

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

historické vědy - etnologie

Petra Kohoutková

**Obraz Jiného v arménských pramenech 16.-18. století:  
vznik a vývoj etnického stereotypu**

**L'image de l'Autre dans les sources arméniennes du 16.-18. siècle:  
apparition et évolution d'un stéréotype ethnique**

Disertační práce

vedoucí práce – prof. PhDr. Leoš Šatava, CSc.  
vedoucí práce – prof. Gérard Dédéyan

2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne

### **Poděkování**

Děkuji prof. L. Šatavovi a prof. G. Dédéyanovi za vedení práce, vstřícný přístup a cenné rady. Své zvláštní poděkování bych chtěla vyjádřit prof. Azatu Bozojanovi z arménské Akademie věd a Edžmiac'inského semináře za jeho neocenitelnou pomoc při čtení, překladu a výkladu arménských středověkých textů.

Dále děkuji prof. G. Dédéyanovi a C. Mutafianovi, jejichž bohaté knihovny mi byly po dobu mého studia plně k dispozici.

## Obsah

<b>1. Úvod</b> .....	10
1.1. Metodologie.....	13
1.2. Charakteristika regionu.....	15
1.3. Obsah kapitol.....	19
1.4. Rozbor primárních pramenů, autoři kronik.....	22
1.5. Poznámka k přepisu a výslovnosti arménských slov.....	23
1.6. Poznámka k přepisu a výslovnosti tureckých slov.....	24
1.7. Použité zkratky.....	24
1.8. Slovníček nejčastěji používaných arménských pojmů.....	25
<b>2. Konstrukce obrazu vlastní skupiny v kontrastu ke kategorii Jiných</b> .....	28
2.1. Konstrukce etnické identity a etnických stereotypů: My a ti Druzí.....	28
2.1.1. Identita.....	28
2.1.2. Etnicita.....	33
2.1.3. Stereotyp.....	36
2.1.3.1. Teoretické přístupy ke studiu stereotypů.....	41
2.1.3.2. Etnický stereotyp.....	45
2.1.3.2.1. Autostereotyp a heterostereotyp.....	54
2.1.4. Shrnutí.....	57
2.2. Kategorie Jiných: mezi exotickou přitažlivostí a strachem z neznáma.....	59
2.2.1. Heterofobie: koncept Jiného – Nepřítele.....	59
2.2.1.1. Věčný nepřítel.....	75
2.2.1.2. Viditelný nepřítel.....	78
2.2.2. Jiný jako „blízký druhý“ (příklad filosofie dialogu).....	87
2.2.3. Jiný jako objekt zájmu.....	90
2.2.3.1. Dobrý divoch ( <i>bon sauvage</i> ): fascinace jinakostí.....	90
2.2.3.2. Ušlechtilý divoch ( <i>noble sauvage</i> ).....	92
2.2.3.2.1. Stereotypní obraz pouštního nomáda (příklad Tuaregů).....	93
2.2.3.2.2. Stereotypní obraz horala a jeho transformace (příklad Kavkazanů).....	96
2.2.4. Jiný jako host (zákon pohostinnosti).....	104
2.3. Kolektivní paměť a etnické mýty.....	108
2.3.1. Teorie etnohistorického symbolismu.....	108

2.3.1.1. Etnohistorie.....	113
2.3.2. Kolektivní paměť: <i>histoire</i> versus <i>mémoire</i> .....	117
2.3.3. Etnické (národní) mýty.....	126
2.3.3.1. Mýtus o vyvoleném národě.....	126
2.3.3.2. Mýtus o společném původu.....	130
2.3.3.3. Mýtus o Zlatém věku a kulturních hrdinech.....	132
2.3.3.4. Mýtus o regeneraci národa: národní obrození.....	134
2.3.3.5. Mýtus o národním traumatu: katastrofě.....	135
2.3.3.6. Mýtus o době Temna.....	140
2.3.3.7. Mýtus o ztracené vlasti.....	141
2.3.3.8. Mýtus o národu – obětním beránkovi.....	142
<b>3. Arménská identita na pozadí etnických mýtů a symbolů.....</b>	<b>147</b>
3.1. Pilíře arménské identity.....	147
3.1.1. Jazyk a písmo.....	148
3.1.2. Gregoriánská církev.....	155
3.1.2.1. Konverze Arménie a Grigor Lusavorič.....	159
3.1.2.2. Zlomový rok - Chalkedonský koncil a bitva u Avarajru.....	166
3.1.2.3. Vrcholný středověk a reforma církve.....	173
3.1.3. Národní trauma: <i>aghet</i> .....	174
3.1.4. Diaspora: <i>sphjur'kh</i> .....	180
3.1.4.1. Posvátný liturgický jazyk: <i>grabar</i> .....	183
3.1.4.2. Historická vlast na křižovatce civilizací: <i>Jerkir</i> .....	185
3.1.4.3. Tradiční role obchodníků – mediátorů.....	187
3.1.4.4. Diaspora středověká a moderní.....	190
3.2. Arménské národní mýty.....	199
3.2.1. Mýtus o společném původu a slavných předcích.....	199
3.2.1.1. Hajk Lukostřelec.....	200
3.2.2. Mýtus o vyvoleném národě a zároveň obětním beránkovi.....	203
3.2.3. Mýtus o Zlatém věku.....	204
3.2.4. Mýtus o návratu do země zaslíbené.....	208
3.2.5. Mýtus o katastrofě a následné regeneraci.....	209
3.2.6. Kolektivní historická paměť: trest za naše hříchy.....	213
3.2.7. Defenzivní „svatá válka“.....	221

3.2.8. Národ ( <i>žoghovurd</i> ) jako pokrevní pouto.....	223
3.3. Arménské symboly.....	228
3.3.1. Vlast ( <i>Jerkir</i> ).....	229
3.3.1.1. Otčina ( <i>hajrenikh</i> ).....	230
3.3.1.2. Sirotek ( <i>vorb</i> ).....	231
3.3.1.3. Mýtus: země Nairi.....	233
3.3.2. Půda ( <i>hogh</i> ).....	238
3.3.3. Hory ( <i>sarer, ler'ner</i> ).....	240
3.3.3.1. Ararat (Masis) a Aragac'.....	241
3.3.3.2. Sasun.....	244
3.3.3.3. Zejthun.....	245
3.3.3.4. Musa dagh.....	246
3.3.3.5. Karabach (Arc'ach).....	247
3.3.4. Kámen ( <i>khar</i> ).....	249
3.3.5. Oheň ( <i>krak</i> ).....	250
3.3.6. Exil ( <i>ghaributhjun</i> ).....	250
3.4. Arménské stereotypy.....	251
3.4.1. Arméni vidění vlastníma očima.....	251
3.4.1.1. Rytíř ( <i>dziavor</i> ).....	251
3.4.1.2. Mučedník a bojovník za svobodu ( <i>nahatak, fidajín</i> ).....	253
3.4.1.3. Bojující kněz.....	257
3.4.1.4. <i>Gharib, panducht</i> .....	259
3.4.1.5. Zemědělec.....	262
3.4.2. Arméni vidění očima Jiných.....	263
3.4.2.1. Postavení <i>dhimmi: d'aur</i> nebo <i>millet-i sadika</i> ?.....	263
3.4.2.2. Postava na pomezí: Evropan nebo heretik ?.....	268
3.4.2.3. Obchodník.....	269
3.4.3. Arménské stereotypy o Jiných.....	272
3.4.3.1. Muslim.....	272
3.4.3.1.1. Balkánská a moravská paralela.....	276
3.4.3.1.2. Charakteristiky kategorie muslima.....	279
3.4.3.1.3. Turek.....	282
3.4.3.1.4. Kurd.....	288
3.4.3.2. Heretik.....	291

3.4.3.2.1. Řek, Gruzín, Armén „odjinud“ .....	292
<b>4. My a oni: kategorie Jiných očima arménských kronikářů z pohraničí</b> .....	294
4.1. Východní Anatolie a její „duch pohraničí“ .....	297
4.1.1. Fyzická geografie.....	302
4.1.2. Etnická, lingvistická a náboženská skladba regionu .....	305
4.1.3. Bitlis a Van v 17. a 18. století .....	312
4.2. Kronikářské záznamy – realita všedního dne na osmanské periferii.....	319
4.2.1. Politické dějiny.....	319
4.2.1.1. Přímou v centru dění – bezprostřední válečné konflikty na východní hranici.....	319
4.2.1.1.1. Timur Chromý (Tamerlán).....	319
4.2.1.1.2. Války klanu Bílých Ovcí (Ak Kojunlu) proti Černým Ovcím (Kara Kojunlu).....	322
4.2.1.1.3. Války Sáfijovců s Ak Kojunlu.....	324
4.2.1.1.4. Sáfijovští šáhové a osmanští sultáni.....	326
4.2.1.1.4.1. Vysoká politika na příkladě lokálního konfliktu .....	330
4.2.1.1.4.2. Negativní obraz <i>kızılbaş</i> ů a janičářů.....	332
4.2.1.1.5. Revolty <i>dželali</i> , bandité <i>levend</i> .....	345
4.2.1.1.6. Války s Ruskem.....	353
4.2.1.1.7. Bitlis za Abdal chána.....	355
4.2.1.2. Ozvěny z druhého konce říše i události „kolem našeho moře“.....	361
4.2.2. Administrativa a ekonomická situace.....	362
4.2.2.1. <i>Kulové</i> , úředníci.....	362
4.2.2.2. Práva a povinnosti <i>dhimmi</i> a <i>raja</i> .....	366
4.2.2.2.1. Soudy.....	367
4.2.2.2.2. Daně.....	369
4.2.2.2.3. Opravy fortifikačních systémů.....	373
4.2.2.2.4. <i>Devşirme</i> .....	374
4.2.2.2.5. Oděv.....	375
4.2.2.2.6. Církevní stavby.....	377
4.2.2.2.7. <i>Dhimmi</i> a válka.....	378
4.2.2.2.8. <i>Chodžové</i> a karavanní obchod.....	380
4.2.3. Církevní dějiny.....	382
4.2.3.1. Aghthamarský (anti)katholikosát.....	385
4.2.3.2. Konvertité a mučedníci.....	392

4.2.3.2.1. Zázrak.....	392
4.2.3.2.2. Zrada.....	393
4.2.3.2.3. Mučednická koruna.....	395
4.2.4. Dějiny přírodních katastrof a nadpřirozených jevů.....	398
4.2.4.1. Znamení na obloze.....	398
4.2.4.2. Přírodní pohromy.....	399
4.2.4.3. Nadpřirozené jevy.....	401
4.3. Sousedé nebo nepřátelé – kohabitace nebo série <i>aghetů</i> ?.....	404
4.3.1. „Jiné národy“ jako Boží trest.....	405
4.3.2. Náš národ a jeho nepřátelé.....	409
4.3.2.1. Nevěřící a pohani.....	410
4.3.2.2. Nepraví křesťané.....	412
4.3.2.3. Uctívači model.....	416
4.3.3. Dějiny všedního dne v pohraničí.....	416
<b>5. Kodifikace stereotypu – od kategorie muslima k etnické diversifikaci, formování obrazu „věčného nepřítele“ a arménská genocida.....</b>	<b>427</b>
5.1. Velké změny v Osmanské říši – faktory vedoucí k rozpadu tradiční společnosti.....	429
5.1.1. Od náboženského <i>milletu</i> k politickému národu – mýtus o <i>Jerkiru</i> .....	429
5.2. Vláda sultána Abdulhamida II. a kodifikace stereotypu arménského teroristy.....	438
5.2.1. Zlomový rok 1878 – arménsko-kurdská opozice.....	440
5.2.2. Vznik arménských nacionalistických stran – <i>fidajini</i> versus <i>hamidiye</i> .....	442
5.2.3. První protiarménské pogromy 1895-1896.....	449
5.3. Mladoturecká revoluce a obnovení osmanské ústavy.....	451
5.4. První světová válka a arménská genocida – <i>Aghet</i> .....	452
5.5. Tak zvaná arménská genocida? - argumenty turecké a arménské strany.....	461
5.6. Boj za uznání arménské genocidy a <i>dévoir de mémoire</i> .....	466
<b>6. Závěr .....</b>	<b>471</b>
6.1. Závěr.....	471
6.2. Resumé.....	476
<b>7. Použitá literatura a prameny.....</b>	<b>482</b>
7.1. Literatura.....	482



7.2. Prameny.....	509
<b>8. Přílohy, Terminologický slovníček, Index osobních jmen, Index toponym.....</b>	<b>515</b>
8.1. Kroniky.....	515
8.1.1. Kronika Jana z Arčeše (Hovhannes Arčišeci).....	520
8.1.2. Kronika Jana z C'aru (Hovhannes C'areci).....	529
8.1.3. Kronika Nersese z Bitlisu (Nerses Baghišeci).....	538
8.1.4. Kronika Řehoře z Khemach (Grigor Kamacheci).....	545
8.1.5. Kronika písaře Řehoře z Varagu (Grigor dpir Varageci).....	556
8.1.6. Kronika Davida z Bitlisu (Davith Baghišeci).....	559
8.1.7. Kronika Vardana z Bitlisu (Vardan Baghišeci).....	577
8.1.8. Kronika vanského anonyma (Anonym Vaneci).....	588
8.1.9. Kronika Martirose Chalifajiho .....	601
8.1.10. Kronika Avetikhova.....	621
8.1.11. Balada o Hovhannesovi a Ajše.....	624
8.2. Terminologický slovníček.....	629
8.3. Index osobních jmen.....	653
8.4. Posloupnost osmanských sultánů.....	658
8.5. Posloupnost perských šáhů z dynastie Sáfijovců.....	659
8.6. Index toponym.....	660
9.1. <b>Abstrakt</b> .....	669
9.2. <b>Abstract</b> .....	670

## 1. Úvod

Arménsko-turecké vztahy zůstávají hluboce poznamenány traumatem tzv. arménské genocidy<sup>1</sup> a jejího odmítání ze strany současných tureckých autorit, což jsou skutečnosti přispívající k upevnování etnického stereotypu „zlého Turka“ v arménské kolektivní paměti. Význam konfliktu nabývá v dnešní době zcela nových dimenzí – diskuse se zintenzivňuje v souvislosti s předpokládaným rozšiřováním EU jižním směrem; politické tlaky rovněž narůstají díky působení vlivných arménských a tureckých diaspor. Arménská minorita se opírá o už tradiční podporu Francie a nověji i Spojených států, kde se jí ohledně otázky uznání genocidy podařilo nedávno získat i stoupence vlivné proizraelské lobby; hlasy turecké a kurdské menšiny se začínají postupně prosazovat např. v Německu. Původní konflikt z počátku 20. století tak již dalece přesáhl hranice své mateřské země. Díky nejrůznějším guerillovým až teroristickým uskupením a aktivitě diaspor zasahuje do mezinárodních vztahů na úrovni samotné EU i NATO; jím vyvolané stereotypní obrazy démonizovaného Nepřítele zabraňují řešení problematiky okolo statusu Náhorního Karabachu a následně tak destabilizují celý strategicky významný kavkazsko-anatolský region. Tradiční turecko-kurdsko-arménský trojúhelník oscilující mezi obdobími kohabitace a výbuchy etnického násilí se tak opět ocitá na jevišti světového dění a může významně ovlivnit současnost i budoucnost celé oblasti.

Problematika arménsko-tureckých vztahů je prezentována (a to především historickou pamětí arménskou) jako výsledek takřka tisíciletého antagonismu, panujícího mezi „zemědělským, vzdělaným, křesťanským“ národem Arménů a mezi „nomádkým, barbarským, muslimským“ národem Turků, ztotožněných s kategorií dědičného nepřítel. Status Turka (tak jak se objevuje v soudobé propagandě) je neměnný – v arménském diskursu jej lze identifikovat jako seldžuckého nájezdníka z 11. století (kontaminovaného rovněž vzpomínkou na mongolské razie z 13. století a na nájezdy Timura Chromého koncem 14. století), osmanského důstojníka nařizujícího masakry Arménů a nakonec i jako

---

<sup>1</sup> Arm. *Aghet*, tj. Pohroma, Katastrofa – během nuceného přesídlení za 1. světové války přišla o život většina arménské populace žijící v Anadolii (odhady počtu obětí se pohybují mezi 600.000-1 500.000 osob, turecká strana připouští 300 000). V arménském diskursu je tato událost podávána jako skutečná genocida (*ceghaspanutjun*: v překladu doslova „vyvraždění kmene, národa“) srovnatelná s *holocaustem*, turecké vládní stanovisko se přiklání k pojmům jako *sürgün* (přesídlení), *göş, tehdzir* (deportace) nebo „takzvaná genocida“. Pojem „*aghet*“ s malým písmenem na začátku bývá běžně používán ve středověkých pramenech jako synonymum „*patuhas*“, tj. pohromy, ať už válečné nebo živelné.

ázerbajdžánského vojáka z období války o Náhorní Karabach. Ve všech případech se jedná o kategorii Nepřítel *par excellence*, která ohrožuje samotnou existenci arménského národa.

Tento výklad je však na míle daleko od historické reality – východní Anatólie, vnímaná coby kolébka arménského národa, byla a je regionem natolik etnicky diversifikovaným, že nelze redukovat dějiny tamějších konfliktů na věčné soupeření pouhých dvou etnik. Při detailnější analýze dobových pramenů se ukazuje, že namísto tradiční rivality mezi křesťany (Armény) a muslimy (Turky) máme co do činění spíše s konfliktem arménsko-kurdským, postaveným na rovině ekonomické a sociální (spory mezi zemědělci a nomády, mezi rodinami a klany) a teprve až sekundárně náboženské či následně etnické.

Koncept Turka jako dědičného nepřítel se ukazuje být poměrně pozdní konstrukcí, ustavenou na základě událostí v Osmanské říši v 2. polovině 19. století a kodifikovanou po arménské genocidě z let 1915-1916. Jeho obraz, utvrzený arménskou nacionalistickou poezií a prózou, zůstal neměnný až do současnosti a prostřednictvím války o Karabach došlo k jeho projekci i na Ázerbájdžánce. Kurd je naopak v arménské historické paměti často prezentován jako „vznešený divoch“, v dnešní době pak coby potenciální „přítel“ Arménů – zcela v souladu s heslem „nepřátelé našich nepřátel jsou našimi přáteli“ (narážka na současné postavení Kurdů v rámci Turecké republiky).

Jaká však byla historická skutečnost? Jaké byly vztahy mezi zemědělskou populací a polonómádkými klany, mezi muslimy a Lidmi Knihy? Jak vypadal každodenní život v periferní osmanské provincii? Otázka, zdá má k realitě blíže tradiční teze o osmanské symbióze a extrémní toleranci nebo naopak představa věčného kolotoče násilí, opakovaných razií a přírodních pohrom, zůstává otevřena. Mnohá klišé jsou obecně známa – a to tím více, čím více je problematika turecko-arménských vztahů (respektive kurdsko-arménských) pokládána za módní a z politických důvodů přitažlivou (a tím pádem snadno zneužitelnou). Jsem však přesvědčena o tom, že tato klišé nevypovídají takřka nic o každodenním životě; realita všedního dne je obtížně zachytitelná a poznatelná. Neukrývá se ani v datech, ani v politických událostech – odvíjí se od osobních příběhů konkrétních lidí, které nám historické prameny podhalují jen skrytě a ve zlomcích. Dynamika vývoje osmanské rurální společnosti, v níž žili pohromadě příslušníci mnoha různých náboženských vyznání, byla v 17.-18. století mnohem komplexnějším fenoménem než závěry klasického stereotypu o všeobecném úpadku a „křesťanech trpících pod muslimským jhem“. Neměli bychom zapomínat ani na vliv velmocí – Osmanská říše využívala tradičního kurdsko-arménského antagonismu v rámci své politiky *divide et impera*; v 2. polovině 19. století se pak tamější

křesťanské minority staly oporou pro vlastní zájmy Ruska, Velké Británie, Francie, Německa aj.

Ve své disertační práci jsem se pokusila zachytit provinční život v okolí východoanatolských měst Bitlisu a Vanu, viděný očima arménských kronikářů 17. a 18. století. Jejich pohled na muslimy je pochopitelně zcela jednostranný, neboť píše z pozice *dhimmi* (tedy ne-muslimů). Mou výchozí myšlenkou byla hypotéza o převrácení rolí – dříve negativně pojímaný „barbar“ v podobě Kurda je dnes vnímán kladně, zatímco Turci (s nimiž ostatně přicházeli arménští vesničané do kontaktu jen minimálně) jsou od konce 19. století vykreslováni v těch nejtemnějších barvách. Primárně mi tedy šlo o zachycení obrazu Turka (v širší kategorii muslima) v arménských lokálních pramenech ještě před definitivní kodifikací negativního stereotypu. Předpokládala jsem, že v primárních pramenech nalezu jak údaje o konfliktech mezi jednotlivými komunitami, tak i informace o relativní mezi-etnické symbióze, která by potvrzovala pozdní konstrukci obrazu Turka jako nepřitele a jeho následnou projekci na „barbara“ z předešlých staletí. Tato hypotéza se posléze ukázala jako příliš zjednodušující a zavádějící.

Jsem si vědoma značně nejisté pozice etnologa - antropologa, která je s každým výzkumem mezi-etnických vztahů téměř neodmyslitelně spojena. Domnívám se, že i kdyby se autor sebevíce snažil nahlédnout do dané problematiky objektivními očima z tzv. emického pohledu, nakonec stejně sklouzne s největší pravděpodobností k subjektivitě – čím více se konkrétním tématem bude zabývat, tím více bude cítit potřebu zaujmout k němu nějaké stanovisko. V případě konfliktu dvou etnik/národů to může znamenat jen jediné, a to vnitřně sympatizovat buď se stranou A, nebo B. Tato skutečnost v sobě zároveň anticipuje také jistou interpretaci nezpochybnitelných faktů, která, jsou-li postavena „vhodným způsobem“, jsou schopna představit skupinu A v tom nejlepším světle a příslušníky skupiny B v tom nejhorším; netřeba snad ani dodávat, že tentýž proces může stejně tak dobře proběhnout i opačně. Etnolog-antropolog zabývající se mezi-etnickými vztahy by se tak měl připravit na to, že bez ohledu na míru objektivitu své studie vždy zůstane určitou částí svých čtenářů nedoceněn – každá ze zainteresovaných stran má totiž svou vlastní „naraci“ událostí, prostřednictvím níž si přizpůsobuje „realitu“. Nakonec pak pochopitelně „*nikdo není spokojen, neboť by si každý přál, aby právě ta jeho kauza byla podána jako ta nejlepší a nejlegitimnější*“ (Leyens, Yzerbyt 1997: 294). Objektivita zůstává nedosažitelným „*vznešeným snem*“ (Hartog, Revel 2001: 13).

Autorova objektivita v tomto případě spočívá ve schopnosti ponechat oběma zúčastněným stranám stejný prostor, nechat zaznít jejich argumenty a vyhnout se pokud možno vlastním zjednodušujícím závěrům. Už v tomto případě jsem dopředu limitována – dané obrazy zkoumám jen z pohledu jedné strany a každý by tak mohl namítnout, že je má „objektivita“ přinejmenším sporná. Snažím se však vyvarovat toho, abych informace o Jiných, získané z kronik, interpretovala pouze skrze prizma klasické dichotomie My a Oni. Snažím se je naopak číst a chápat na pozadí etnických mýtů a symbolů, s nimiž jsou neodmyslitelně spojeny – nejde mi ani tak o to, co bylo řečeno, jako spíše o to, proč to bylo řečeno a jaký význam to ve své době mohlo mít. Domnívám se také, že můj etnický původ (tj. ani Turkyňe, ani Arménka) by mohl být jistou výhodou při zkoumání daného tématu obrazů nepřítele v arménské paměti, a to ať už ve své historické perspektivě, nebo v současném diskursu, neboť se necítím nucena zaujímat oficiální stanovisko jedné nebo druhé strany ani se vzhledem k němu vyhraňovat.

### **1.1. Metodologie**

Při psaní své disertace jsem pracovala s primárními prameny a s bohatou sekundární literaturou – 3. kapitola věnovaná obrazům Jiných je zcela původní prací, zatímco 1., 2. a 4. kapitola, zabývající se arménskou identitou a kolektivní pamětí obecně, jsou rozsáhlými kompilacemi deskriptivního charakteru. Především, že jsem využívala převážně literatury odborné, v některých případech však (kvůli snadnější rekonstrukci arménských symbolů a mýtů z hlediska etnosymbolismu) i literatury beletristické, jako např.: vlasteneckých románů, vlastenecké poezie, pamětí, cestopisů, místního folklóru, současné literární tvorby apod. Při odkazech na současný stav stereotypů v arménské historické paměti se rovněž zčásti opírám o své vlastní závěry, které se mi podařilo získat během rozhovorů s Armény z Arménie a z francouzské, české a turecké diaspory. Celá disertační práce je na pomezí dvou disciplín – etnologie a historie. Inspiruje se specifickým směrem, zvaným *histoire des mentalité* (dějiny mentalit), který se pokouší o tzv. rekonstrukci „minulosti“ na základě interpretace primárních dobových pramenů.

Z hlediska primárních pramenů jsem se soustředila na detailní analýzu kronik z pera autorů tzv. bitliské neboli baghešské školy (v časovém období od 16.-18. století), psaných směsí klasické arménštiny (*grabaru*) a středověké arménštiny, ovlivněné lokálními dialekty. Tzv. *Malé kroniky* (arm. *Manr Žamanakagruthjunner*), které pokrývají období od 13. století

de facto až do počátku století devatenáctého, jsou velmi cenným a dosud poměrně málo známým zdrojem informací k arménským, kurdským a osmanským dějinám obecně<sup>2</sup>. Jejich specifický význam pak tkví v přínosu pro historii lokální – nedostatek relevantních pramenů k místním dějinám je charakteristickým fenoménem zejména pro region východní Anatólie. Kroniky tzv. bitliské školy (*Kronika Nersese z Bitlisu, Kronika Vardana z Bitlisu, Kronika Davida z Bitlisu*) jsem doplnila o informace získané z kronik 16.-18. století ze sousedních regionů, psaných ve směsi klasické a středověké arménštiny s řadou výpůjček z turečtiny, perštiny a kurdštiny (*kronika Vanského anonyma, kronika Jana z Arčeše, kronika písaře Řehoře z Varagu, kronika Martirose Chalifajihho z Vanu, kronika Hakoba z Tivriku, kronika Hovhannese z C'aru*), a z několika kolofonů<sup>3</sup>. Z hlediska dobových reálií jsem konzultovala rovněž díla známého osmanského cestovatele Evliy Çelebiho (*Seyahatname*), který okolí Bitlisu dobře znal a delší dobu pobýval na dvoře místního kurdského chána, paměti kurdského emíra Šerefa z Bitlisu (*Šerefname*) a kroniky několika dalších dobových arménských kronikářů (*Jeremia Kheomiirčean, Tomáš z Mec'ophu*).

Informace obsažené v kronikách a kolofonech jsem hodnotila pomocí empiricko-analytického přístupu. Snažila jsem se k nim přistupovat jak z hlediska diachronního, tak synchronního, a uchopit jejich prostřednictvím pojem arménské identity v 17.-18. století a jejího vztahu k Jiným; zmapovat konstrukci kategorie nepřítele (*dušman, thšnami*) v kontrastu s lokální arménskou komunitou (*hajoc žoghovurd*); a celkově pak nastínit realitu každodenního života ne-muslimů (*dhimmi*) v osmanském provinčním městě. Jistým úskalím této práce je fakt, že daná problematika byla tak dlouho vnímána z pozice kodifikovaných turecko-arménských vztahů (ačkoli se primárně jednalo o vztah kurdsko-arménský, respektive nomádsko-zemědělský), že je obtížné vybočit ze zavedeného rámce tradičních výkladů, interpretací a opakovaných klišé. Jako jedno z několika málo řešení se nabízí zaměření se na konkrétní region v konkrétním časovém období. Metoda tzv. *mikrohistorie* (proniknutí do

---

<sup>2</sup> Dochované rukopisy jsou z větší části uloženy v jerevanském Matenadaranu. Jsou psány směsí klasické arménštiny (*grabaru*), která sloužila jako literární jazyk až do 19. století (a coby liturgický jazyk gregoriánské církve se udržela dodnes), a arménštiny střední neboli středověké (*midžin hajeren*), silně ovlivněné tamějšími dialekty.

<sup>3</sup> Kolofony – marginální glosy na okrajích rukopisů; na začátku nebo na konci textu Bible apod. Autoři kolofonů obvykle prosí čtenáře, aby se modlili za jejich rodinu, a popisují historii konkrétního rukopisu (tj. vypracován na zakázku, ukraden a vykoupěn „z rukou nevěřících“ apod.).

místních reálií)<sup>4</sup> by nám částečně měla umožnit průhled i do dějin Osmanské říše jako takové. Dalším frekventovaným omylem je brát Osmanskou říši *en bloc* a předpokládat, že nedocházelo k žádným změnám v čase a prostoru – přesný opak je pravdou; podmínky pro život ne-muslimů byly výrazně odlišné v 15., 17. a 19. století, stejně jako se jejich postavení různilo v Istanbulu, Damašku, Vanu nebo Mosulu. Obrazy „dědičných nepřátel“ pochopitelně rovněž procházely komplexním vývojem. Klasický historický přístup, stavějící na pouhém výčtu faktů a čistě fragmentární historii typu 1) Byzantská říše: její rozkvět a zánik, vystřídána 2) Osmanskou říší: její rozkvět a zánik apod., je nutno opustit, neboť nám neumožňuje nahlédnout do dynamiky procesů pro studium *historie mentalit* nezbytných. Na rozdíl od dějin politických se historie mentalit odvíjí v *longue durée* a necharakterizují ji ani tak pevné body, jako spíše nejruznější překrývání a splývání jednotlivých vrstev. Primárně tedy nejde o to vytyčit vztahy mezi jednotlivými komunitami jako kontrastní, ale spíše naznačit jejich výslednou synkrezi. Michel Balivet ve svých studiích o Anadolii hovoří o „*perennialitě, panující ve vztazích mezi náboženstvími; po staletí ukotveném modu vivendi mezi křesťany a muslimy, který se zdá být neměnnou konstantou Anadolie už do dob středověku*“ (Balivet 1990: 320-321)<sup>5</sup>.

## 1.2. Charakteristika regionu

Město Bitlis a okolí jezera Van bylo tzv. věčnou hranicí, periferií velkých říší, kde se tradičně střetávaly rozdílné politické a náboženské koncepty. Tento marginální region se však přesto (nebo právě proto) stal dějištěm významných událostí, ovlivňujících chod samotných dějin.

---

<sup>4</sup> Mikrohistorie, v ital. orig. *microhistoria* – specifický směr v moderní sociálně orientované historiografii, který se zrodil v 70. letech v Itálii (díla C. Ginzburga, C. Ponioho atd.). Mikrohistorie je charakteristická svým zaměřením se na individuální osudy (resp. jednu vesnici, město apod.), jejich prostřednictvím pak přistupuje k deskripci tehdejší reality. Mikrohistorie vyžaduje nutně interdisciplinární přístup (ekonomie, etnologie, kognitivní psychologie, sociologie, geografie aj.).

<sup>5</sup> Balivetova studie je založena převážně na srovnávání podobných anekdotických příběhů, které se vyskytují v byzantských a tureckých kronikách. Příběhy mají bez výjimky identický obsah, ale jejich konečné vyznění se různí – v turecké naraci vyznívají příznivěji pro muslimskou komunitu (tj. např. příběh o křesťanech s nevyřešitelnými potížemi, kteří se nakonec jdou poradit s derviškým *šejkem* a jsou jím vyléčeni), v byzantské naraci jsou naopak preferováni křesťané (muslimové se radí s křesťanským *papem*, jsou jím vyléčeni). Četnost těchto vyprávění nicméně svědčí o tom, že přátelské vztahy mezi oběma komunitami (ostatně žijícími v těsném sousedství) musely být poměrně frekventované.

Jeho základní charakteristiku lze vyjádřit pomocí jediného pojmu, převzatého z dervišské mystiky<sup>6</sup> – *dargah*, tj. práh; v rituálu tzv. tančících dervišů řádu Mevlana symbol přechodu do jiné sféry a následného splnutí s Bohem. Právě tato „prahovost“ východní Anatólie je příznačným fenoménem, odrážejícím se v jejím *esprit de frontiere*, jenž se projevuje na jedné straně jak silnou tendencí ke kulturní osmóze a relativní mezikulturní toleranci, na straně druhé pak periodickými výbuchy násilí a následnou kodifikací tzv. věčných etnických nenávistí.

Východní Anatólie byla v průběhu 17.-18. století pohyblivou etnickou mozaikou; tradičně zde sídlili převážně Kurdové, Arméni, Řekové, Turci a Turkmeni, Asyřané, Cikáni, Židé, Lazové, Arabové aj.; příchod migračních vln Krymských Tatarů, severokavkazských Čerkesů a muslimů z Balkánu pozměnil demografickou situaci až v průběhu století devatenáctého. Z hlediska náboženského byl východ Anatólie nemenší skládkou: na jedné straně tradiční bojiště dvou věčných rivalů, sunnitského islámu a islámu šíitského, na straně druhé však rovněž kolébka raného křesťanství a sídlo pravoslavi i tzv. starých východních církví (gregoriánů, jakobitů a nestoriánů). „Duch pohraničí“ pak umožnil vznik celé řady náboženských synkrezí, existujících paralelně s hlavními náboženskými proudy a pokládaných majoritními sunnity za hereze (alevité, jezidi aj.). V neposlední řadě bychom neměli ponechat beze zmínky významný faktor sociálně-ekonomický, který rozdělil tamější společnost mnohem hlubšími přehradami, než kdy dokázalo náboženství či později etnická příslušnost - vedle sebe tak koexistovali nomádi, polonomádi i zemědělci; společnosti s tradičním klanovým uspořádáním, velkorodiny i pouhé nukleární rodiny ve struktuře sousedských vztahů.

Východní Anatólie, konkrétně okolí jezera Van a města Bitlisu, je arménskou kolektivní pamětí pojímáno jako *lieu de mémoire*. Tento region je pokládán za kolébku arménského národa a za skutečnou historickou pravlast par excellence s kontinuálním arménským osídlením, které trvalo takřka dva a půl tisíce let. Jeho význam je navíc podtržen faktem existence starověké říše Urartu (asyr. a arm. Nairi, urart. Biainili), za jejíž přímé následovníky se Arméni považují. V 17.-18. století pak byla oblast okolo Vanského jezera de facto jediným místem s majoritou obyvatelstva arménského původu, k níž se jinak ve své podstatě diasporický arménský národ nepřestával odvolávat jako ke své „matce zemi“ (*Majr jerkir*). Obyvatelé východoanatólské náhorní plošiny zůstali ztělesněním modelu arménského

---

<sup>6</sup> Východní a centrální Anatólie byla ostatně historicky tradiční základnou dervišských řádů (např. *mevlevi* – tančící derviši, *bektaši* apod.)



rolníka a stali se vzorem pro vznik autostereotypu o vzdělaném, zemědělském národu se silným vztahem k půdě<sup>7</sup>. Pro Armény z Istanbulu, kteří se úspěšně integrovali do osmanské společnosti, byli obyvatelé Vanského regionu ztělesněním neasimilovaných „strážců tradic“, což však istanbulským Arménům zároveň v žádném případě nebránilo, aby na ně paralelně nepohlíželi s jistým despektem. Rehabilitaci přineslo východoanatolským Arménům až období národního obrození v 2. polovině 19. století, kdy se města Bitlis a Van stala načas hlavními centry osvobozeneckých aktivit a zvýšenou pozornost jim věnovali rovněž členové arménských nacionalistických stran. Pro arménskou východní Anatolii to však byla zároveň labutí píseň, neboť většina obyvatelstva arménského původu odtud byla deportována za první světové války. Tato traumatická událost je v arménské kolektivní paměti hluboce zakořeněna jako genocida a prostřednictvím vědomí „nenapravené křivdy“ a „ztráty pravlasti“ ovlivňuje i současnou arménskou společnost; napomohla rovněž ke vzniku několika sekundárních symbolů „národní hrdosti“ – tzv. vanského povstání a arménských partyzánů (*fidajínů*), kteří přímo navázali na židovskou a raně křesťanskou tradici mučedníků za víru a vzkřísili tak středověký idealizovaný obraz arménského rytíře-bojovníka.

Východní Anatolie je tak z mého pohledu lokalitou, kde tak řečeno „všechno začíná“. Arménská historická paměť se zde v období středověku a novověku udržuje prostřednictvím četných klášterů a jejich skriptorií, v nichž tamější mniši nepřestávají prepisovat historická díla nejstarších arménských dějepisců-zakladatelů z období Zlatého věku. Arménská populace zde sice žije v těsném sousedství s jinými etniky, ale není rozptýlena tak jako v jiných oblastech; vysoká koncentrace arménského osídlení spolu s existencí klášterů napomáhá udržování arménské identity i po definitivním zániku posledního arménského království ve 14. století. Díky církevnímu vzdělání a blízkosti center kathedikátů<sup>8</sup> se ustavila gramotná náboženská komunita ve smyslu lokálního „národa“ či „lidu“ (*žoghovurd*) a sekundárně i celého gregoriánského *milletu*<sup>9</sup>. V období národního obrození se pak Arméni z Istanbulu,

---

<sup>7</sup> Netřeba však ani dodávat, že v případě Anatolie jako kolébky národa se ostře střetávají etnické mýty hned tří velkých etnik – Arménů, Kurdů a Turků, a navzájem si konkurují.

<sup>8</sup> Hlavou gregoriánské autokefální církve je *katholikos*. Centra arménské církevní moci se díky historickým peripetiím často přesouvala a štěpila; v 17. a 18. století se jednalo o: Edžmiac'in (oficiální sídlo *katholika* všech Arménů od roku 1441), Sís (Kilíkijský *katholikosát*) a „antikatholikosát“ v Aghthamaru; zároveň existoval rovněž *katholikosát* v Aghvankhu (Gandzasar v Karabachu). Ve východní Anatolii hrál významnou roli rovněž istanbulský patriaráchát (tamější arménský patriarcha byl oficiální hlavou osmanského gregoriánského *milletu*).

<sup>9</sup> *Millet* – nábožensko-politická jednotka samosprávy komunit, podle níž se klasifikovala osmanská společnost.

Tbilisi a Petrohradu<sup>10</sup> obracejí právě k východní Anatolii, aby zde „znovu našli“ prototyp mírumilovného arménského zemědělce a spolu s ním i tradici nepřemožitelných horalů z „nedostupných orlích hnízd“, za jaké byly pokládány lokality Sasun a Zejthun, vnímané sekundárně jako synonyma protiosmanské resistance. Arménský patriarcha Mkrtič Chrimjan, jeden z předních obrozenců staré školy, který poprvé prezentoval tzv. arménskou otázku na Berlínském kongresu roku 1878, se usadil v klášteře Varag a začal zde vydávat časopisy, zastupující „starobylou historickou Arménii, opuštěnou a volající své vzdálené děti o pomoc“ (Dédéyan 2007: 495). Okolí jezera Van tak lze bez nadsázky považovat za reálné a (v současné době) hlavně za mýtické sídlo „armenity“ jako takové, ztotožněné s horskými ostrůvky odporu vůči všudypřítomnému „tureckému“ nebezpečí.

Pro Armény z Arménské republiky i pro Armény z diaspory je to převážně symbolická „pravlast“ par excellence a zároveň skrytá vzpomínka na soužití s jinými etniky, na které pamětníci pohlížejí s jistou nostalgií (obzvláště uvědomíme-li si, že je Arménie od počátku 90. let de facto etnicky homogenním státem). Jejich pocity oscilují mezi „láskou a nenávistí“, „blízkostí a separací“ (Volkan 1997: 101) – nepřítel stále ještě tvoří integrální součást jich samých; to je ostatně osud všech oblastí, jež po staletích mezináboženské a mezi-etnické kohabitace přešly k čistě „národnímu“ modelu. Příběh Československa, zbaveného své německé a židovské minority, i příběh Řecka, které ztratilo svou „orientální“ minulost, je obdobný – znalost tohoto příběhu se však vytrácí spolu s poslední generací, jejíž vzpomínka na něj byla ještě živá.

*„Viděl jsem u Řeků doma sbírky kazet Zekiho Mürena, turecké hvězdy šedesátých až osmdesátých let, viděl jsem, jak jim zazářily oči, když jsem se zmínil o městské čtvrti Moda<sup>11</sup>; slyšel jsem je recitovat básně Nazima Hikmeta<sup>12</sup> z paměti a v čisté turečtině po třech sklenkách*

---

Arméni zůstali většinou příslušníky autokefální gregoriánské církve, nezanedbatelný počet však představovali rovněž uniaté s pravoslavnou církví (tzv. *Haj Hor'om*, Řečtí Arméni neboli chalkedonci), uniaté s církví katolickou (katolický millet 1830) a nakonec arménští protestanté (protestantský millet 1850). Mnoho Arménů konvertovalo v průběhu středověku a novověku také k islámu.

<sup>10</sup> Hlavní arménská intelektuální centra v období národního obrození (vedle Benátek, Vídně, Marseille, Paříže, Amsterdamu).

<sup>11</sup> Moda – městská čtvrť, ležící naproti starému Istanbulu na asijské straně; dnes v Kadı köy (bývalý Chalcedon), v současné době obydlená převážně Armény.

<sup>12</sup> Nazim Hikmet - turecký vlastenecký básník

*rakije; a to všechno v uvolněné atmosféře, která měla daleko od temné a melancholické nostalgie“*

(Akgönül 1994: 8)

Východní Anatolie je však zároveň *lieu de mémoire* paměti kurdské a turecké – ve středověku byla ovládána nezávislými kurdskými emíry; ve 20. letech 20. století se zase stala základnou pro Kemalův boj za „osvobození turecké Anatolie“. Všechno zde začíná, ale také končí; nekonečný začarovaný kruh souboje kolektivních historických pamětí, z nichž každá je ostře selektivní a klade si nárok na to být tou jedinou „pravdivou“. Jak skončí toto pootevírání „skříňky s žalem“ (parafráze na Pandořinu skříňku, In: Fabre 2004: 9) nám napoví budoucí vývoj.

*„Turci a Arméni... mají naprosto odlišnou vizi nejen co se dějin týče, ale i samotné anatolské krajiny – nevidí v ní totéž...“*

(Copeaux 1997: 338)

### **1.3. Obsah kapitol**

První kapitola mé disertační práce pod názvem „*Konstrukce obrazu vlastní skupiny v kontrastu ke kategorii Jiných*“ je čistě teoretická a má kompilační charakter. Souhrnně v ní rozebírám pojmy jako etnicita, etnický stereotyp, etnický mýtus, kolektivní paměť apod., přičemž se snažím využívat interdisciplinárního přístupu. V rámci stereotypů se pak soustředím zejména na konstrukci obrazu Jiných jako nepřátel, barbarů a vzácněji jako exotických „vznešených divochů“. Obdobný teoretický rámec, rozdělený na řadu dílčích klasifikací, později využívám ve druhé kapitole k modelování obrazu arménských „nepřátel“ – muslimů a heretiků (respektive později etnicky diversifikované postavy Turka a Kurda). Vytváření stereotypů jako takových chápu v souladu s teorií sociální identity a kognitivní školy jako a) zcela přirozenou součást kognitivního procesu a b) skupinový nástroj adaptace na vnější prostředí. Stereotypy samotné pak pojímám jako prostředek, sloužící k novému čtení historických textů, tj. k rekonstrukci kolektivního *imaginaire* různých společností. Co se klasifikace týče, opírám se především o teorii etnosymbolismu z pera A. D. Smithe.

Cílem druhé kapitoly nazvané „*Arménská identita na pozadí etnických mýtů a symbolů*“ je vytvořit na základě výše uvedených modelů koncept vhodný pro deskripci arménské identity. Ta je vedle identity židovské a řecké charakteristická svou neobyčejnou životností. Po rozpadu posledního centralizovaného státního útvaru na území arménské historické pravlasti (5. století n.l.) nahradila nejednotnou a mezi sebou neustále soupeřící aristokracii gregoriánská církev. Význam autokefální gregoriánské církve pak vzrostl znovu ve století dvanáctém, kdy se *katholické* obraceli zpět do minulosti, aby s pomocí tzv. zakladatelských raně křesťanských mýtů o Bohem vyvoleném národě a ideálu bojovníka-mučedníka za víru (*nahataka*) zabránili definitivní asimilaci Arménů, tehdy patrně hrozící ze strany islámu. Role církve zůstala dominantní až do 19. století, kdy ji začal postupně nahrazovat nacionalistický diskurs; v pojetí mnohých arménských vlastenců pak byla církev prezentována spíše jako zpátečnická organizace, neodpovídající „potřebám národa“. To však nemění nic na faktu, že arménská církev vystupuje i v současné době jako nezpochybnitelný symbol arménské identity jako takové a umožňuje definovat arménský národ jako „(archetypální) národ náboženské diaspory“; její význam je navíc ještě podtržen faktem, že arménská kolektivní paměť v sobě (např. na rozdíl od Řeků) neskrývá žádnou nostalgii po „ztraceném impériu“, na níž by mohla stavět, a celá se tak odvozuje z principu náboženské komunity a tradice posvátných textů.

Třetí kapitola „*My a Oni: kategorie Jiných očima arménských kronikářů z pohraničí*“ je založena výhradně na analýze primárních pramenů a na hloubkové studii dobových reálií Osmanské říše. Tato mikrosonda do osmanské periferie vychází z konceptů nastíněných v počátečních dvou kapitolách. Vycházela jsem z původní hypotézy o převrácení rolí v negativním stereotypu arménského Nepřítele a o projekci původní kurdofobie na kategorii Turka; soustředila jsem se proto hlavně na zmínky o konfliktech a raziích nebo naopak na období mírové kohabitace. Postupně tak vznikl poměrně plastický obraz každodenního života v osmanské periferní provincii, prezentovaný nikoli z pozice dominantních muslimů, ale křesťanů (*dhimmi*). Z hlediska historie je neobyčejně zajímavé sledovat etablované vztahy mezi místními kurdskými dynastiemi a osmanskými autoritami a jejich oscilaci mezi pokusy o autonomii a centralizaci; z pohledu etnologie zase vynikají zmínky o lokálních tradicích, zvycích, pověrách aj. (zejména v kronikách písmáckého charakteru a kolofonech). Dovolila jsem si také nepatrnou odbočku – komparaci obdobných fenoménů na základě jednoty času a prostoru – a doplnila jsem studii o anatolském „duchu

pohraničí“ krátkým exkursem do díla moravských kronikářů 17. a 18. století<sup>13</sup>. Jimi prezentovaný obraz Nepřítele je obzvláště zajímavý ve své unifikované formě „Turků a Tatarů“.

Čtvrtá a závěrečná kapitola, nazvaná *Kodifikace stereotypu – od kategorie muslima k etnické diversifikaci, formování obrazu „věčného nepřítele“ a arménská genocida* je z hlediska svého rozsahu mnohem stručnější než kapitoly předchozí a de facto jen volně navazuje na obrazy arménských Jiných, které lze identifikovat v průběhu středověku a novověku. Jejím úkolem je poukázat na vznik nových etnických stereotypů, objevujících se v arménské vlastenecké poezii a próze v období národního obrození a zpětně projektovaných na celé předešlé osmanské období. K definitivní kodifikaci obrazu „zlého Turka“, resp. Turka-démona došlo v souvislosti s postupnou přeměnou arménského náboženského *milletu* v *millet* politický (1863), během následných protiarménských pogromů za vlády sultána Abdulhamida II. (1894-1896) a masových deportací-genocidy v období první světové války (1915-1916). Středověké pasivní snášení „utrpení, jež nás stihlo za naše hříchy“, tolik charakteristické pro autory arménských středověkých i novověkých kronik, elegií apod., je v 2. polovině 19. století vystřídáno razantní změnou smýšlení – nacionalisté obviňují církve z nedostatečného hájení národních zájmů a v jejich diskursu sílí pocit „nenapravené křivdy“, za niž musí následovat „spravedlivá odplata“ z rukou „obránců národa“ (partyzánů - *fidajínů*). Staré mýty se ukazují jako nedostatečné a jsou reinterpretovány tak, aby odpovídaly „realitě“- ze středověkého národa mnichů a obchodníků se stává národ heroický. Tento výklad je znovu utvrzen v průběhu století dvacátého; v období genocidy a tzv. Velkého Exilu, vzniku moderní arménské diaspory, karabašského konfliktu i současné ekonomické krize.

*„Ó předkové... Kdybyste bývali byli postavili pevnosti namísto klášterů, kterých je v naší zemi plno, kdybyste si obstarali zbraně a munici, místo abyste ukládali bohatství do svatých nádob, kdybyste raději použili střelný prach, místo abyste pálili kadidlo na oltářích – byla by naše země mnohem šťastnější než je teď...“*

(Raffi In: Suny 1993: 10)

---

<sup>13</sup> Podmínky pochopitelně nebyly zcela identické – jihovýchodní Morava nebyla nikdy dlouhodobě vystavena „nebezpečí ze strany nepřítele“ způsobem srovnatelným se situací Arménů žijících v sousedství kurdevských klanů několik set let. Kolektivní paměť však zachytila vzpomínku na nájezdy Tatarů (1241) a několika rabujících předvojů osmanského vojska (koncem 16. století) a integrálně ji propojila s uherskými povstanci (*bočkajovci*, Rákocziho *kuruci*) a jejich raziemi ve století osmnáctém. Turecká tematika rovněž silně ovlivnila moravský folklór.

#### 1.4. Rozbor primárních pramenů, autoři kronik

Zkoumané prameny lze souhrnně označit za kroniky (s charakterem víceméně pravidelných letopisných záznamů, arm. *žamanakagruthjun, taregruthjun*), paměti či pouhé marginální glosy, tzv. kolofony (*hišatakaran*). Některé z nich jsou evidentně díly nejvzdělanějších mužů bitliské školy a zároveň představených klášterů; svědčí o tom jednak rozsáhlý přehled autorů o politických událostech v celé Osmanské říši, tak i vysoký počet citací z biblických textů a úroveň jazyka (*Kronika Vardana z Bitlisu, Kronika Davida z Bitlisu*). Kromě těchto: 1) kronik vzdělanců můžeme identifikovat rovněž 2) kroniky písmácké, které jsou z pohledu etnologie mnohem zajímavější – kromě prostého výčtu událostí, zahrnujícího politické a ekonomické dějiny, totiž obsahují více odkazů na každodenní realitu, zmiňují se o nejrůznějších zvycích, pověrách aj.; jejich jazyk obsahuje řadu slovních výpůjček z turečtiny (např. *Kronika Vanského anonyma, Kronika Martirose Chalifajiho*). Kolofony jsou pak pouze marginálními glosami na okraji přepisovaných rukopisů, kde postava autora (tj. písaře) nevystupuje příliš do popředí. Při detailnějším rozboru osobností jednotlivých autorů (viz 5. kapitola Přílohy) se snažím klást důraz převážně na témata, na která se nejvíce soustředili oni, a vytyčit tak jejich *dějiny přístupů a mentalit* – např. identifikovat ta místa, která si kronikáři ponechali pro vyjádření vlastních pocitů a názorů. Pouze jejich prostřednictvím je pak možné číst mezi řádky a odkrývat obrazy Jiných.

Naskýtá se zajímavá otázka, pro koho vlastně kronikáři své záznamy psali – sami pro sebe, pro své potomky (což je vyloučeno v případě *vardapetů* (archimandritů) a představených klášterů žijících v celibátu) nebo pro potřeby celé místní arménské (gramotné) komunity? Zaznamenávali pouze události tak, jak šly za sebou, nebo cítili potřebu je okomentovat a ohodnotit? Odrážejí jejich kroniky jen nějakým způsobem výjimečná (a tudíž zaznamenáníhodná) data, jež vybočovala z ustáleného *modu vivendi*, nebo se v nich reflektuje tehdejší realita všedních dnů? Tato vnitřní kritika historických pramenů je nezbytná, neboť v opačném případě lze jen neobyčejně obtížně dosáhnout syntézy mezi vlastní subjektivitou (která sice aspiruje na „vědeckou objektivitu“, ale nezapře určitou formu očekávání jistých výsledků) a zjevnou subjektivitou autorů kronik a kolofonů.

Překlad celých textů kronik (viz 5. kapitola Přílohy) je doplněn o historický komentář, ve třetí kapitole jsou pak jednotlivé úryvky rozpracovány v rámci dílčích tematických podkapitol (politické dějiny, administrativa, církevní dějiny apod.). V některých případech vynechávám úvodní části kronik, které pojednávají o biblických dějinách od Stvoření světa, a soustředím se pouze na překlad a výklad pro své téma relevantních částí (tj. časově zhruba od

počátků osmanské dynastie). Pracuji s okomentovanými edicemi primárních pramenů jako: Mž (HAKOBIAN V. A. (1956), *Manr žamanakagruthjunner II. (Malé Kroniky 13.-18. století, díl II.)*, Jerevan: HGAH) a Ak (AKINJAN, Nerses (1952), *Bagheši dprocě (Bitliská škola)*, Vídeň: Mchitharean tparan) co se kronik týče; v případě kolofonů využívám sbírky: LALAJAN, Jervand (1915), *C'uc'ak hajeren dzer'agrac' (Soupis arménských rukopisů-kolofonů)*, Tbilisi: Esperanto), v textu nadále pod zkratkou Lk.

### 1.5. Poznámka k přepisu a výslovnosti arménských slov

V textu používám ustálené transliterace, v níž jde o převod z jednoho písma do druhého, tj. z arménského písma do latinky. Jedná se o transliteraci východní; předem však předesílám, že existuje rovněž transliterace západní (západoarménská), která se od východního typu poněkud odlišuje; používá se zejména v arménské diaspoře a je díky tomu pokládána za úzus mezinárodní (viz transliterace v *Revue des études arméniennes*, Kévorkian 1996: 215).

Arménské hlásky většinou nacházejí v češtině svůj ekvivalent a jejich výslovnost je tak až na výjimky snadná a nezpůsobuje potíže. Arménská abeceda obsahuje třicet osm písmen a oproti nám má navíc například dva typy „č“, dvě různá „c“ a dvě „r“. Tyto rozdíly se v literatuře obvykle označují jako „č“ a „č‘, přičemž „č“ s apostrofem je poněkud tvrději vyslovené - asi tak, jako bychom se pokusili usmát a vyslovit u toho naše „č“. Analogicky postupujeme při čtení „c“ a „c‘“. Aspirované hlásky „ph“, „th“ a „kh“ se vyslovují s přídechem (v západoarménském přepisu „p“, „t“ a „k“). Oproti latině obsahuje arménská abeceda navíc například ještě samostatné písmeno pro „dž“ a „dz“. V arménských slovech také často narazíme na „ě“, které se čte přibližně jako ekvivalent neurčitého členu v angličtině a bývá znakem členu určitého v arménštině<sup>14</sup>. Jedinou výjimkou (pro českého čtenáře trochu obtížněji vyslovitelnou) zůstává hláska přepisovaná jako „gh“; ta se vyslovuje podobně jako francouzské „r“ (tedy znělý protějšek našeho „ch“). Kromě guturálního „gh“ existuje také tzv. měkké „r“ (vysloveno na konci slov se dokonce lehce blíží naší hlásce „ř“) a tvrdé „r“ (čteno jako španělské „r“).

Jméno Petr se tak arménsky přepisuje jako Petros (západoarménsky Bedros), Josef jako Hovseph, Pavel Poghos (západoarménsky Boghos), Jan Hovhannes, Lukáš Ghukas,

---

<sup>14</sup> Ve svém textu od přepisu určitých členů pouštím (vzhledem k celkové přehlednosti); jinak by se správně mělo psát např. „národ“ (*azg*), „náš národ“ (*mer azgě*); Masis, tenhle Masis (*ajs Masisě*) apod.

Štěpán Stephannos, Eliáš Jeghia a například Lazar jako Ghazaros. U jmen osob ponechávám jejich arménskou verzi (a skloňuji ve stylu Stephannos bez Stephannose), avšak např. názvy kostelů (až na výjimky) a jména apoštolů už přepisují do češtiny. Arménská příjmení končí v naprosté většině případů na koncovku –jan, přepisované v západní verzi v podobě –ian, řidčeji -yan. Ve své původní formě tato koncovka označuje „syna (potomka) někoho“; tj. např. Hovhanisjan – Janův potomek, příslušník rodiny Janovců (podobně jako např. skandinávské příjmení Johansson). Pokud jsou jména v textech kronik zakončena na –ci, značí to lokalitu, odkud konkrétní osoby pocházejí (např. Arapkerci - z Arabkiru).

### 1.6. Poznámka k přepisu a výslovnosti tureckých slov

Turecká slova vesměs přepisují podle jejich výslovnosti do češtiny; používám tak běžně „č“ pro turecké písmeno „ç“, „dž“ pro turecké „c“; „š“ pro „ş“ apod. (takto *devşirme* místo *devşirme*, region Tundželi místo Tunceli apod.). Jedinými výjimkami jsou hlásky „ö“, „ü“, „ë“, „ı“, (které lze v češtině vyjádřit jako hodně tvrdé ypsilon), a guturální „ğ“, které ponechávám v jejich původní podobě (výjimkou je turecké slovo *ağa*, tj. pán, náčelník, které v textu přepisují pro zjednodušení *aga*).

Jména osmanských sultánů uvádím v jejich turecké podobě – např. Mehmed místo Mohammed (zato ale Prorok Mohammed); jména končící na –oğlu (v arménském přepise oghli) pak zachovávám v plném znění, ačkoli mají stejný význam jako arménské –jan, tj. „syn někoho“ (např. Koghoghli v překladu „syn slepce“, Džanbolat oghli - syn Džanbolatův apod.).

### 1.7. Použité zkratky

**Ak** - AKINJAN, Nerses (1952), *Bagheši dprocë (Bitliská škola)*, Vídeň: Mchitharean tparan - *kronika Nersese Mochraberdciho z Bitlisu (Nerses Baghišeci)*

**Lk** - LALAJAN, Jervand (1915), *C'uc'ak hajeren dzer'agrac' (Soupis arménských rukopisů-kolofonů)*, Tbilisi: Esperanto

**Mž** – HAKOBIAN, V. A. (1956), *Manr žamanakagruthjunner II. (Malé Kroniky 13.-18. století, díl II.)*, Jerevan: HGAH  
- *kronika anonyma z Vanu (Anonym Vaneci)*



- kronika Vardana z Bitlisu (*Vardan Baghišeci*)
- kronika Davida z Bitlisu (*Davith Baghišeci*)
- kronika Jana z Arčeše (*Hovhannes Arčišeci*)
- kronika písaře Řehoře z Varagu (*Grigor dpir Varageci*)
- kronika Martirose Chalifajiho
- kronika Jakuba z Erzurumu (*Hakob Karneci*)
- kronika Jakuba z Tivriku (*Hakob Tivrikci*)
- kronika Avetikhova
- kronika Jana z C'aru (*Hovhannes C'areci*)

### **1.8. Slovníček nejčastěji používaných arménských pojmů**

*aghet* – pohroma (*Aghet* – genocida)

*ajlazg* – „jiný národ“, tj. muslimové

*amira* – magnát

*ar'akhel* - apoštol

*Aragac'* - *Alagöz*, nejvyšší hora Arménské republiky

*Ararat* – posvátná arménská hora (*Masis*)

*arevelahajeren* – východní varianta arménštiny

*arevmtahajeren* – západní varianta arménštiny

*Arc'ach* – Náhorní Karabach

*Armenakan* - arménská nacionalistická strana

*Astvac'ac'in* - Bohorodička

*ašcharhabar* – moderní arménština

*ašugh* – trubadúr (tur. *ášig*)

*azg* – národ

*Bolis* - Istanbul

*bulbul* - slavík

*Dašnak, Dašnakcuthjun* – arménská nacionalistická strana

*depkh* - pogrom

*dušman* – nepřítel (z tur.)

*fidajín* – partyzán

*gerdastan* - velkorodina

*gharib* – vyhnanec, emigrant

*grabar* – klasická arménština  
*gusan* – lidový pěvec hrdinských eposů  
*Haj* – Armén  
*Hajastan* – Arménie  
*hajeren* - arménština  
*Hajk Lukostřelec* – legendární eponym arménského národa  
*hajoc ašcharh* – arménská země  
*hajoc žoghovurd* – arménský lid, národ  
*Hnčak* - arménská nacionalistická strana  
*horovela* – orací píseň  
*hoviv* - pastýř  
*chačkhar* – kamenná stéla, nejčastěji s vytesaným křížem ve formě stromu života  
*chodža* – kupec  
*jar* – milý, milá  
*Jerkir* – „země“, „stará vlast“ ve významu osmanské (Západní) Arménie, dnešní východní Anatolie  
*katholikos* – nejvyšší hlava arménské gregoriánské církve  
*Kilíkie* – tzv. Malá Arménie  
*khahana, abegha, terter* – kněz (různé formy svěcení)  
*Kharastan* – „země kamení“, tj. Arménie  
*kr'un* – symbol emigranta-*ghariba* (jeřáb)  
*lavaš* – chleba ve formě tenkých plátek  
*ler'* - hora  
*Ler'našcharh* – země hor, náhorní plošina  
*martiros* - mučedník  
*Malá Arménie* – Kilíkie, na hranicích Sýrie a Turecka  
*Masis* – Ararat  
*melikh* – náčelník, aristokrat  
*nahatak* – mučedník za víru (martyr)  
*Nairi* – Arménie  
*nargile* – vodní dýmka  
*odžach* – ohniště, rodina  
*panducht* – tulák, emigrant  
*pathmuthjun* – dějiny

*patuhas* – katastrofa

*Sasun* – hornatý region v dnešním Turecku

*sáz, thar'* - loutna

*sphjur'kh* – diaspora

*tač'ik* – muslim

*Taron* – oblast západně od Vanského jezera

*thonir* – pec na pečení chleba

*thšnami* – nepřítel

*Tiramajr* – matka Páně

*Urartu* - starověká říše, předchůdce Arménie

*vardapet, rabunapet* – mistr, církevní učitel

*Vaspurakan* – oblast jižně od Vanského jezera

*Velká Arménie* – ve významu dnešní kavkazské Arménie a východní Anatólie (s centrem okolo jezera Van), historická pravlast

*vep, vipasankh* – hrdinský epos

*voghb* – žalozpěv, elegie

*Voskedar* – Zlaté století, tj. páté století asociované se vznikem arménského písma a následným rozvojem literatury

*Západní Arménie (Jerkir)* – východní Anatólie (osmanská Arménie)

*žamanakagruthjun* - kronika

*žoghovurd* – lid, národ

## 2. Konstrukce obrazu vlastní skupiny v kontrastu ke kategorii Jiných

### 2. 1. Konstrukce etnické identity a etnických stereotypů: My a ti Druzí

#### 2.1.1. Identita

*„Pokud už si neděláme starosti s tím, jak nás vidí ten druhý, pak nemáme rádi sami sebe“*  
(Kundera 1990: 156)

Definice „identity“ je komplikovanou záležitostí, neboť samotný koncept obsahuje více různých rovin; pojednává totiž jak o vztahu jedince k sobě samému, tak o jeho vztahu vůči ostatním – k vlastní skupině, potažmo etniku/národu, a k Jiným. Proces formování identity je procesem uvědomování si sebe sama v kontextu své skupiny a kategorie Jiných; je to naše biologická potřeba hledání si místa ve světě, který nás obklopuje. Jedná se o koncept relativní, podléhající závislosti na mnoha vnějších a vnitřních faktorech, a svým způsobem reciproční: „já jsem já“ (tzv. vnitřní identita) a také „ten, koho ve mně vidí – nebo chtějí vidět – ostatní“ (tzv. identita vnucená zvenčí)<sup>1</sup>. Tento ambivalentní charakter je pro koncept identity příznačný a definuje ji v rovině vztahu jedince (Já) a společnosti (ti Druzí – tj. My a Jiní). „Já vzhledem k sobě“ a „Já vzhledem k Druhým“ se mohou nacházet v ideálním případě jak v souladu, tak naopak v opozici (Vinsonneau 2005: 15). Sociální identita kolísá mezi „*potřebou asimilace a potřebou diferenciac*“ (Sales-Wuillemin 2006: 58) a neustále hledá kompromis mezi snahou „*podobat se našim*“ (tj. dokonale zapadnout jako člen vlastní skupiny) a zároveň mezi snahou „*odlišit se od druhých*“ (tj. identifikovat se jako individuum).

*„Identita je zároveň individuální i kolektivní, osobní i společenská: ve stejném okamžiku vyjadřuje výlučnost i příslušnost ke komunitě..., nachází se (už se své definice) v paradoxní situaci mezi podobností a na druhé straně odlišností, mezi jedinečným a zároveň srovnatelným s jinými. Osciluje mezi radikální alteritou a totální similaritou.“*

(Marc 2005:3)

---

<sup>1</sup> Těto dichotomii podléhá jak identita konstruovaná v případě individua, tak identita „etnická“. Někteří jedinci jsou pak prakticky chyceni do pastí identity jim vnucované zvenčí: např. Tuaregové předstírající pro turisty „nomáda z pouště“, Čečenci a Albánci nucení respektovat závazná pravidla svého adatu a mužské cti apod.

Proces konstrukce individuální identity se pochopitelně mění s věkem jedince a často vlastně nebývá nikdy završen – pojetí našeho vlastního „Já“ tak neustále osciluje mezi identitou, které jsme nabyli v průběhu socializace, a mezi identitou, které bychom rádi dosáhli nebo se tak alespoň navenek prezentovali. Proces formování identity se uskutečňuje za pomoci tzv. *identitárních strategií*, které napomáhají uvědomování si sebe sama a následnému získání stabilní (a tudíž bezpečné) pozice v rámci naší „každodenní reality“.

Autoidentifikace s sebou nese pozitivní obraz nás samých, a to jako jedinců i jako členů skupiny (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 245), a zároveň nás odlišuje od Jiných, vůči nimž máme tendenci se vyhraňovat a soutěžit o to, komu patří ta kladnější charakteristika. Do základních identitárních strategií sloužících ke kohezi skupiny A patří i odmítání zjevné Jinakosti skupiny B, vnímané obvykle v negativním smyslu, a snaha o to, aby vlastní skupina nebyla „kontaminována“ jakýmkoli elementem ze skupiny těch Druhých: *„Lidé si dávají velký pozor na to, aby jedinec, kterého pokládají za příslušníka „podřadné“ skupiny, nebyl nějakým omylem přiřazen do jejich „nadřazené“ skupiny“* (Lorenzi-Cioldi 2002: 138). Jinými slovy řečeno - každé individuum má tendenci ke zvýrazňování rozdílů mezi svou vlastní skupinou a skupinou Jiných, Cizích (tvořenou homogenními depersonalizovanými elementy), přičemž favorizuje členy své skupiny na úkor obvykle diskriminovaných Cizinců. Vytváříme tam dvě odlišné kategorie My a Oni, dva póly naší „reality“. Prostřednictvím tohoto procesu kategorizace *„může jedinec definovat sám sebe a zároveň definovat druhého-jiného“* (Sales-Wuillemin 2006: 54). Hranice mezi My a Oni, jakkoli se to může zdát paradoxní, je propustná - ve skutečnosti dochází k neustálému prolínání a vzájemné inspiraci, neboť *„identita jedince se neustále konstruuje v průběhu celého jeho života, protože jednak on sám přejímá od jiných, jednak jiní přejímají od něj“* (Godelier 2004: 121).

Jedinec nebývá ve skutečnosti členem pouze jedné jediné skupiny A, právě naopak – *„je příslušníkem různých skupin, jejichž hodnoty a normy přejímá“* (Carretero 1993: 35). Tak jak se proměňuje jeho vlastní identita v čase a prostoru, tak se proměňují také skupiny, s nimiž svou existenci spojuje. V průběhu svého života tak každé individuum vystřídá celou řadu nejrůznějších identit (Camilleri 1990:18), jak proměnlivých, tak víceméně stabilních. Individuální i kolektivní identita jsou koncepty vysoce relativní, které neustále varíují a odvozují se vždy z daného kontextu. S ohledem na stávající situaci jedinec obvykle vyzdvihuje příslušnost pouze k jedné dominantní skupině, ať už se jedná o rodinu, přátele, etnickou skupinu či např. národ. Obzvláště v případě dvou posledně jmenovaných skupin, zdánlivě jasně determinovaných, lze identitu postmoderního člověka považovat za značně

rozkolísanou, neboť „každá společnost odjakživa a bez přestání produkuje proměnlivé definice své identity“ (Apostolidis, Duveen, Kalampalikis 2002: 82) a hranice národa či etnické skupiny zůstávají relativní.

Národní identita, tedy příslušnost jedince k určitému národu (respektive ke státnímu útvaru, jedná-li se o ideální formu státu-národa) má dvě polohy – subjektivní a objektivní, jež je de facto dána už místem našeho narození a vychází z předpokladu, že každý stát-národ tuto jedinou a výlučnou národní identitu od všech svých příslušníků vyžaduje a tudíž i vytváří. Subjektivní rovina je v tomto případě značně limitována; ačkoli se teoreticky můžeme svobodně rozhodnout, za příslušníka jakého národa se budeme pokládat, je jen málo pravděpodobné, že by se člověk narozený v České republice českým rodičům mohl považovat za Inuita, a naopak<sup>2</sup>. Příslušnost k etniku/národu tak bude vždy dopředu determinována prostředím, z něhož dotyčný jedinec pochází.

Národní identita implikuje loajalitu pouze k jednomu národu a jakékoli přepínání identitárních kódů je vnímáno jako „zrada na národě“. Jedná se o moderní fenomén vylučující existenci starší plurální identity, která byla naopak na přepínání kódů založena – lidé ve středověku a raném novověku se nepovažovali ani tak za Čechy (neboť etnická kategorie jim byla tehdy zcela neznámá) jako spíše za poddané krále Přemysla nebo Karla, mluvili česky<sup>3</sup>, žili v konkrétní vesnici či etnografickém regionu, byli katolíky nebo protestanty, nebo také měšťany, šlechtici či sedláky. Tzv. stavovsko-teritoriální identita byla charakteristická pro středověk a sdružovala v sobě aspekty příslušnosti dynastické, lingvistické, regionální, konfesionální, společensko-ekonomické, případně klanové. Vzhledem k její velké nejednotnosti bylo zapotřebí skutečně radikálních společenských změn, které později vedly k postupné konstrukci jediné identity etnické a národní. „*Hnacím motorem vznikání vědomí vážícího se ke středověkému národu byl prožitek války*“ (Dieter Langewiesche In: Řezník 2003: 56), který hrál mnohem důležitější roli v období novověku; zásadní bod obratu představovalo např. v našem prostředí tažení napoleonských armád, v kontextu západní Evropy pak americké války za nezávislost a Francouzská revoluce (Noiriel 2001: 88). Jednotná identita se pak nadále upevňovala v procesu postupné sekularizace a urbanizace

---

<sup>2</sup> Výjimku představují např. děti ze smíšených manželství, druhá generace dětí imigrantů žijících v diaspoře apod.

<sup>3</sup> „Němec“ etymologicky souvisí se slovanským pojmem „němý“; tedy „ten, se kterým se není možné domluvit (slovanskou řečí)“. Tento pojem sloužil jako automatické označení neslovanských sousedů, tj. mluvčích germánských jazyků.

(„národ“ svým způsobem nahradil náboženskou příslušnost a regionální identitu) a sílila díky povinné školní docházce, jednotným učebním textům, médiím atd. Politická a intelektuální elita státu-národa měla na rozdíl od situace panující v monarchiích zájem na kultivaci kolektivní historické paměti, díky níž bylo možné jasně vymežit skupinu Našinců a skupinu Druhých.

Setkání se Druhým – zjevně Cizím - a pocit ohrožení vlastního území vedl k částečnému potlačení plurální identity a ke vzniku jednotného cítění daného „společně prožívaným osudem“, jež lze do budoucna nazvat předehrou k cítění národnímu. V období národních hnutí a zrodu národních států se pak koncept národní identity stal hlavním jednotícím faktorem; to však v žádném případě neznamená, že by tehdejší stavovsko-teritoriální identity zcela vymizely. V dnešním postmoderním světě je tomu právě naopak – neustálé stírání etnických a kulturních hranic a aspekt globalizace nám sice na jednu stranu poskytují nezměrný pocit svobody a neomezené volby, na straně druhé nás však ochuzují o pocit bezpečí zakotvený v dříve pevně stanovených mantinelech. Stavovsko-teritoriální identita byla vrozená a neměnná (králové vládli z Boží vůle) a do národní identity jsme se v období modernismu prakticky narodili (nebo nám byla vnucena zvenčí), avšak postmoderní identita závisí zcela na nás. Jde o koncept značně flexibilní, v němž lze přepínat kódy libovolným způsobem, neboť různé identity se navzájem prostupují – plurální postmoderní identita by tak teoreticky měla vést k mnohem větší toleranci a ke snadnější integraci. Koncept multikulturní integrace nám však zároveň neposkytuje jasnou vizi ani skupiny Našinců, ani skupiny těch Druhých. Tato skutečnost může být pro některé jedince značně matoucí, neboť dichotomické vidění světa je druhu Homo sapiens sapiens de facto vlastní. Ti, pro jejichž autoidentifikaci nebude statut občana nadnárodních celků či dokonce kosmopolitního jedince dostačující, se budou snažit najít své původní etnické kořeny a ukotvit se tímto způsobem znovu v prostoru a čase.

*„Dnes jsme bohužel uprostřed absolutního pátrání po našem původu. Může za to strach ze zítřka, strach z budoucnosti. Hledáme úkryt ve svém prostoru, ve své malé vlasti, utíkáme se skryt do rodiny. Všichni říkají, odkud pocházejí a kým jsou, někteří jsou připraveni vymyslet si svůj etnický původ... Neustálá cesta k osobním kořenům svědčí o nejistotě z budoucnosti“*

(Stora 2007: 53, 65)

Budování každé národní identity vychází svým způsobem z rivality mezi dvěma skupinami a výsledek tak obsahuje značný potenciál násilí. *„Pojem národní identity má smysl pouze ve*

vztahu k *Jinému-cizinci*“ (Camilleri 1990: 47); vlastní identita tak bývá konstruována vždy v opozici vůči Jinému<sup>4</sup> a je založena na výlučném „uzavření se do sebe“, do skupiny „My“, „Náš národ“. Tato kategorie je pojímána jako živoucí organismus – národ se rodí, národ se obrozuje, národu hrozí záhuba – a už samotný tento fakt implikuje subjektivní přístup. Od všech členů národa se automaticky očekává, že pro ně bude příslušnost k této kategorii nadřazena vůči všem ostatním pocitům. „Národ“ vystupuje navenek jako uzavřený, homogenní celek, do něhož Cizinci nemají přístup – narušili by tak jednotu, uniformitu a stabilitu celé skupiny. Požadavek homogenity se znásobuje, je-li národ v ohrožení; neboť „v jednotě je síla“<sup>5</sup>. V průběhu válečných konfliktů ztrácíme osvícenci tolik preferovanou individualitu a emancipovanou, kosmopolitní osobnost – identifikace s národem je v čase krizí tím jediným relevantním kritériem. Řečeno slovy S. Drakulić: „*být Chorvatkou se stalo mým osudem. Spolu s miliony jiných Chorvatů mě připíchlí na zed' národní identity. Už si nemohu vybrat a myslím, že ani nikdo jiný*“ (Hroch 2003: 383-384). V rámci své jediné, výlučné identity lze rovněž snadněji identifikovat kategorii těch Druhých – Nepřátel; redukce identity na jediný rozměr napomáhá radikálnímu vyhranění Našinců (kladných postav) a Cizinců (škůdců, démonů a ne-lidí)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Např. česká národní identita se v průběhu 19. století zformovala zásluhou některých historiků v opozici vůči Němcům (viz Fr. Palacký, který představil koncept českých dějin coby neustálého česko-německého boje), slovenská národní identita se vyhranila v kontrastu vůči Maďarům a nakonec vzhledem k Čechům, arménská identita se formovala v opozici vůči Kurdům, Turkům, Ázerbájdžáncům a zcela nově i vzhledem ke karabašským Arménům, apod.

<sup>5</sup> U některých národů s mentalitou obklíčení (např. Izraelci, Arméni) jsou homogenita národa a vzájemná solidarita neobyčejně vyzdvihovány; „národní hrdost“ tvoří páteř celé společnosti. Národy, které svou existenci za ohroženou nepovažují, se spokojují s méně výraznými a méně častými manifestacemi celonárodní solidarity (např. během sportovních utkání apod.) – heslo „kdo neskáče, není Čech“ z období euforie okolo vítězství českého týmu na olympiádě v Naganu je de facto jen jiným vyjádřením slavného výroku kardinála Richelieua: „kdo nejde s námi, jde proti nám“.

<sup>6</sup> Dehumanizace Nepřítele vede k překonání psychické bariéry z „vraždy bližního“ a následně k masovému zabíjení civilního obyvatelstva.



## 2.1.2. Etnicita

*„Nejsme lidmi, aniž bychom napřed nebyli Němci, Francouzi, křesťany nebo jakýmkoli jiným příslušníkem definovatelné skupiny“<sup>7</sup>*

(Altounian 2000: 117)

Etnicita je koncept do jisté míry příbuzný termínu „identita“ – představuje percepci vlastní etnické identity, je způsobem sebe prezentace a etnické sebeklasifikace. Naše příslušnost k určité etnické skupině bývá definována vždy vzhledem k Jiným (Odlišným) a je obvykle determinována několika základními faktory sdílenými všemi členy komunity, z nichž za nejdůležitější můžeme označit jazyk, kolektivní paměť, území (historickou pravlast) a náboženství. Zatímco např. jazyk a náboženství jsou faktory relativně objektivní, vztah, který máme k „pravlasti“ (zemi našich předků) či představa o našem společném původu jsou záležitostmi ryze subjektivní. Každá etnická skupina či národ má své charakteristické „základní hodnoty“, o něž se opírá samotná její existence; ať už se jedná o náboženství, jazyk, strukturu společnosti či jiný atribut: *„pobaltské národy... vztahují svou identitu hlavně k jazyku, kterým mluví. Pro Iry je na prvním místě jejich katolická víra. V případě Židů je základní hodnotou náboženství, jejich „duch národa“ a jeho historie“* (Sivers 1989: 176).

Potřeba zařadit se do nějaké skupiny a identifikovat se jako její člen roste přímou měrou s anonymitou společnosti; čím více stírá současná postmoderní společnost existující hranice mezi identitami, tím více paradoxně cítíme potřebu manifestovat svou etnicitu, etnické cítění. Ne náhodou byla etnicita popsána jako poměrně nedávný fenomén (na rozdíl od identity), výrazně se projevující v anonymním prostředí velkých měst a figurující coby *„obrana proti hrozbě asimilace“* (Vinsonenau 2002: 118).

Ukazuje se, že ani jeden z atributů etnicity, které jsou obvykle uváděny jako charakteristické a determinující, není ve skutečnosti pro definici tohoto konceptu nezbytně nutný. Jinými slovy, neexistence vlastního území a státního útvaru nezabránila Arménům a Židům, aby se po téměř dva tisíce let necítili jako Arméni nebo Židé; neznalost původního mateřského jazyka neomezuje Skoty v jejich skotském přesvědčení a stejně tak Iránci manifestují svou perskou identitu bez ohledu na to, že už prakticky od příchodu Arabů až na výjimky nevyznávají zoroastrismus. Uvedená fakta naznačují, že projevy etnicity se v některých případech nemusí zakládat na objektivních faktorech; jde spíše o subjektivní pocit

---

<sup>7</sup> Autor citace Jean Améry

příslušnosti k určitému etniku/národu. Jako jeden z extrémních případů lze jmenovat např. arménské rodiny v diaspoře, které žijí v hostitelských zemích po více než čtyři generace a de facto už je dávno považují za svůj pravý domov; jejich děti nemluví arménsky, nemají žádný vztah k původní mateřské zemi, nejsou věřícími arménské gregoriánské církve, a přesto přese všechno stále prohlašují, že se „cítí být Armény“.

Pro definici etnicity je tedy spíše než existence determinant typu jazyka nebo vlastního území, pokládaných za hluboce zakořeněné, relevantní klasifikace ryze současná, která podléhá určité manipulaci a je tak vlastně stále znovu a znovu konstruována, popřípadě „vynalézána“. Čím jsou obrysy konkrétního etnika nezřetelnější, tím pevnější a nosnější konstrukci v procesu sebeidentifikace jeho příslušníci potřebují. Na tomto místě můžeme připomenout např. rekonstrukci asyrského národa, která byla uskutečněna zvenčí - nejprve misionáři a posléze asyrskou diasporou, která „vzkřísila“ národ starověkých Asyřanů, od pádu Ninive roku 612 př.n.l. žijících bez státního útvaru<sup>8</sup>.

*„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)

Podobně jako pojem identity, i etnicita je relativní a mění se v závislosti na vnitřních a vnějších podmínkách. Zpolitizovaná etnicita může sloužit jako účinná zbraň v boji o „nápravu historických křivd“. Je-li určitá skupina přesvědčena o tom, že je diskriminována jinou skupinou (ať už majoritní nebo minoritní vrstvou společnosti) a disponuje v důsledku této diskriminace nerovnými šancemi v přístupu k moci, vzdělání a bohatství, projevy příslušnosti k „utlačované“ skupině se obvykle zradikalizují<sup>9</sup>. Mezi sdílenými atributy, charakterizujícími danou etnickou skupinu, začíná vystupovat do popředí figura Nepřítele.

---

<sup>8</sup> Tzv. Asyřané - v současné době žije přibližně 1.5 milionu Asyřanů na území severního Iráku, Iránu, v Turecku a Sýrii, v západní Evropě a severní Americe. Ve francouzštině a angličtině se označují rovněž jako tzv. Syriaques, Assyriens, Chaldejci nebo také Aramejci; tj. příslušníci syrské ortodoxní jakobitské církve, asyrské-nestoriánské církve a uniatských církví východního syrského ritu. Zatímco „syriaque“ je pokládáno spíše za náboženskou kategorii, pojem „assyrian“ nabyl konotace politicko-etnické.

<sup>9</sup> Ponecháme-li ovšem stranou strategii „dělání mrtvého brouka“, naprosté asimilace a případného přijetí negativních autoidentifikačních znaků, které někdy diskriminaci doprovázejí, je-li tlak zvenčí příliš silný a asimilovaná skupina málo početná.

Radikální tendence, které představují frekventovanější odpověď na vnější tlak, obsahují mnoho různých poloh od pokojných manifestací až po guerillovou válku. Jako jednotící faktor však může sloužit snaha dané etnické

„Tato „politizace ethnicity“ spočívá v její proměně z psychologické, kulturní či sociální danosti na politickou páku, jež má změnit či posílit systémy strukturovaných nerovností mezi etnickými kategoriemi“

(Rothschild In: Barša, Strmiska 1999: 74)

Etnicitu tak můžeme chápat buď jako instrument k dosažení určitých cílů, o něž se skupina cítí být vzhledem k jiným ochuzena (instrumentalistické až funkcionalistické pojetí), nebo jako projev příslušnosti ke konkrétnímu etniku, který de facto předchází vznik národa a které je charakterizován „objektivně danými“ faktory (primordialistické pojetí). Přistoupíme-li však na tezi, že koncept ethnicity v sobě částečně zahrnuje obě stanoviska a má tedy jak instrumentální, tak symbolickou funkci, můžeme hovořit o etnicitě z pohledu konstruktivistického. Etnické cítění je v tomto smyslu považováno jak za vynalezené (*invented*); tedy z našeho pohledu coby stvořené *ex nihilo*, tak i za zkonstruované (*constructed*) na bázi předem daných základů, jimiž jsou např. charakteristické determinanty ethnicity typu jazyka, území, náboženství apod. Etnické cítění sdílíme s ostatními členy dané skupiny a naplňujeme tak základní lidskou potřebu sounáležitosti (*belonging*), přičemž hranice i obsah naší identity jako takové jsou neustále redefinovány. Proces redefinice nezáleží ani tak na nás - konkrétních individuích, jako spíše na několika „charismatických vůdcích“ a vrstvě intelektuálních elit (historiků, etnologů, literátů aj.), která spoluvytváří naši „každodenní realitu“, manipuluje některými fakty a určuje výběr a interpretaci symbolů použitých následně při konstrukci identity/ethnicity. Na každou novou výzvu či ohrožení odpovídá nejprve intelektuální a politická elita určitou redefinicí etnické identity, následně pak celá skupina reaguje pomocí projevů etnické mobilizace, případné změny identity a nárůstu pocitu příslušnosti ke „stejnému druhu“ (etnické homogenity).

---

skupiny převzít na sebe veškeré atributy národa, jeho národní požadavky (typu snahy o vlastní stát či autonomii) nevyjímaje. Radikalizace a jiná interpretace ethnicity je také poměrně častým fenoménem - islám v Bosně a Čechensku původně nebyl ničím jiným než znakem příslušnosti k určité kultuře; za války se pak přeměnil ve skutečnou „politickou páku“. Odtud pak byl jen krok k prezentaci Čechenska (v některých médiích) jako opory „celosvětového džihádu“ po boku zemí jako Saúdská Arábie, Afgánistán apod.

Za základní determinanty etnicity, které zabraňují asimilaci konkrétního etnika, jsou považovány: jazyk<sup>10</sup>, náboženství, sociální struktura, území<sup>11</sup>, projevy materiální kultury a kolektivní paměť, kam spadají veškeré sdílené představy o společném původu a praotci-zakladateli, o sdíleném historickém vývoji a sérii slavných vítězství i traumatických proher, atd. Díky kolektivní paměti zakotvuje daná etnická skupina svou existenci v čase a prostoru.

Etnické vědomí v sobě nese pozitivní představu o naší vlastní skupině (autostereotyp) a zároveň povětšinou negativní představy o Jiných (heterostereotypy). Tato vzájemně se doplňující charakteristika vychází z binární opozice mezi skupinou, do které bychom chtěli náležet (a jejíž pozitivní obraz proto vytváříme) a skupinou, od které se chceme radikálně odlišit (Azar 1999: 24). Existují rovněž některé odchylky od majoritního proudu, v nichž se setkáme s negativním autostereotypem (či spíše s akceptací negativního heterostereotypu), neboť každé „*sebehodnocení, založené na etnicitě a autoidentifikaci, variuje v závislosti na etnických skupinách*“ (Mecca, Smelser, Vascoucellos 1989: 308)<sup>12</sup>.

### 2.1.3. Stereotyp

*„(Naším úkolem je) situovat Jiného, který nám pomáhá při definici nás samotných, v této hře mezi vzdálostí a blízkostí... Největší dobrodružství současného světa a světa, jenž přichází, spočívá v odhalení (identity) každého jedince prostřednictvím Jiného a jeho příběhu, v odhalení toho, co už bylo řečeno či uděláno, nebo toho, co bylo právě naopak zamlčeno a skryto. Musíme se zamyslet rovněž nad dimenzí politickou, která hraje pravděpodobně velmi důležitou roli v tomto dialogu a která, jak se domnívám, se promítá také do umění v tom nejširším slova smyslu – do poezie, literatury, malířství, divadla, tance, hudby... L'imaginaire alterity a hledání našich vlastních kořenů se inspirované hrou vzdalování a přibližování (mezi*

---

<sup>10</sup> Definice konkrétního samostatného jazyka a jeho oddělení od pouhého dialektu zůstává jak otázkou lingvistickou, tak spíše politickou – viz spory o „československý“ jazyk nebo o status makedonštiny, která je v Makedonii státním jazykem a v Bulharsku je pokládána za pouhý dialekt bulharštiny.

<sup>11</sup> Role „pravlasti“, případně „ztracené vlasti“ hraje velkou roli převážně u národů diaspory a rovněž v případě deportovaných národů, ovlivněných traumatem „vyhoštění“ a „věčného „vykořenění“. Sémanticky je tak potřeba vymezit vlast jako a) reálné teritorium a b) mýtický sen (pro národy diaspory). Naprostá většina etnik a národů má ke svému území určitý vztah; Romové jsou oproti tomu pravděpodobně jediným kočovnickým národem par excellence bez vzpomínky na původní teritorium.

<sup>12</sup> Tzv. defekt pozitivní autoidentifikace – přijetí negativních vlastností pro vlastní etnickou skupinu jako výsledek dlouhodobého marginálního postavení (např. Romové, skupiny, které zažily otroctví apod.)

*námi a Jinými), aniž bychom si byli dostatečně vědomi toho, že část nás samých vychází z pohledu Jiných. Mnohé z toho, co jsme, je ve skutečnosti zformováno pohledem Jiných... Ten pohled může být plný násilí, vězení, touhy vlastnit, plný zvědavosti, svodů, naděje a setkávání.“*

(Joaquim Pais de Brito, In: Fabre 2004: 76)

Termín „stereotyp“ pochází z řeckého jazyka. „Stereotyp“ obsahuje dva různé kořeny: *stereos* (pevný, tvrdý, neměnný) a *typos* (typ, forma; *typó* – tvořím, formuji). V 19. a 20. století byl termín „stereotyp“ chápán jako prvek mechanicky se opakující, s určitým negativním nádechem<sup>13</sup>; neboť samotná jeho neměnnost předznamenávala negativní konotace. Stereotyp, podobně jako např. pojem klišé, „nabyl pejorativní hodnoty; pozapomnělo se na jeho původní význam a jeho další používání bylo systematicky negativní“ (Goulet 1994: 25). Do oboru společenských věd (přesněji řečeno do sociální psychologie) uvedl pojem „stereotyp“ až žurnalista Walter Lippmann<sup>14</sup> roku 1922. Stereotypy pojímal jako sémanticky zcela neutrální „*pictures in our heads*“ – tj. obrazy, které vznikají v lidské mysli a ovlivňují následně vnímání okolní „každodenní reality“. Stereotypy tak můžeme nahlížet jako jistá prizmata, skrze něž interpretujeme svět a jejichž prostřednictvím vyvozujeme určité závěry. Matrice našeho nazírání je ryze etnocentrická. Výsledkem tohoto procesu je zákonitě do značné míry zjednodušené chápání „reality“ - stereotypy fungují zároveň jako účinné filtry eliminující všechno, co by z nějakého důvodu nevyhovovalo zažitému kánonu, v němž jsou jedinci díky procesu socializace zvyklí myslet a vidět „svůj svět“. Pokud skrze prizma stereotypu nově přichozí informace přece jen projdou, pak důsledně modifikovány. Tento kognitivní filtr má dvě hlavní funkce – a) oddělit zrno od plev (tedy to, co „vidíme“ a to, co „nevidíme“ nebo spíše „vidět nechceme“) a b) definovat správný přístup k „viděnému“; teprve na základě definice, klasifikace a kategorizace totiž můžeme přistoupit ke konkrétnímu jednání.

---

<sup>13</sup> „Pojem „stereotyp“ se přirozeně oprostil od svého původního profesionálního prostředí, v němž byl používán v souvislosti s tiskem, a začal označovat mechanicky se opakující činnost, automatické výrazy... „Předem udělaný názor, akceptovaný bez přemýšlení“ to je stereotyp pro psychology, „opakovaná gesta, pohyby, výrazy“ pro psychiatry, „skupiny slov tvořících neoddělitelnou entitu“ pro lingvisty; definice stereotypu odkazuje vždy na nějakou stabilní formu, model...“ (Grandière, Molin 2003: 7-8).

<sup>14</sup> Walter Lippmann (1889-1974), významný americký žurnalista a spisovatel, mimo jiné autor pojmu „studená válka“. Roku 1922 vyšla jeho kniha *Public Opinion*, v níž pojednává o lidské neschopnosti vyhnout se fikci (na základě absence zkušenosti s realitou) a tudíž tendenci přiklánět se ke stereotypům, které odrážejí jen částečnou skutečnost.

Původní lippmannovské chápání stereotypu tak neobsahuje žádnou negativní konotaci, právě naopak; neboť různorodost „reality“ okolo nás de facto vylučuje možnost, že bychom stereotypy mohli nevyužívat coby nástroj organizace našeho světa a komunikace s okolím. Pozdější výklady pojmu „stereotyp“ se pak zásadně liší v závislosti na tom, na co badatelé kladou hlavní důraz - zda a) na konečný výsledek (odtud pramení tradiční negativní konotace etnického stereotypu ztotožněného s předsudkem), či b) na proces stereotypizace jako takový, jenž je chápán jako přirozená součást kategorizace v rámci kognitivní funkce lidského mozku (kognitivní psychologie percepce) (Sales-Wuillemin 2006: 8).

Definice samotného stereotypu a dějin jeho vzniku a transmise slouží v současné době sociálním psychologům, etnologům, antropologům a historikům k uchopení celé mozaiky makrokontextu, který umožňuje předvídat chování určité skupiny v konkrétních konfliktních situacích. Studium stereotypů je dnes hojně vyhledáváno badateli v oblasti tzv. *conflict studies* a *reconciliation studies*. Dostat se ke skutečnému jádru věci však nebývá snadné – definice stereotypu je komplexním fenoménem vyžadujícím analýzu jak několika tematických složek najednou, tak i komparaci různých časových period. Tzv. rasové předsudky např. mnohdy pramení z původně sociálně-ekonomických rozdílů, podobně jako spory prezentované v současné době jako výlučně náboženské<sup>15</sup>. Popsat dějiny stereotypu se všemi jeho nuancemi a obraty by mohlo významnou měrou přispět k řešení válečných konfliktů jako takových (případně se jim vyhnout úplně), neboť tato metoda ukazuje tzv. pradávnoú nenávist i „Nepřítele-démona“ v tom pravém světle „nepravé reality“.

Stereotyp není konstrukcí *ex nihilo*, nýbrž sdílenou představou založenou na objektivních a subjektivních faktorech. Mění se v závislosti na dobovém kontextu - jeho podoba je determinována interpretací událostí, které podnítily vznik konkrétního stereotypu, a následně i výkladem událostí dalších, jež vedly k jeho případné transformaci. Stereotyp existuje jako fenomén *sui generis* a sleduje svou vlastní logiku: „*utilitaristický stereotyp... je poslušen (a*

---

<sup>15</sup> Na tomto místě můžeme uvést např. mediálně známé dílo Samuela Huntingtona, přeložené do češtiny jako *Střet civilizací*. Huntington v něm prezentuje ideu o „krvavých hranicích islámu“, přičemž převádí konflikty „mezi civilizacemi“ na jediný společný jmenovatel – islám. Autor však nebere ohled na společenský a historický vývoj jednotlivých zmiňovaných zemí (např. v Bosně a v Čečensku byl islám na počátku války pouze markerem kulturní identity, rovněž konflikt v Karabachu nelze převést na válku mezi křesťany a muslimy, apod.). Huntington se tímto zjednodušeným způsobem snaží poukázat na to, že islámské země mají a priori „krvavé hranice“ se svými sousedy – to je vysvětlení zcela zavádějící a vzhledem k velkému mediálnímu dosahu jeho díla také nebezpečné.

*to snad především) logiky symbolů*<sup>16</sup>. Stereotyp tak rovněž lze pokládat za určitou formu mýtu – o symbolech a významech, které se v něm ukrývají, nijak nepochybujeme a ani je nepodrobujeme revizi. Stereotypy k nám hovoří „jazykem pravdy“ a fungují navzdory všem protichůdným a racionálním argumentům, jež by je měly teoreticky popírat. Jsou výsledkem kognitivní funkce lidského mozku, která je dána samotným evolučním vývojem – v průběhu dějin lidstva se vytvořila jistá schémata myšlení, aby (a to nejen) v případě ohrožení ušetřila konkrétním jedincům čas při obtížném rozhodování, které by je jinak mohlo stát život.

*„Život je příliš krátký a naše požadavky na jeho praktické využití jsou tak vysoké, že si nemůžeme dovolit, aby nás v každodenních záležitostech řídila jen nevědomost... Vytvořené kategorie pak bývají tvrdohlavé a brání se změnám“*

(Allport 1979: 9, 23)

Proces *stereotypizace* se uskutečňuje v asociačních řadách, tzv. *clusterech*, a sleduje i určitá schémata myšlení, tzv. *prototypy* (Leyens 1994: 28,77). Každý prototyp si lze představit jako nejcharakterističtější prvek náležející do určité kategorie a jako souhrn všech jejích základních atributů (Sales-Wuillemin 2006: 2). Vyjdeme-li z předpokladu, že lidský mozek má tendenci pojímat souborně některé spolu související vlastnosti, pak pouhá představa jednoho atributu vyvolá okamžité asociace atributů dalších. Prototyp tak funguje coby spontánně vyvolaný obecný model, jemuž zpětně přizpůsobujeme viděnou „realitu“. Stereotypy lze chápat jako schémata, rychle se aktivující právě za takových konkrétních podmínek, které vyžadují jejich použití (Moskovič 2000: 184). Aktivace stereotypů je reakcí spíše spontánní a iracionální, jež evidentně předchází osobní zkušenosti; případná vysvětlení či zdůvodnění přicházejí mnohdy až a posteriori (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 67).

Na jedné straně tedy vidíme stereotypy, které nám pomáhají vytvářet vlastní subjektivní „realitu“ (ať už individuální nebo kolektivní) a přispívají k podstatnému zjednodušení světa okolo nás; jsou tedy určitým nástrojem adaptace na prostředí. Z pragmatického hlediska si je lze představit jako praktické, účinné, užitečné a někdy dokonce nutné. Vyjdeme-li z předpokladu, že stereotypy ve své podstatě reagují na různost a snaží se ji převést na pro nás srozumitelný kód, dojdeme k závěru, že by měly být logicky také flexibilní – existují však v

---

<sup>16</sup> In: Paul Pandolfi, *La construction du mythe de Tuareg (Quelques remarques et hypothèses)*  
<http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

*longue durée* a jejich transformace se odehrává pouze v určitých bodech zlomu. Tato skutečnost de facto jakoukoli flexibilitu vylučuje, neboť mají-li stereotypy sloužit coby nástroje „čtení světa“, měly by svou roli sehrát alespoň v rozmezí dvou generací, jinak jejich účinnost ztrácí smysl. Tradováním se pak automaticky předávají dál (byť by se okolnosti dávno změnily); jejich vnitřní náboj zůstává, zatímco vnější obal se částečně modifikuje. Figura etnického Nepřítele např. zůstává stejná i se všemi svými charakteristikami, jen jeho tvář se mění<sup>17</sup>.

Svou podobou i funkcí tak stereotypy sdílené většinou příslušníků určité společnosti připomínají folklórní žánr rčení nebo přísloví, tradovanou „moudrost našich předků“. Jsou patrně spíše záležitostí mezigenerační transmise než otázkou vzniku na základě osobních zkušeností. Obecně se předpokládá, že např. etnický stereotyp vzniká jak na základě přímého pozorování alterity, tak pomocí zprostředkované zkušenosti získané během procesu socializace, tj. např. konfrontací s názory ostatních, prostřednictvím médií apod. (Leyens 1994: 51).

Na straně druhé nemůže být pochyb o tom, že vliv stereotypů na naše vnímání a interpretaci okolí představuje určitou konzervativní brzdu. Lippmannovy „obrazy v našich hlavách“ mohou fungovat jako clona, jež dál nepropustí žádné nové poznatky, a naše vidění a chápání faktů tak zůstává zkresleno. Otázkou zůstává, do jaké míry je toto zkreslení či zjednodušení nutné a nevyhnutelné a do jaké míry se jedná o výsledek naší „kognitivní lenosti“. Uchylujeme se k používání stereotypů proto, že jinak bychom nebyli schopni reagovat na různorodost světa okolo nás a čelit neustále novým podnětům a výzvám; nebo proto, že přemýšlení skrze předem daná schémata je prostě mnohem jednodušším a rychlejším postupem?

Přístup ke stereotypům je tedy v každém případě poněkud ambivalentní - mohou být hodnoceny jak kladně, tak záporně, přes prizma optimismu o „nástrojích čtení našeho světa“ i z pesimistického pohledu „temné clony“. Autoři antropologické školy tzv. Osobnosti a Kultury, vycházející z boasovské premisy kulturního determinismu, využívali stereotypních představ panujících v určitých společnostech k vykreslení jejich *patterns of culture*, kulturních vzorců, tj. de facto etnopsychologických profilů konkrétních etnik/národů a jejich

---

<sup>17</sup> Např. v arménském případě – jako „nepřátelská“ byla nejprve vnímána kategorie muslimů (a tzv. náboženští nepřátelé Řekové a Gruzini), pak etnická kategorie Kurdů, posléze Turků, Ázerbájdžánců a v současné době jsou za nepřátele pokládáni dokonce Arméni z Karabachu. Ve všech případech slouží k identifikaci s nepřítelem příbuznost jejich rysů se stereotypní postavou Turka-nomáda-barbara.



národních mentalit<sup>18</sup>. Většina studií na téma etnických stereotypů však tradičně zdůrazňovala spíše jejich konotace negativní - např. představitelé kognitivní školy předpokládali, že interpretace světa skrze prizma stereotypu musí být a priori chybná. Svou argumentaci opírali o celou řadu válečných konfliktů, v nichž vůdci jednotlivých frakcí apelovali na „dávnoú nenávisť“ a vyvolávali obrazy „věčného Nepřítele“ - v podání některých badatelů se nejednalo o nic jiného než (řeceno slovy Erika Hobsbawma) o pouhou *invented tradition*, chybné vnímání světa, popřípadě o „*patologickou úchylku*“ (Garaud 2001: 8)<sup>19</sup>. Obraz Nepřítele získává zřetelnou podobu v průběhu procesu *enmifikace* (Rieber 1991: 6), v němž hrají v současné době jednu z hlavních rolí (vedle politických a intelektuálních elit) především média, kladoucí důraz na stereotypy s negativními konotacemi. Hovořit o válečných konfliktech je mediálně atraktivnější než klást důraz na období mírové kohabitace, analogicky se pak klade důraz spíše na rozdíly mezi jednotlivými kulturami než na to, co mají společné. Stereotyp je ostatně ve své podstatě na vnímání a interpretaci alterity založen.

*„Stereotyp je nástrojem regularizace mezi různými skupinami kulturními, národními a společenskými – to ony jej vytvářejí a vypovídají tímto způsobem samy o sobě“*  
(Grandière, Molin 2003: 8)

### 2.1.3.1. Teoretické přístupy ke studiu stereotypů<sup>20</sup>

Pro zakladatele studia stereotypů Waltera Lippmanna představovaly „*obrazy v našich hlavách*“ čistě neutrální pojem; nástroj adaptace sloužící k rychlejšímu dekódování nových informací. Původně neutrální význam termínu „stereotyp“ byl poměrně brzy obohacen o negativní konotaci – jistou „omezenost“ co se myšlení a převážně formulace závěrů týče.

---

<sup>18</sup> Viz např. Ruth Benedict, *Vzorce kultury* (srovnání kultur/mentalit indiánů Kwakiutl, Zuňi a etnika z Papuy-Nové Guineje) a nebo její hloubková studie o japonské kultuře a mentalitě (*Chrysanéma a meč*).

<sup>19</sup> Prizmatem, které „vychyluje“ vnímání světa, je především samotný jazyk – Roland Barthes doslova hovoří o lingvistickém fašismu (tj. o jazyku plném stereotypů, jenž nám znemožňuje svobodné uvažování) (Garaud 2001: 8). Stačí si ostatně připomenout slavný román G. Orwella 1984, v němž myslet si některé věci je a) špatné či b) nemožné (v Orwellově newspeaku např. neexistovalo slovo „mír“ apod.). Skrze jazyk tak byla modifikována nejen historie, ale stále znovu rekonstruována celá realita (Strauss 1992: 176).

<sup>20</sup> Klasifikace přejata z BAR-TAL Daniel; TEICHMAN, Yona (2005), *Stereotypes and Prejudice in Conflict (Representations of Arabs in Israeli Jewish Society)*, Cambridge University

Stereotyp tak začal být chápán jako nepříliš vhodný filtr, limitující směr a způsob našeho vnímání a zabraňující nám tak ve vidění „reality“. Předpokládalo se, že v sobě už a priori obsahuje devalorizační aspekt a splývá tak de facto s předsudkem, sémanticky vnímaným jako užší forma čistě negativního osobního stereotypu. Toto pojetí stereotypu je charakteristické zejména pro starší školy sociální psychologie, které nahradily původně neutrální pojem „obrazů v našich hlavách“ negativním pojetím, tj. např. pro psychodynamický přístup či pro kognitivní školu. Současná tendence v sociální psychologii vede ke vnímání stereotypu znovu oprostěného od svých negativních konotací a přibližuje tak tento pojem původnímu lippmannovskému chápání. Ne všechny stereotypy jsou totiž nutně záporné a jasně se ukazuje, že spíše než k označení a diskreditaci Nepřítele a Barbara slouží k subjektivnímu popisu světa kolem nás; na podporu tohoto tvrzení můžeme uvést např. čistě pozitivní stereotyp Tuarega neboli beduína-rytíře pouště. Kladné pojetí nomáda a beduína v 18.-19. století ve stylu romanticky pojatého *noble savage* ostře kontrastuje s dřívější představou nebezpečného loupežníka, hrozby pro poutníky na cestě ke Svatému hrobu (Wheatcroft 2006: 192), která se tak často objevuje ve středověkých kronikách; tato změna obrazu může posloužit jako důkaz jisté proměnlivosti jinak rigidních stereotypů, procesu komplikovaného a ne příliš frekventovaného (jak uvidíme později).

V současné době se tak badatelé snaží uchopit problematiku stereotypu ze dvou stran – jednak zbavenou nánosů negativních konotací a pojímanou z hlediska přirozené kognitivní funkce lidského mozku; na druhé straně se však vyhýbají tomu, aby na stereotyp nahlíželi výhradně skrze prizma optimismu a sklouzli tak až k morálnímu relativismu.

*„Obecně se připouští, že stereotyp činí násilí věrnému odrazu reality, na druhé straně však dobrovolně přiznáváme existenci problémů ve fungování těch společností, které by se k používání stereotypů neuchýlily“*

(Garaud 2001:13)

### 1. Psychodynamický přístup

Psychodynamický přístup ke studiu stereotypů v sobě odráží atmosféru panující v Evropě mezi dvěma světovými válkami. Vycházejí z Freudovy psychoanalýzy, badatelé předpokládali existenci zakořeněných předsudků (tj. v psychodynamickém pojetí ekvivalentu stereotypů) hluboko v našem podvědomí. Jedná se o tzv. Adornovu teorii autoritářské osobnosti (Leyens, Yzerbyt 1997: 298), která je sama o sobě výrazem etnocentrického myšlení (Vinsonneau 2002: 63). Negativní předsudky měly v souladu s touto teorií pramenit

převážně z konfliktů v dětství – autoritářská osobnost v podobě otce dopředu definovala veškeré kategorie a uzurpovala je pro sebe, zatímco synům toto právo upírala (represe). Nespokojenost synů s nemožností projevit svůj názor se akumulovala a jejich frustrace následně vyústila v takové extrémní případy, jakými byla fašistická nebo nacistická ideologie. Tehdy došlo podle teorie autoritářské osobnosti k náhlému osvobození se od (otcovské) autority a následné projekci agrese na Jiné – tradiční viditelné nepřátele (katarze). Agrese je ostatně podle E. Fromma jednou z nejpůsobivějších možností, jak se zbavit strachu a komplexů (Loewenstein 1997: 134). Z frustrace (tj. určitého syndromu „nedokonalosti“) pramení agrese, jež vyvolává reakci – novou agresi, namířenou nejčastěji vůči obětním beránkům (behavioristická teorie frustrace-agrese, Yzerbyt, Schadron 1996: 25). Funkce stereotypů tak spočívá ve ventilování nahromaděné nenávisti určitým „vhodným“ směrem a ve vytváření obrazu nepřítele<sup>21</sup>.

## 2. Sociokulturní přístup

Sociokulturní přístup na rozdíl od psychodynamické teorie nezkoumá stereotyp jako zakořeněnou individuální představu, ale soustřeďuje se naopak na jeho rys sdílenosti. Připustit fakt, že stereotyp je spíše nežli výsledný produkt individuální zkušenosti utvářen pomocí skupinového vnímání, je oproti předešlým teoriím významným krokem vpřed. Sociokulturní škola zkoumá vznik a vývoj stereotypů v určitých společnostech a způsob jejich transmise, přičemž klade důraz na jejich instrumentální funkci; pomocí stereotypů tak vzájemně komunikujeme a rozumíme našemu světu (Leyens 1994: 51).

## 3. Teorie sociálního konfliktu

Tzv. přístup sociálního konfliktu (*social conflict approach* neboli *realistic conflict theory*) chápe stereotypy (v podstatě ztotožněné s negativními předsudky) jako neoddělitelnou součást boje o „přežití silnějšího“. Každá skupina se logicky pokouší zajistit pro své příslušníky co nejlepší životní podmínky; tj. snaží se získat co nejvíce materiálních zdrojů, jejichž limitovanost je předmětem sváru mezi ní a ostatními. Skupina A tak automaticky soutěží se skupinou B a je na ni nucena nazírat skrze prizma etnocentrismu; k analogickému procesu dochází pochopitelně rovněž na druhé straně. Charakteristickým fenoménem v této situaci

---

<sup>21</sup> Výsledky některých studií naznačují, že „síla autority“ pravděpodobně skutečně ovlivňuje následné snadnější podléhání stereotypům – etnické skupiny s tradicí určitého kultu osobnosti mají větší tendenci přiklánět se k černobílému vidění světa, v němž jsou kategorie dopředu definovány, a jejich členové reagují jednostranněji na výroky autoritářských vůdců.

„věčné rivalry“ je formování obrazů nepřítele, měření dvojím metrem (tj. připisování kladných atributů sobě a jejich záporně vyznívající interpretace v případě těch Druhých) a vzestup vůdců, jež si své jméno založili na ozbrojeném konfliktu. Pocit vnějšího ohrožení (tj. nedostatku zdrojů) přispívá ke kohezi vlastní skupiny a zároveň vede k agresivitě a k diskriminaci skupiny Druhých-Cizích (Sales-Wuillemin 2006: 46). Teorie konfliktu tak považuje války za zcela přirozenou součást dějin lidského druhu a pokládá je de facto za nevyhnutelné: „pokud jsou vzájemné vztahy soutěživé, budou obrazy těch druhých nepříznivé a budou těžit z charakteristik, které jsou nejvhodnější k vyprovokování konfliktu“ (Yzerbyt, Schadron 1996: 18).

#### 4. Teorie sociální identity (SIT)

Teorie sociální identity<sup>22</sup>, jejíž pozice se upevnila v posledních dvaceti letech, nepovažuje stereotyp na rozdíl od předchozích paradigmat za fenomén a priori negativní, za výsledek iracionálního myšlení a omylů. Konflikty o moc, prestiž a bohatství, jež vznikají mezi různými skupinami, SIT nevysvětluje pomocí sporu o zásadní materiální zdroje, ale přesouvá je do roviny symbolické a psychologické (Beauvois, Dubois, Doise 1999: 132), kde je reprezentace Druhého-Cizího-Rivala obzvláště důležitá. Naše snaha připisovat své vlastní skupině lepší status vychází z principu autoidentifikace (tj. připsání si kladné charakteristiky) a ze vzájemného souboje identit, v němž vnímáme Druhého jako konkurenta, jehož je potřeba představit ve špatném světle.

SIT se od dob svého zakladatele Henryho Tajfela (Tajfel 1978, Tajfel a Turner 1986) vyhranila jako součást sociální psychologie, považující myšlení ve stereotypech za normální kognitivní funkci každého lidského jedince - za normu percepce. Tajfel vysvětloval stereotypy pomocí jejich tří základních funkcí: a) explikace (viděná „realita“), b) konstrukce sociální identity jedince (Já a My vzhledem k Druhým) a c) ospravedlnění lidského jednání v konkrétních situacích (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 5). Proces stereotypizace je neoddělitelně spojen s kategorizací jako takovou a spočívá na třech základních pilířích: a) základní kategorizace (My a Oni), b) konstrukce vlastní identity (My – lepší), vystavěné v c) komparaci (Oni – horší) (Leyens, Yzerbyt 1997: 303). Naše skupina je vnímána mnohem komplexněji (neboť s ní máme větší zkušenosti), zatímco skupina Druhých je pojata homogenně, jako jednolité anonymní celek. SIT chápe stereotyp jako společenský fenomén; nástroj k pojmenování a následnému ovládnutí okolní „reality“. Zaměřuje se rovněž na jeho

---

<sup>22</sup> Dále SIT – *Social Identity Theory*

vznik a způsob přenosu, přičemž se snaží vysvětlovat racionální a iracionální důvody vedoucí k projekci negativních rysů na Druhého<sup>23</sup>.

#### 5. Sociálně-kognitivní přístup

Sociálně kognitivní přístup rovněž zkoumá proces stereotypizace jako součást přirozeného procesu poznávání, zpracovávání informací a utváření si náhledu na danou problematiku. Vzhledem k současné verzi SIT však otáčí metodologii o 180 stupňů – soustředí se na pochopení dynamiky stereotypizování v případě individua. V centru pozornosti se ocitá celý proces kategorizace (tedy nikoli pouze jeho výsledek ve formě konkrétních klasifikací). Vzhledem ke komplexnímu zaměření se na individuum však sociálně kognitivní škola poněkud ztrácí co se týče akcentu na společnost a jejího nepopíratelného vlivu na formování jedince<sup>24</sup>.

#### 2.1.3.2. Etnický stereotyp

Etnický stereotyp – schematický způsob nazírání na Druhého<sup>25</sup> - je zjednodušená představa o jiném etniku/národu, kterou dotyčný jedinec sdílí se členy své vlastní skupiny. Příslušníkům skupiny Druhých, s nimiž nemá žádnou nebo jen velmi omezenou osobní zkušenost, připisuje charakteristické (nejčastěji záporné) vlastnosti i atributy. Všichni Druzí tak v jeho očích splývají, jsou snadno zaměnitelní a formují anonymní celek.

V okamžiku, kdy Druhým předurčíme jednotnou charakteristiku a zařadíme je do jedné jediné kategorie, si zjednodušíme náš vlastní obraz světa – učiníme jej předvídatelným. Budeme-li schopni pomocí určitých paměťových kódů předvídat chování, které lze od Druhého očekávat, můžeme si zároveň dopředu naplánovat svůj další postup i řešení

---

<sup>23</sup> Stereotypy jsou podle SIT vytvářeny (ač mnohdy nevědomě) za určitým účelem. Existence koloniálních stereotypů typu „dominantního bílého muže“ a „divocha-otroka“ by tak na základě teorie sociální identity de facto sloužila ke zdůvodnění a ospravedlnění otroctví. Stigmatizace minorit a obviňování imigrantů z toho, že „domácím berou práci“ zase napomáhá k potlačení vlastního komplexu majority a k projekci jejich frustrací na obětího beránka.

<sup>24</sup> Otázkou zůstává, jak by se dal z pohledu *social cognition approach* vysvětlit nepopíratelný vliv některých „kultur násilí“ na formování osobnosti jedince – viz Ruth Benedict (*Patterns of Culture*) a rozdíl mezi tzv. dionýskou a apollónskou kulturou.

<sup>25</sup> Na tomto místě i dále v textu budu používat pro názvy některých kategorií velkých písmen (tj. Druhý, Jiný, Jinakost, My, Oni, Civilizace, Kultura, Řád, Příroda, Chaos, Barbar, Nepřítel, Západ, Východ apod.).

jednotlivých (potenciálně konfliktních) situací; převedeme okolní Chaos v Řád a svůj vlastní neklid v jistotu a bezpečí. Čím více se pak budeme cítit v ohrožení, tím více se budeme spoléhat na stereotypy jako na neomylný prostředek, který nás z Chaosu a nejistoty vyvede; ukáže nám Druhého – našeho Nepřítele - tváří v tvář a napoví nám, jak mu čelit. Hluboce zakořeněné stereotypy slouží jako jeden z hlavních nástrojů etnické mobilizace v čase válek a krizí – sdílené představy týkající se Druhých posilují náš vlastní kolektiv a přispívají ke kohezi skupiny, ohrožené zvenčí či narušené zevnitř. Etnický stereotyp je tak více než čímkoli jiným účinným nástrojem propagandy.

*„Vlastní bezmocnost činí přitažlivým archaické odlehčení, stereotypizované, mezerovité chápání“*

(Loewenstein 1997: 141)

Stereotyp jako nástroj etnické kategorizace je potřeba odlišit od pouhého předsudku (*prejudice, préjugé*), považovaného za výrazově mnohem užší pojem, který obsahuje a priori negativní a výrazně osobní hodnocení Druhých. Stereotyp pak poskytuje komplexnější „vysvětlení“ původu různých předsudků a zdůvodňuje jejich existenci; může obsahovat jak pozitivní, tak negativní hodnocení. Pojmem sémanticky nadřazenějším stereotypu je *image*; charakteristický obraz určitých etnických skupin složený z povíček různých stereotypů a představující de facto jejich „národní charakter“ (viděné ovšem pohledem Jiných). Obrazy těchto etnických/národních skupin lze identifikovat prostřednictvím analýzy jejich *imaginaire*<sup>26</sup> a *imaginaire* jejich sousedů; tj. mimo jiné např. pomocí literárně-historického diskursu (viz typické slovní obraty, rčení, přísloví, folklórní písně, literární díla apod.), ikonografie (fotografie, filmy), neverbální komunikace (gestikulace) atd. (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 18).

*„Osoby a skupiny pokládáné za cizí jsou vždy vnímány skrze prizma své odlišnosti a nikdy ne na základě svého společného, univerzálního lidství“*

(Cosée, Lada, Rigoni 2004: 23)

---

<sup>26</sup> *Imaginaire* – v textu nadále používáno v původním francouzském znění jako: rozsáhlý soubor sdílených představ a symbolů určité skupiny

Prvek sdílenosti stereotypů určitou skupinou je v případě vytváření etnických obrazů Nás a těch Druhých klíčový. Ačkoli se svým způsobem jedná o vnitřní psychický proces, pomocí kterého se konkrétní jedinec snaží dát řád svému světu, tento svět by bez přítomnosti ostatních (vlastní skupiny a Cizí skupiny) pozbyl veškerého smyslu. Kulturně sdílený stereotyp je vždy zákonitě silnější a účinnější než stereotyp individuální a často jej popírá nebo alespoň zatlačuje do pozadí. Skupina funguje sama o sobě jako psychologický stimul – přítomnost lidí stejně uvažujících jako my podporuje naši verzi světa; to oni jsou spolutvůrci naší kolektivní paměti, bez nich ztrácíme své opěrné paměťové body, ocitáme se uprostřed Chaosu a o co víc, jsme tam „*ubozí a sami*“<sup>27</sup>. Stereotyp v nás vyvolává pocit bezpečí a jeho repetitivní charakter (analogicky jako např. opakování rituálů) přispívá ke kohezi skupiny – usnadňuje jak vzájemnou komunikaci, tak autoidentifikaci: „*stereotypy zasahují v případě, kdy je integrace mého Já ohrožena*“ (Gilman 1996: 15). Kolektivně sdílené stereotypy tak zpětně ovlivňují jednotlivce a vyvolávají v něm takřka spontánní reakce na dané podněty.

*„Sdílené stereotypy mají významné kognitivní, emocionální a behaviorální implikace pro členy skupiny jako individua a pro celou skupinu jako takovou“*

(Bar-Tal 2005: 7)

Vedle prvku sdílnosti v sobě stereotypy nezbytně obsahují také deskriptivní aspekt (připisování konkrétních atributů) a hodnotící komponent. Z hlediska komparace je vždy potřeba opřít se o určitý referenční bod, od něhož se budou naše úvahy nadále odvíjet (Leyens, Beauvois 1997: 45) – v naprosté většině případů jsme tímto bodem My, tj. naše vlastní skupina. Nahlížíme na Druhé automaticky z nadřazené pozice etnocentrismu, přičemž naše pocity vůči nim v sobě obsahují směsici „*cizosti a blízkosti, odporu a obdivu*“ (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 10). Nejčastěji porovnáváme dva nebo tři prvky; v prvním případě se jedná o klasický stereotyp typu diády My versus Oni, ve druhém případě jde o triádu: skupiny A a B jsou viděny očima skupiny C. Triáda, ač na první pohled ne vždy zjevná, je ve skutečnosti mnohem frekventovanější, neboť „*schematická opozice My vs. Oni je nedostatečná vzhledem k tomu, že termín Oni není nikdy unifikovanou, homogenní*

---

<sup>27</sup> Narážka na citaci z díla Alfreda de Musset: „*ó samoto, ty ubohosti*“, In: Guy de Maupassant (1989), *Le Horla et autres Contes Cruels et Fantastiques*, Paris: Garnier

*kategorií*“<sup>28</sup>. Např. pohostinnost určitých etnik/národů se nám tak bude jevit vždy ve světle určité nepohostinnosti jejich sousedů apod.

Hodnotící komponent může být jak kladný, tak i záporný. Stereotypy určené vlastní skupině bývají takřka vždy pozitivní; stereotypy adresované Druhým mají zase spíše negativní charakter, což je a priori dáno naším etnocentrickým přístupem. Skutečnost, že většina stereotypů vykazuje záporné rysy, napomohla jejich splývání se sémanticky odlišným pojmem „předsudek“ a přispěla k pejorativním konotacím; zcela vyloučeno však není ani připisování pozitivních atributů Druhým - našim Nepřátelům par excellence. Zmíněná praktika se často objevovala např. ve středověkých rytířských *chansons de geste*<sup>29</sup> – ctít nepřítele (pokud si to ovšem z pohledu rytířské cti zasloužil) se považovalo za zcela automatickou součást rytířského kodexu (Tuchmanová 2005: 22)<sup>30</sup>. „*Ve vztazích křesťanů a muslimů se v průběhu 12. století ustálila určitá kurtoazie; respektovali se navzájem a vážili si jeden druhého*“ (Sénac 2000: 104). V některých kronikách z doby křížových výprav tak navzdory jejich jednoznačnému ideologickému zabarvení, prezentujícímu muslimy jako primární nepřátele středověkého křesťanského světa, narážíme na Nepřítele ve formě čestného a rovnocenného protivníka, tzv. *noble adversary* (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 265)<sup>31</sup>; tento obraz – vždy ve formě kalku na rytířskou kulturu - ostatně není nikterak výjimečný ani v pozdějších staletích.

Typickým příkladem ryze negativních etnických stereotypů jsou např. obrazy Druhých jako Jiných a Barbarů z koloniálního období. Jejich hlavní funkcí bylo zdůvodnit a ospravedlnit „expanzi bílého muže“ coby „nositele evropské civilizace“ „nevědomým divochům“; tyto stereotypy, vytvářené z etnocentrické pozice (tady bych ani neváhala říci z europocentrické pozice) proto mívají a priori negativní konotace a evidentně instrumentální

---

<sup>28</sup> In: Paul Pandolfi, *La construction du mythe de Touareg (Quelques remarques et hypothèses)* <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

<sup>29</sup> *Chanson de geste* - doslova „píseň o (hrdinských) skutcích“; středověké epické písně, v nichž hrdinové zápasí s nepřáteli (přeneseně s démony, Chaosem)

<sup>30</sup> Tzv. rytířský kodex, soubor pravidel „vznešeného“ chování, se ustálil v období křížových výprav do Orientu. Spojoval v sobě ideál statečnosti a zbožnosti (nejlépe ilustrovaný na příkladu rytířských řádů): „*čest, věrnost, oddanost, ochrana vdov a sirotků, dvorská láska (kultivovanost, zjemnělé mravy)*...“ (Tuchmanová 2005: 88).

<sup>31</sup> Znáмым je např. obraz Saladina Ajjúba, který dobyl roku 1187 na křížácích Jeruzalém, jako vznešeného rytíře: „*říkalo se o něm, že je hezký, urostlé postavy, a že jeho odvaha nemá hranic. Ve všech ohledech představoval naprostý ideál rytířských kvalit, aniž by přitom přijal křesťanskou víru*“ (Sénac 2000: 117-118). Rovnocenní nepřátele středověkého křesťanstva se však často objevují pouze v takových situacích, v nichž lze zdůraznit morální nadřazenost křesťanů – křesťanská víra tak často vyniká ve srovnání s islámem apod.



funkci – jejich úkolem je představit autochtonní obyvatelstvo automaticky na nižším civilizačním stupni, tj. jako barbarské, pasivní, asimilovatelné a ovladatelné. Stereotypizace je v tomto případě konstruktem sledujícím určitý konkrétní cíl - koloniální velmoci tímto způsobem vytvářely své politické strategie. Určitou opozicí ke konstrukci Barbara-zlého Divocha (*mauvais sauvage*) je tzv. ušlechtilý divoch (*noble sauvage*), reakce renesanční a později osvícenské inteligence na dobývání a kolonizaci „nových světů“. Tvůrci koloniálních stereotypů byli především misionáři, obchodníci a vojáci, ve druhé vlně pak etnografové, jejichž pohled (a priori subjektivní) zásadně ovlivnil vidění kategorie Jiných. Ti byli automaticky pojati jako „někdo, kdo není jako my“ a přestože jejich skutečná identita procházela permanentním procesem přeměny a konstrukce i dekonstrukce svých hranic, z pohledu etnografů došlo k jejímu zafixování do podoby kategorie Jiných s naprosto neměnnými rysy. Výsledný produkt se následně přizpůsoboval politickým požadavkům a vyvíjel se v závislosti na dobovém kontextu.

Obsah stereotypů určených Druhým je takřka výhradně negativní rovněž v případech, máme-li co do činění s dvojicemi tradičních rivalů se zkušenostmi z válečných konfliktů, tzv. dědičných nepřátel<sup>32</sup>. Takové historické stereotypy jsou neobyčejně rezistentní - mají tendenci přetrvávat po celé generace bez ohledu na změněné okolnosti i v čase míru (Rieber 1991: 5), na druhé straně však i ony podléhají v závislosti na časových obdobích určitým změnám. Obecný stereotyp Nepřítele jako dědičného nepřítele a národního škůdce zůstává stále stejný, obdobně jako prostředky k vyjádření jeho obrazu, jen jeho totožnost se mění. Zdá se, jakoby abstraktní postava (jakéhokoli) Nepřítele byla nezbytná pro fungování lidské společnosti. Ten Druhý je totiž vítaným elementem sloužícím k ventilaci všudypřítomných komplexů a vhodným obětním beránkem – terčem projekce všech tlaků a problémů, jimž musí daná společnost čelit<sup>33</sup>.

*„Pouhá potřeba existence nějakého nepřítele je daleko zjevnější než jeho skutečná identita“*  
(Allport 1979: 184)

---

<sup>32</sup> Např. USA vs. Japonsko a Německo za druhé světové války, USA vs. SSSR za Studené války; Německo vs. Polsko; Francie vs. Velká Británie, Německo a Španělsko (v závislosti na různých historických obdobích) apod. (Grandière, Molin 2003: 246)

<sup>33</sup> Obětní beránek – jeho postava nachází svůj předobraz ve starozákonní historii o obětním kozlovi, který byl o svátku Roš Hašana (vítání nového roku v židovském kalendáři) vyháněn do pouště jako symbol zbavení se všech hříchů, které se v komunitě za uplynulý rok nashromáždily.

Lze tedy konstatovat, že je existence kategorie Druhého-Nepřítele nezbytně nutná pro fungování naší vlastní komunity? A jestli ano, neboť „*kdyby Ďábla nebylo, museli bychom si ho vymyslet*“, jaká je pak jeho skutečná tvář - odvrácená temná stránka našeho „Já“ a „My“; démon ohrožující *oikumené*?<sup>34</sup>

Jakékoli hodnocení z pozice My versus Oni vychází logicky lépe pro naši vlastní skupinu (Leyens, Beauvois1997: 128). Každý jedinec se automaticky snaží vylepšit svůj obraz a to lze pouze dvěma způsoby: a) připsáním pozitivních atributů sobě coby individu a b) připsáním pozitivních atributů své skupině (tzv. pozitivní autoidentifikace). Výjimky vymykající se tomuto obecnému pravidlu lze chápat jako určitý defekt autoidentifikace, z něhož pramenící negativní identita je pravděpodobně pozůstatkem dlouhodobého marginálního postavení; např. společenské izolace, zkušenosti otroctví apod.<sup>35</sup>. Kladná

---

<sup>34</sup> Na tuto otázku, týkající se samotných kořenů lidské existence, je těžko hledat jednoznačnou odpověď. Badatelé se dělí zhruba na dvě základní skupiny: a) na ty, kteří se domnívají, že člověk není ve své podstatě násilný tvor a tudíž ten Druhý nemusí být a priori jen jeho Nepřítelem; b) na ty, kteří předpokládají, že je násilí lidskému druhu vrozeno. Do druhé kategorie spadají mimo jiné představitelé školy sociálního konfliktu, jež považuje veškeré násilné střety za nevyhnutelný jev dějin druhu Homo sapiens sapiens. Antropolog jménem M. Sherif zorganizoval v 50. letech několik letních skautských táborů pro děti, na nichž se pokusil vytvořit podobné podmínky jako ty panující na ostrově v Goldingově románu Pán Much – rozdělil děti na dvě skupiny, které o sobě zpočátku ani nevěděly a později mezi sebou soutěžily. Ačkoli se jednalo pouze o hru, mezi oběma tábory brzy vznikla hluboká nenávisť se vším, co k tomu patří – s vytvářením mýtů o Nás-Hrdinech a těch Druhých-Zbábělcích, Nepřátelích apod. Sherifův pokus de facto odpovídá tzv. *minimal group paradigm* H. Tajfela (Tajfel dokázal, že se daná skupina v případě potřeby vždy rozdělí na dvě části, přičemž členové jedné budou zákonitě preferovat skupinu vlastní a diskriminovat tu druhou), až na to, že v Sherifově případě se jednalo o skutečnou rivalitu mezi skupinami, která zůstala i přes veškeré snahy o nápravu mezi dětmi hluboce zakořeněná. Tzv. *Robber's Cave Experiment* nakonec vyústil v kooperaci obou skupin na jednom úkolu, jehož úspěšné splnění bylo podstatné pro všechny účastníky; tímto způsobem byly negativní stereotypy na samém závěru výzkumu překonány. Zdá se však, že je-li „realita“ ponechána sama sobě, je mnohem větší pravděpodobnost, že se situace zvrhne do konfliktních podmínek panujících v Goldingově románu na ostrově Pána Much, spíše než aby připomínala idylické Dva roky prázdnin z pera Julese Verna.

<sup>35</sup> Výjimkou z pozitivních autoidentifikačních praktik je tzv. negativní identita, která se jako jedna z možností identitárních a demarkačních strategií vyprofilovala především u kolonizovaných a dlouhodobě marginalizovaných, společensky stigmatizovaných národů: „*Kolonizované národy byly nuceny definovat svou identitu ve vztahu k importovanému koloniálnímu imaginaire; jednalo se o skutečnou*“ kolonizaci *ducha*“ (Blanchard 1995: 15).

Podobně přijali negativní identitu i marginalizovaní Romové, v jejichž kolektivní paměti např. zcela chybí mýty o jejich slavné minulosti, kulturních hrdinech apod. (Fonseca 1995: 309) nebo Kurdové vystavení ostré asimilační turecké politice v 60.-80. letech (Sammali 1995: 229).

charakteristika skupiny A, za jejíhož člena se konkrétní jedinec považuje, úzce souvisí s jeho sebeidentifikací; v případě, že by svou vlastní skupinu ohodnotil negativně, by totiž poškodil v očích ostatních i svůj individuální obraz. Obvyklou praxí je tak naopak spíše nadhodnocování vlastní skupiny – představa, že jsme alespoň v některé oblasti (pokud ne ve všech) lepší než naši sousedé; tvoří základ většiny kolektivních mýtů jednotlivých etnických a národních skupin a je terčem celé řady etnických anekdot<sup>36</sup>. Takové stereotypy ve své podstatě málokdy pramení z osobních zkušeností; jsou závislé takřka výhradně na informacích přejatých v průběhu socializace a snadno odolávají logickým argumentům (Krekovičová 2005: 13). Za předpokladu, že se naše osobní zkušenost ocitne v rozporu se stereotypem, máme tendenci se přiklonit spíše k iracionálnímu stereotypu a „nehodící se“ informaci nebrat na vědomí vůbec (Sales-Wuillemin 2006: 87) nebo ji díky svému „uzavřenému duchu“ zasunout do podvědomí jako nepodstatnou výjimku potvrzující pravidlo (Böetsch, Villain-Gandossi 2001: 28).

Každý stereotyp obsahuje určitý hodnotící element, jenž v případě komparace dvou skupin ústí do binární opozice. Bude-li skupině A připsán určitý pozitivní atribut, lze s velkou jistotou předpokládat, že bude tento atribut v deskripci skupiny B zcela chybět nebo bude interpretován v negativním smyslu; za tím účelem, aby příslušníky skupiny B zdiskreditoval. Každá skupina automaticky buduje svou identitu vždy v komparaci s Druhými a vymezuje se tak na základě My versus Oni; staví sama sebe do pozice té Odlišné (výjimečné, tudíž lepší), zároveň se tímto způsobem zviditelňuje a následně stírá rozdíly mezi svými vlastními členy. Samotný proces kategorizace, jenž prostřednictvím tvorby jednotlivých kategorií zjednodušuje naše vidění světa, je založen právě na tomto „*důrazu na podobnosti, které existují mezi elementy patřícími do stejné kategorie, a na odlišnosti jednotlivých kategorií*“ (Sales-Wuillemin 2006: 2). Komparací dvou členů obvykle dochází ke vzniku tzv. zrcadlového obrazu (*mirror image*), jenž je charakteristický zejména v případě permanentního kontaktu dvou etnických/národních skupin a názorně ilustruje jejich reciproční vztah. Napovídá nám, že tak, jak my vidíme ty Druhé, vidí pravděpodobně i oni nás: „*zrcadlový*

---

Na základě těchto příkladů tak lze potvrdit, že pravidlo pozitivní autoidentifikace neplatí absolutně - v některých situacích dochází naopak k naprosté interiorizaci negativního autostereotypu (Leyens, Yzerbyt 1997: 305) a ke ztotožnění se se zápornými vlastnostmi, jež jsou dané skupině připisovány majoritou. Negativní autostereotypy v současné době podléhají určité revalorizaci díky sérii novodobých etnických/národních hnutí.

<sup>36</sup> Nepočtené národy, které se historicky nacházely na křižovatce větších civilizačních celků, mají tendenci vyrovnávat svou relativní fyzickou slabost odkazy na svou sílu morální a duchovní; to je např. případ Arménů, Čechů, apod.

*efekt je odraz, dvojitý omyl, jenž slouží k potvrzení naší vlastní identity*<sup>37</sup>. Skupina A např. obviní skupinu B z agrese a B jí obratem odpoví stejným způsobem - podíváme-li se podrobněji na rétoriku válčících stran, můžeme konstatovat, že v případě daného konfliktu vždy a) začal, b) podnikl ofenzívu, c) nedodržel dané slovo, d) mstil se na civilním obyvatelstvu atd. ten Druhý, zatímco My jsme a) od přírody pacifisté, b) brání se pouze agresivnímu nepříteli, apod. Zrcadlový obraz však nemusí vzniknout jen jednoduchým převrácením rolí; může být vytvořen i pomocí rozdílné interpretace vlastností jinak zcela identických – např. „pracovitost“, chápána v případě naší skupiny ryze pozitivně, se stává „puntičkářstvím“ a „nedostatkem smyslu pro humor“ co se týče Druhých; jinak kladná schopnost „umění užívat si života“ je v závislosti na tom, o kom je právě řeč, převedena na „lenost“; smysl pro čest může být interpretován jako náchylnost k násilí apod.<sup>38</sup>. Interpretace je tak ryze relativní záležitostí - v souvislosti s touto problematikou ostatně stačí připomenout rozdílná označení a s nimi spojené konotace, které se automaticky vynoří při poslechu takových slovních pojmů jako terorista či naopak pozitivně znějících partyzán a zbojník, ač se mnohdy jedná o jednu a tu samou osobu<sup>39</sup>.

*„Sebemenší přestupek, který bychom snadno přehlédli a opominuli, pokud by se jednalo o člena naší vlastní skupiny, se zdá být neodpuštělným v případě, že jej spáchal příslušník jiné skupiny“*

(Allport 1979: 184)

Vzájemné představy o sousedních etnicích/národech se rovněž často pohybují v určitých komparativních škálách, jejichž hlavním předobrazem je představa o emocionálně chladnějším, avšak technicky vyspělejším a aktivnějším severu (resp. západě) ve srovnání se žhavějším a pasivnějším jihem (potažmo východem) (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 38).

---

<sup>37</sup> In: Corinne Fortier, *Au miroir de l'autre*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

<sup>38</sup> Např. v českém *imaginaire* je „pracovitost“ chápána jako typická (a kladná) vlastnost Němců, v širším kontextu ovšem tvoří součást jejich stereotypu o „puntičkářích, kteří si neumějí užívat života“ (v kontrastu s českou představou o Čechách). V opozici k puntičkářství a přesnosti pak stojí česká představa o středomořských národech, jejichž synonymem jako by byla pozitivně pojatá „lenost“ a „nepořádek“ (interpretované jako „umění žít“) – v tomto výkladu tak není středomořská siesta ani tzv. efekt maňana ztrátou času, nýbrž naopak kladným rysem.

<sup>39</sup> V případě pojmu „zbojník“ je nutné oprostít se od kodifikované romantické verze lupiče typu Robina Hooda, který „bohatým bral a chudým dával“.

Myšlení v obdobných binárních opozicích typu My (charakterizováni kladně) a Oni ve významu negace kategorie My (s charakteristikou ryze zápornou) je člověku na základě teorie strukturalismu vlastní. Konkrétní atribut připsaný skupině A dává smysl pouze v souvislosti s absencí stejného atributu u skupiny B; oba případy jsou však vzájemně neoddělitelně spjaty a nemohou být pojímány jeden bez druhého<sup>40</sup>. Klasifikace na základě binárních opozic nám pomáhá vytvářet zjednodušený systém našeho světa (Lévi-Strauss 1962: 212); jedná se o „archetypální, univerzálně rozšířený fenomén; o vizi Kosmu, odvíjející se od zkušenosti Já vzhledem k vnějšímu světu a datující se od samotných počátků lidstva“ (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 37).

*„Logickým principem je vždy možnost stavění termínů, které je možno... vnímat jako odlišné, do opozic. Jak je postavit do opozice, to je důležitá otázka vzhledem k této prvotní nutnosti, avšak její zvažování přichází posléze“*

(Lévi-Strauss 1962: 100-101)

Systém binárních opozic nelze jednoduše označit za černobílý; i mezi jednotlivými kategoriemi je potřeba jistého „strukturálního balancování“ (Maffesoli 1997: 73). Základní binární opozicí, charakterizující vztah naší vlastní skupiny a skupiny Cizích, je bezpochyby kategorie Kultury (Civilizace, Řád), nacházející se v kontrastu ke kategorii Přírody (stav Divošství, Chaos). Žádná z těchto klasifikací není interpretovatelná bez odkazu na existenci té druhé; Kultura doplňuje Přírodu stejně nezbytně, jako je např. kategorie Nomáda nepředstavitelná bez paralelní existence kategorie Zemědělce. Dialektika stability a pohybu v případě vztahu zemědělce a nomáda odpovídá i vztahu mezi skupinami My a ti Druzí, mezi dominantními a ovládanými: „Jiný není pouze odlišný, ale je také podřadný; superiorita dominantní skupiny není možná bez souvislosti s inferioritou skupiny ovládané“ (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 139). Pomocí opozic tak vytváříme jednotlivé kategorie a prostřednictvím nich „pojmenováváme a podrobujeme si svět kolem sebe“<sup>41</sup>. Tyto kategorie jsou jednak spontánní (tj. klasifikace na základě našeho kognitivního myšlení; hluboce

---

<sup>40</sup> Např. existenci tmy lze nejlépe vysvětlit za pomoci neexistence světla apod. Každý systém „se definuje s odkazem na dvě hlavní osy, horizontální a vertikální... Aniž by byl jejich obsah jakkoli modifikován, může je sociální skupina zakódovat do formy následujících kategoriálních opozic: nahoře/dole, nebo základních opozic: např. nebe/země...“ (Lévi-Strauss 1962: 197)

<sup>41</sup> In: Cecile Canut, *Le nom des langues ou les métaphores de la frontière*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>

zakořeněných stereotypů či vlastní zkušenosti), jednak kodifikované; tj. iniciované např. tlakem politického systému a administrativy<sup>42</sup>. V obou případech však jde o proces nevyhnutelný a „*historicky a sociálně vytvářený*“ (Cosée, Lada, Rigoni 2004: 26). Pojmenovat a klasifikovat svět kolem nás do stabilních kategorií se rovná dominovat a vyrovnat se s vlastní identitou; konstrukce kategorie Jiných tak úzce souvisí se samotnou definicí naší vlastní skupiny. Říci, kdo jsme, je obtížnější než říci, kdo nejsme (respektive komu se nepodobáme).

„*Svět bez kategorií je utopií*“

(Leyens, Yzerbyt 1997: 314)

### 2.1.3.2.1. Autostereotyp a heterostereotyp

Etnické stereotypy můžeme rozdělit na dvě základní kategorie: na autostereotypy (endostereotypy) a heterostereotypy (exostereotypy). *Autostereotyp* neboli „sebeobraz“ je představa, kterou máme o své vlastní skupině, o našich typických atributech a vlastnostech; *heterostereotypy* jsou naopak vyjádřením toho, jak vidíme my ty Druhé. Autostereotyp mívá v naprosté většině případů kladný náboj, což souvisí s pozitivní identifikací jedince jako takového a jedince jako příslušníka skupiny, a obsahuje obvykle více různých poloh. Autostereotyp bývá rovněž mnohem komplexnější a na výrazy bohatější než typický homogenní heterostereotyp, s jehož typickou formou se setkáváme např. prostřednictvím etnických anekdot nebo obrazů nepřátel. Autostereotypy a heterostereotypy slouží v rámci klasifikačního procesu ke konstrukci obrazu kategorií My a Oni (Jiní, ti Druzí).

Charakter heterostereotypů bývá, jak již bylo naznačeno výše, povětšinou devalorizační; i když i na tomto místě existují jisté výjimky - např. ryze pozitivní stereotyp Tuarega ve francouzské literatuře či stereotyp Čerkesa (Kavkazana) v romantické literatuře ruské. Obecně řečeno však nedostatek informací o Druhém vede k automatickému šíření negativních stereotypů a k upevňování generalizovaných představ; individuum tak aspiruje na posouzení celé pospolitosti pouze na základě odpozorovaného (či tradovaného) chování jednoho jediného člověka. Čím méně toho jedinec o dané skupině ví, tím snadněji se nechá vést

---

<sup>42</sup> Viz např. sovětský systém „národností“, který po selhání představy o jednotném *Homo sovieticus* částečně přispěl k rozpadu SSSR.

stereotypem – de facto ani nemá kvůli absenci individuální zkušenosti jinou možnost. Vnímá tak Druhé jako homogenní a anonymní celek, v jeho očích jsou „všichni stejní“ (neznámí a tudíž potenciálně nebezpeční). Aplikací stereotypního soudu na všechna individua, zdánlivě spadající do jedné homogenní kategorie těch Druhých, se naše realita stává přehlednější a předvídatelnější. Vykazujeme tendenci k přehánění odpozorovaných či tradovaných odlišností mezi námi a těmi Druhými (základní princip sociální kategorizace), což nás ve svém důsledku přivádí k vytvoření dvou koherentních celků – dvou skupin, jejichž jedinou relevantní charakteristikou je jejich naprostá Odlišnost a oboustranná snaha vyvarovat se vzájemné kontaminace.

Při formulaci svých názorů dává jedinec přednost jak obecně tradovaným stereotypům přijatým v rámci své socializace, tak i postojům převzatým od tzv. „významných druhých“, tj. „skupin, k nimž patří nebo by si přál patřit“ (Maisonneuve 1973: 81). Většina lidí se nestaví do opozice vůči názorům majoritního proudu, neboť kladou příliš velký důraz na to, jak budou posuzováni ostatními (tj. významnými druhými, na jejichž mínění jim záleží). Ve svých projevech jsou tak neustále limitováni „*strachem z názoru jiných*“ (Marc 2005: 86). Požadují o nich de facto permanentní evaluaci své vlastní identity a zároveň se tohoto hodnocení obávají (Moskovicí 2000: 54): „*pohled jiných tvoří jednu z konstitučních částí mne samotného*“ (Sabatier 2002: 7). Obava z hodnocení ostatních, jež vede k automatickému přejímání generalizovaných úsudků (např. ve formě negativních heterostereotypů), však zároveň implikuje jistou vnitřní nestabilitu konkrétního jedince.

*„Stereotypy jsou nástroje... sloužící k zachycení obrazu Druhého – Jiného, tohoto velkého aktéra naší historie“*

(Grandière, Molin 2003: 12)

*„Stereotypy nejsou omylem; naopak – odrážejí sociální realitu. Používáme je nikoli ke zjednodušení světa, ale k jeho zachycení smysluplným způsobem“*

(Leyens 1994: 104)

Stereotypy jsou v určitých časových rozmezech (*longue durée*) prakticky neměnné – tato skutečnost je dána jejich instrumentální funkcí. K významnějším proměnám obrazu dochází teprve během určitých bodů zlomu, jakými mohou být válečné konflikty, hospodářské krize apod. Připomeňme si na tomto místě např. ostrou změnu vnímání Němců a Japonců očima Američanů po 2. světové válce (Leyens, Beauvois 2002: 133), proměnu Kavkazana v očích

Rusů po ruskočechenské válce, obraz Němce v židovském diskursu následujícím po holocaustu či proměnu Turka v očích Arménů po genocidě z let 1915-1916. Významnou roli v případě stereotypů hraje rovněž retrospektivní projekce. Sémantická náplň stereotypu zůstává zachována, zatímco kontext se neustále proměňuje<sup>43</sup>. Každý stereotyp má své vlastní dějiny a body zlomu, což bývají nejčastěji jednostranným způsobem interpretované konfliktní situace; závěry těchto interpretací jsou pak konkrétní společností přijaty jako nezpochybnitelné, ačkoli k obhájení jejich pozice většinou scházejí argumenty<sup>44</sup>. Novodobé stereotypy jako takové se tedy rodí především na základě zpolitizovaných událostí a nabírají svou sílu z určitého šoku nebo hluboké frustrace, kterou si konkrétní etnická skupina prošla; zatímco stereotypy staršího data, manifestující se prostřednictvím všeobecně známých postav typu „Itala milovníka“, „Francouze gurmána“, „Němce pedanta“, „ukrutného Turka“ apod., jsou pravděpodobně inspirovány šlechtickým prostředím a upevnily se definitivně už v období romantismu.

Mezi mírou koheze etnické skupiny a životností stereotypů panuje nepřímá úměra - čím více je identita dané skupiny rozkolísaná (tj. ohrožená jak zvenčí, tak zevnitř), tím více se stereotypy upevňují a jejich životnost se prodlužuje. Permanentní pocit nejistoty vede k umělé homogenizaci skupiny v souladu s heslem „*kdo nejde s námi, jde proti nám*“, s nímž jde ruku

---

<sup>43</sup> Jako příklad proměn kontextu uveďme např. obraz „zlého divocha“ ve filmech o Divokém Západě z 20. a 30. let 20. století – D. W. Griffith, autor klasických indiánek, byl „ovlivněn zážitky svého otce z občanské války“ a do konfliktu indiánského obyvatelstva a bílých farmářů tak de facto promítl válku Severu proti Jihu (Stedman 1982: 157).

<sup>44</sup> Jako příklad uveďme např. prezentaci některých konfliktů jako od počátku nábožensky a etnicky motivovaných, i když ty mnohdy vznikly jako přímý důsledek ekonomické či sociální nerovnosti a přetransformovaly se až posléze. Většina tzv. etnických konfliktů vůbec nemá etnické jádro – jsou determinovány masovou mobilizací, společenskou hierarchií, snahou vůdců udržet se u moci (a proto podněcujících „etnické nenávisti“), relikty koloniální administrativy apod. (Tesař 2007: 84).

Současný obraz čečenského konfliktu je v médiích podáván jako „náboženská válka“ mezi velmi vágní kategorií Západu a „mezinárodním islamistickým džihádem“, ačkoli se ve skutečnosti jedná spíše o začarovaný kruh vyvolaný tradičním čečenským zákonem krevní msty a ruským expanzionismem. Tzv. arménská otázka je v Huntingtonově pojetí prezentována jako „odvěký spor muslimů a křesťanů“, ačkoli se původně jednalo o lokální konflikty mezi arménskými zemědělci a polonomádkými kurdskými klaney. Pod opozicí křesťana a muslima, vnímané jako zcela tradiční, se tak ve skutečnosti skrývá daleko hlubší binární opozice: Nomád (Příroda) vs. Zemědělec (Kultura).

Jednostranné interpretace konfliktů jsou vedeny takovým způsobem, aniž by byl ponechán prostor pro vyjádření všech zainteresovaných subjektů; následně vznikají mediální obrazy tzv. „zlých Palestinců“ (zobrazovaných v naprosté většině případů jako rozzuřený dav) a „vzdělaných Židů“ (intelektuálů) apod.



v ruce vyloučení a ostrakizace všech neloajálních členů, pokládaných za „zrádce národa“ a “černé ovce“, a ventilace nenávisti namířené vůči tradičním obětním beránkům. „*V určitých kritických situacích je třeba vybrat si svou stranu, zaujmout stanovisko*“ (Strauss 1992: 125), což v čase ohrožení a priori vylučuje přepínání identitárních kódů – na tento proces jsme poukázali už dříve v souvislosti s konstrukcí národní identity.

*Ráj je tam, kde  
jsou Francouzi kuchaři  
Italové milenci  
Angličané policisté  
Němci pracují  
a všechno řídí Švýcaři*

*Peklo je tam, kde  
jsou kuchaři Angličané  
milenci Švýcaři  
policisté Němci  
Francouzi pracují  
a Italové všechno řídí.*

(Yzerbyt, Schadron 1996: 102)

#### **2.1.4. Shrnutí**

Etnický stereotyp je coby „*obraz v naší hlavě*“: a) představa, kterou sdílejí příslušníci určité skupiny, b) generalizovaný soud o vlastním či cizím etniku, c) neměnný v určitých periodách *longue durée* a transformovatelný pouze v určitých bodech zlomu, d) obsahuje hodnotící a deskriptivní komponent (typu diády nebo triády). Závěrem lze konstatovat, že v sobě spojuje jak podněty racionální, dané kognitivní funkcí lidského mozku, tak i iracionální (emoce). Z pragmatického hlediska je stereotyp především účinným nástrojem propagandy, která ovlivňuje všechny zúčastněné strany – jedna z nich uvěří tomu, co říká o Druhých; a druhá tomu, co o ní Druzí tvrdí (nebo si vůči nim naopak vytvoří svou protestní identitu); všechny případy však zároveň implikují vznik dalších stereotypů a případný začarovaný kruh křivd,

útlaku a falešných vítězství. Na druhé straně nám však vytváření stereotypních představ o Jiných umožňuje vytvořit si hranice svého vlastního světa a pochopit tak částečně sebe sama.

Každý jedinec podléhá jako individuum i jako člen společnosti určitým stereotypům. Proces vytváření stereotypů (*stereotypizace*) je u každého jedince zcela přirozenou aktivitou, výsledkem jeho schopnosti kategorizace a jedinou možnou reakcí na alteritu, jež má za úkol zjednodušit jeho pohled na svět a dát mu Řád. Myslet bez stereotypů by znamenalo zcela se oprostit od kategorie Jiných a tím pádem i od integrální součásti nás samotných. Je proto zbytečné nalhávat si, že naše osobní postoje nejsou stereotypy ovlivněny - bez ohledu na to, jak je toto tvrzení v současné době módní, je nepravdivé. Stereotypy fungují jako jeden z automatických způsobů klasifikace vnějšího světa a naším hlavním (a zároveň tím nejtěžším) úkolem je přiznat si, že nejsou neomylné; právě naopak - že nás mnohdy díky svým generalizacím zavádějí do slepé uličky. Jde o pouhá „*zevšeobecnění jednotlivostí a jejich povýšení na etnickou/národní reprezentativní úroveň*“ (Krekovičová 2001: 20-21), apelující na mnohokrát reinterpretované události, pod jejichž povrchem se ve skutečnosti neskrývá nic jiného než strach z Druhého-Cizího. Cizí způsobuje nejistotu, dokonce i když není naším přímým konkurentem; k vytvoření jeho negativního obrazu nám mnohdy postačí „*pouhé vědomí jeho existence*“ (Yzerbyt, Schadron 1996: 27). Strach z Jiného-Cizího vyvolává zároveň zvědavost a mnohdy i obdiv; teprve v okamžiku, kdy nás ten Druhý přestává fascinovat, stává se směšným.

Stereotypy mohou být velice nebezpečné, budeme-li k nim přistupovat bez výhrad. Vztah mezi jejich kladnou a zápornou funkcí lze ilustrovat pomocí paralely ke známému přísloví týkajícímu se ohně: „*dobry sluha, ale špatny pán*“ – připomeňme však, že lidský jedinec nemá predispozice k vytváření negativních předsudků vůči ostatním, ale pouze k jejich klasifikaci, respektive k rozpoznání Jinakosti.

Akceptace faktu, že kromě „naší pravdy“ existují i pravdy jiné, zaměření se na osobní zkušenost konkrétního jednotlivce, kladení důrazu na percepci vztahů nikoli na úrovni My vs. Oni, ale spíše v rovině „Já a On“; to vše dohromady s politickou vůlí otočit kolem dějin a s dlouhou tradicí spoluzití<sup>45</sup> může částečně napomoci uvědomění si existence „*obrazů v*

---

<sup>45</sup> Např. rozdíl mezi přístupem Španělů k Maurům na Pyrenejském poloostrově a přístupem „Seveřanů“ – Francouzů, připravených vést novou „svatou válku proti nevěřícím“; podobný rozdíl panoval také mezi druhou generací Franků narozených už na Předním východě (tzv. *poullains*) a mezi nově příchodzími posilami křížáků z Francie. Ti první byli ve svých přístupech daleko tolerantnější k Jinakosti (která už pro ně de facto alteritou ani nebyla) než druzí.

*našich hlavách“* a k eliminaci jejich potenciálně škodlivého vlivu. Tolerance roste prostřednictvím vzájemných kontaktů a osobních zkušeností: *„stereotypy založené na strachu a neznalosti se rozpouštějí skrze kontakt“* (Goffman 2002: 30). Dějiny válečných konfliktů nám však názorným způsobem ukazují, jak je takové jednání obtížné a mnohdy de facto předem odsouzené k zániku, neboť společnost od svých vůdců obraz nepřítele vyžaduje a toleranci k Druhým si často vykládá jako slabost, nikoli jako výraz empatie a diplomatického umu.

Některé stereotypy přetrvávají celé věky, jiné se mění a vyvíjejí spolu s námi. Cestou k překonání stereotypů v nás je jednak vzdělání a neustálý kontakt s Jinakostí, jednak naslouchání Druhému a dialog s ním; uvědomění si skutečnosti, že kategorie Jiných nemusí být za každou cenu horší než My. Stereotypy *„neříkají nic o cíli, na který jsou zaměřeny, jako spíše o prameni, z něhož vycházejí“* (Sales-Wuillemin 2006: 77) a především tak vypovídají o nás samotných.

*„Každý z nás si vytváří stereotypy... Nemůžeme jednat bez jejich podpory. Jsou naším štítem, který nastavujeme všem obavám a strachům, skrytým na dně našich Já“*  
(Gilman 1996: 12)

## **2.2. Kategorie Jiných: mezi exotickou přitažlivostí a strachem z neznáma**

### **2.2.1. Heterofobie: koncept Jiného – Nepřítele**

*„Nenávist trvala sotva třicet vteřin a polovina lidí v místnosti začala neovladatelně, zběsile pokřikovat. Samolibá ovčí tvář na obrazovce a hrozivá síla eurasijské armády na ní – to bylo víc, než se dalo snést; kromě toho pohled, nebo dokonce jen pomyšlení na Goldsteina automaticky vyvolávaly strach a hněv... Ve druhé minutě přešla nenávist v záchvat zuřivosti. Lidé vyskakovali z míst, křičeli z plných plic a snažili se umlčet dráždivý mečivý hlas znějící z obrazovky... Na Dvou minutách nenávisti nebylo tak hrozné, že se jich člověk musel*

---

*„Křesťanští francouzští rytíři, kteří přišli na pomoc španělským bojovníkům, se řídili jinými náboženskými motivy. Hlavním cílem pro ně bylo vyhubení všech pohanů, což zároveň znamenalo nemít žádný respekt vůči jejich majetku a životům. Naopak pro Španěly, uvyklé již dlouho na soužití s muslimy v dobytých městech, představovali Saraceni mimo jiné také ekonomickou hodnotu, zemědělskou i řemeslnou znalost; zkrátka vědění, které nebylo možné zničit“* (Sénac 2000: 104-105).

*zúčastnit, ale že bylo nemožné nezapojit se. Po třiceti vteřinách se už nikdo nemusel přetvařovat. Odporná extáze strachu a pomstychtivosti, touha zabít, mučit, rozsekat obličej kovářským kladivem projela všemi jako elektrický proud a změnila každého i proti jeho vůli v ječícího šilence. Byla to však zuřivost abstraktní a přímo nesměrovaná, takže se dala přenést z jednoho předmětu na druhý jako plamen z plamenometu“.*

(Orwell 2000: 20-23)

Citovaný úryvek ze slavného Orwellova románu, v němž jsem zvýraznila některé fráze, může posloužit jako dokonalá ilustrace faktu, jakým způsobem mohou být stereotypy využity a zneužity politickou či intelektuální elitou určitých etnických/národních skupin ke konstrukci Nepřítele a zároveň homogenní kategorie My. Ač románová fikce, vybraná ukázka vykazuje mnoho společných rysů s reálnou politickou propagandou a projekcí vyprovokovaných „etnických nenávistí“, spoléhajících se na psychologii davu, libovolným vhodným směrem<sup>46</sup>. Staví tak před nás figuru Jiného – Nepřítele, Démona, Barbara, Ne-člověka (zvířete), Heretika, Pohana, Nechutného<sup>47</sup>, terč naší agrese. Pohled na Jiné, kteří se tak zjevně odlišují od naší vlastní skupiny, nás děsí a zároveň fascinuje – Jiný je zosobněním toho, čím nechceme (anebo nemůžeme být, ač po tom tajně toužíme) my. Představuje odvrácenou stranu našeho Já, vlastní temné *alter ego*: „*cizinec v nás žije, je skrytou tváří naší identity*“ (Kristeva 1988: 9); avšak „*nepřichází nás strašit, pokud jsme si jisti sami sebou*“ (Ragi 1999: 98). Jinými slovy řečeno – vyrovnané osobnosti, spokojené s osobním statutem i s postavením vlastní skupiny, jsou obvykle mnohem tolerantnější ve svých přístupech k Jinakosti.

*„Svět se skládá z naší vlastní skupiny (rodiny) a ze skupiny druhých, jiných, nepřátelských. Posledně jmenovaná skupina však není pouze objektem zavržení, degradované fascinace či cílem našich snah o dominanci; nacházíme uvnitř ní atraktivní jinakost, jež v nás probouzí ambiciózní touhu provázenou neklidem“*

(Maldavsky 2001: 52)

---

<sup>46</sup> V případě Orwellova románu 1984 je projekce nenávisti dovedena *ad absurdum*, neboť reálná identita protivníka se neustále mění, avšak díky procesu „zapomínání“ a permanentnímu přepisování kolektivní historické paměti zůstává de facto stále stejná.

<sup>47</sup> Ke konstrukci tzv. nechutného Jiného viz Lucie Storchová In: Mendel, Ostránský, Rataj 2007: 291

*„Fascinace (cizím) světem, který není ničím jiným než zrcadlem našich hříchů. Je to jen odvrácená tvář našeho vlastního světa – výtvar Boží prozřetelnosti a negace nás samých“*  
(Yerasimos 1991: 3)

Vztah k Jinému je nezbytným předpokladem konstrukce vlastního Já (Godelier 2004: 126). Uchylujeme se k jeho obrazu právě proto, že v „*tomto nejistém poli konstrukce identity... tvoří součást nás samotných*“ (Fabre 2004: 76). Skrze něj upevňujeme identitu kategorie My – Jiný má negativní vlastnosti a tím pádem vedle něj více vyniknou kladné vlastnosti naší vlastní komunity. Můžeme z něj mít strach nebo se o něj můžeme zajímat; v obou případech však jde o určité ovládnutí alterity. Vztah k Jinému se realizuje mimo jiné prostřednictvím většinově pozitivních autostereotypů a většinově negativních heterostereotypů, tvořících základ etnocentrické vize světa – tj. nahlížení na Druhé skrze prizma vlastní (a tudíž zvýhodněné) kultury (Yzerbyt, Schadron 1996: 18). Heterofobie nebo xenofobie (strach z jiného, strach z cizího) převažuje v historické perspektivě nad filoxenií<sup>48</sup>. Jiným základním rysem je rovněž figura Jiného-Nepřítele, který a priori prohrává (*l'Autre perdant*, Fabry 2004: 74). Základní binární opozice mezi Civilizací a Přírodou se mimo jiné odráží i ve způsobu pojmenování jednotlivých etnik; buď jimi samotnými (*autoetnonyma*) nebo jejich sousedy (*heteroetnonyma*). Autoetnonyma jsou (analogicky jako autostereotypy) převážně kladného rázu; heteroetnonyma naopak spíše záporného nebo neutrálního vyznění.

Jména mnoha etnik se v jejich vlastních jazycích dají přeložit jako „Naši“, „Našinci“, „Lidé“, „Lidské bytosti“, „Dokonalí (hotoví) lidé“, „Svobodní lidé“ apod. (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 78) – např. sibiřští Vogulové si říkají „mansí“ (člověk, muž), Ostřakové „chantí“ (člověk, lidská bytost), Samojedové „něnec“ (člověk), Tavgui „nganassaan“ (opravdoví lidé) (Sivers 1989: 173), Eskymáci „inuit“ (člověk) (Hubinger 1985: 90), Laponci „saam“ (člověk) apod. Jména, pod nimiž byly tyto etnické skupiny dlouhou dobu známy, jim byla dána jejich sousedy nebo nově příchozími evropskými kolonizátory a mívají většinou pejorativní vyznění – „Eskymák“ znamená v indiánských jazycích jejich sousedů „jedlík syrového masa“, Laponec „nezvaný host z periferie“ (Sivers 1989: 175), „Samojed“ je v ruštině „kanibal“. Etnonyma připisovaná etnickým skupinám jejich sousedy vždy zdůrazňují aspekt alterity a potenciální hrozby, prostřednictvím nichž přiřazují Jiného-Cizího-Nepřítele definitivně do kategorie Přírody a Barbarů. Apačové, kteří si ve vlastním

---

<sup>48</sup> *Filoxeniá*: řec. láska k cizímu (pohostinnost); termín přejatý z kontextu antických Athén (Nourrisson, Perrin 2005: 68).

jazyce říkají Diné (Lidé), tak znamenají přeloženo do zuňjštiny „nepřátelé“, Čejení v jazyce sioux „ti, kdo mluví cizím jazykem“; Siouxsové (ve vlastním jazyce Dakota, tj. „spojenci“) jsou francouzskou zkomoleninou odžibvejského slova označujícího „jedovatého hada“ (Vazeilles 1992: 177-179), Barujům v Papui Nové Guinei říkají jejich sousedé Kukakuka, tj. „zloději“ (Godelier 2004: 47), a abychom nemuseli chodit pro příklady daleko – Němec znamená ve slovanských jazycích „ten, kdo je němý“ (tj. ten, který nemluví srozumitelným, slovanským jazykem).

Konstrukce světa tak přímo spočívá na opozici mezi Civilizací a Barbary (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 33). Kategorie Nepřítele podléhá dehumanizaci a nezřídka i démonizaci; samotná jeho existence je vykládána jako přímá hrozba pro naše přežití (Rieber 1991: 14). Druzí jsou vnímáni jako homogenní celek bez individuální identity, zatímco naše vlastní heterogenní skupina vykazuje celou řadu pozitivních osobních charakteristik (Beauvois, Dubois, Doise 1999: 148). Čím menší vzorek „reality“ máme k dispozici, tím snadněji jsme schopni vybudovat abstraktní obraz těch Druhých, zbavených jakýchkoli lidských vlastností. Homogenizace – tj. vidění těch Druhých zásadně v plurálu, nikoli jako individuí – automaticky vede k depersonalizaci (nemají jména) a dehumanizaci (a nejsou ani lidmi). Zneklidňující anonymita Druhého implikuje u příslušníků naší vlastní skupiny pocity ohrožení, vedoucí k definitivní kodifikaci Druhého jako Nepřítele. Připustíme-li pak nakonec, že kategorie Druhých je negací naší vlastní Civilizace a tedy i lidství jako takového, cítíme se být zbaveni vůči nim jakýchkoli ohledů a povinností – nejsou-li lidskými bytostmi, nemusíme s nimi jako s lidmi ani zacházet a *a priori* od nich očekáváme „barbarské“ chování.

Kategorie Nepřítele je komplexním konstruktem, vyžadujícím několik postupných kroků v procesu delegitimizace jeho „lidství“: a) depersonalizace (postava Druhého ztrácí svou osobní charakteristiku, stává se anonymním členem své komunity), b) dehumanizace (snížení statusu Druhého na úroveň divochů, zvířat a démonů, tj. na úroveň Přírody a Chaosu), c) připsání negativních atributů (tj. např. agresor, hlupák, lakomec, apod.), d) exkluze, marginalizace (např. terorista, bandita, zloděj), e) připsání politických etiket, což je záležitostí pouze moderní doby (např. nacista, fašista, imperialista, anarchista), f) komparace se skupinami, které náleží do „*repertoáru veškerých symbolů zla, ďábelskosti, brutality a zlých skutků, jenž si každá společnost vytváří sama*“, a kam by např. v evropském kontextu patřila označení typu Hun, Vandal, Tatar/Turek apod. (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 180), tj. de facto synonym „nájezdů barbarských hord“ a „bičů Božích“, nástrojů Božího hněvu a jezdců z Apokalypsy. Připsáním všech těchto negativních atributů Druhému-Nepříteli si konkrétní

komunita potvrzuje svou vlastní identitu: „*negace Jiného slouží k lepšímu uchopení Sebe sama*“ (Boudon 2002: 124).

V procesu kategorizace a etnické polarizace My versus Oni je kategorie My ztotožněna s „lidskými bytostmi“, komunitou vnímanou s odkazem na autonoma jako „jediná dokonalá svého druhu“; zatímco Oni jsou chápáni jako ne-Lidé, tudíž ne-kulturní Barbaři. Kategorii My lze stručně charakterizovat jako „*společenstvo lidí, žijících ve stejné lokalitě, mluvících stejným nářečím, praktikujících stejné náboženství a obdělávajících stejnou půdu*“ (Bonnet, Carenini 1991: 90); tato definice se vztahuje zejména k zemědělským společnostem, které kolem svého humna tradičně vyorávají ochranné brázdy<sup>49</sup> a dělí tak svůj prostor na a) svůj vlastní a b) jejich (a priori nebezpečný; viz „my o vlku, vlk za humny“). Pojem „barbar“ pochází z řeckého slova *barbaros*, vyvinutého z onomatopoeia „bar bar“, jež lze do češtiny přeložit asi jako „bla bla“; původně tedy znamenal „blábolící“ ve významu „nemluvící řeckým jazykem“ a neměl ještě žádné pejorativní konotace<sup>50</sup>. Neutralita pojmu „barbar“ se definitivně vytratila už za antického Řecka – barbary byli brzy všichni ne-Řekové (předně „asijský“ Peršané), jejichž civilizace nemohla v řeckém pojetí nikdy dosáhnout dokonalosti té jejich. Negativní stereotyp Dareiových a Xerxových bojovníků se upevnil v průběhu řecko-perských válek (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 32) – významnou roli tady evidentně sehrál „prožitek války“ a „cizinec (okupant) na domácím území“. Starověké konflikty tak upevnilo opozici mezi Evropou (Řeky) a Orientem (Peršany).

Barbaři mají obvykle veškeré ne-lidské vlastnosti, jaké jsme schopni si představit; ztělesňují opozici Chaosu a Přírody v kontrastu vůči našemu Řádu a Civilizaci. Nahlížíme na ně jako na potenciálně nebezpečnou a neznámou periferii z naší a priori kladné pozice Středu. Jsou Jiní par excellence - „kanibalové“, „žijící v incestu“, „jedlíci syrového masa“, „němí“, žijící „za hranicemi“ našeho oikumené, v „divočině“, „na druhé straně řeky“, „divoši“, „zvířata“. Na základě rozboru nejrůznějších světových mytologických systémů lze konstatovat, že „svět lidí“ (tj. konkrétní komunita – její Kosmos, Civilizace) vzniká s pomocí božstev a kulturních hrdinů z prapůvodního neomezeného Chaosu, divoké krajiny za hranicemi nám známých kultur, kde neplatí žádné zákony. Tato divočina - „svět za ohradou“<sup>51</sup> – nepřestává naši Civilizaci zneklidňovat a ohrožovat. Je obydlena démony a

<sup>49</sup> Ochranná brázda – vyorávala se kolem vesnice (do rádlu zapraženy často ženy: staré, těhotné nebo panny) jako ochrana před epidemiemi, neúrodou apod.

<sup>50</sup> Např. arménské slovo „barbar“, blízké původnímu řeckému významu, znamená „nářečí, dialekt“.

<sup>51</sup> Odkaz na termín převzatý z článku V. Hubingera In: HUBINGER, Václav (1991), Svět za ohradou, *Český lid* 78: 1-7

odtamtud také nejčastěji přicházejí Cizinci – Nepřátelé<sup>52</sup>; je to neznámá krajina středověkých kartografů s nápisy *Hic sunt leones* a apokalyptických národů Goga a Magoga i kraj, který symbolicky začíná za humny naší vesnice. Oddělujeme se od něj různými způsoby – hradbou, ohradou, v poli vyoranou brázdou. Divočinu obývají výhradně Jiní – stojící věčně stranou majoritního diskursu, vymykající se našemu Řádu a především nepředvídatelní, nepochopitelní, řídící se vlastními zákony. Jiní nesdílejí stejné hodnoty jako my a coby zjevně cizí element představují permanentní hrozbu pro náš svět; pro potlačení této hrozby je potřeba zmobilizovat veškeré obranné mechanismy. Projekce násilí směrem k Jinému tak není ničím jiným než katarzí našeho vlastního strachu z něj (Leyens 1994: 34); strachu z „*neznámého a nepoznatelného*“ (Duszak 2002: 321). Právě na základě strachu či fascinace Jiným se rodí negativní předsudky konkrétních etnik namířené vůči sousedům a jejich výrazný odstup vůči odlišnosti podepřený kolektivní pamětí a tradovanými etnickými mýty, jež ovšem částečně pramení z jisté izolace.

Na příkladě našeho světa a „světa za ohradou“ je patrné, že základní distinkce mezi kategoriemi Přítele (potenciálního spojence) a Nepřítele je dána vztahem k půdě – pro zemědělská etnika, usazená na jasně definovaném teritoriu, představuje divočinu volně otevřený a přitom nepřístupný prostor pouště, stepi, moře nebo velehor. Volný prostor a pohyb je zosobněním prapůvodního Chaosu, výrazem permanentního neklidu a synonymem samotné Jinakosti a cizosti – odtud také řecký pojem *xenofobiá*, tj. strach z cizího.

*„Pokud definujeme jako divochy všechny ty, kdo se domnívají, že „lidství“ končí za humny jejich vesnice, pak jsme v tomto smyslu divochy všichni“*<sup>53</sup>

(Sivers 1989: 184)

Dělicí čára mezi naším světem a světem Jiných je pohyblivá a napříč historickými obdobími pokrývá vše od rozdílné barvy kůže až po různá náboženství či etnickou příslušnost (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 51). Dává tak vzniknout různým typům nepřátel – např. nepřítel etnický (pozdní konstrukt 19.-20. století) či kategorie nepřítel náboženského, rozpadající se na

---

<sup>52</sup> Detailněji k podobnosti mezi démonem a panovníkem cizího nepřátelského státu např. viz staroarménská pověst o arménském králi Tigranovi a médském králi Aždahakovi, který na sebe bere podobu tzv. *déva* (démona) neboli *višapa* (hadodraha).

<sup>53</sup> Christian Delacampagne v reakci na C. Lévi-Strausse a jeho koncept „divošského myšlení“ (*pensée sauvage*) ve smyslu myšlení etnocentrického



postavu Heretika a Pohana. Pohan obsahuje ve své podstatě o něco více pozitivních rysů než Heretik, neboť může být vzhledem ke své nevědomosti ještě teoreticky k „jediné pravé víře“ přiveden, zatímco Heretik ji už s plným vědomím odmítl a začal vyznávat jiné náboženství.

V charakteristice komunity Jiných převažují v historické perspektivě spíše jejich záporné vlastnosti než na odiv dávaná fascinace jejich kulturou; v literárně-historickém diskursu se tak mnohem častěji setkáme s jejich popisem jako: „*žroutů, tvrdohlavých, lakomých, rozených útočníků, hloupých, líných, plných neřestí, zlodějů, lhářů, vrahů*“ (Sivers 1989: 183) než s figurou romanticky pojatého *noble savage* či *noble adversary*. Jako klasickou ukázkou stereotypu Jiného, která důsledně neopomíjí snad žádnou negativní vlastnost (ale zato přiznává Jinému-nepříteli alespoň statečnost v boji, což byl jeho typický středověký atribut) lze uvést část citace z Průvodce poutníků ke sv. Jakubovi z Compostelly, rukopisu z 12. století:

*„Obyvatelé Navarry...jsou lidem barbarským, odlišným od všech jiných národů svými zvyky i svým původem, plným zloby; jsou černí, oškliví v obličeji, neřestní, perverzní, perfidní, neloajální, zkorumpovaní, požitkáři, opilci, znalci veškerých forem násilí, krvelační, divocí, nečestní a falešní, drsní a krutí, rádi vyvolávají hádky, jsou neschopní jakýchkoli dobrých pocitů, vrhají se do všech neřestí a hříchů. V tom se ostatně podobají Gétům a Saracénům, tou svou vychytralostí; a každopádně jsou nepřítelem našeho francouzského lidu. Pokud může, zabije Bask nebo Navařan Francouze pro jediné sous. V některých oblastech jejich země, když se zahřívají, ukazuje muž ženě a žena muži to, co by mělo zůstat skryto...Všichni lidé, kteří byli varováni dopředu, toto ví o Navařanech. Přesto přese všechno jsou Navařané dobří bojovníci na bitevním poli, ale nestojí za nic při útoku na pevnosti...“*

(Stenou 1998: 58-59)

Tímto způsobem tedy viděla většina středověkých Francouzů pyrenejské horaly – Basky; stereotyp horala jako drsného, nevzdělaného barbara je ostatně charakteristický i pro jiné oblasti (např. na Moravě bylo tímto způsobem nazíráno na Valachy a guraly, v Gruzii na Chevsury, Svany a Lezginy apod.). Následující ukázka pak pochází z Tertulliana a zachycuje východní periferii antického světa:

*„Pohostinné moře (Pontos Euxeinos, Černé moře) dostalo své jméno pouhou ironií, která popírá jeho pravou přirozenost... Je vzdáleno od našeho civilizovaného pobřeží, jakoby se stydělo za svou barbarskost. Obývají ho lidé těch nejdivočejších druhů... Podřezávají své otce, aby se mohli živit jejich masem, které pak míchají s masem zvířat. Jejich ženám jsou všechny pocity studu cizí... Dokonce i obloha je v tom kraji ze železa, nikdy jasný den... Místo vzduchu temné páry, místo ročních dob jen zima... Všude jen malátnost a zesláblost, smrt. Na těch místech není žádná síla a aktivita, jen divoké vášně...“*

(Venstein 2005: 215)

Z uvedených citátů je patrné, jakým způsobem dehumanizace Nepřítele probíhala ve starověku a středověku; tyto techniky se ostatně dnes změnily jen pramálo. Jinakost Druhého je patrná z jeho mravů, lze ji vyčíst z jeho obličejů; děti Jiných nectí své rodiče tak, jak by měly, a ani chování mužů a žen nespadá do kategorie Civilizace. Povšimněme si, že základním referenčním bodem je na tomto místě pojem cti – i v současné době ostatně patří ke klasickým obviněním adresovaným druhé straně tvrzení, že jejich ženy „neznají stud“ (ve významu „chovají se jako prostitutky“) a jejich muži jsou „zbabělci“, případně „ne opravdoví muži“. V obou případech se jedná o naprostou degradaci statusu komunity Jiných, neboť je tímto způsobem zpochybněna i její samotná reprodukční funkce. Tertullianus rovněž evokuje jednu ze základních stereotypních představ o rozdílu mezi kategorií Západu (tj. klid, síla, racionalita, aktivita, pokrok) a Východu (malátnost, slabost, iracionalita, pasivita, stagnace). Jiný si mnohdy zachovává antropomorfní vzhled, ale prozrazuje jej jeho chování, tvář i barva kůže – v evropském kontextu předznamenávala tmavá barva tradičně fyzickou a sekundárně i morální nedokonalost (Caiozzo, Demartini 2008: 31, 45), zatímco např. v Etiopii nebo na Předním Východě to bývaly naopak „bledé tváře“, které byly automaticky spojovány s nemocí (leprou) a nedostatkem fyzického půvabu. Krása je obvykle pokládána za garanta morálky (Laffon 2004: 22).

Vyhranění se vůči Jinému-Cizímu a na něj projektované agresivní chování nejsou specifiky výhradně druhu Homo sapiens sapiens, ale nacházejí své paralely i jinde v živočišném světě. Určité styčné body nalezneme např. v chování primátů – šimpanzi střeží hranice teritoria své rodinné tlupy a občas napadají příslušníky jiných skupin, kteří se pokusí tuto pomyslnou čáru překročit. Hlídkají tak jak omezené potravinové zdroje na svém území, tak přístup k vlastním samicím. Agresivní chování vůči příslušníkům cizí skupiny je tak jednou z možných odpovědí na vnější ohrožení, které by, pokud by se mu ponechal volný průběh, mohlo teoreticky vést

k celkové destabilizaci celé tlupy (další možností je pak uchýlení se do defenzivy, vnímané ovšem a priori jako varianta slabšího). Agresivní chování představuje automatickou reakci na takové podněty, jakými je např. soupeření o limitované zdroje (potraviny, voda, samice) nacházející se na určitém území; a projevuje se nejen prostřednictvím přímého fyzického útoku, ale i sérií nejrůznějších výhrůzek v rámci postojů těla, obličejové mimiky apod. Otázkou však zůstává, do jaké míry je agresivita šimpanzů, zdokumentovaná např. v díle J. Goodallové, záležitostí „vrozeného agresivního chování“ (což by teoreticky potvrzovalo teorii sociálního konfliktu), anebo do jaké míry je výsledkem lidských zásahů do tradiční společnosti primátů<sup>54</sup>.

*„Pod racionálním člověkem schopným kompromisu a dohody se skrývá démonická bestie; a z těch dvou je právě ona ta silnější“*

(Rieber 1991: 14)

Uvědomování si Jinakosti je jednou ze základních lidských kognitivních funkcí, která napomáhá vytvářet dělicí čáru mezi naší společností a těmi Druhými. Za sémanticky zcela odlišný však lze považovat princip „zavržení“ (expulse) a „marginalizace“ Jiných. Cílená dehumanizace Nepřátel, pocit výlučnosti vlastní skupiny spolu s vystavěním nepřekročitelné hradby mezi jedním světem a druhým, kterou lze rovněž chápat jako definitivní hranici mezi Kulturou (Civilizací) a Přírodou (Chaosem), je vlastní převážně monoteistickým náboženstvím.

U mnohých lovecko-sběračských společností dochází k relativnímu sbližování binárních opozic Kultury a Přírody – zvířata i rostliny tvoří neoddělitelnou součást lidského světa a jsou de facto považovány za „příbuzné“ člověka. Tyto společnosti sice rovněž klasifikují svůj svět vzhledem k sobě samým a je tedy jen pochopitelné, že se z etnocentrického hlediska pokládají za lepší než ti ostatní; to však v žádném případě neznamená, že by Jiným upíraly lidskou charakteristiku jako takovou či právo na samotnou existenci – tradiční model světa předpokládá spíše spolužití různých skupin vedle sebe, ovšem za předpokladu, že každá disponuje svým vlastním životním prostorem. Kategorii ve smyslu My a Oni si tak lze vyložit spíše jako „Lepší (lidé)“ a „Horší (lidé)“. Lze předpokládat, že

---

<sup>54</sup> Šimpanze, které sledovalo výzkumné středisko J. Goodallové, vědci navíc přikrmovali banány; tlupa se brzy naučila tento nový zdroj potravy pravidelně navštěvovat a rovněž jej bránit před jinými tlupami šimpanzů. J. Goodall jejich agresivní chování zaznamenala až poté, co si sledovaná tlupa na dodatečný zdroj banánů zvykla.

paleolitičtí lovci a sběrači měli obdobný model světa; ten se však náhle změnil v souvislosti s neolitickou revolucí, kdy se vzhledem k velké demografické explozi a rovněž vzhledem k sedentarizaci (tj. vytvářením si vztahu k určitému domácímu teritoriu) stalo soupeření o zdroje mnohem intenzivnějším. Pod rostoucím tlakem pak byly jednotlivé kategorie vymezovány radikálněji.

Kontrast mezi barbary a obyvateli *polis* nacházíme zcela běžně ve starověkém Řecku (Kristeva 1988: 75), nejedná se však o zjevnou marginalizaci či aktivní eliminaci určitých skupin<sup>55</sup>. Řecká i římská božstva byla vůči Jiným poměrně tolerantní a antické náboženství podléhalo v kontaktu s jinými kulty permanentní synkrezí. Antická alterita byla původně viditelná pouze v souvislosti s kulturou – barbar byl každý, kdo nemluvil řecky (tedy jak Peršan, tak později Germán nebo Kelt). Radikálnější změna přichází až se vznikem monoteistických náboženství, jež jsou často doprovázena i mýtem o vyvolenosti a výlučnosti určité skupiny, respektive národa vyznávajícího jediného (pravého) Boha. Na základě tohoto předpokladu je pak třeba odvrhnout všechny ty, kdo uctívají jiné bohy, případně i ty, kdo vyznávají Boha sice totožného, ale odlišným způsobem – kategorii Heretika jsou tak mnohdy připisovány výrazně zápornější atributy než kategorii Pohana a Nevěřícího<sup>56</sup>. Středověký koncept Barbara tak už není založen na odlišné kultuře, ale na tom, je-li ochoten přijmout „pravou víru“; od tohoto faktu se odvíjí celý morální aspekt (Nourrisson, Perrin 2005: 159). Opozice Kultury a Přírody se stává zjevnou a zcela nepřekročitelnou; na straně Kultury se ocitají všichni ti, kdo jsou „ortodoxní“ ve smyslu vyznavačů té pravé (správné) víry, na stranu Přírody a mnohdy i na stranu Ďábla jsou odvrženi všichni heretikové, nevěřící a pohaní, spolu s nimi i ženy a zvířata. Společnost tak zcela v souladu s logikami exkluze N. Eliase, jež slouží k „*udržování identity dominantní skupiny a potvrzení jejího nadřazeného postavení*“ (Elias 1997: 33), přistupuje ke stigmatizaci celých národů i pouhých jednotlivců vymykajících se nějakým způsobem tzv. normalitě (Cosée, Lada, Rigoni 2004: 14). Kritéria normality si však každá společnost nastavuje sama; tyto „úchytky“ od normy se postupně zakotvují v kolektivní paměti konkrétních národů a promítají se do figury Jiného-Nepřítele. Řečeno slovy

---

<sup>55</sup> Na okraji antické společnosti se obvykle nacházeli otroci (tj. ne-svobodní), barbaři (tj. ne-Řekové a tudíž ne-občané polis), ženy (kromě kurtizán) a v některých případech zřejmě i Židé; každá z těchto skupin však měla své určené a zajištěné, byť podřadnější, místo. Městské státy byly charakterizovány různými přístupy k cizincům – poměrně svobodomyšlné byly např. Athény, jejich pravým opakem pak Sparta.

<sup>56</sup> Na tomto místě odkazují na obrazy Řeků a Gruzínů v očích arménských kronikářů – zatímco muslimové (tj. nevěřící) jsou pokládáni za nevyhnutelný Boží trest, ztotožnitelný s přírodní pohromou; Řekové neboli chalkedonci jsou vykreslováni doslova jako překážka poklidné existence arménského národa apod.

francouzského humanistického myslitele Michela de Montaigne: „každý nazývá *barbarským* to, na co sám není zvyklý“ (de Montaigne 1992: 157).

Zdůrazněme však ještě jednou, že obraz Nepřítele a Cizince není ničím jiným než pouhým konstruktem té určité společnosti, tj. přesněji řečeno výtvorem jejích intelektuálních a politických elit; a coby pouhý sociální konstrukt tak nikdy nemůže aspirovat na tzv. vědeckou objektivitu, neboť je ve všech ohledech přizpůsoben zkreslené „realitě“ konkrétní skupiny<sup>57</sup>. E. Saïd např. ve své knize nazvané „*Orientalismus*“ poukazuje na kategorii Orientu jako na de facto zcela umělou a abstraktní, ustavenou „Západem“ skrze literární díla jeho spisovatelů a cestovatelů 18.-19. století (Sanches-Mazas, Licata 2005: 96)<sup>58</sup>. „Orient“ tak neexistuje sám o sobě, nýbrž představuje skutečný literární *topos* - souhrn západních představ o mystických východních zemích; subjektivní pohled Evropanů na Orient a snahu jej skrze poznání pochopit, kontrolovat a nakonec ovládnout (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 72, 248). Odtud rovněž pochází orientalistický konstrukt femininní Asie – poddajné, pasivní, sensuální, přitažlivé, plodné, dominované, exotické ženy (v kontrastu k dynamickému a racionálnímu Evropanovi), tolik patrné v dílech autorů jako např. R. Chateaubriand, G. Flaubert nebo G. Nerval (Çırakman 2002: 19).

*„Orientalismus... způsob, jak se vyrovnat s Orientem, jenž zastává v západoevropské zkušenosti specifické místo... Orient napomohl definovat Evropu skrze kontrast... Orientalismus... je západní styl dominance, restrukturalizace a autority uplatňované v rámci Orientu.*

(Saïd 1980: 13-15)

Odlišnost, uvědomovaná si na základě kontaktu dvou či více různých kultur, se výrazně objevuje už v literárně-historickém diskursu a ikonografických materiálech z období starověku<sup>59</sup>. Bipolární rozdělení světa se zdá být jednou ze základních charakteristik – My a ti Druzí, Irán versus Turán, Řekové versus barbaři, křesťanská Evropa versus muslimové,

---

<sup>57</sup> Např. ke koloniální konstrukci afrických etnik a tzv. Afrike-fantómu podrobněji viz Amselle, Jean-Loup; M'Bokolo, Elikia (1985), *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris: Découverte

<sup>58</sup> Kategorie Orientu v evropském *imaginaire* je však konstruktem daleko starším – připomeňme např. středověké verze příběhů o Alexandrovi Makedonském a jeho putování východními zeměmi (Laffon 2004: 51).

<sup>59</sup> Jako modelový příklad může posloužit např. egyptské umění Staré říše – podle typu obličejů, účesu, barvy pleti a stylu oblečení lze viditelně odlišit Berbery (Libu), Núbijce, Asyřany a samotné Egyptany (obyvatele země Kemet).

pohané, Židé, Západ versus Východ, Babylón versus Jeruzalém, věřící versus nevěřící. Vítězné bitvy, vybojované proti těmto „civilizačním“ nepřítelům, pak nabývají doslova mýtického charakteru, i když se původně jednalo jen o poměrně nevýznamné střety.

Středověká fantazie pak vedle kategorie a) Barbara, jehož prototypem se stali např. Hunové a později Mongolové, vnímaní jako skutečná invaze Chaosu přicházejícího ze stepí, a b) Pohana „ *kterého je nutno hubit*“ (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 265) iniciovala vznik celých národů nejrůznějších „monster“<sup>60</sup> obývajících zapadlé kouty obydlého světa, a zaplnila jejich obrazy dobové bestiáře - bytosti s psí hlavou (*kýnokefaloi*), monstra žijící v jeskyních a živící se masem ryb (*trogloidy*), lidé velcí jako pěst (*pygmejové*) či lidé bez hlavy (*acefaloi*)<sup>61</sup>, monstra s jednou velkou nohou poskytující stín před sluncem, bytosti schopné zabalit se do svých velkých uší, lidé s jedním okem (*kyklopoi*) apod. Tato monstra, pevně zakotvená ve středověkém *imaginaire*, se od kategorie Lidí (jejímž jediným kritériem byl mnohdy evropský původ) lišila v mnoha ohledech - svým fyzickým vzhledem, chováním, zvyky a nesrozumitelným jazykem. V souvislosti s ústupem bílých míst na mapě a s koloniální expanzí pak nahradili středověká monstra tzv. „divoši“ (*sauvages*), jejichž obraz byl sice o něco méně abstraktnější než v předchozích případech, avšak ve svém důsledku o nic menším sociálním konstruktem.

Moderní bestiáře jsou v současné době plné obrazů nejrůznějších mimozemšťanů či oživených bytostí z dávných severských mýtů a jejich celosvětová obliba svědčí o tom, jak velkou měrou nás jejich odlišnost přitahuje; jak masivní je po nich v postmoderním světě poptávka. Fascinace, obava a údiv nad jinakostí je nám stále vlastní a konfrontace s Druhými v nás tyto pocity automaticky vyvolává; v případě, že reálný svět nepřináší dostatečné množství těchto podnětů, nezbyvá nám nic jiného než uniknout do světa naší fantazie<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Monstrum* – z lat. „to, na co si ostatní ukazují“ (*monstrare* – ukazovat, upozorňovat), tj. to, co budí zájem svou neobvyklostí

<sup>61</sup> „Lidé velcí jako pěst“ mají pravděpodobně svůj reálný předobraz ve středoafričských Pygmejích, z nichž se někteří dostali na dvůr egyptských faraónů; „lidé bez hlavy“ se zase možná inspirovali obyvateli severní Afriky, kteří si zahalovali tváře, aby se chránili před pouštním pískem.

<sup>62</sup> Zdá se, jakoby naše fantazie narůstala s geografickou vzdáleností – z čím vzdálenějších galaxií mimozemšťané pocházejí, tím více jsou „jiní“, In: Maurice Duval, *Deux catégories de l'alterité: entre fascination et répulsion*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

Který z pocitů však při vnímání kategorie Jinakosti převažuje – fascinace, snaha o poznání a sblížení nebo spíše zavržení, odpor a strach?

Napříč historickými obdobími nacházíme mnohem více důkazů xenofobie, obavy z cizího, než „*stydlivých, takřka soukromých a křehkých pokusů...o konstrukci „mytologie humanity“ ... , která se snaží poukázat na to, že to jediné, čím se vyznačuje (a odlišuje) lidská bytost (od jiných), je (pouze) její duše, zatímco veškeré ostatní fyzické charakteristiky jsou zcela náhodné*“ (Stenou 1998: 110). Odlišnost a nepochopitelnost Jiného zůstává zakódována v mnoha idiomech, které přešly do každodenního užívání natolik, že si je v běžné řeči takřka ani neuvědomujeme - rčení v češtině typu „španělská vesnice“, nebo „turecké hospodářství“ evokují něco nesrozumitelného, chaotického, nedokonalého, pejorativního; podobně např. francouzský pojem „šarabía“ (původně narážka na arabštinu) znamená „nesrozumitelnou hatmatilku“, „zmatek“. Na druhé straně je však třeba připomenout, že nezvratné přesvědčení o vlastní srozumitelnosti, řádu a dokonalosti pramení výhradně z našeho etnocentrického pohledu na svět a jako takoví rozhodně nejsme viděni očima našich sousedů – např. Češi bývali ve středověku terčem mnoha vtipů a urážek, neboť jejich synonymem bylo v 15. století obecně slovo „kacíř“ (Krekovičová 2001: 41). V současné době se široké kategorii tzv. západní veřejnosti vybaví zásluhou vlivu médií pod pojmem „muslim“ takřka automaticky „terorista“ a „agresor“. Stačí se však vrátit o něco nazpět po časové přímce, abychom se přesvědčili o tom, že stejnou roli hráli kdysi i „křesťané“ - „*Pluvia desit: causa christiani sunt*“ (Billioud 1995: 29) (tj. deště ustaly, na vině jsou křesťané), říkalo se v antickém Římě; v době křížových výprav zase islámští historikové spolu s Byzantinci podali nelichotivý obraz Franků jako nevzdělaných barbarů a zvířat.

*„(Frankové)... jsou jakýsi druh zvířat, která mají ctnost statečnosti a bojovnosti, ale žádnou jinou, podobně jako zvířata mají jediné vlastnost síly a schopnost nosit těžké náklady... Neznají žárlivost ani nemají smysl pro čest, a přece mají v sobě převelikou statečnost“*  
(Usáma ibn Munkiz 1971: 202, 208)

Obecné odmítání Jinakosti nebylo a není ničím jiným než projevem xenofobie ze strany majoritní společnosti. Současný mediální obraz světa je důsledkem víry v nekonečný pokrok naší (tedy v tomto pojetí „západní“)<sup>63</sup> civilizace a přesvědčení, že jiné společnosti krácejí a

---

<sup>63</sup> Na tomto místě a dále v textu používám řadu pojmů v závorkách (tj. „Západ“, „západní“) kvůli jejich obsahové nevyhraněnosti.

priori špatným směrem. Bitva u Poitiers (731 n.l.) či u Vídně (1529, 1683) jsou západními historiky zásadně interpretovány jako „zastavení arabského a osmanského vpádu“, kdežto např. pojem „křížové tažení“ a „křížová výprava“ automaticky implikuje určitou misi a tudíž i pozitivní konotaci. Západoevropské pojetí podává události v kontextu „nadřazenosti civilizace nad barbarstvím domorodců“ a „civilizačního mesianismu“, promítajícího se do permanentní snahy o vývoz „západních hodnot“ (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 76). Pokud však položíme otázku trochu jiným způsobem a pokusíme se revidovat naše „vzpomínky na minulost“, nebyla by pak např. civilizační křížová výprava proti pobaltským pohanům ve skutečnosti spíše genocidou<sup>64</sup> ?

Takové bipolární pojetí světa začíná být v dnešní multikulturní době nedostačující a rovněž nebezpečné. Samotný pojem „Západ“ je stejně relativní jako kategorie „západních hodnot“ či naopak kategorie, která se kritériím Západu (tudíž majoritní Civilizace) vymyká: *„bez ohledu na velkou diverzitu národů a kultur existujících uvnitř kategorií tzv. Západu a ne-Západu se zdá být prostá opozice těchto kategorií hluboce zakotvena; tímto způsobem se prodlužuje dlouhá historická tradice západního politického myšlení“* (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 120). Jak lze „Západ“ jako takový definovat – existencí (katolického) křesťanství, přítomností demokracie, ekonomickou a technickou vyspělostí, či opozicí vůči islámu, znázorňovaného jako fanatické a násilné náboženství?

Předpokládat, že rovněž v jiných zemích mohou během několika let vzniknout demokracie vycházející z tradic a modelů západoevropského liberalismu, přičemž se bere minimální ohled na společensko-historický vývoj těchto zemí a na jejich etnickou skladbu, je poměrně utopickou představou a výsledkem klasického evropského etnocentrického přístupu. Médii tolikrát zdůrazňované datum 11. září 2001 pomohlo najít novou tvář pro obraz Barbara-Nepřítele, v každé společnosti ostatně všudypřítomného – tentokrát je jím postava „islámského radikála“, potažmo „muslima“ jako takového, který je veřejnosti prezentován jako hrozba číslo jedna. Jedná se znovu, jako už ostatně tolikrát, o reaktivaci prapůvodního strachu z klasického Barbara, jakého známe ze starých časů, Barbara připraveného vnést chaos do našeho Řádu a definitivně zničit naši Civilizaci. Je to Nepřítel po dlouhé době navíc znovu „viditelný“. Huntingtonův „střet civilizací“ je v posledních letech uměle vytvářen a rozdíly mezi křesťanskou tradicí a islámem jsou mnohdy zbytečně akcentovány. Většina

---

<sup>64</sup> V tomto případě používám pojem „genocida“ v tom nejširším možném kontextu jeho definice (což umožňuje jeho využití i mimo období 20. století); tj. jako masové, dopředu naplánované vraždění určité etnické či náboženské skupiny příslušníky vládnoucí vrstvy.



médií prakticky ztotožňuje teroristické akce hrstky radikálů s jedním ze světových náboženství a s celou muslimskou *ummou*, čítající na stovky milionů věřících (jak jsme si však ukázali výše, obdobné postupy jsou typickou součástí procesu stereotypizace). Přistupuje-li se k dialogu, pak pouze asymetrickému – „západní“ civilizace jedná z pozice převahy se společnostmi, které jsou prezentovány a priori jako Jiné; a tudíž potenciálně nebezpečné a neresppektující tzv. univerzální lidské hodnoty. Kritéria „univerzálních“ hodnot a jejich respektování či neresppektování však určují takřka výhradně západoevropské elity.

*„Dokud bude mít slovo „Východ“ pejorativní konotaci a slovo „Západ“ konotaci pozitivní, bude neobyčejně obtížné zkonstruovat nový světový řád, který by byl založen na rovnosti různých regionů“<sup>65</sup>*

(Sanchez-Mazas, Licata 2005: 149)

*„Odmítáme vidět různorodost arabského světa, jednotlivé zlomy a opozice, které se uvnitř něj nacházejí. Chápeme jej jako jednoduší, koherentní, nepřátelský svět... Abychom všechno pod tlakem médií ještě více zjednodušili, vstupujeme do binární logiky střetu... Myslím si, že je načase hledat spíše styčné body mezi světy na rozdíl od vytváření „střetu civilizací“*

(Stora 2007: 49)

Asymetrický vztah mezi dominantním a dominovaným leží u samotných kořenů vnímání alterity. Dominantní skupina se cítí být ohrožována, skupina pokládaná za dominovanou zase své inferiorní postavení odmítá akceptovat a vytváří si tzv. protestní identitu. Hranice mezi oběma entitami, dříve do jisté míry prostupná a tudíž relativní, se stává nepřekročitelnou. Přistupujeme k Jinému už a priori s nedůvěrou a s negativními očekáváními, na nichž nic nezmění ani to, jak se ten Druhý skutečně v dané situaci zachová.

Tendence sklouznutí ke stereotypům, jež představují svým způsobem formu davového myšlení a odrážejí vztah mezi vůdcem a poslušným stádem, je v době krizí o to silnější. Příslušníci skupiny v ohrožení přestávají rozlišovat detaily a soustředí se převážně na prvky nezbytné pro bezprostřední přežití; jejich vidění světa se stává ostře manicheistickým a vše je následně interpretováno v rámci vzájemně se vylučujících kategorií My a Oni. Kolektivní strach, obohacený o rituály soudržnosti utvrzující identitu, vede ke kohezi konkrétní skupiny - veřejná manifestace kolektivního stereotypu je ostatně také svým způsobem formou rituálu.

---

<sup>65</sup> Václav Havel In: La Libre Belgique, *A propos de la superiorité de l'Occident*, 2001

Protivník posléze není prezentován jako pouhá a zaměnitelná součást anonymního davu, nýbrž už jako Ne-člověk sám - dehumanizace, démonizace a diabolizace Nepřítele je nepochybně účinnější marginalizační strategií než pouhá depersonalizace konkrétního jedince. Zmíněná metoda odosobnění (depersonalizace) je předstupněm démonizace Jiných; umožňuje nám vidět je nikoli jako individua s celou škálou možných osobních atributů a postojů, nýbrž jako anonymní dav, „*masu bez duše*“ (Blanchard, Bancel 1995: 39). Už samotné použití klasifikačních pojmů typu „horda“ a „kmen“ či automatická aplikace plurálu vede k devalorizaci<sup>66</sup>. Roland Barthes obdobný fenomén zkoumá při své analýze moderních francouzských mýtů – francouzská média, referující o válce v Alžírsku, používala v souvislosti s Alžířany zásadně pojmů jako „hordy“ a „skupiny muslimského obyvatelstva“, zatímco Francouzi vystupovali s a priori kladným nábojem jako „osadníci“ a „společenstvo“ (Černý 2004: 262-266). Anonymní dav se ocitá v postavení dominované minority a potenciální hrozby; dominantní skupina naopak vykazuje zřejmé rysy pozitivní heterogenity (Lorenzi-Cioldi 2002: 97). Agresor tak obvykle bývá „bez tváře“ - jeho identita je anonymní, kdežto charakteristika oběti je detailně vykreslena.

*„Rozpuštěn uprostřed masy, neutralizován... jedinec tvoří část davu páriů, charakteristických absencí emocí a nedostatkem výrazu“<sup>67</sup>*

(Blanchard, Bancel 1995: 39)

*„Arabové jsou (v médiích) zobrazováni vždy ve velkém počtu – nic individuálního, žádná osobní charakteristika; většina obrazů reprezentuje vztek a zoufalství masy, iracionální gesta“*  
(Saïd 1980: 321)

Stereotypy namířené na Jiné tak fungují jako určité filtrační síto, které má za úkol zachytit strach vyvolaný přítomností Nepřítele (ať už Anonyma bez tváře nebo Démona samotného). Jedná se sice o obranu svým způsobem poněkud „infantilní“ (Loewenstein 1997: 47), neboť limituje naši vnímavost a umožňuje nám řadu nechtěných informací přesunout do sektoru tzv. zapomenuté paměti (*mémoire oubliée*), ale na druhé straně v některých případech zcela

---

<sup>66</sup> In: Maurice Duval, *Deux catégories de l'alterité: entre fascination et répulsion*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

<sup>67</sup> Jako příklad může posloužit mediální obraz většiny zemí tzv. Třetího světa – např. subsaharská Afrika je podávána mnohem častěji prizmatem hladomorů, válečných konfliktů a scén z uprchlických táborů než prostřednictvím úspěšných osudů jednotlivců.

nepostradatelnou. Jak už jsme konstatovali výše – stereotypy vypovídají daleko více o charakteru svých nositelů než o těch, kterým jsou původně určeny. Jejich síla stojí a padá s tolerancí a všeobecným rozhledem konkrétních jedinců i celých společností.

*„Svět je nebezpečné místo k životu; ne kvůli lidem, kteří jsou zlí, ale kvůli těm, kteří se nepokusí to zlo zastavit“<sup>68</sup>*

(Frydman 2005: 17)

### 2.2.1.1. Věčný nepřítel

Koncept věčného neboli dědičného nepřítele (franc. *ennemi éternel* nebo *ennemi héréditaire*), sémanticky užšího než pojem Nepřítele obecného, se zrodil relativně nedávno - v době vzniku národních nacionalismů a nových reinterpretací národních mýtů. Ve středověku najdeme jeho obdobu v kategorii tzv. nepřítele civilizačního - Pohana a Nevěřícího, jež v souladu s duchem křížových výprav spadali pod jediné označení „nevěřících“ a obsahově se v některých případech inspirovali postavou Antikrista a netvory ze Zjevení svatého Jana. *Civilizační nepřítel* je vnímán jako absolutní negace Kultury, Civilizace a Řádu. V novověku se pak jeho figura dočkala jisté renesance a zároveň výrazně etnického zabarvení – koncem 18. a v průběhu 19. století byla každá nově vznikající národní identita postupně konstruována v opozici vůči jiné národní identitě. Intelektuální elita pak, čerpajíc z kolektivní paměti národa, dala vzniknout obrazu „národního nepřítele“ (*škůdce národa*), s nímž se konkrétní etnická/národní skupina musela „po staletí potýkat“ a na něhož svalovala vinu za konec svého Zlatého věku a dobu Temna. Ideálním prototypem národního škůdce je sousední národ nebo národ, který tradičně vystupuje jako obětní beránek.

Významné historické události, úhelné kameny kolektivní paměti určitého národa, jsou v rámci národních dějin vždy interpretovány ve vztahu k těm Druhým a historie se nám pak zákonitě jeví jako sled izolovaných bitev o bytí či nebytí mezi dvěma protagonisty – takto spolu zápasí „o přežití“ Židé a Arabové, Češi čelí Němcům, Poláci Rusům, Arméni Turkům apod. Postavy dědičných nepřátel a národních škůdců nejsou ve skutečnosti inspirovány ničím jiným než prastarým konfliktem mezi Řádem a Chaosem, mezi naší Civilizací a Barbary. Identita věčného nepřítele je v kolektivní paměti zakořeněna poměrně stabilně, což však

---

<sup>68</sup> Citát Alberta Einsteina

neznamená, že nemůže v závislosti na historických podmínkách variovat - např. Francouzi tak mají s ohledem na různé dějinné epochy věčných nepřátel daleko více - Němce, které ztotožňují s Prusy od Sedanu<sup>69</sup> a jejichž negativní obraz definitivně prohloubily události druhé světové války; Angličany, s nimiž soupeřili o hegemonii co se vlastního území a posléze co se kolonií týče; Španěly, aj. Konstrukce vnějšího dědičného nepřítele je důležitá pro kohezi skupiny a dodává jí zdání homogennosti, což je důležitý faktor obzvláště tehdy, jsou-li její etnické hranice poněkud vágně definovány (což je např. případ některých společností složených z více přistěhovaleckých vln, např. arménské a židovské<sup>70</sup>) nebo vykazuje-li tato skupina tzv. mentalitu ohrožení (*siege mentality*).

*„Konstrukce obrazu nepřítele napomáhá posílení sociální identity“*

(Bar-Tal 2005: 93)

Mezi tradiční charakteristiky věčného nepřítele patří jeho „barbarskost“. Jakýkoli čin z jeho strany je vykládán jako nehumánní, byť akceptace podobného jednání ze strany příslušníků vlastní skupiny není ničím neobvyklým. Předpokládá se, že Nepřítel málokdy bojuje čestným způsobem (na rozdíl od svého středověkého protějšku ovlivněného rytířskou etikou) a vítězí pouze buď díky své početní (nikoli individuální fyzické) převaze nebo díky zradě. Přiznat mu vítězství v bitvě muže proti muži by znamenalo povýšit jej na úroveň vlastní skupiny, a tomu se koncept věčného Nepřítele vzpírá. Stereotypní vazba o „vraždách starců, žen a dětí“ je mu připisována právě proto, že už ze své definice odporuje kategorii Lidskosti – „civilizovaný“ člověk bojuje jen s rovnocennými protivníky (ideálně s *noble adversary*, vznešenými protivníky), kdežto Barbar, neovlivněný Kulturou a tudíž neomezený žádnými morálními konvencemi, se může uchýlit i k takovým druhům jednání, které jej odkazují daleko za hranice našeho Kosmu a Řádu.

*„Kdybychom jim byli rovni počtem a získali nad nimi vrch, tak jako oni získali vrch nad námi, byli bychom je vyhladili“*

(Usáma ibn Munkíz 1971: 59)

---

<sup>69</sup> Viz obraz Prusů jako kategorie Nepřítele par excellence např. v díle Guy de Maupassanta, který byl současníkem francouzské porážky u Sedanu (1871) a následné pruské okupace Paříže; Guy de Maupassant (1974), *Contes et nouvelles*, Paris: Gallimard

<sup>70</sup> Orientací na jediného vnějšího Nepřítele se tak izraelští imigranti vyhnuli hrozícímu konfliktu mezi vlastními komunitami (sefardim, aškenazim, Falašové, kavkazští Židé apod.)

Figura novověkého věčného nepřítele v některých případech podléhá té nejzazší možné formě dehumanizace a démonizace. Příslušnost ke kategoriím My (Lidé) a Oni (Ne-lidé a Démoni) se jeví jako zcela výlučná a žádní vznešení protivníci známi ze středověku se už nevyskytují – tato situace platí obzvláště v případech vleklých a extrémně násilných válečných konfliktů, jejichž řešení je v nedohlednu a které stagnují na určitém stupni *statu quo*, neuspokojujícím ani jednu ze zúčastněných stran. Zkušenost války je v tomto definitivním vymezení identit, představujícím extrémně nebezpečnou podobu negativního heterostereotypu, rozhodující a s konečnou platností nás uzavírá do jedné jediné kategorie:

*„Být Chorvatkou se stalo mým osudem... Definuje mě má národnost a nic jiného... Spolu s miliony jiných Chorvatů mě připíchli na zeď národní identity – nejenom prostřednictvím vnějšího tlaku Srbska a federální armády, ale také pomocí národní homogenizace v Chorvatsku samém. To s námi dělá válka, redukuje nás na jeden rozměr. Národ. Potíž s touto identitou je to, že zatímco mě předtím vymezovalo mé vzdělání, má práce, mé myšlenky, můj charakter a ano, také má národnost – teď se cítím o to všechno připravena. Nejsem nikdo, protože už nejsem člověk. Jsem jeden ze 4.5 milionu Chorvatů. Už si nemohu vybrat a myslím, že ani nikdo jiný. Nemusí se vám líbit barva té špatně padnoucí košile a látka, která může kousat. Úniku ale není, není co jiného si obléknout. Člověk se této ideologii národa ani nemusí dobrovolně podřídit: prostě vás nasaje. Teď si nikdo v novém chorvatském státě nemůže dovolit nebyť Chorvat“<sup>71</sup>*

(Hroch 2003: 383-384)

Z tak výlučné kategorie už de facto není cesty ven – každý jedinec je determinován výhradně svou příslušností k určité etnické skupině a jako takový je nucen respektovat schéma preference svého vlastního národa i etnicky motivované nenávisti namířené na postavu démonizovaného protivníka. Pokud se odmítne tímto stereotypním způsobem zachovat, hrozí mu vyloučení z komunity a ostrakizace.

*„Více nežli pocity agresivity vyvolává válka loajalitu vůči vlastní komunitě, a to často prostřednictvím propagandy, která se snaží v osobě nepřítele popřít veškeré lidské*

---

<sup>71</sup> Slavenka Drakulich, *The Balkan Express: Fragments from the Other Side of War*, New York 1993

*charakteristiky. Konflikt se přenáší do morální roviny a vražda se tak stává sportovním výkonem, případně aktem ctnosti až hrdinství“ (Burenhult 2003: 27)*

Postava věčného nepřítele nabývajícího podoby Démona představuje vhodný a neobyčejně účinný instrument k vyprovokování masové etnické mobilizace, a to obzvláště v případech, kdy společnost pocítuje potřebu vnitřní jednoty nebo kdy se snaží z ekonomických důvodů navázat kontakt se svou diasporou<sup>72</sup>.

Jako jistý protipól výhradně negativního obrazu věčného nepřítele se vyvinul koncept tzv. *ennemi amical*, tj. nepřítele s „dobrým srdcem“. Válečné příběhy o vojácích bojujících na druhé straně, kteří cíleně zachraňovali životy civilního obyvatelstva a svých protivníků, oscilují mezi realitou a touhou po „rytířském duchu“. Psychologicky pomáhají částečně překonat strach z figury Nepřítele a vyrovnat se s pocitem „šoku ze zrady“ (Legros, Monneyron, Renard, Tacussel 2006: 167)<sup>73</sup>.

### **2.2.1.2. Viditelný Nepřítel**

*„Viditelnost a identifikovatelnost napomáhají procesu kategorizace“*

(Allport 1979: 129)

Přijmeme-li na předpoklad, že stereotypy jsou přirozeným mechanismem klasifikace a tím pádem nedílnou součástí lidské percepce jako takové, bude kategorie tzv. viditelného nepřítele představovat to první, co jsou konkrétní jedinci schopni na první pohled identifikovat jako zcela Jiné a od vlastní skupiny Odlišné. Mezi univerzální znaky společenské kategorizace patří převážně fyzický vzhled, věk, pohlaví a také vizuálně jiné chování či zvyky těch Druhých. Dalším zjevně odlišným faktorem bývá příslušnost k jiné jazykové skupině, na řadu přicházejí rovněž kritéria náboženská nebo sociálně-ekonomická<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Porovnejme např. masovou mobilizaci židovské diaspory po vyhlášení státu Izrael (1948) a její materiální a finanční pomoc v období konfliktů Izraele s arabskými státy; podobně mobilizace arménské diaspory za druhé světové války a později za války o Náhorní Karabach.

<sup>73</sup> Viz příběhy o Němcích, kteří u sebe doma schovávali židovské uprchlíky, ačkoli jim za to hrozil transport do koncentračního tábora; analogicky např. turecké a kurdské rodiny, které se ujímaly arménských sousedů; takové případy jsou však prezentovány spíše jako marginální části oficiální historie.

<sup>74</sup> Např. tradiční a „viditelná“ zaměstnání, jež byla automaticky připisována určitým náboženským, resp. etnickým komunitám – např. v Osmanské říši byli Arméni vnímáni převážně jako obchodníci s hedvábím,

(nejsou-li ovšem patrná hned na první pohled, jako např. v případě některých stravovacích a hygienických návyků<sup>75</sup>, způsobu odívání<sup>76</sup> apod.). Snadno identifikovatelný viditelný kód je okamžitě převeden na alteritu jako takovou: „...*tyto interpretace se opírají výhradně o pouhé náznaky, o „klíče“ čtené z podoby tváře nebo z mimiky, výrazu či gest; takové náznaky pak podléhají kulturní stereotypizaci*“ (Stoetzel 1979: 250).

Vzájemně soupeřící skupiny cítící se v permanentním ohrožení vykazují extrémní citlivost na jakoukoli alteritu; to je ostatně dokladem instrumentální funkce stereotypů. Snaha o zviditelnění Jiných vychází z obavy ze ztráty etnické homogenity, kterou mnohé skupiny vykazují. Na základě principu pozitivní identifikace tak aspirují na zajištění absolutní kontroly nad svými etnickými hranicemi a brání se kontaminaci cizími elementy, hrozících narušit jejich jednotu. Majoritní společnost nezdědka přistupuje k umělé identifikaci svých minorit - klasickými případy takových pokusů je např. použití žluté barvy na oblečení příslušníků židovské diaspory, dovedené do extrémní polohy za druhé světové války ve formě Davidovy hvězdy s nápisem Jude, či rozdílný předepsaný oděv muslimů a ne-muslimů v Osmanské říši. Technika zviditelnění a okamžitého si uvědomění Jinakosti nám umožňuje konkrétního jedince rychle a definitivně zařadit do kategorie Oni a tím se vyhnout případným osobním (a priori škodlivým) kontaktům.

Ponecháme-li nyní stranou klasického obecného nepřítele středověkého křesťanského světa - náboženského a civilizačního nepřítele, kterého bezpochyby představoval „muslim“<sup>77</sup> a „pohan“ (tj. oba „nevěřící“), byl za viditelného nepřítele ve středověku pokládán obvykle příslušník kategorie „Žid“. Spolu s dalšími jedinci, jež byli vnímáni jako vymykající se tradičním středověkým normám (např. osoby podezřelé z čarodějnictví, malomocní, kejklíři, tuláci, prostitutky apod.)<sup>78</sup>, ztělesňoval „Žid“ synonymum pro vnitřního nepřítele komunity a pátou kolonu – ve středověkých a renesančních cestopisech vystupuje jako „horší

---

zlatníci, směnárníci, bankéři apod.; ve střední Evropě zase vystupuje tzv. typický Žid většinou jako majitel palírny, hostince, hauzírník; později lékař, právník, bankéř atd.

<sup>75</sup> Dodržování ramadánu, zákaz požívání vepřového, svěcení šabatu apod.

<sup>76</sup> Např. kipa a modlitební šál talit s cicijot (třásněmi) ortodoxních Židů, v Osmanské říši typické oblečení ne-muslimů (dhimmi) apod.

<sup>77</sup> V historických pramenech vystupující nejčastěji jako - Saracéni, Maurové, Ismaeliti, synové Hagar, nevěřící, pohani.

<sup>78</sup> Lidé nakažení malomocenstvím (leprou) museli např. nosit zvonce, aby byla jejich přítomnost signalizována už zdálky; prostitutky zase byly povinny oblékat si pruhované šaty, případně šaty naruby, na tělo jim byla vypalována znamení apod. (Tuchmanová 2005: 44, 67)

*Jiny*“ (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 270). Východní křesťané v sobě už od raného středověku živili představu tajného komplotu mezi Židy a muslimy, který měl za úkol poškodit křesťanstvo (Ducellier 1996: 33) – právě svou tichou aliancí s náboženskými nepřáteli křesťanského světa si vysloužili status „horšího Jiného“. Vůči příslušníkům židovské diaspory se nenávisť majoritní společnosti obracela jako první, neboť žili přímo v jejím centru a představovali pro ni na základě své zjevné jinakosti faktor permanentní nestability. Daná komunita se jimi cítila být ohrožena zevnitř, na svém nejvíce zranitelném místě, nikoli zvenčí tak jako v případě poněkud abstraktnější kategorie „muslimů“. Ti sice zůstali coby „nevěřící“ Nepřítelem par excellence – „*ouhlavní křesťanského světa nepřátelé*“ (Bartoloměj Paprocký 1982: 130) – prototypem, který nejprve zahrnoval Araby a posléze se přenesl na osmanské Turky (Sénac 2000: 149); vzhledem ke své relativní geografické vzdálenosti a poloze na periferii křesťanského světa však nepůsobili dojem latentně přítomného nebezpečí, na rozdíl od příslušníků židovských komunit usazených přímo v srdci majority. Vnitřní nepřítel nepřicházel z pouště nebo ze stepí; byl všudypřítomný a snažil se své slabosti (absence vlastního území, vládnoucích dynastií apod.) využít prostřednictvím zrady, komplotu apod. Tradiční vnější marginalita židovského obyvatelstva byla v průběhu středověku a novověku stále znovu utvrzována prostřednictvím opakovaných pogromů, restrikcí a exkluzí, aby nakonec vyústila za nacistického Německa do bezprecedentního holocaustu a kategorie „horšího člověka“.

*„Křesťané se za strany Židů obávali spíše lstivého, plíživého ohrožení než války. Naproti tomu muslimové byli vnější nepřátelé, nesrovnatelní válečníci, divocí a krutí“*  
(Wheatcroft 2006: 150)

Jakýkoli kontakt s postavou viditelného nepřítele vyvolává v příslušnících jiné skupiny automaticky strach, nejistotu a odpor. Tyto pocity následně vedou ke spuštění mechanismů sebeobrany, a to buď ve formě okamžité agrese namířené vůči Nepříteli nebo naopak dočasného stažení se do pozadí, z čehož ovšem pramení následná frustrace a snaha o „nápravu křivdy“. Obraz viditelného nepřítele je de facto neměnný, neboť je hluboce zakořeněn v kolektivních pamětech daných národů, a nese s sebou vysoké riziko propuknutí „dávných nenávistí“ ze strany dominantní skupiny prakticky kdykoliv a kdekoliv. Jediný výbuch etnické nenávisti vede ke vzniku tzv. „*kontinua destrukce*“<sup>79</sup>, začarovaného kruhu násilí, jenž

---

<sup>79</sup> Irvin Staub In: Balakian 2005: 138



je fakticky nemožné zastavit. Viditelnými (nepřáteli) jsou všichni ti, kdož se vymykají normalitě - kritéria této normality si však, jak už bylo zmíněno, určuje každá společnost sama a pozměňuje účelově i jejich náplň. Viditelný nepřítel je neustále v podezření a bývá rovněž prvním obětním beránkem, na něhož majoritní skupina ukáže v souvislosti s ventilací svého vnitřního napětí.

Ve středoevropském kontextu byl tradičně viditelným nepřítelem a tudíž marginalizovanou postavou Žid, tj. „národ vyvolený Bohem, ale zato pronásledovaný lidmi“, s „*bezkonkurenční schopností překonávat rány osudu*“ (Johnson 1995: 17). Mezi tradiční obvinění proti Židům a zároveň důkazy křesťanské superiority patřila nejen narážka na ukřižování Krista, ale i na absenci vlastního území (odtud představa parazitující minority) a na nelegitimní původ (spolu s muslimy byli pokládáni za potomky Abrahama a jeho konkubíny Hagar). Do kategorie částečně se blížící společensky stigmatizovanému postavení Žida spadal i obraz Cikána, pro něhož je však vzhledem k naprosté nezakotvenosti Romů v prostoru a čase obtížné najít paralelu. Žid i Rom, bez ohledu na různorodost svých stereotypů a jejich reakce na ně, jsou typickými představiteli tzv. „národa mediátorů“ a svou permanentní nestabilitou, pomezním charakterem a faktorem pohybu se blíží stereotypu Nomáda. Přechodová identita „pohraničí“ je charakteristická pro všechny komunity, které žijí mimo své tradiční území, neustále cestují a zabývají se převážně obchodem. Vykoupenost a postavení národa „v pohybu“ implikuje automatickou nedůvěru ze strany okolní populace, jež konstruuje svou paměť týkající se nepřítele (*mémoire de l'ennemi*) – parazita - jako odpověď na kontakt s „pomezím“<sup>80</sup>. Romové byli, podobně jako Židé, v průběhu středověku a novověku tradičně obviňováni ze špionáže, spolupráce s nepřátelskou stranou<sup>81</sup>, z krádeží, trávení studní, přenášení moru apod., a stali se tak „*kvinteesencí Cizince*“ (Fonseca 1995: 221, 287) a „*věčného cizince*“ (Tuchmanová 2005: 136). Ve Středomoří splýval pojem Cikán/Rom s pojmem Saracén a Maur (Bonnet, Carenini 1991: 74), tj. s jinou figurou věčného nepřítele. Jako reakce na negativní přístup majoritní populace a její konstrukci Nepřítele vykryštovaly v případě Židů a Romů dva částečně odlišné přístupy co se mechanismů sebeobrany a autoidentifikace týče - a) izolace, konstrukce negativní identity jako reakce na

---

<sup>80</sup> Viz např. Hitlerova koncepce národa bez vlastního území jako národa parazitického (Bullock 1993: 151).

<sup>81</sup> Komunity mluvící vlastním, majoritní společností nesrozumitelným (tj. tajným) jazykem, vzbuzovaly zákonitě podezření. „Národy prostředníků“ - tj. obchodníci - navíc byli v permanentním styku s nejrůznějšími etnickými skupinami bez ohledu na jejich jazyk či náboženství a nezřídka ovládali i více řečí – tento „přechodový“ charakter jen podporoval jejich následná obvinění ze špionáže v prospěch druhé strany.

permanentní marginalizaci (Romové); b) izolace, viktimizace, konstrukce dějin jako série permanentních katastrof, represí a Božích trestů (Židé)<sup>82</sup>.

*„Turci... všeho lotrovství a oklamání jako židé beze všeho svědomí hledí... (Žid)... všelijak pak křesťany zoškliviti, prozraditi a sebe zvelebiti hledá... Každý křesťan, zvláště přespolní, se jich jako čerta vystříhá“<sup>83</sup>*  
(Storchova 2005: 42, 43)<sup>84</sup>

Viditelná stigmatizace Nepřítele pak podtrhuje jeho hraniční identitu; vnímanou jak vlastní marginalizovanou komunitou ve formě tzv. vnitřního exilu, tak recipročně majoritní společnostmi. Pojem vyvoleného národa je ostatně neoddelitelně spjat s ideou výlučného osudu - aspekt vyvolenosti je nemožný bez pronásledování národa a permanentního utrpení ve formě Božích trestů, které jsou odvrácenou stranou smlouvy uzavřené s Bohem. Mnozí Židé se tak koncem 19. století bránili myšlence vzniku židovského státu, neboť považovali exil a rozptýlení národa za svůj specifický osud (Maffesoli 1997: 144). Není pochyb o tom, že pocity cizosti a odloučení byly pokládány za oboustranné: „*od dávného starověku byly děti Abrahamovy brány jako „hosté a přistěhovalci“ a samy se za ně také považovaly“*; každý monoteismus je totiž svým způsobem netolerantní a „*předpisy o hygieně, stravě a čistotě tak byly překážkou společenského kontaktu“* (Johnson 1995: 133). Výrazným atributem židovských dějin je ritualizované utrpení, vnímané svým způsobem jako pokračování Abrahamovy oběti (Blanchard, Lemaire 2003: 105); jiným viditelným kulturním markerem je „vykořeněnost“. Utrpení i exil působí z vnějšího pohledu jako „trest Boží“ – národ, který si je zasloužil, nemůže být podle středověké křesťanské koncepce hříchu národem dobrým<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Etnika, která si vybuodovala negativní sebeidentitu (či spíše která akceptovala negativní stereotypy ze strany majority), se cítí být permanentně v pozici „outsiderů“ – odbourání těchto postojů může napomoci identitní terapie, tj. hledání prestižních znaků, rekonstrukce etnických mýtů, rehabilitace historie apod.

<sup>83</sup> Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic

<sup>84</sup> U Haranta z Polžic a Bezdržic vystupují Židé jako „horší Jini“, kteří jsou schopni Turky a Araby nabádat, aby škodili křesťanům – tj. vystupují ve funkci primárního zla, šedých eminencí.

<sup>85</sup> Zjevná jinakost Židů je manifestována mimo jiné i prostřednictvím karnevalových figur.

*„Ten, kdo je na cestě (errant), nás děsí, protože pochází odjinud, protože je nejistý, nestabilní, odlišný. Putování/bloudění<sup>86</sup> je vnímáno jako trest, ne-li dokonce prokletí“*

(Bouloumié 2007: 22)

Židovská marginalita byla manifestována de facto už od starověku<sup>87</sup>; s šířením křesťanství pak byla kolektivní paměť majoritní společnosti obohacena o některá nová tvrzení, přímo zacílená na stigmatizaci obrazu Žida v literárně-historickém diskursu své doby. Židům byla tradičně kladena vina za ukřižování Krista, vysmívání se panně Marii, profanaci hostie, rituální vraždy křesťanských dětí a panen, trávení studní v době morových epidemií či sexuální zneužívání<sup>88</sup>. K prvním masovým projevům nenávisti namířené vůči Židům začalo docházet během tažení první křížové výpravy<sup>89</sup>, vedené duchem „boje proti nevěřícím“, což ve středoevropském prostoru implikovalo spíše kategorii ne-křesťanů a pohanů, do níž Židé spadali. Čtrnácté století, přezdívané stoletím strachu a Černé smrti, pak jen posílilo xenofobní pocity majoritní populace; prostředí masové hysterie z morových epidemií poskytlo řadu příležitostí k hledání obětních beránků mezi kategorií Cizince – tradičním terčem byli Židé, ale i např. malomocní, tuláci, potulní komedianti apod. V průběhu středověku lze na základě ikonografických pramenů konstatovat postupnou degradaci obrazu Žida, který v procesu diabolizace a dehumanizace začal splývat s kategorií Dávla. Čarodějnické sabaty se konaly na místech zvaných „synagoga“ (Faü 2005: 101). Středověké i novověké karikatury Židy často znázorňují s rohy a s tmavou pletí (Stenou 1998: 78), případně s ďáblovým kopytem (Gilman 1996: 165). Asociace Žida s Dávlem má částečně své kořeny v nedokonalém překladu Starého Zákona (Jeronymova Vulgata). Prorok Mojžíš, poté, co obdržel Desatero Božích přikázání, sestupuje v originální verzi z hory Sinaj „s rohy“ – tento atribut později vedl k jeho

---

<sup>86</sup> V originále „errance“ – lze přeložit spíše jako bloudění, tj. toulání se bez určitého cíle.

<sup>87</sup> Židovské komunity v antickém Řecku byly např. obviňovány z šíření nakažlivých nemocí; byla jim vytýkána netolerance a izolace (Johnson 1995: 135), tj. nepohostinný a uzavřený způsob života na rozdíl od řeckého multikulturního oikumené.

<sup>88</sup> V české obrozené literatuře vystupují Židé často jako otcové nemanželských dětí, což úzce souvisí s jejich údajnou „sexuální imoralitou“ (Allport 1979: 373).

<sup>89</sup> První křížová výprava, vyhlášená papežem na koncilu v Clermont Ferrand roku 1095. Výprava šlechticů (baronů) preferovala cestu po moři – tj. do Benátek a odtud do Konstantinopole, zatímco masa chudých se vydala po souši. Na území dnešního Německa zničili křižáci celou řadu etablovaných židovských komunit (např. Worms, Kolín nad Rýnem apod.) – rabovali židovské čtvrti a nutili Židy násilím ke konverzi ke křesťanství. Na našem území vypálili členové křížové výpravy první pražskou židovskou osadu, která se nacházela v blízkosti malostranského Újezda.

identifikaci s „rohatým“, tj. s Dáblem. Termín „orožený“ (hebr. *geren*) však v hebrejštině znamená „blízko Bohu“, de facto tedy „osvícený“, „zasazený světlem (Božím)“. Do křesťanského *imaginaire* se nicméně Mojžíš (jako reprezentant židovského národa) zapsal jako „mající rohy“<sup>90</sup>. Asociace Žida s ďáblem se zřetelně promítla i za nacistického režimu, kdy byl zobrazován zásadně s vystupující bradou, orlím nosem a špičatýma ušima, což jsou typické atributy diabolizace.

*„Žid... je pokládán živými za mrtvého, autochtonními za cizince, starousedlíky za potulného žebráka, bohatými lidmi za chudáka, chudými za vykořisťovatele-milionáře, vlastenci za člověka bez vlasti a vůbec všemi společenskými třídami za nenáviděnou osobu, která je využívá“*

(Leon Pinsker In: Matarad-Bonnucci 2005: 21)

Odišnost židovské komunity pomocí oděvních znaků byla manifestována již od počátku 13. století. Podle usnesení Lateránského koncilu z roku 1215 byli všichni Židé povinni nosit na oblečení nějakou oděvní součástku žluté barvy<sup>91</sup>, museli obývat segregované městské části a nesměli se zabývat zemědělstvím, vlastnit půdu apod. Židům bylo povoleno vykonávat řemesla jen v rámci židovské komunity. Nařízení Lateránského koncilu tak Židy de facto odsoudila k naprosté izolaci v ghettech (jakýkoli osobní kontakt Židů s křesťany byl sankcionován) a z ekonomického hlediska k soustředění se na finanční záležitosti – právě tak se později zrodil stereotyp potulného obchodníka, lichváře či nájemce palírny, charakteristický pro středoevropský kontext. Dlouhodobá izolace podnítila vznik stereotypů na obou stranách, v křesťanské i židovské komunitě (Pěkný 2001: 245).

Svět *aškenazim* (židovské komunity v pásu zhruba od dnešní severní Francie přes Německo a Polsko až do Ruska) byl patrně více segregovaný než svět sefardských Židů a poskytoval vzhledem k existenci ghatt a povinného odlišného oděvu celou řadu viditelných znaků alterity<sup>92</sup>. Coby nepřekonatelný kulturní rozdíl byla křesťanskou populací vnímána např.

---

<sup>90</sup> Např. slavná socha Michelangelova „oroženého“ Mojžíše v římském kostele San Pietro in Vincoli.

<sup>91</sup> Žlutá barva sloužila k označení příslušnosti k židovské komunitě jak v muslimském světě, tak v křesťanském. Typy označení variovaly v závislosti na lokalitě a časovém období – např. středověká pražská komunita byla nucena používat žlutý klobouk, pak žluté kolečko našité na rukávu, v období renesance se nosil žlutý límec apod.

<sup>92</sup> *Sefardim* - židovské komunity tzv. jižního pásu – tj. ve Středomoří; z nichž nejnámější byla komunita ve Španělsku, po roce 1492 přesunutá do osmanské Soluně a Sarajeva. Sefardští Židé nemuseli žít v přísně

mužská obřízka, zákaz požívání vepřového, košer strava, svěcení šabatu a později i tradicionalistické oblečení chasidů (černý kaftan, pejzy, kipa). Zatímco např. v Německu byli Židé v druhé polovině 19. století už mnohdy zcela asimilováni, hlásili se k reformnímu kultu a používali spisovný německý jazyk<sup>93</sup>; východní Evropa se stala dějištěm procesu spíše opačného – zrození chasidismu. Chasidské hnutí, které vzniklo v 18. století na území Polska, představovalo návrat ke kořenům původní židovské tradice par excellence. Východoevropští Židé nosili pejzy, dlouhé černé kaftany a dodržovali bez výjimky striktní pravidla judaismu; pro své okolí tak představovali viditelně cizí element a s největší pravděpodobností napomohli oživit středověký stereotyp Nepřítele-Cizince (ne-Člověka). Na základě historických zpráv lze konstatovat, že se krátce po masovém příchodu ortodoxních Židů z Ukrajiny na naše území v druhé polovině 17. století úroveň koexistence křesťanských a židovských komunit zhoršila a antižidovské pogromy začaly propuknout s novou silou; k analogickým situacím docházelo de facto s každou novou vlnou přistěhovalců z východu (tj. z chasidského prostředí). Rozbor antisemitské literatury z 19. století a z počátku století dvacátého ukazuje, že byl klasický středověký stereotyp Žida „lichváře“, „šřitele epidemií“ a „spolčence ďábla“ obohacen o další atributy, odkazující už výhradně na městské prostředí: „homosexualita“, „syfilis“, „hysterie (hypersensibilita)“ (Gilman 1996: 26, 101, 130). Viditelně odlišné zákony co se např. týče zákazu požívání vepřového masa či svěcení šabatu zjevně bránily asimilaci a německá společnost koncem 19. století je prezentovala jako určité „opovrhování domácími tradicemi“ (Stenou 1998: 103), což následně vyvolalo další vlny antisemitských reakcí. Svůj nepopiratelný vliv tady sehrála i protestantská tradice, pro niž byla

---

ohraničených ghettech (např. brány pražského ghetta se zamykaly o křesťanských svátcích, nedělích, v době epidemií apod.), ale z hlediska bezpečnosti se stejně shromažďovali ve stejných čtvrtích (špaň. *judería*). Pouze v několika mahgrebských městech existovala obdoba uzavřených evropských ghett.

<sup>93</sup> Císař Josef II. nechal v Rakouské monarchii zřídit městské školy, ve kterých se vyučovalo výhradně německy; ostatně už za vlády jeho matky Marie Terezie se stala němčina jediným jazykem školství a administrativy v celé říši. Židovská minorita se začala díky dominantní němčině pomalu asimilovat; Josef II. rovněž povolil některým (majetným) židovským rodinám vystěhovat se z ghetta.

Až do roku 1848 (v praxi mnohem déle) však podléhali Židé nejrůznějším omezením. Na našem území byla v platnosti ještě nařízení z doby Lateránského koncilu - tj. segregace v ghettech a zákaz věnování se mimo svou komunitu jiným zaměstnáním než půjčování peněz na dluh (což bylo křesťany tradičně považováno za „hřích“, ačkoli se křesťanští lichváři u nás oficiálně objevují už od 15. století). Zmíněné restriktce byly i přes existenci několika výjimek, které se týkaly prostředí majetných příslušníků diaspory, navíc umocněny za císaře Karla VI. tzv. familiantským zákonem. Tento zákon omezoval počet židovských rodin na našem území a de facto zabráňoval mladším synům vstupovat do legitimních manželství.

kategorie Žida daleko horším nepřítelem než např. kategorie muslima (Goffman 2002: 109-110).

Klasický obrozenecký stereotyp Žida na našem území byl značně homogenní. Většinou se setkáváme s Židem jako s majitelem palírny či lichvářem, případně s postavou nemajetného Žida - tzv. věčného Žida neboli Ahasvera, symbolu „*vykořevení a věčného hledání*“ (Pěkný 2001: 545), nebo potulného drobného obchodníka, který vykupuje kožky a peří (hauzírník)<sup>94</sup>. Ve všech případech je to figura záporná – situace, v nichž vystupuje, dávají tušit extrémní míru segregace a naprostý nedostatek osobních kontaktů mezi oběma komunitami. Postava Žida je zbavena všech osobních rysů, chybí jakékoli narážky na jeho rodinu a často dokonce nemá ani jméno. Jan Neruda např. mluví o Židech jako o lidech, kteří „*žijí všude co národ cizí, u nás nejčizejší*“ (Pěkný 2001: 505). Ve slovenském folklóru je Žid tradičně zobrazován jako „*cudzí*“ a coby Cizinec par excellence vykazuje větší míru negativních znaků i větší míru stereotypizace než jiné postavy. Figury tzv. „Židů“ také často vystupovaly jako komické postavy v lidovém divadle nebo během masopustních svátků a hovořily nesrozumitelným „tajným“ jazykem (narážka na jidiš) – jak jsme se už zmínili, zesměšnění představuje první stupeň degradace těch Druhých.

Jedinou zřetelnou klasifikací kategorie Žida je tak jeho zaměstnání – ať už jako lichvář nebo majitel palírny vždy nějakým způsobem poškozují křesťanskou komunitu<sup>95</sup>. V naší obrozenecké literatuře je často zdůrazňován kontrast mezi tzv. „poctivou prací“, tj. prací s půdou, prací zemědělce, a zaměstnáním obchodníka (lichváře), jehož výdělek je svým způsobem považován za nečestně získaný, nedůstojný. K analogické situaci docházelo např. v Osmanské říši, kde byl tamější obchod takřka zmonopolizován křesťanskými a židovskými komunitami. Příslušníci muslimského *milletu* obecně pokládali obchodnické řemeslo za podřadné zaměstnání, nehodné jejich válečnické tradice a autostereotypu bojovníka *ghazi*. Vyšší životní úroveň ne-muslimského obyvatelstva vyústila ve zjevné sociálně-ekonomické rozdíly, jež následně vedly ke zrodu obrazu obchodníka-lichváře-škůdce muslimské komunity

---

<sup>94</sup> Dominantní stereotyp Žida se týkal „bohatého Žida“, neboť se inspiroval příkladem několika bohatých rodin, jejichž úspěch byl uprostřed ghetta viditelný i pro křesťanskou komunitu. Bez ohledu na tento stereotyp zůstávala majorita židovské populace spíše nemajetná, omezená ve svém podnikání celou řadou restrikcí – jejím klasickým obrazem je právě vetešník a hauzírník.

<sup>95</sup> Viz např. pověst o tom, že Žid nikdy při obchodování neošidí Žida, ale góje (křesťana) ano. Jako hostinský nalévá alkohol jinak zcela „pocivým“ křesťanským rolníkům, kteří se zadluží a Žid pak skoupí veškerý jejich majitel; jako frekventovaný motiv vystupuje rovněž „svedení křesťanských panen“.

– tento stereotyp však v tomto případě takřka vůbec nezasáhl postavu Žida, zato však negativně ovlivnil kategorii křesťanů.

Negativní heterostereotyp Žida lze v prostředí, které obývaly aškenázské komunity, považovat de facto za univerzální; prokázal rovněž extrémní životnost, k níž je i v současné době jen obtížné najít paralelu<sup>96</sup>. Židovská komunita byla majoritní společností považována za viditelně Jinou (a tudíž neschopnou integrace); do určité míry se za takovou pokládala i sama (vzhledem ke svému mýtu o vyvoleném národu a „vnitřním exilu“). Staletí marginalizace jen prohloubila tzv. mentalitu obklíčení (*siege mentality*) a vnitřní izolaci židovské komunity.

*„Viditelné stimuly jsou skvělé v tom smyslu, v jakém je nově příchozí informace zpracovávána, neboť lidé jsou kognitivně líní. Viditelnost sama o sobě přitahuje pozornost. Je snadno zapamatovatelná a na její percepci je vynakládáno jen malé úsilí, je pojímána takřka automaticky“*

(Leyens 1994: 103)

Jedinci vymykající se tzv. normalitě pochopitelně přitahují lidskou pozornost více než ostatní. S jejich alteritou je třeba se nějakým způsobem vyrovnat, racionálně si ji zdůvodnit a jejím vysvětlením se zbavit nejistoty, kterou vyvolává. Viditelný nepřítel představuje větší míru ohrožení než kterýkoli jiný Cizinec a kontakt s ním automaticky aktivuje negativní stereotyp, sloužící jako štít proti vnější hrozbě. Stereotypům viditelného nepřítele se lze jen obtížně vyhnout, neboť se v průběhu dějin staly de facto neodlučnou součástí konkrétních kultur. *„Lidé jsou kognitivně líní“* (Leyens 1994: 103) a nechají se spíše svést svými stereotypy, než aby aspirovali na hlubší poznání Jinakosti – je to ta snadnější, nikoli však jediná cesta.

### **2.2.2. Jiný jako „blízký druhý“ (příklad filosofie dialogu)**

*„Existence jiného je nezpochybnitelná a zasahuje mě do hloubi srdce. Uvědomuji si ho v bolesti, díky němu jsem neustále v ohrožení“*

(Jean-Paul Sartre In: Marc 2005: 86)

---

<sup>96</sup> Např. studenti Princetonu v dotazníku z 30. let 20. století ohodnotili Židy jako „vychytralé, ziskuchtivé a pilné“ (Leyens 1994: 23).

Citace z díla existencialistického filosofa a spisovatele Jeana-Paula Sartra je zjevným příkladem heterofobie/xenofobie, hluboce zakořeněného strachu z Jiného/Cizího. Heterofobie, úzce související s principem pozitivní autoidentifikace a s egoismem každého jedince, provází dějiny lidského druhu od jeho počátků a až na drobné výjimky vždy zastávala ve formě Barbara, Nepřítele, Démona a jiných záporných postav neoddiskutovatelně dominantní postavení. Po druhé světové válce se však objevil směr opačný, nazývaný filosofií dialogu, který jako jeden z mála popírá společenský konstrukt Jiného-Nepřítele. Filosofie dialogu vznikla částečně jako reakce na události druhé světové války a rozšířila se převážně v prostředí filosofů židovského původu, jež se snažili určitým způsobem vyrovnat s existencí koncentračních táborů a organizovaného holocaustu židovského obyvatelstva.

Emmanuel Lévinas, částečně ovlivněn učením Edmunda Husserla a Martina Heideggera a inspirující se Talmudem, převzal myšlenku tzv. vrozeného pocitu zodpovědnosti za druhé a rozvinul tak nový filosofický směr, jenž staví princip lidskosti a dialog s Druhým na první místo. Lévinasovské pojetí tak stojí v určité opozici vůči tradiční západoevropské egocentrické tradici, vycházející z polohy krajního subjektivismu a ostře rozlišující mezi centrálním „Já“ (u německých idealistů jediným klíčem ke Světu) a tím ostatním - nepodstatným, Cizím. Proti heterofobnímu „Já“ postavil Lévinas koncept Druhého, inspirovaný židovskou chasidskou tradicí a tradicí raně křesťanskou, jenž mírně odporuje klasickému řeckému racionalismu - dialog s Druhým není jen kladením otázek, zkoumáním odpovědí a hledáním abstraktní pravdy, nýbrž „*duchovním otevřením se a odevzdáním*“ (Poláková 1991: 52). Smyslem celého dialogu je naslouchání a uvědomění si existence více různých paralelních realit a tím pádem i „pravd“, což lze pokládat za základní krok k překonání stereotypů v nás. Pro Lévinase je to právě vztah k Druhému, který formuje konkrétního jedince jako lidskou bytost (Lévinas a. 1979: 115). Jeho hledisko lze interpretovat jako antiexistenciální – zatímco pro J.-P. Sartra představovali „*ti druzí peklo*“, Lévinas u nich hledá prostředek k vystoupení z izolace a kontakt s Jinakostí pokládá za alfu a omegu lidského bytí. Jak však pojmout toho Druhého, aniž bychom do něj projektovali sami sebe?

Vztah k Druhému je vztahem asymetrickým, neboť jsme to My, kdo je zatížen větší zodpovědností a kdo by měl tím pádem manifestovat více pokory (Chalierová 1995: 9). „Otevření se Druhým“ je možné pouze prostřednictvím dialogu, který směřuje k altruistickému potlačení vlastního ega a k jednání ve prospěch ostatních. Kontakt jako takový neimplikuje automatické pocity ohrožení a stažení se do izolace, což je



charakteristické pro heterofobní jednání, ale spíše pozitivní obohacení. Je prvním krokem ke vzájemné toleranci a respektu, neboť pouze „někdo absolutně cizí nás může poučit“ (Lévinas b. 1979: 171). Lze se však vůbec přiblížit k Jinému/Druhému, aniž bychom jej zároveň neposuzovali, nesnažili se vstoupit na jeho teritorium a nepřiváděli jej k sobě?

Vztah mezi Já a Druhým by se měl v ideálním případě odehrávat na úrovni absolutní absence egoismu z jedné či z druhé strany, což implikuje absenci jakékoli formy předsudku a vzájemného očekávání a zároveň rezignaci na snahu o „pochopení“ či „uchopení“ Jinakosti (alterity). Pochopení samo o sobě už totiž předznamenává pokus o dominanci a asimilaci, vedoucí ke vnímání Druhého v a priori etnocentrických pojmech (samotná kategorizace je ostatně prvním krokem v procesu „ovládnutí světa“). Jedinec je tak nucen vzdát se své snahy o pochopení Druhého a zařadit jej do kategorie velkých neznámých. Tradiční koncepty řeší tento zneklidňující závěr vznikem sebeobránných mechanismů ve formě xenofobie a heterofobie, v nichž vystupuje Cizinec jako Nepřítel vzbuzující nedůvěru, kdežto filosofie dialogu předpokládá pravý opak – pocity nejistoty vůči Neznámému by měly vést k akceptování Jinakosti Cizince v celé její šíři (Lévinas a. 1979: 151)<sup>97</sup>. Kontakt s Neznámým je pro konkrétního jedince přímým předpokladem pro pocit zodpovědnosti z jeho strany. Neexistuje žádná opozice identit; jedná se o vztah daný hlavně bezmocí a zranitelností Druhého, který v nás vyvolává: „*urgentní potřebu směřovat k němu a ne se nekonečně uzavírat do sebe*“<sup>98</sup>.

E. Lévinasovi se bez ohledu na jeho negativní zkušenost s nacismem podařilo vytvořit namísto tradičního Nepřítele-Cizince obraz Druhého-Bližního, vůči němuž by ostatní měli automaticky pociťovat úctu, pokoru a zodpovědnost. Konstrukt Bližního je z psychologického hlediska mnohem náročnější a vykazuje také daleko menší životnost než postava Nepřítele, která na rozdíl od Bližního naplňuje svou instrumentální funkci při řešení vnitřních a vnějších krizí dané společnosti. Filosofie dialogu se brání tvrzení převádějícímu nedůvěru k Cizinci na hluboce zakořeněný etnický stereotyp; tento směr naopak předpokládá existenci určité zakódované informace o a priori pozitivním vztahu k Druhému. Jak již bylo řečeno na počátku této podkapitoly - v průběhu dějin se vyskytovaly jisté výjimky z dominantního xenofobního proudu, které naznačovaly, že k Cizinci je potřeba přistupovat v první řadě jako

---

<sup>97</sup> V Lévinasově filosofii se hluboce odráží kulturní dědictví jeho židovského původu. Svůj filosofický koncept představuje z pozice národa, který byl majoritní společností marginalizován prakticky už od starověku; jeho snaha o oficiální uznání alterity je tedy snadno pochopitelná. Lévinas sám, přeživší holocaust, cítil do jisté míry dluh vůči druhým, a své pocity viny pokládal za vlastní i ostatním lidským jedincům.

<sup>98</sup> <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/frances/adieu.htm>

k lidské bytosti (a nikoli jako k potenciálnímu protivníkovi), neboť, řečeno slovy anonymního řeckého autora z 3. století n.l.: „...všichni lidé jsou zkorumpovatelní, smrtelní a nadáni rozumem, mají velké nehty a kráčí ve vzpřímené pozici“.

(Stenou 1998: 146)

### 2.2.3. Jiný jako objekt zájmu

#### 2.2.3.1. Dobrý divoch (*bon sauvage*): fascinace jinakostí

„Když řecký král Pyrrhos vstoupil do Itálie a spatřil před sebou rozložené římské vojsko, pravil: „nevím, s jakými barbary tady mám co do činění. Ale v rozložení jejich armády nic barbarského nevidím“... A takovým způsobem je potřeba jednat - oprostít se od lidových názorů, neboť se máme řídit svým vlastním rozumem, nikoli hlasem společnosti“.

„...Národy blízké přírodním zákonům... můžeme sice nazývat barbary, ale jen vzhledem k pravidlům našeho rozumu, nikoli vzhledem k nám samotným, neboť my je přesahujeme ve všech druzích barbarskosti... Jejich válka je vznešená, ...nedobývají nové země, neboť mají všeho ještě hojnost... netouží po ničem jiném, než co vyžaduje jejich potřeba.“

(de Montaigne 1992: 155, 161)

Filosofie dialogu představuje opačný pól xenofobie a heterofobie par excellence, jejíž vznik se datuje až teprve do druhé poloviny 20. století. Existují však koncepty mnohem starší, těžící z myšlení humanismu a později romantického idealismu, které vidí Jiné jako objekt hodný zájmu ze strany (dominantní) majority. O kategorii vznešeného nepřítele (*noble adversary*), charakteristické pro rytířský středověk, jsme se už zmiňovali v předchozích kapitolách. Humanismus pak připravil půdu pro koncept tzv. dobrého divocha (*bon sauvage*), případně vznešeného divocha (*noble savage*, jenž je jistou inspirací obrazem vznešeného protivníka), které stojí v opozici vůči negativnímu stereotypu o zlém divochovi-barbarovi (*mauvais sauvage*).

Koncept „dobrého divocha“ vychází z představy Jean-Jacquesa Rousseaua o „návratu k nezkažené přirozenosti“, tj. k původním lidským hodnotám, které ještě nebyly narušeny a zkorumpovány Civilizací. Tato teze se objevuje už u některých starších autorů – setkáváme se

s ní např. v dílech Michela de Montaigne<sup>99</sup> nebo ve spisech Bartolomea de las Casas<sup>100</sup>. De Montaigne hovoří o „původní naivitě, přírodních zákonech v takové čistotě, že lituji, že jsem se s nimi neseznámil už dříve“ (de Montaigne 1992: 158). J.-J. Rousseau pak oponuje názoru Thomase Hobbesa, jenž pokládal lidský druh za a priori agresivní, a připisuje mu naopak kladné atributy: „nebojím se, že si budu protiřečit, pokud připišu člověku jedinou přirozenou ctnost, a tou je lítost; a z ní pak vyvěrající štědrost, mírnost, lidskost, dobrota, přátelství“. Tyto vlastnosti se projevují „spíše v přirozeném (přírodním) stavu než během racionálního uvažování“. Dobrý divoch nemá podle Rousseaua zkušenost s osobním vlastnictvím a tudíž jsou mu cizí jakákoli „dominance i otroctví“; „nerovnost je stěží rozpoznatelná v přirozeném (přírodním) stavu“. Doba, jíž byl Rousseau současníkem, se naopak vyznačuje okolnostmi, které „ve snaze vylepšit lidský rozum ničí celý lidský druh, dělají bytosti zlymi... až nakonec člověka i svět zavádějí tam, kde jsme nyní“ (Rousseau 2005: 72-74, 79-80).

Za typického představitele tzv. dobrého divocha, jehož postava byla kodifikována v průběhu romantismu, lze považovat literární postavu Pátka z románu Daniela Defoea. Pátek je zjevně zcela Jiný než Robinson (zdůrazňovány jsou především jeho nahota a kanibalismus) a jeho chování se podobá dětskému. *Bon sauvage* se tak blíží „věčnému dítěti“ (*enfant éternel*); z hlediska teorie evolucionismu tak stojí na nejnižším primitivním stupni civilizace, doslova na hranici Přírody a Kultury. Prostřednictvím vlivu „bílého muže“ je však možno jej z kategorie Přírody převést do kategorie Civilizace a učinit z něj když už ne plnohodnotného „člověka“, tak alespoň jedince asimilovatelného a snadněji ovladatelného. Pátek není Robinsonovým přítelem, ale pouhým „věrným sluhou“; zatímco postava Robinsona je klasickým příkladem koloniální role Civilizátora a šířitele evropské kultury. Vztah Robinsona a Pátka je čistě asymetrický a odráží v sobě inspiraci etnocentrickým vnímáním světa. Jedinec spadající pod klasifikaci divocha-dítěte není zodpovědný za své jednání, které neodpovídá kritériu humanity (tj. nahota, kanibalismus atd.) - jeho abnormalita však může být do jisté míry pominuta, neboť k němu druhá strana přistupuje a priori z pozice paternalismu, tj. shovívavě a s trpělivostí (Blanchard 1995: 30). *Bon sauvage* je společenským konstruktem,

---

<sup>99</sup> Michel de Montaigne, francouzský autor druhé poloviny 16. století. Jeho nejznámějším dílem jsou *Eseje*.

<sup>100</sup> Bartolomeo de las Casas – autor známých děl *Krátká historie o zničení Indií* (1542) a *Historie Indií* (1552-1560); kněz působící v první pol. 16. století na ostrovech v Karibiku, protestoval u španělského krále proti špatnému zacházení s domorodým indiánským obyvatelstvem. „V naprosté většině případů jsou Indiáni charakterizováni svou neviností a dobrotou... Neviností a dokonalostí Indiánů oponuje s velkou dramatickou intenzitou kvasiautomatická špatnost Španělů“ (Las Casas 2002: 40).

pramenícím z etnocentrické fascinace alteritou; je možné jej pokládat za jednu z méně negativních forem koloniálního stereotypu.

*„(Konstrukt bon sauvage) je symetrickou inverzí etnocentrismu, který používá jako měřítko srovnání vlastní společnost. Fascinace něčím je především procesem spojeným s Egem, neboť to není Jiný, kdo nás přitahuje, ale spíše naše spokojenost nad tím, že jsme se nechali svést. Jiný jako takový je popírán, je pouhou záminkou, neboť pohled, který mu věnujeme, je sám o sobě falešný, zaslepený – fascinace, to není nic jiného než chvilkové oslepnutí. Jiný není skutečný, neboť se rodí ze slepoty, jež vede ke vzniku fantasmatických konstrukcí.“<sup>101</sup>*

### 2.2.3.2. Ušlechtilý divoch (*noble sauvage*)

*„Unkas stál v celé své slávě a rozhlížel se kolem sebe se vznešeným úsměvem. Přerušil hlučení davu hrdým a rozhodným gestem, vykročil kupředu jako panovník, který se chystá převzít moc ve svém království, a promluvil důrazným hlasem, jenž přehlušil obdivné mumláni, ozývající se ze všech stran. – „Mužové Lenni Lenapů, to na rodu z mé krve stojí celá země... Můj rod je matkou národů...“<sup>102</sup>*

*Noble savage*, tzv. vznešený divoch, stojí na evolucionistickém žebříčku podstatně výše než *bon sauvage* – na rozdíl od něj je prezentován nikoli jako sluha, ale coby rovnocenný partner. Vztah mezi *noble savage* a jeho protějškem (nositelem majoritní kultury) nabývá zdání symetričnosti; důraz je sice stále kladen na atributy, jež podtrhují jeho alteritu, ale zároveň lépe odpovídají romantické poptávce po „původních hodnotách“, „Zlatém věku“ a „ztraceném ráji“, o které „Civilizace nenávratně přišla“. Obraz vznešeného divocha osciluje mezi postavou dítěte a rytíře; jeho charakteristickými vlastnostmi jsou tedy jak „mravní čistota“, „upřímnost“ a „naivita“, tak rovněž „hrdost“ a „rytířské chování“. Typickým literárním obrazem *noble savage* je např. náčelník Mohykanů Čingačgúk ze série dobrodružných románů Jamese Fenimora Coopera nebo Vinnetou, náčelník Apačů, z pera Karla Maye.

---

<sup>101</sup> Fascinace Jiným – tzv. etnologie záminky; etnologie útěku neboli odvedení pozornosti (*ethnologie d'évasion*) In: Maurice Duval, *Deux catégories de l'alterité: entre fascination et répulsion*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

<sup>102</sup> James Fenimore Cooper (1994), *Le dernier des Mohicans*, Paris: UGE

Vznešený divoch představuje kvintesenci všech původních (a tudíž ztracených) hodnot a naplňuje jak všelidskou touhu po Jinakosti, tak nostalgii po konci Zlatého věku.

### 2.2.3.2.1. Stereotypní obraz pouštního nomáda (příklad Tuaregů)

Pozitivní stereotyp Tuarega se ve francouzském literárním diskursu objevil de facto už před koloniální expanzí a následně přetrval po celé období kolonizace až do současnosti takřka bez jediné změny, což může vyznívat celkem překvapivě vzhledem k tomu, že právě Tuaregové představovali primární překážku francouzskému postupu Saharou směrem na jih. V podobných situacích obvykle nastupují tzv. logiky exkluze, které prostřednictvím kolektivní paměti a nejrůznějších mýtů napomáhají marginalizaci „nepohodlného“ etnika, které je označeno za barbarské a zařazeno v rámci koloniálních stereotypů na zápornou stranu. Obraz Tuarega se však vymyká této tradiční formě – místo divocha-Barbara-Nepřítele se z něj stal klasický prototyp divocha-Aristokrata, svobodného a vznešeného „pána pouště“, strážce původních hodnot zapomenutého rytířského věku.

Literární obraz Tuarega vyrůstá ve skutečnosti ze dvou různých stereotypů – na jedné straně se inspiruje tzv. kabylským mýtem, na straně druhé romantizovanou figurou Nomáda. Nomád byl původně prezentován jako kategorie primárního civilizačního nepřítele v souvislosti s jeho tradiční opozicí vůči sedentarizovaným zemědělským společnostem; v epoše romantismu však nabyl svých pozitivních konotací<sup>103</sup>.

Kabylský mýtus je typickým příkladem stereotypu, který je vystavěn na komparaci tří členů (model triády) – nejedná se tedy o jednoduchou binární opozici typu My (Kultura) versus Oni (Příroda), nýbrž o její komplexnější variantu ve formě vztahu: a) My (Civilizace – Evropa), b) skupina A blízká Civilizaci (v tomto případě Berbeři-Kabylové, potažmo Tuaregové), c) skupina B vzdálená Civilizaci (v tomto případě Arabové). Má-li skupina A vykazovat z pohledu majoritní společnosti kladné atributy, musí obsahovat co nejvíce společných znaků s Civilizací, které jsou interpretovány jako sdílené kulturní dědictví. Tato skutečnost jí umožňuje vystupovat z pozice „civilizovatelného“ (tudíž de facto asimilovatelného etnika), kdežto příslušníci skupiny B jsou prezentováni jako „necivilizovatelní“ a neasimilovatelní.

---

<sup>103</sup> Paul Pandolfi, *La construction du mythe de Touareg (Quelques remarques et hypothèses)*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>

Percepce kategorie Nomáda nebývala vždy kladná, tak jak je tomu v případě Tuaregů; právě naopak – až do konce 18. století byl Nomád obvykle zobrazován jako „agresor“, napadající vesnice zemědělců či útočící na karavany a poutníky. Toto tradiční pojetí pramení z klasické vize věčné rivality mezi zemědělskými a pasteveckými populacemi, kdy byla v majoritním diskursu postava nomáda stigmatizována a systematicky vytlačována na okraj společnosti. Nomád byl vnímán zásadně v konotacích „divoštví a barbarství“ (Francfort 1990: 105)<sup>104</sup>. Nomád je neustále v pohybu a coby personifikace Chaosu ohrožuje stabilitu sedentarizovaných společností, jež vzhledem k němu pociťují doslova „fobii ze změny“ a pokládají jeho chování za „nepředvídatelné“ (Maffesoli 1997: 41). Nomád je po všech stránkách tak zjevně Jiný, až ohrožuje Řád. Metaforou nomadismu jako takového je poušť a step - za „strachem z nomáda“ se tak ve skutečnosti skrývá strach z pouště, z nekonečného otevřeného prostoru, strach z pohlcení Chaosem<sup>105</sup>.

K určité modifikaci negativního stereotypu týkajícího se kategorie Nomáda došlo až koncem 18. století pod vlivem romantismu – ve středověku byl beduín ještě zosobněním radikální formy Nepřítele (viz cestopisy poutníků do Svaté země), posléze však začaly být vyzdvihovány takové atributy jako jeho odvaha, válečnické umění, kodex cti, zákon pohostinnosti aj. V případě Tuaregů došlo k projekci tohoto kladného stereotypu; přenesl se na ně pozitivní kabylský mýtus aplikovaný původně na usedlé Berbery a doplnil tak romanticky pojatou charakteristiku nomádů. Berbeři/Kabylové mají ve francouzském koloniálním *imaginaire* nejbližší k Evropanům (Blanchard, Lemaire 2003: 155; Ferro 2003: 673-674). Nomadismus v případě Tuaregů není interpretován jako rys zasluhující společenskou stigmatizaci a marginalizaci, nýbrž coby projev svobody v její nejvyšší formě; zatímco obvykle kladný atribut zemědělství a sedentarizace nabyl u arabské populace negativních konotací vedle její údajné „lenosti“ a „neschopnosti dobře obdělávat půdu“. Zmíněný příklad přenosu sémantického obsahu stereotypu názorně demonstruje jeho extrémní sílu a životnost – tříčlenná struktura ve vztahu My, skupina A a skupina B zůstala zachována, ovšem z hlediska interpretace charakterických vlastností došlo k významným modifikacím -

---

<sup>104</sup> Naopak např. středověký arabský historik Ibn Chaldún vnímá opozici mezi sedentarizovanými a nomádkými společnostmi jako nutnou a životodárnou, odtud pramení jeho cyklické pojetí dějin a permanentní kulturní výměna mezi zemědělci a kočovníky.

<sup>105</sup> Ne náhodou jsou step a poušť prototypy Chaosu – otevřeného prostoru, z něhož přichází nebezpečí. Step a poušť nelze redukovat na oázy Řádu, neboť samotná jejich neohraničenost je předzvěstí nestability. Pro stepní národy je charakteristickým pohřebním rituálem vztyčování mohyl (např. skythské kurhany); tj. přivlastnění si teritoria a definování stálého (a zdálky viditelného) bodu v jinak nekonečném prostoru.

namísto tradičních razií nomádů začalo být zdůrazňováno jejich válečné umění, místo agrese byl kladen důraz na jejich kodex cti apod.

Tuareg vystupuje jako typický *noble savage*, u něhož je na jedné straně akcentována jeho exotičnost, uspokojující tak požadavek fascinace jinakostí, a na straně druhé jeho relativní blízkost ke kategorii Civilizace. V tomto případě máme co do činění se skutečnou dialektikou rozdílnosti a podobnosti – např. poměrně rovnocenné postavení tuarežských žen je dáváno do ostrého kontrastu s podmínkami, v nichž žijí arabské ženy, a je naopak poovnáváno s analogickou situací žen v Evropě. Interpretace nomádských zákonů vychází z paralel vytyčených na základě středověkého rytířského kodexu<sup>106</sup> a jejich nejvíce atraktivní prvky z pohledu Civilizace jsou interpretovány jako dědictví křesťanství, jež bylo ostatně považováno za původní tuarežské náboženství (jako jeden z údajných důkazů na podporu této hypotézy posloužil často se opakující motiv kříže na tuarežských špercích a zbraních). V zápiscích cestovatelů lze cítit hlubokou nostalgii po archaickém způsobu života Tuaregů, jenž není de facto ničím jiným než ztraceným Zlatým věkem celé evropské civilizace: „*divoké mravy, ale přitom hrdinství a hrdost... Rozhodně mám raději tyto své loupežníky (Tuaregy) než kohokoli jiného: Imošar je svobodný, volný jako lev*“<sup>107</sup>.

Výklad původu Tuaregů na základě křížácké hypotézy či jejich komparace se středověkou feudální šlechtou je vzhledem k logice procesu stereotypizace nepochybně přiblížily kategorii Civilizace a učinily z nich „Evropany“. Na druhé straně však koloniální diskurs neustále vyzdvihoval jejich exotičnost a do kolektivní paměti evropských národů se tak definitivně vryl stereotyp Tuarega zahaleného do tmavě modrého pláště, vedoucího karavanu velbloudů po saharských dunách. Tento obraz pak očekává veřejnost i v současné době, z čehož těží celá řada cestovních kancelářů.

Pozitivní obraz *noble savage* je turisticky značně přitažlivý. Síla tohoto stereotypu uzavírá do absurdní kategorie jak turisty, toužící shlédnout symbol Sahary par excellence - Tuarega na velbloudu (jinak není návštěva Sahary považována za úplnou); tak Tuaregy samotné, jimž je tato hra na jejich původní identitu permanentně vnucována a akceptace jejich pravidel se v jejich případě prakticky rovná ekonomickému přežití. Tzv. móda exotismu se

---

<sup>106</sup> Jedna z teorií pokládala Tuaregy dokonce za „ztracené křížáky“ z doby tažení Ludvíka IX. Svatého do Tunisu; cestovatelé 19. století označovali za potomky křížáků např. i některé severokavkazské horaly (Chevsury) – pátrání po ztraceném rytířském duchu zapadá do kontextu romantismu.

<sup>107</sup> Ze zápisků cestovatele Hoursta (1898) In: Paul Pandolfi, *La construction du mythe de Touareg (Quelques remarques et hypothèses)*, <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxt.htm>.

*Imošar, Imazigen* - autonymum Tuaregů, v překladu „Svobodní lidé“.

netýká pouze Tuaregů, ale např. i jiných Berberů a Arabů žijících kočovným způsobem života, Masajů apod. Jejich medializovaný obraz ztělesňuje všechno to, co je v majoritním *imaginaire* zakódováno jako typický *noble sauvage*. Vše se odvíjí od předpokladu, že se Jiný nemění v čase a bude i nadále představovat „čistou přírodní společnost (vznešených divochů)“, což je však svým způsobem jen nová forma symbolického dobývání a pocitu superiority (Blanchard, Bancel 2005: 215). Vnější tlak na udržení jejich údajné „původní“ identity je natolik silný, že se nebere ohled na případnou transformaci této identity. Asymetrický vztah v sobě zřetelně odráží nerovné vztahy dominance a podřízenosti zděděné z období kolonialismu. Příslušníci kategorie Civilizace očekávají přítomnost určitého „obrazu, který mají ve svých hlavách“, zatímco ti Druzí-Jiní by tuto představu měli beze zbytku naplňovat.

*„Pro mě to je konečné znamení úpadku přítomnosti Jiného, předzvěst jeho zániku... Skutečnou vzácností je dnes alterita... Jediným způsobem, jak vyvážit tyto nepříliš frekventované manifestace alterity, je vynalézt si „fiktivního Jiného“.“*

(Baudrillard, Guillaume 1992: 33-34)

Kladný obraz Tuarega je poměrně netypickým příkladem ryze kladného koloniálního stereotypu, který v sobě při detailnější analýze odhalí přítomnost klasické binární opozice mezi a) dominantní majoritou, jež produkuje určitý obraz a b) minoritou, která je do této kategorie zařazena. Dalším příkladem původně pozitivního, avšak později transformovaného koloniálního stereotypu, který se vyskytuje v modelu triády, je vedle právě zmíněného Francouz/Tuareg (Berber)/Arab rovněž např. stereotypizovaný obraz Rus/Čerkes/Čečenec; tj. Kavkazané vidění a klasifikování prizmatem ruských autorů romantismu.

#### **2.2.3.2.2. Stereotypní obraz horala a jeho transformace (příklad Kavkazanů)**

Stereotyp Kavkazana se původně ukotvil v ruském koloniálním diskursu ve víceméně pozitivní podobě, dané především literární tvorbou básníků a prozaiků z období romantismu, na rozdíl od obrazu Tuarega však prošel v poslední době významnou transformací. Detailnější rozbor současné postavy typického Kavkazana zřetelně poukazuje na determinující vliv médií a jejich interpretace rusko-čečenského konfliktu, ovlivňujícího zásadní měrou postoje ruské a v neposlední řadě i celosvětové veřejnosti.



V období romantismu se v ruské klasické literatuře upevnil stereotyp Kavkazana - „hrdého horala“ neboli *abreka*, kavkazské obdoby zbojníka typu Robina Hooda<sup>108</sup> a de facto horalské paralely k romanticky pojaté kategorii pouštního a stepního Nomáda. Prototypem postavy tzv. „svobodného pána hor“ se stal Čerkes, respektive Gruzín. Rusové pod pojem „Čerkes“ zařazovali prakticky všechny obyvatele severozápadního Kavkazu, s nimiž se během své expanze jižním směrem dostávali do kontaktu jako s prvními. Čerkeská tradiční společnost byla spolu s gruzínskou (na rozdíl od situace panující u některých východokavkazských etnik) hierarchicky rozvrstvená; měla své aristokraty i poddané, což ji z etnocentrického pohledu Civilizace řadilo ve stereotypní triádě spíše do skupiny A, tedy do kategorie asimilovatelných národů, blízkých ruské kultuře a tudíž pochopitelných a předvídatelných. Ruské vnímání Čerkesů tak bylo převážně pozitivní, kdežto etnika s tradicí svobodných horských společenství byla automaticky pokládána za potenciální rebely a tudíž za populace nebezpečné a neasimilovatelné - do této kategorie B spadali převážně Čečenci a Dagestánci. Obraz Arména do konstrukce stereotypu typického Kavkazana s největší pravděpodobností vůbec nezasáhl, neboť z pohledu kolonizátorů nebyli ani tak kavkazským národem, jako spíše „národem obchodníků“; tzv. „Židy Kavkazu“. Z hlediska jejich hraniční (přechodové) identity tak nebyla žádná další kritéria podstatná.

Typickou postavu Kavkazana - Čerkesa, ideál „pravého muže“ tradičních kavkazských společností, lze vystihnout pomocí jediného transkavkazského pojmu – *džigit*, tj. bohatýr, junák. *Džigit* byl povinen respektovat všechny zákony nepsaného zvykového práva (*adatu*), mezi něž patřila např. úcta ke starším a autoritám, extrémní odvaha v boji (hraničící mnohdy až se sebevražděným chováním, neboť *džigitové* se někdy pouštěli i do předem ztracených akcí s vírou, že je písně o jejich hrdinských činech přežijí), galantnost k ženám, „čestný“ způsob boje, ochota obětovat pro přítele vlastní život, snaha dodržet za každých okolností dané slovo a nezradit, apod. Byla-li striktní pravidla *adatu* porušena, muž de facto

---

<sup>108</sup> Zbojník – tzv. *abrek* neboli *avara* (per. „tulák“). Svou pozitivní konotaci získal *abrek* hlavně v období rusko-kavkazských válek, kdy nabyl podoby kladného zbojníka, obránce země svých předků, čelícího ruskému postupu a carské snaze o centralizaci. V podstatě se však *abrekem* stal každý, kdo opustil (ať už z jakýchkoli důvodů) rodný *aul* (tj. rodnou vesnici, rodovou občinu). Někteří muži skutečně odešli, aby bojovali proti carské armádě; mnohé však k odchodu přiměla krevní msta nebo majetkové spory s ostatními rodinnými příslušníky. Instituce *abreka* fungovala svým způsobem i jako regulátor napětí v konkrétní společnosti – veškeré potenciálně nebezpečné osobnosti odstraňovala z dosahu členů *aulu*. Muži s výbušnou povahou, kteří představovali nekontrolovatelný element a mohli se snadno stát příčinou krevní msty namířené proti všem obyvatelům občiny, tak byli mnohdy z důvodu stability přinuceni odejít do hor a stát se *abrek*y. Heroická legenda, zakotvená v kolektivní paměti kavkazských národů, obohatila životní osudy mnoha *abreků* až zpětně.

definitivně ztratil svou mužskou čest (*namus*) a byl exkomunikován z rodové občiny. Vzhledem k silnému kultu předků, implikujícímu obavu z případného „zhanobení“ nejen celé linie mužských příbuzných v minulosti, ale i všech potomků v budoucnosti, se dodržení kodexu tradičních zákonů stalo zcela závazným; *džigitové* se tak (podobně jako dnes např. Tuaregové) ocitli v pasti vlastní identity. Z pohledu evropského romantického *imaginaire* byli kavkazští horalé, podobně jako „svobodní páni pouště a stepí“ „samotným prototypem *noble sauvage* a představovali vhodnou paralelu k ideálům rytířského středověku.

Postava kavkazského *džigita* (junáka) byla pro ruské básníky a prozaiky z období romantismu doslova ztělesněním ideálu „svobodného muže“, stojícího v kontrastu vůči ruskému mužikovi. Např. v očích Michaila Lermontova je *džigit* „ušlechtilým divochem“ J.-J. Rousseaua; „nezkrotným dítětem přírody“, nadaným „přirozenou ušlechtilostí“, které není svázáno žádnými konvencemi a žije zcela v souladu s tradičními zákony „cti a krve“. Ženský protějšek *džigita* pak představuje postava tajemné „orientální krasavice“.

*Řeka Terek přinesla z boje  
mrtvolu Kabard'ana...  
Je to statečný vlastenec!  
Válečník vysokého postavení.  
Pohled, na kraji jeho košile  
jsou verše z Koránu  
vyšívané zlatými písmeny...  
Jak obdivuhodné  
je jeho černé, zamračené obočí,  
v otevřených očích se odráží  
jeho pradávna nenávist.  
Hlava, jež klidně spočívá  
jeho vznešený, aristokratický vzhled...<sup>109</sup>*

M. J. Lermontov, který patrně přispěl k popularizaci Kavkazu v 19. století nejvíce ze všech ruských romantických autorů, pojímá rusko-kavkazský konflikt jako zápas rovnocenných protivníků. Oceňuje zejména válečnické schopnosti *džigitů* - např. jízdu na koni, eleganci jejich pohybů, ovládání zbraní apod.; tyto atributy se ostatně brzy stanou klasickým literárním

---

<sup>109</sup> Citace z díla J. Lermontova (Lermontov 1985: 42); Kabard'an – obyvatel Kabardy, tj. Čerkes

klišé. Kategorie Nepřítele je vzhledem k Civilizaci pojímána v symetrickém vztahu a jeho figura interpretována kladně a takřka s obdivem; Kavkazan tak zůstává *noble adversary* i v případě, kdy se jedná o jinak odsuzovaný zvyk krevní msty<sup>110</sup>. Mnozí Rusové vnímali boj kavkazských horalů s carskou armádou jako „zápas za svobodu“ a de facto s nimi sympatizovali, což byl jeden z možných způsobů protestu proti kolonizační politice a carskému režimu jako takovému<sup>111</sup>.

Klasickým stereotypem Kavkazana z období na rozhraní romantismu a realismu je tedy postava místního aristokrata, oděného do tradičního kroje (*čerkesky*) a ozbrojeného dýkou (*kinžálem*), jenž je zachycen nejčastěji v okamžiku tance, lovu nebo války. Kladný stereotyp nebývá zcela popřen ani zmínkami o tradičních raziích; ozbrojených přepadech sousedních vesnic, kozáckých stanic nebo ruských vojenských jednotek. Určitá míra obdivu a respektu vůči „junáctví“ Kavkazanů, které sice poškozovalo jejich vlastní autority, ale na druhé straně odpovídalo romantickému hrdinskému ideálu, je u některých autorů patrná.

*„Už dříve jsem řekl, že všude na Kavkaze je loupežnictví otázkou cti, ale tady (u Čerkesů) nemůže kníže zůstat doma ani déle než osm dní v kuse (aniž by odjel na loupežnou výpravu), pokud nechce přijít o svou čest“*

(Potocki 1980: 116)

Prostřednictvím ruské literatury pak přešel tento heterostereotyp i do evropského *imaginaire*, kde začal být komparován s heroickým obrazem rytířského středověku. Kavkazský *džigit* tak, obdobně jako Tuareg, nalezl svou paralelu ve feudálním aristokratovi, tzv. horalská etiketa (*adat*) v rytířském kodexu apod.

Ruští spisovatelé a básníci z období romantismu tak sehráli v souvislosti se vznikem pozitivního obrazu Kavkazana roli podobného významu, jaký měla tvorba německého autora

---

<sup>110</sup> „Odškodnil se tak za krádež koně a pomstil se“ – řekl jsem, abych vyprovokoval Maxima Maximiče k odpovědi. „Samozřejmě“ – odvětil kapitán, „podle jejich zvyků jednal naprosto správně“ (Lermontov 1959: 49)

<sup>111</sup> Není ostatně bez zajímavosti, že k obdobné vlně sympatií nesených ve stejném duchu došlo za první rusko-čečenské války v letech 1994-1996. Část ruské veřejnosti tehdy stála spíše na čečenské straně (což bylo dáno všeobecnou únavou z války, negativním mediálním obrazem válečného konfliktu a opozicí vůči prezidentu Jelcinovi) - vnímala Čečence nikoli jako „teroristy“, ale jako „obránce vlastní země“. K radikální změně tohoto postoje došlo až roku 1999 v souvislosti s bombovými útoky v ruských městech, které definitivně kladný obraz Kavkazana pohřbily a místo postavy sympatického zbojníka znovu oživily v kolektivní paměti Démona, šířitele Chaosu.

Karla Maye pro vývoj a transformaci stereotypu amerického Indiána. Jím vytvořený ideál kladného hrdiny Vinnetoua (rovnocenného partnera svého „bílého bratra“ Old Shatterhanda) dosáhl velké obliby u široké čtenářské obce a spolu s díly J. F. Coopera a dalších autorů se mu podařilo alespoň částečně modifikovat dlouhodobě poškozenou reputaci „krvelačných rudochů“, jejichž hlavní charakteristikou byla (v puritánském pojetí) divokost, krutost a násilí na ženách. Války na Západě Spojených států amerických mezi nově příchozími bílými osadníky a Indiány totiž přispěly značnou měrou k degradaci obrazu Indiána a eliminovaly původní představu o *noble savage*, založenou na zkušenosti s Indiány z východního pobřeží (Stedman 1982: 80). Postupně však v evropském *imaginaire* převážil znovu Indián - vznešený divoch, rehabilitovaný prostřednictvím děl romantických autorů; zatímco obraz Kavkazana čekal posun opačný.

Obraz Kavkazana pochopitelně nikdy nebyl zcela jednolitý; vnitřně se rozpadal na celou řadu generalizovaných představ o jednotlivých národech. Ty pak kolísaly v závislosti na dobovém kontextu; např. negativní reakce na carský režim vedla u mnohých ruských autorů k vyjádření sympatií vůči kavkazským horalům. Pomyslný žebříček popularity v ruském *imaginaire* vedl Čerkes neboli Kabardinec, sympatie vzbuzující zbojník-loupežník, jehož kladné charakteristiky mnohdy v literatuře přejímal také kozák<sup>112</sup>. Osetové byli bez ohledu na své majoritní pravoslavné náboženství, které by je mělo teoreticky přibližovat kategorii ruské Civilizace, pokládáni jak ze strany Rusů, tak ostatních Kavkazanů za národ „porobený“ – v literárně-historickém diskursu evidentně nezapadali do schématu rebelujícího *noble savage*, který vzbudil takovou fascinaci u romantických autorů. Obyvatele etnicky různorodého východního Kavkazu, Dagestánce, zato lze považovat za ztělesnění *noble savage* par excellence. Dagestánci se těšili obdobné hrdinské pověsti jako jejich sousedé na západě (Čerkesové), na rozdíl od nich však byli považováni (spolu s Čečenci, „černými ovce“ kladného kavkazského stereotypu) za nestabilní a potenciálně nebezpečný element. Ruský obraz Gruzínů, spadajících spolu s Čerkesy do stereotypu „dobrého Kavkazana“, je jednoznačně přiřazuje k tzv. bohémským národům „vína, žen a zpěvu“, tj. k těm, které si umí „užívat radostí života“<sup>113</sup>. Kladný heterostereotyp Gruzína se poměrně záhy stal i jejich autostereotypem a jako takový se rozšířil v celoevropském kontextu. Postava Gruzína – rytíře, implikující zároveň takové vlastnosti jako statečnost, štědrost, pohostinnost apod., byla de

---

<sup>112</sup> Kozáci přejali vzhledem k vzájemné blízkosti svých stanic a čerkeských aulů mnohé horalské zvyky a tradice.

<sup>113</sup> Tento stereotyp Gruzína – velkého pijáka a tudíž dobrého hostitele se objevuje už v 16. století v Osmanské říši (Dalle 2008: 136).

facto vystavěna v opozici k Arménovi – obchodníkovi (potažmo lichváři), či konzervativnímu mnichovi, kterému atributy statečnosti a štedrnosti a priori chybí. Poměrně negativní stereotyp Arména, nalézající částečně svou paralelu v obrazu Žida co se středoevropského kontextu týče, byl upevněn převážně na základě jejich diasporické identity; takřka tak neodráží kavkazské a anatolské reálie. Evropští autoři našli inspiraci pro obraz Arména mimo jiné i v byzantské literatuře, jejímž základním motivem co se Arménů (z byzantského pohledu heretiků) týče byla jejich „*zrada, podvod a lstivost*“, zakořeněná v přísloví „*máš-li Arména za přítele, pak nemůžeš mít horšího nepřítele*“ (Vryonis 1981: 69). Většina klasických autorů přistupovala k deskripci arménské a gruzínské mentality s největší pravděpodobností už předem ovlivněna ruskými heterostereotypy, jež na první pohled favorizovaly obraz Gruzína-aristokrata-rytíře. K ilustrování rozdílů mezi Armény a Gruzíny posloužila mimo jiné i jejich tradiční hudba nebo typický reliéf krajiny (tj. melancholie a pesimismus<sup>114</sup>, kamenité náhorní plošiny na arménské straně vs. proslulé gruzínské vícehlasé „*table songs*“, zpívané u příležitosti velkých hostin, úrodné nížiny apod.).

„*Gruzíni ve svých širokých, úrodných nížinách, se svými trubadúry a filozofy, jejich přípitky, hrdinové a hry; a Arméni, tvrdohlavý a zarputilý národ litující sám sebe, s jejich dogmaty a rituály, s jejich mnichy-kronikáři, jejich drsnými vojáky, obchodníky a mučedníky...*“<sup>115</sup>  
(Dowsett 1997: 400)

Arméni byli v ruských očích pokládáni za loajální národ. Ačkoli se nehlásili k pravoslaví, jejich vazby na Rusko byly těsnější než v případě Gruzínů – dlouhodobá absence státního celku, existence početné diaspory a pozice hraničního území mezi Osmanskou říší a Persií vyžadovala z pohledu tzv. mentality obklíčení určitou míru nutné kooperace se sousední křesťanskou mocností, prezentující se oficiálně coby ochránce křesťanů na Balkáně a v Anatolii. Rusové považovali kavkazské Armény za své tradiční spojence; mnozí Arméni skutečně bojovali v rusko-tureckých válkách na carově straně, což vyvolalo podezření ze strany osmanských autorit, které začaly nahlížet na vlastní arménskou minoritu jako na potenciální pátou kolonu.

---

<sup>114</sup> Např. pro vyjádření zvuku tradiční arménské pastýřské flétny (*duduk*) se používá sloves jako *lancel* nebo *vogħbal*, tj. plakat, naříkat.

<sup>115</sup> Citace z díla historika W. E. D. Allena

Muslimské obyvatelstvo Kavkazu se na rozdíl od národů vyznávajících určitou formu křesťanství těšilo v ruských očích spíše nedůvěře – ať už se jednalo o tzv. Turky či Tatary (což jsou dnešní Ázerbájdžánci, ustavení jako národ až ve 20. letech 20. století), Dagestánce, Vajnachy – Čečence a Inguše, nebo o některý z nepočtených národů severního Kavkazu (Kumykové, Balkaři, Karačajevci aj.)<sup>116</sup>. Obraz Čečence byl povětšinou v ruských očích interpretován jako záporná strana kavkazského obrazu *noble savage*, jako permanentní element nestability v regionu: „*horalé pokládání za divochy a loupežníky*“ (Kappeler 1994: 230). Horalé byli považováni za hlavní překážku civilizační mise tzv. Třetího Říma. Negativně vnímána byla převážně jejich klanová struktura jednotlivých rodových občin (*tejpy*), prezentovaná carskou koloniální administrativou de facto jako absolutní anarchie<sup>117</sup>. Ke stereotypu rebela a loupežníka přispěl mimo jiné i vytrvalý odpor Čečenců proti ruskému postupu na Kavkaz. Zatímco Rusové dokázali identifikovat čerkeskou a gruzínskou vyšší vrstvu se svou vlastní aristokracií a Čerkes i Gruzín se tak stali skutečnými „aristokraty krve“ v ruském slova smyslu; Čečenci byli naopak společností bez zjevného vůdce, pospolitostí nezávislých a vzájemně spolu soutěžících jedinců, jež si dokazovali prostřednictvím her a permanentních razií svou superioritu nad ostatními *džigity*. Čečenci byli v ruském *imaginaire* ztotožněním kategorie Nepřítele – někdy vznešeného nepřítele (to je případ Lermontovovy postavy Ismail beka nebo Tolstého Hadžiho Murata), někdy Nepřítele-Barbara; temným alter egem *noble savage* a „nočním démonem útočícím za šera“: „*nespi kozáku, tam za řekou zlý Čečenec leze na břeh, vytahuje svůj kinžál...*“ (Ram 1999: 4)<sup>118</sup>.

„*Viděl jsem rovněž jednu čečenskou kněžnu, kterou náhody války přivedly až do Astrachaně. Je půvabná a dobře vychovaná podle jejich způsobu, to znamená že mluví turečtinou, jež se*

---

<sup>116</sup> Dagestánci přijali islám ze všech severokavkazských národů nejdříve, a to již na přelomu 8. a 9. století. Čečenci a Inguši naopak dlouho vyznávali své původní náboženství, tzv. kavkazské pohanství - *džvarismus*. Islám, který do horských oblastí začal pronikat až na přelomu 18. a 19. století, představoval prakticky až do doby nedávných válečných konfliktů jen určitý vnější nátěr. V souvislosti s válkou v Čečensku dochází k jeho postupné přeměně z pouhého atributu kulturní identity na politickou páku.

Džvarismus hrál pravděpodobně významnou roli v životě severokavkazských horalů až do období vzniku SSSR, mnohdy i v pozdější době. Název „džvari“ znamená svatyni, kultovní místo i božstvo samotné – nejčastěji ohrazený prostor, kam se přinášely oběti pohanským božstvům, tzv. božím dětem neboli andělům.

<sup>117</sup> Čečenská tradiční společnost je egalitářská. Každý dospělý čečenský muž (*özden* – tj. svobodný) podléhal pouze autoritě rady stařešinů svého klanu (*tejpu*) a závazným pravidlům adatu, jinak jeho společenské postavení záviselo v ideálním teoretickém případě výhradně na jeho osobních schopnostech.

<sup>118</sup> Převzato z Lermontovovy slavné básně Kozácká ukolébavka.

*používá v širvánském kraji, avšak svým chováním jen potvrzuje předsudky o svém národě. Zdá se jí, že země, v níž se neloupí, má v sobě něco monotónního a nudného; ukradený kapesník má pro ni větší cenu než zakoupený perlový náhrdelník. Říká, že knížata z jejího rodu odjakživa loupila na cestě do Tbilisi nebo do Tarku a že by za nic na světě nechtěla, aby se její příbuzní a přátelé dozvěděli, že se provdala za muže, který nežije z krádeží. Takové jsou mravy na Kavkaze, k nimž je třeba přidat ještě nepřikládání velké váhy lidskému životu, velký respekt zákona pohostinnosti a přátelství a extrémně silný příklon ke lži a falši (vyloučených však mezi přáteli, které je zakázáno podvádět).“*

(Potocki 1980: 80)<sup>119</sup>

Pozitivní obraz kavkazského aristokrata, dědictví romantismu, se přes veškeré své nuance dokázal v ruské společnosti udržet až do období prvního rusko-čečenského konfliktu (1994-1996). Čečencům se tehdy podařilo zvítězit rovněž v mediální válce, takže nedošlo k žádné podstatné modifikaci stereotypu. Po bombových útocích v ruských městech z roku 1999 a za druhé rusko-čečenské války se však obraz Kavkazana náhle obrátil o sto osmdesát stupňů. Čečenci už nebyli prezentováni jako oběti válečného konfliktu, ale coby agresori a teroristé – tento radikální obrat iniciovaly hlavně dvě události, a to jmenovitě vpád Čečenců do Dagestánu pod vedením Šámila Basajeva a emíra Chattába (září 1999), a bombové útoky, spáchané údajně „čečenskými teroristy“. Byly to převážně posledně jmenované útoky ve vnitrozemí Ruské federace, které hluboce zapůsobily na ruské veřejné mínění a vynesly k moci Vladimira Putina, zastánce tvrdé linie co se severních oblastí Kavkazu týče. Útok provedený hluboko v srdci vlastního území napadeného státu má obvykle psychologicky mnohem hlubší dopad než následky války vzdálené od centra několik tisíc kilometrů. Rok 1999 tak lze pokládat za bod zlomu, jenž přivodil radikální transformaci stereotypu „dobrého Kavkazana“. Jeho atributy sice zůstaly analogické, avšak jejich interpretace se diametrálně změnila - původní „odvaha“ začala být prezentována jako „lhostejnost k lidskému životu“ až „agresivita“, „podnikatelské sklony“ jako „mafíánské sítě“ apod.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Jan Potocky, polský cestovatel z konce 18. století. Ve svém úryvku Čečencům mylně přisuzuje aristokratickou vrstvu „knížat“.

<sup>120</sup> Podrobněji k rusko-čečenskému konfliktu, čečenské mentalitě a zvykovému právu viz SULEJMANOV, Emil (2007), *Konflikt v Čečensku*, Praha: Eurolex Bohemia, Vyšehrad

#### 2.2.4. Jiný jako host (zákon pohostinnosti)

Kategorii Cizince lze chápat vedle ryze pozitivního přístupu filosofie dialogu a fascinace vznešeným divochem rovněž jako Nepřítele-Barbara, hrozbu a konkurenta, jehož zjevná odlišnost nás děsí a zároveň přitahuje. Zápisky cestovatelů a misionářů ostatně vždy oscilují mezi těmito dvěma póly vnímání Jinakosti – mezi kladným a záporným, mezi barbarem a *noble savage*.

*„Kontakt mezi různými kulturami je zdrojem obohacení a rovněž (novým způsobem) kladení otázek“*

(Sabatier 2002: 7)

Kavkazská tematika přináší ke způsobu vnímání Jiného ještě jeden, nikoli neznámý aspekt - prioritu vzájemných kontaktů. Cizinec nemusí být ztělesněním jen potenciální hrozby a strachu z neznáma, ale jeho jinakost může představovat i možné obohacení hostitelské společnosti. Díky jeho zkušenostem může tato společnost jen získat; už jen tím, že se vymaní z každodenní rutiny. Cizinec, který přichází, je na jedné straně automaticky synonymem nebezpečí; je totiž „v pohybu“, a kontrastuje tak se „statickými“ společnostmi. Svou pozicí „na pomezí“, nezakotvenou v našem Kosmu a Řádu, vzbuzuje pochybnosti. Na straně druhé je však svým způsobem jistou formou „*společenské respirace*“, předznamenávající možnou kulturní výměnu (Maffesoli 1997: 53). Pomezí status a cesta samotná jsou symboly hledání smyslu života, určitým iniciačním rituálem. Sumerský král Gilgameš pátrá po bylině nesmrtelnosti, aby nakonec pochopil, že nesmrtelnost je pouhým nedosažitelným mýtem; právě jeho hledání je vlastním smyslem celého příběhu. Toto nekonečné pátrání po ztraceném ráji a skutečném smyslu života lze přeložit i pomocí názvu Kerouacova románu „Na cestě“ – generace beatníků a hippies, „lidí na cestě“, rovněž neustále hledá a samotný fakt tohoto pátrání po něčem je vnímán v pozitivních konotacích, jako možné obohacení skrze setkávání se s Jinými. Vzájemný kontakt ve své široké definici pomezí situace je de facto mincí o dvou stranách. Na líci si lze představit válku, na rubu obchod; válka a obchod, ač teoreticky v opozici, se ve skutečnosti vůbec nevyklučují a volně koexistují v mnoha společnostech (Goffman 2002: 213).

Logika ambivalentního přístupu k Jinému-Cizinci se vyskytuje u mnoha společností – připomeňme si přísloví „Host do domu, Bůh do domu“- zvláště patrná je však v případě nepříliš početných etnických skupin, které žijí v obtížně přístupném prostředí a u nichž je



silně rozvinut tzv. zákon pohostinnosti. Nově příchozí Jiný je de facto privilegovanou osobou a jeho příchod implikuje v hostitelské společnosti přechod na zvláštní režim. Zákon pohostinnosti a výjimečné postavení tohoto Cizince-Hosta však výhradně souvisí s jeho statutem „*dočasného pobytu*“ (Boëtsch, Villain-Gandossi 2001: 51); rozlišuje se tedy mezi a) cizincem procházejícím a b) cizincem, který se hodlá usadit - pokud by totiž Host zůstal v hostitelské společnosti neomezeně dlouho, byla by nutná jeho integrace, potažmo asimilace.

Kavkazologové se po dlouhou dobu domnívali, že hory severního Kavkazu a zároveň poměrně uzavřená mentalita místních obyvatel představovaly takřka nepřekonatelnou překážku v otázce mezietnických kontaktů. Nikoli bez nadsázky bývá zvykem tvrdit, že každé údolí, každý horský *aul* mluví jiným jazykem<sup>121</sup>; navíc tradiční kavkazská společnost, pro níž byla vzájemná rivalita a permanentní raziie důležitým komponentem vlastní kultury, izolaci svých aulů jen prohlubovala. Mezietnické kontakty však pochopitelně existovaly, a to v daleko větší míře, než se původně předpokládalo. Průsmyky vysokého Kavkazu fungovaly jako určité kulturní křižovatky. Jednotlivá kavkazská etnika, tvořená povětšinou klany obývajících horské vesnice (auly), nežila izolovaně, a ač byla neustále připravena na možnou raziie ze strany svých sousedů, vykazovala i poměrně vysoký stupeň otevřenosti vůči nově příchozím. Nájezdy představovaly jen jednu stranu mince z možného repertoáru vzájemných kontaktů: „*války, a to bez ohledu na pohromy, které způsobují, spolu s obchodem rozšiřují horizonty – kontakty mezi sousedy a mezi vzdálenými národy se znásobují*“ (Tsarioieva 2005: 228). Interetnické vztahy např. ve formě smíšených sňatků nebyly ničím neobvyklým<sup>122</sup>. Cizinci se mohli skrze adopci či sňatek stát plnoprávními příslušníky klanu, ovšem za předpokladu, že respektovali tradiční zvyklosti (adat). Jeden Povolžský Němec se tak dokonce

---

<sup>121</sup> Odtud arabské označení Kavkazu jako „Hory jazyků“. Na území Kavkazu najdeme s největší pravděpodobností 4 autochtonní jazykové rodiny (a možná ještě více, připustíme-li další členění v rámci dagestánské skupiny jazyků), což je enormní číslo, porovnáme-li jej s relativně malou rozlohou kavkazského areálu. Dříve se na základě iberokavkazské teorie obecně předpokládalo, že kavkazské jazyky tvoří součást jedné, vzdáleně spřízněné velkokavkazské rodiny. Dnes se vědci přiklánějí k jejímu rozštěpení na: a) khartvelskou rodinu (tj. gruzínština, lazština, svanština apod.), b) abcházsko-adygejskou rodinu (abcházština, čerkesština), c) vajnašskou neboli středokavkazskou rodinu (čečenština, ingušština) a d) dagestánské jazyky, v jejichž rámci se pravděpodobně vyskytuje více samostatných jazykových rodin.

<sup>122</sup> Obvykle platilo pravidlo klanové endogamie, ale nikoli v rámci rozšířených velkorodin; kde se vyhýbalo sňatkům mezi příbuznými do určitého stupně. Častým prostředkem k získání nevěsty byl únos.

stal respektovaným čečenským stařešinou<sup>123</sup>, což může posloužit jako doklad poměrně vysoké míry sociální mobility v rámci kavkazských horalských společností.

Na Kavkaze tradičně existovala společenská instituce, zabývající se vzájemnými sousedskými vztahy, zvaná (v turecké transkripci) *atalik*, tj. otcovství<sup>124</sup>. Jednalo se o dohodu mezi dvěma rodinami (potažmo celými patriarchálními velkorodinami), která se týkala adopce dítěte mužského pohlaví – biologičtí rodiče dávali své syny na vychování do rodiny adoptivní, často původem z jiného klanu, resp. etnika, a to ze dvou důvodů - jednak aby se utužily vzájemné vazby a rozšířil se tak okruh příbuzných a spojenců i za hranice vlastního klanu, a za druhé tento zvyk sloužil jako určitý garant bezpečnosti při vyhlášení krevní msty, jež někdy eliminovala celé velkorodiny<sup>125</sup>. V dospělosti se pak syn vracel ke svým pokrevním příbuzným, aniž by však ztrácel kontakt s rodinou adoptivní – její mužští příslušníci byli jeho *kunaky*, nejlepšími přáteli a příbuznými v jedné osobě, spjatými posvátnými „vazbami krve“. Kunak je jednou z forem duchovního příbuzenství, podobně jako např. kmotrovství, adopce či mléčné pobratimství. Mezi duchovními příbuznými panovaly de facto stejné vztahy jako mezi příbuznými biologickými – nesměli mezi sebou uzavírat sňatky, byli automatickými spojenci svých kunaků v boji apod.

Postava kunaka je tak zároveň Cizincem i adoptivním otcem dítěte a budoucím příbuzným. Takřka posvátný a nedotknutelný charakter však měla i kategorie Cizince, jehož s rodinou hostitele žádné pokrevní pouto nespojovalo - jako nově příchozí Cizinec-host si zasluhoval privilegované postavení. Uvítat doma cizince bylo pokládáno za velkou čest; ublížit mu by znamenalo provinit se proti těm nejzásadnějším pravidlům horské etikety. Host obýval ten nejlepší pokoj v domě, dostával nejchutnější kousky masa a prohrěškem proti slušnosti bylo byť jen zeptat se jej během několika prvních dnů na důvod jeho cesty. Hostitel ručil za bezpečí hosta svým vlastním životem a životem celé rodiny, a to dokonce i v případě, kdy byl jeho host náhodou terčem krevní msty ze strany domácího klanu. Podle adatu platilo pro Cizince-hosta s překročením prahu hostitelova domu právo azylu, které bylo dočasně silnější než samotný zákon krevní msty.

---

<sup>123</sup> Mnohé čečenské klany (tejpy) mají na základě kolektivní paměti cizí, tj. ne-čečenský původ; podrobněji viz SULEJMANOV, Emil (2007), *Konflikt v Čečensku*, Praha: Eurolex Bohemia, Vyšehrad

<sup>124</sup> Sovětská etnografie používá přepisu „atalyčestvo“.

<sup>125</sup> Povinnost vykonat krevní mstu je jedním ze zákonů adatu - na pověst mužských příslušníků rodiny, která nepomstila své zabitě členy, padla „hanba“. Krevní msta mezi některými rody trvala celá desetiletí a nezřídka končila vyvražděním všech členů. Posílat syny na výchovu daleko od rodiny tak zajišťovalo jejich přežití v případě vyhlášení krevní msty, případně jejich eventuální pomstu na vrazích svých příbuzných v dospělosti.

*„Pohostinnost je univerzálním jevem... Uvítání hostů – osob, které nepatří k naší vlastní skupině, je zvláštním stavem vedle války a míru; je to způsob reciproční výměny, neboť ten, kterého dnes hostím, mě bezpochyby příště přivítá u sebe doma“*

(Boudon 2002: 129-130)

Ambivalentní přístup k Cizinci, který představoval na jedné straně potenciální hrozbu pramenící z tradice razíí a na straně druhé možné pozitivní obohacení, se výrazně promítl i do severokavkazské mytologie tzv. *džvarismu*. Jedním z nejvýznamnějších božstev panteonu celé řady horalských etnik je Giorgi (sv. Jiří), zpodobňovaný vždy v rámci kategorie Cizince par excellence. Postavu Giorgiho lze popsat zároveň jako božstvo (tzv. „boží dítě“ neboli jeden z „andělů“) i kulturního hrdinu, stojícího na straně lidí; zabíječe démonů a ochránce pastýřů a pocestných. Giorgi je obecně strážcem mužského principu jako takového – je patronem všech těch, kteří odcházejí na dalekou cestu a opouštějí přitom hranice svého klanového oikumené, aby uskutečnili (loupežné) výpravy do „světa za ohradou“ a přinesli odtamtud bohatství. Giorgi sám je božstvem přicházejícím vždy z onoho kraje na druhé straně (ať už za horami nebo v podzemí)<sup>126</sup>, v oblečení Cizinců – tj. de facto Cizinec sám. Např. pro Chevsury je Giorgi Khistem (tj. Čečencem), primárním dědičným nepřitelem, ztotožňovaným rovněž s podzemními démony<sup>127</sup>.

*„Atributy, které definují sv. Jiřího a jeho kult, jej zobrazují jako osobnost různorodou, pro niž je charakteristická právě nevyhraněnost a proměnlivost... Tyto dva hlavní rysy - nejistota a cizí původ – se jasně projevují v mýtech vyprávějících o založení svatyně zasvěcených tomuto božstvu... Sv. Jiří je vždy zobrazován jako cizinec, přicházející z prostoru „za gruzínskými horami“, někdy ještě z větší dálky...“*

---

<sup>126</sup> Zajímavostí je, že „božstva poznamenaná tělesným znetvořením bývala spojována s „cizinci“, s „muži z hor“, s „podzemními skřítky“, tj. s podivnými obyvateli hor obklopenými tajemstvím, zpravidla s obávanými bytostmi zpracovávajícími kovy“ (Eliade 2000: 78). Nacházíme zde tak přímou paralelu mezi jinakostí, ohněm (tj. oheň jako dar přinesený z ciziny kulturním hrdinou) a železem; sekundárně pak spojení s válečníky, šamany, mystickým vytržením, iniciačními praktikami, magií atd. (odtud osmanští bojovníci *delibaš* jako „rozpálení ohněm“)

<sup>127</sup> Tzv. *khadžové*, *khaškové* – démoni obývající podzemí, trpaslíci, zruční kováři. Giorgi přináší z jejich království mimo jiné znalost železa.

*Dévové* (arm., gruz., per.) - démoni různých podob

*Giorgi míval ve zvyku zjevovat se svým věřícím a kněžím v obleku Khista... Připomeňme, že toto oblečení znamená pro Chevsury „jinakost“ dovedenou až do nejvyššího stupně - Khistové evokují pro gruzínské horaly postavu cizince a dědičného nepřítele do té míry, že jsou dokonce ztotožňováni s národem démonů jako jsou dévové nebo khadžové... I když se tedy stal uctívaným chevsurským božstvem, je Giorgi přesto stále cizincem, a to toho nejhoršího druhu“*

(Charachidzè 2001: 455, 467)

## **2.3. Kolektivní paměť a etnické mýty**

### **2.3.1. Teorie etnohistorického symbolismu<sup>128</sup>**

Teorie tzv. etnohistorického symbolismu se zrodila v přímé reakci na modernismus, jenž vysvětloval vznik nacionalismu a národů jako takových až prizmatem moderní industriální doby a občanské společnosti. Zastánci teorie modernismu připisovali účelovou konstrukci národní identity intelektuálním a politickým elitám konkrétních národů, přičemž de facto opomíjeli jejich minulost etnickou. Modernismus chápe vznik národů až jako výsledek moderního vývoje, tj. podmíněk, v nichž se ocitla občanská společnost po Francouzské revoluci a napoleonských válkách. Coby teorie do jisté míry oponující starším konceptům primordialismu a perennialismu, které vnímaly existenci národních celků jako něco univerzálního, přetrvávajícího v *longue durée*, modernismus vyzdvihoval pouhou instrumentálnost národního cítění/nacionalismu, jehož primárním cílem bylo vytvoření samostatných národů a v ideálním případě národních států. Někteří badatelé se pak přikláněli k názoru, že nacionalismus byl zkonstruován evropskými intelektuálními elitami z jediného důvodu, a to jako reakce na poptávku po „národní identitě“ - stmelujícím faktoru, který měl svou roli sehrát hlavně v 19.-20. století a zaplnit tak vakuum po náboženské, stavovské, regionální aj. identitě.

Teorie etnohistorického symbolismu přichází v 80. letech coby reakce na do té doby dominantní modernismus s poněkud komplexnějším vysvětlením problematiky vzniku národní identity, schopným osvětlit i takové aspekty vzniku kategorie národa, jež radikální modernistická logika opomíjí. Paradigma etnohistorického symbolismu částečně přejímá

---

<sup>128</sup> Běžně se užívá rovněž pojmu etnosymbolismus

doktríny předchozích teoretických směrů - na rozdíl od primordialismu sice neříká, že existence moderních národů přímo navazuje na jejich dávnou minulost a že se jejich příslušníci cítí být spjati „pouty krve“ od samých počátků lidských dějin, na druhé straně však netrvá ani na základním postulátu modernismu, podle něhož vznikly národy de facto až teprve v důsledku průmyslové revoluce a celkových proměn společnosti v 19. století. Etnohistorický symbolismus předpokládá do jisté míry symbiózu obou výše zmíněných konceptů; přiznává určitou roli při vzniku národního cítění jak minulosti dávné (tzv. etnohistorii), zaměřené na interpretaci zakládacích dat a osobností a profilování postav „národních škůdců“ (Vinsonneau 2002: 128), tak i přelomovému 19. století s jeho přeměnou společnosti ze stavovské na občanskou; zároveň však neopomíjí ani minulost nedávnou a přítomnost. Každá etnická skupina je nějakým způsobem zakotvena v historickém kontextu a a klade důraz na tzv. „*paměť národa*“ (Strauss 1992: 173), jeden ze základních kamenů své etnické identity. Toto ukotvení v prostoru a čase je nezbytným projevem autoidentifikace konkrétní skupiny a vyžaduje souhru mezi interpretacemi její minulosti, přítomnosti a předpokládané budoucnosti.

Na základě této teorie lze přepokládat, že počátky konstrukce některých národů sahají dále do minulosti než jak je tomu v případě národů jiných. Paradigma etnohistorického symbolismu tady částečně přejímá některé teze perennialismu a konstatuje tak existenci národů z hlediska národních atributů „kompaktnějších“ a tím pádem „starších“ než ty ostatní. Za takové lze pokládat např. tzv. klasické národy (archetypální neboli náboženské) diaspory (Židy, Armény, Řeky) nebo tzv. středověké národy jako Japonce a Amhary<sup>129</sup>, jejichž poměrně netypický vývoj byl dán specifickými historickými, kulturními, geografickými aj. podmínkami (Smith 1999: 5).

Etnosymbolická kritika přístupu modernismu se soustředí převážně na jeho soustavné opomíjení existence mnoha předmoderních elementů, které sehrály při konstrukci národů

---

<sup>129</sup> Japonci – viz středověké japonské císařství, šogunáty

Amharové - v Etiopii dlouhodobě vládnoucí „aristokratická“ vrstva, která svůj původ odvozuje od biblického krále Šalamouna. Amharové zformovali středověké etiopské království a u moci zůstali jako dominantní etnikum až do pádu císaře Haile Selassie v 60. letech 20. století.

Za zakladatele dynastie a království Aksum, předchůdce středověké Etiopie, je v amharských etnických mýtech považován Menelik, syn Šalamouna a královny ze Sáby. Podle tradice Menelik přenesl do Aksumu Archu úmluvy z jeruzalémského Šalamounova chrámu a zachoval tak nepřetržitě tradici judaismu. Etiopie sice později ve 4. století n.l. konvertovala ke křesťanství (církve monofyzitského typu); etiopská autokefální církev však vykazuje řadu styčných bodů s judaismem.

svou roli (a to bez ohledu na to, že se ve formě nacionalismu a národních hnutí začaly masivně projevovat až v druhé polovině 19. století a počátkem století minulého). Etnosymbolický model národa tak lze nazvat doslova modelem „etnickým“, neboť předpokládá vznik národů opírajících se o už předem zformované etnické vědomí.

Národ je podle teorie etnohistorického symbolismu konstrukcí, vytvořenou na základě objektivních a subjektivních faktorů, „myšleným společenstvím lidí“ (*imagined community*) řečeno slovy B. Andersona; které je teoreticky založeno na společných mýtech, jazyce, náboženství, území, kolektivní historické paměti, tradicích a symbolech. Všechny zmíněné faktory pak, reinterpretovány politickými elitami a intelektuály, dodávají nacionalismu jeho sílu a legitimizují kladení si národních požadavků, z nichž mezi ty nejextrémnější patří požadavek na vznik samostatného státu či na navrácení bývalého historického území. Jak však uvádí Gérard Noiriel – de facto neexistuje žádný objektivní národní atribut, který by byl vlastní všem jedincům, jež se za příslušníky daného národa považují (Noiriel 2001: 110); na tuto skutečnost jsme ostatně poukázali už v úvodní podkapitole věnované národnímu a etnickému vědomí. Veškeré atributy je tak možné zpochybnit a vyvrátit jejich univerzalitu; patrně o nejsnadnější proces se jedná v případě sdílených mýtů, symbolů a kolektivní historické paměti.

Z hlediska konstrukce národa bývá obvykle poukazováno na významnou roli historiků, kteří „vytvářejí“ vlastní dějiny konkrétních národů – provádějí selekci historických událostí, připisují jim určitý význam a následně svou interpretaci tlumočí veřejnosti; jimi kodifikovanou linii určitých stereotypních představ a výkladů pak školní manuály sledují po dané historické období prakticky beze změn. Historikové jsou „v první linii, neboť produkují víceméně autorizované verze minulosti... pro širší publikum“ (Hartog, Revel 2001: 16); ve funkci „pánů archivů jsou rovněž strážci pravdy“ (Nichanian 2006: 78). Vedle historiků, etnologů, antropologů, filologů a dalších badatelů, kteří se zabývají hledáním „autentických kořenů“ národa, je nezanedbatelná rovněž funkce tzv. dvorních národních pěvců; pod tímto pojmem mám na mysli známé básníky a prozaiky z období národního obrození, jejichž dílo posloužilo značnou měrou ke zformování klišé o vlastním národu a národech sousedních<sup>130</sup>. V současné době pak hrají čím dál tím větší roli média, „kontrolovaná elitou u moci natolik přirozeným způsobem, že i samotní novináři jsou nakonec přesvědčeni o tom, že vybírají a interpretují události objektivním způsobem“ (Chomsky, Herman 2003: 2).

---

<sup>130</sup> V českém kontextu viz např. Alois Jirásek a jeho „mýtus“ o Chodech – Psohlavcích, době Temna aj.

V otázce formování a transmise národních historií jde o „*uchovávání a předávání tzv. usable past, použitelné minulosti, v němž míru použitelnosti určují rukou nerozdílnou zavedená tradice a současná poptávka*“ (Raková 2005: 65). Ekvivalentem anglického pojmu „usable past“ je ve francouzské antropologii *usage du passé* (použitelná minulost, respektive používání, zneužívání minulosti); a je více než zřejmé, že se pouze výsledky této „použitelné minulosti“ nakonec stávají obecnou kolektivní historickou pamětí jako takovou. Historik, pracující s primárními prameny a očitými svědectvími, která si tak často protiřečí, se nutně ocitá na křižovatce – jaké informaci dát přednost, jakou zamlčet; čím stanovisko preferovat? To historik je skutečným tvůrcem historické paměti; neboť vstoupí-li jím vygenerovaná *usable past* navíc i do školních učebnic, bude nadále kodifikována jako „obecně známá pravda“ a jen obtížně bude kdy zpochybněna. I přesto (nebo právě proto) probíhá v poslední době celá řada nejrůznějších rehabilitací historie, které badatelům umožňují opustit zavedená klíšé. Kdo byl ve skutečnosti císař Zikmund Lucemburský – velký evropský panovník, iniciátor křížové výpravy proti Turkům z roku 1396, která nakonec skončila porážkou u Nikopole, nebo jen „Zikmund Liška Ryšavá“, který zradil mistra Jana Husa? Budeme přistupovat k Albrechtovi z Valdštejna jako ke geniálnímu vojenskému a politickému stratégovi, jenž (bohužel pro protestantský diskurs) bojoval na katolické straně, nebo jen jako k muži, který se pokoušel obohatit, využívaje svého vysokého postavení u habsburského císaře? Proces rehabilitace historie na tyto otázky nemůže dát jednoznačnou odpověď; umožňuje nám však vystoupit ze stínu stereotypních představ a tradičních výkladů dějin.

Vznik a vývoj jednotlivých národů jsou z hlediska teorie etnohistorického symbolismu kladeny do *longue durée*. Jejich existence je vždy výsledkem dlouhého historického vývoje a opírá se o sdílenou paměť příslušníků konkrétní etnické skupiny, která je a priori selektivní a proměnlivá: „*paměť – to nutně znamená selekci; některé stopy po události zůstávají zachovány, jiné jsou smazány a zapomenuty*“ (Todorov 1998: 14). Z kompaktních etnických skupin neboli tzv. ethnií pak postupně vznikají na základě určitých etnických jader jednotlivé národy. *Ethnie* už jako předstupně národa vykazují většinu národních atributů - každá etnická skupina je identifikovatelná pod určitým názvem, prostřednictvím něhož jsou její příslušníci schopni být rozpoznáni zvenčí (etnonymum) i sami mezi sebou (autonymum); má svůj vlastní mýtus o společných předcích, identický jazyk, kulturu a tradice; její příslušníci se cítí být spjati „pouty solidarity“. *Ethnie* jsou založeny na určitém pocitu kontinuity, který je vlastní všem členům této skupiny. Mýtus o společném původu a předcích zároveň implikuje existenci nepřerušené (a pokud možno etnicky „čisté“) vývojové linie národa od jeho počátků až po

současnost – pro ilustraci může posloužit např. koncept českého národa jako potomků praotce Čecha nebo národa řeckého coby přímých dědiců Achillea.

Anthony D. Smith, jehož variantou etnosymbolismu se má práce inspirovat, nepovažuje etnické vědomí (ethnicitu) za atribut ani vrozený, ani univerzálně daný (jako to činí teorie primordialismu či nověji sociobiologie), ani za pouhý instrument v boji o získání moci (radikální verze modernismu). Chápe ji jako zastřešující subjektivní znak, který napomáhá vytváření ethnií neboli etnických společenství<sup>131</sup>. *Etnické společenství* je tvořeno jedinci, jež jsou si vědomi své etnické příslušnosti a jako takoví sami sebe (subjektivně) vymezují - na rozdíl od tzv. *etnické kategorie*, definované výhradně zvenčí, pomocí objektivních faktorů (Hroch 2003: 272). Příslušníci etnické kategorie se nepovažují za členy nějaké odlišné entity, jsou však jako takoví identifikováni svými sousedy – jako klasický příklad etnické kategorie, z níž se později stalo etnické společenství, můžeme uvést např. „Turky“ v Anatolii v 19. století<sup>132</sup> nebo v rámci procesu opačného tzv. Hemšiny, Armény islamizované a poturčené pravděpodobně už v 16. století, u nichž se vědomí odlišné etnické příslušnosti dávno vytratilo<sup>133</sup>.

K významným faktorům, z nichž vychází samotná definice konkrétní ethnie a na jejichž základě se pak může formovat potenciální národ, patří náboženství, vlastní jazyk, území, kolektivní historická paměť, mýty, symboly a v neposlední řadě i struktura společnosti (tj. zemědělská, nomádká; hierarchizovaná, egalitářská). V případě etnické skupiny hierarchicky rozvrstvené je potřeba se tázat, která ze společenských vrstev se podílela na konstrukci národa největší měrou – zda církev, aristokracie, či abstraktní kategorie „lidu“. Národ totiž může být vytvořen buď a) tzv. shora (tj. s pomocí dominantní vrstvy; šlechty nebo

---

<sup>131</sup> Podrobněji viz SMITH, Anthony. D. (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press

<sup>132</sup> Termín „Turek“ (*Türk*) původně obecně označoval obyvatele anatolského venkova, v pejorativním smyslu „venkovské burany“. „Aristokratická“ vrstva v Osmanské říši si říkala *Osmanlı*, tj. Osmané. Pojem Turek rehabilitoval až Mustafa Kemal zvaný Atatürk (Otec Turků) ve 20. letech 20. století a učinil z příslušnosti k tureckému národu předmět skutečné národní hrdosti. Viz jeho politický slogan „*Ne mutlu türküm diyene*“ – „jaká to radost, říct: jsem Turek“.

<sup>133</sup> *Hemşinli* – etnická skupina v dnešním východním Turecku (Lazistánu), čítají cca na 30 000 osob. Část Hemšinů ještě mluví dialektem arménštiny (aniž by si však na základě výzkumů Georgese Dumézila byli vědomi toho, že se jedná o arménštinu), část je pouze turkofonní. Vyznávají sunnitský islám (ke konverzi došlo zřejmě v průběhu 16.-18. století), avšak zachovávají některé arménské svátky. Sami si nejsou vědomi své odlišnosti od sousedů, ale Lazové jim říkají *Ermeni*, *Ermeniler* (tj. turecky „Arméni“).

Podrobněji viz SIMONIAN, Hovann H. (2007), *Hemshin*, London, New York: Routledge

ANDREWS, Peter Alford (1989), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert



církve), b) tzv. zdola (intelektuály opírajícími se o „lid“), nebo c) mediací mezi oběma typy. Pro ilustraci může posloužit srovnání mezi tzv. aristokratickým typem národa (např. polský, maďarský) a tzv. rurálním, plebejským neboli rolnickým typem (český, arménský). Vedle jazyka, víry, společného území a sdílených mýtů je podstatný také tzv. *mythomoteur*<sup>134</sup> - nosná myšlenka, která v určité době v konkrétní společnosti převládala a předurčovala její další vývoj; na tomto místě jmenujme např. mesianistický elán křížových rytířů ve vrcholném středověku, jemu příbuznou ideu svaté války (*ghazawat*) apod.

### 2.3.1.1. Ethnohistorie

Teorie ethnohistorického symbolismu klade velký důraz na tzv. historickou paměť, která je nedílnou součástí kulturní identity každé společnosti. Kultivace této paměti je nezbytná pro udržení identity samotné. Historická paměť je kolektivní, sdílená všemi členy národa (nebo jen určitou vrstvou) a jejími základními opěrnými body jsou historické události vnímané jako „zakládací“, tudíž pro existenci národa podstatné. Tyto události neodrážejí reálnou minulost, ale spíše její ideální verzi; právě ta však tvoří součást každodenní reality příslušníků konkrétního národa.

Dějiny jsou tak spíše než kodifikovanými daty a událostmi tvořeny lidmi, kteří a) tyto jednotlivé body vybrali, poskytli jim určitou interpretaci a prezentovali je v kontextu „národních dějin“ (tj. intelektuální elita, převážně historikové), a b) lidmi, kteří v tyto „dějiny“ věří a prostřednictvím jejichž sdílené historické paměti je tato „historie“ stále přítomná a životná. A. D. Smith v této souvislosti nemluví o historii, ale o tzv. *ethnohistorii*, tj. konkrétním příběhu vnímaném příslušníky daného národa jako „jejich“. Ethnohistorii nelze označit za libovolný konstrukt historiků - bez společnosti, která v ni věří, by totiž neexistovala; analogicky pak nelze pokládat ani kategorii národa či etnika za pouhý výmysl elit a opomenout tak veškeré objektivní faktory, které napomáhají jejich formování. Využijeme-li paralely z divadelního prostoru, lze si v roli historiků představit režiséry divadelních kusů, v nichž jsou herci skutečné historické osobnosti; publikem je pak společnost, která se na konkrétní příběh ethnohistorie dívá a věří v něj.

Ethnohistorie těží z reálných událostí, jen jejich interpretace se v různých obdobích a u různých národů liší. Podílí se významným způsobem na formování samotné mentality

---

<sup>134</sup> *Mythomoteur* – ve smyslu termínu A. D. Smitha

konkrétního etnika/národa, neboť „odkaz na minulost se zdá být nezbytným předpokladem k tomu, aby se sociální skupina vůbec mohla definovat“ (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 244). Ethnohistorie jsou prostředkem k vyvolání dojmu, že jsme s jejich pomocí schopni odpovědět na jednu z nejpálčivějších otázek po smyslu lidské existence – kdo jsme, odkud jsme přišli a kam jdeme? (mýty o společném původu, Zlatém věku, národním obrození apod.).

Interpretace stejných událostí se v závislosti na podání mohou různit a nežádka si vzhledem k etnocentrickému výkladu reality oponují. Mnohé národní historie tradičně rivalizujících etnik jsou ostatně na principu opozice vystavěny a jejich paměť se veskrze opírá o negativní heterostereotypy (Krekovičová 2005: 8); což mnohdy vede k nemožnosti jakéhokoli konsensu. Např. v případě konfliktu o Náhorní Karabach si ázerbájdžánská strana nárokuje dané území jako své „historické teritorium“, analogické argumenty o „zemi svých předků“ však používá rovněž strana arménská. Oba rivalové se na podporu svých tvrzení zaštiťují „vědeckými“ teoriemi, produkty intelektuálních elit, které už de facto tvoří neoddělitelnou součást jejich vlastních ethnohistorií. Hesla typu „za Karabach“ pak fungují z hlediska populistické rétoriky velmi účinně u obou národů; potenciál k masové etnické mobilizaci je však zřejmě o něco vyšší na straně, která o území přišla a jejíž historické vědomí se proto může opřít o trauma křivdy a ponížení, ztráty historické vlasti, automaticky implikující snahu po nápravě.

Historická paměť je selektivní a podléhá v různé míře zkreslením, jejichž míra závisí na tom, jakým potřebám mají konkrétní ethnohistorie sloužit (otázkou ovšem není ani tak míra eventuálního zkreslení, jako spíše to, která instituce o něm rozhoduje). Historická paměť je rovněž flexibilní a podléhá neustálé reinterpretaci; jejím konečným cílem je národní homogenita a pozitivní sebeobraz. Každá ethnohistorie je příslušníky svého národa považována za výlučnou a tam, kde je snad méně barvitá než dějiny národů sousedních, je její konstrukt obohacován o nové prvky. Proces obohacování ethnohistorií a vyrovnávání určitých nedostatků je charakteristický spíše pro malé národy, které zahájily poměrně pozdě své hnutí za národní obrození, nebo které se nacházejí v permanentním procesu udržování mentality obklíčení.

*„...národní inteligence se při hledání autenticity a čistoty kultury neustále snaží svou vlastní kulturu zbavit cizích elementů i všech přistěhovalců... Pohyb směrem ke kulturní homogenitě a*

*čistotě je obvyklejší v případě etnických nacionalismů, což jsou ty, u nichž kritériem příslušnosti k národu je genealogické pouto spíše než teritoriální*<sup>135</sup>

(Smith 1999: 15)

*„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)

Nacionalistická rétorika získává na síle převážně v období sekularizace (kdy nahrazuje dřívější jistoty obsažené v náboženských dogmatech a dopředu daných kategoriích „starého řádu“), migrací, válek, hospodářských krizí aj. - obecně řečeno při jakémkoli výraznějším kontaktu s alteritou. Obraz Nepřítele je aktivován na základě pocitu vnějšího ohrožení a konstruován díky nedostatečné znalosti těch Druhých. Setkání s Jiným-cizincem vede k posílení původních etnických mýtů a napomáhá vytváření mýtů nových, jež mají za úkol utvrdit uniformitu a homogenitu celé společnosti. Etnické společenství tak přistupuje k nově přichozím spíše negativním způsobem a apeluje na dávné konzervativní tradice; své vlastní příslušníky, kteří opustili historické území, pak pokládá za „odpadlíky“. Dokonce i národy tzv. klasických diaspor, 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<sup>136</sup>.

V případě některých ostře vyhraněných a dlouhodobě trvajících identitárních konfliktů (*identity based conflict*) dochází k tzv. teritorializaci historické paměti – k hlubokému sepětí etnohistorie určitého národa s konkrétním územím, považovaným obvykle za jeho historickou (pra)vlast. Pokud národ na daném území už nesídlí (či spíše pokud se cítil být nucen jej z nejrůznějších důvodů opustit), je s teritorializací historické paměti spojena i hluboká „nostalgie po návratu“, jež postupně přeměňuje reálné území v pouhý symbol; v „zemi

---

<sup>135</sup> Genealogické pouto v případě tzv. etnického, východního typu nacionalismu (založeného na Herderově modelu francouzského národa); teritoriální pouto v případě tzv. teritoriálního, občanského, západního typu nacionalismu (založeného na Bolzanově modelu francouzského národa).

<sup>136</sup> Pro srovnání můžeme uvést např. přístup pevninských Řeků vůči nově přichozím Řekům z Malé Asie, převážně z oblasti černomořského Pontu (po vzájemné výměně obyvatelstva mezi Tureckem a Řeckem v letech 1922-1923); přístup Arménů z Arménské republiky vůči tzv. západním Arménům (tj. Arménům z celosvětové diaspory), apod.

zaslíbenou“ – integrální součást národního *imaginaire*<sup>137</sup>. Ztracená historická vlast je prezentována jako „země otců a dědů“, kde leží „hroby předků“ a kde se nacházejí všechna významná „místa kultu“ a „místa paměti“ (*lieux de culte, lieux de mémoire*)<sup>138</sup> konkrétních národů. Každé z těchto míst má svůj symbolický význam, odvozený od mytologického příběhu nebo od určité události v dějinách. V českém národním *imaginaire* vystoupil praotec Čech jako první na horu Říp; okolní krajina se tak stala svého druhu novým sakrálním prostorem, v němž se následně odehrávala celá etnohistorie. Podobně se např. arménský praotec Hajk usadil u hory Ararat, židovský národ dostal od Boha k užívání „Kanaan, zemi zaslíbenou, oplývající mlékem a strdím“ a Turci vstoupili do Anatólie pod vedením polomytického Alp Arslana<sup>139</sup>.

Za předpokladu, že se taková *lieux de mémoire* nacházejí na hranici více etnik, dochází k radikalizaci symbolického pouta mezi určitým národem a teritoriem a jeho případná ztráta je prezentována jako naprosto neslučitelná se samotnou existencí národa. „Historické nároky“ na zemi zaslíbenou se opírají o etnické mýty o vyvolenosti. Jako typický příklad teritorializace paměti lze uvést např. izraelsko-palestinský konflikt, jehož *lieux de mémoire* se nacházejí na rozhraní hned tří hlavních monoteistických náboženství (Jeruzalém, Gaza); albánsko-srbský konflikt (Kosovo), arménsko-ázerbájdžánský (Šuša) apod. Symbolika *lieux de mémoire* podléhá neustálé reinterpretaci a mění se v čase – např. pevnost Masada<sup>140</sup>, která je jedním z nejvýznamnějších symbolů židovských dějin vůbec a v současné době slouží její jméno jako

---

<sup>137</sup> Nostalgie po ztracené vlasti se stala mimo jiné základem diaspory židovské i palestinské.

„*Je překvapivé slyšet děti z třetí generace (palestinských) vystěhovalců zmiňovat jména vesnic jejich prarodičů, pokud se jich zeptáme, odkud ony samy pocházejí. Tato odpověď je o to překvapivější, že tyto vesnice už byly dávno zničeny a neexistují jinde než ve vzpomínkách uprchlíků, či spíše jsou ukotveny v jejich imaginaire*“ (Laurens, Roussiau 2002: 207).

<sup>138</sup> *Lieux de mémoire* – termín použitý Pierrem Norou, podrobněji viz NORA, Pierre (dir.) et al. (1984), *Les lieux de mémoire*, několik svazků v edici Paris: Gallimard

<sup>139</sup> Alp Arslan (tur. „Velký Lev“) – historická postava; vůdce seldžuckých Turků v bitvě u Manzikertu (1071), v níž Turci porazili byzantskou armádu basilea Romana Diogena. Od této doby je Anatólie de facto pojímána jako skutečná „anna yurt“ (matka vlast) nebo jako „vatan“ (vlast) všech Turků, ačkoli turecké etnické mýty odkazují rovněž k původní altajské „pravlasti“.

<sup>140</sup> Masada – židovská pevnost, která padla jako poslední roku 73 n.l. během tažení římského císaře Tita do Palestiny (Jeruzalém byl dobyt už roku 70 n.l., ve stejném roce byl zničen i druhý Šalamounův chrám, aby už nikdy nebyl obnoven). Obránci Masady se odmítli Římanům vzdát a spáchali kolektivně sebevraždu. Odtud bojový pokřik izraelské armády: „Už nikdy Masada!“.

bojový pokřik izraelské armády, získala svůj symbolický význam de facto teprve za druhé světové války, kdy se do této události zpětně promítlo povstání ve varšavském ghettu.

*„Někdy se stává, že událost, jež si zasloužila figurovat v (historické) paměti, je filtrací času nikoli zcela zbavena své původní signifikace, ale pozměněna a obohacena o nové konotace. Mnohdy dokonce samotné místo, na němž se tato „událost“ měla odehrát, funguje jako základní prvek memorizace, dodává mu symbolickou hodnotu, což existenci zmíněné události v historické paměti prodlužuje, ale zároveň ji i deformuje“*

(Markale 1986: 14)

### **2.3.2. Kolektivní paměť – *histoire* versus *mémoire***

*„Historie je nejnebezpečnějším ze všech plodů, které kdy byly počaty lidským intelektem“<sup>141</sup>*

Jak již bylo zmíněno v předchozí podkapitole, historická kolektivní paměť je vysoce selektivní. Některé osoby a události byly v průběhu dějin vyzdviženy na národní piedestal, jiné zcela zatraceny; připomeňme si na tomto místě např. klasické středověké *damnatio memoriae*, tj. cílenou a oficiální eliminaci všech zmínek o některých osobnostech. Slavný výrok Ernesta Renana o „zapomínání“ na traumata a „vzpomínání“ na slavné kapitoly národních dějin ostatně tvoří základ konstrukce naprosté většiny národů; řečeno parafrází arménského spisovatele Hakoba Ošakana pak *„dějiny nejsou ničím jiným než sérií cílených negací“* (Nichanian 2006: 48)<sup>142</sup>.

*„Charles de Gaulle je autorem koloniální amnézie... Ztráta koloniálního impéria byla velkou ranou pro francouzský nacionalismus“*

(Stora 2007: 31)

Kolektivní paměť, účinný instrument autoidentifikace určité skupiny a nutná matrice jejího výsledného pozitivního obrazu (Laurens, Roussiau 2002: 29, 248), podléhá zákonitě určité cenzuře a permanentním reinterpetacím ze strany elit a médií. Jako příklad takové

---

<sup>141</sup> Paul Valéry In: Wheatcroft 2006, Předmluva

<sup>142</sup> Hakob Ošakan, arménský spisovatel 1. pol. 20. století, autor díla „Mnacordner“ (arm. Přeživší); soustředil se zejména na problematiku arménské genocidy a jejího popírání ze strany tureckých autorit.

reinterpretace a instrumentalizace lze uvést např. nedávnou francouzskou „križi předměstí“ – skupiny mladých, často potomků druhé generace přistěhovalců z bývalých francouzských kolonií, se začaly bouřit (oficiálně proti centrální moci); zapalování aut a šíření nepokojů bylo médií podáno ve smyslu hluboké krize francouzské společnosti, která není schopna se vyrovnat se svou koloniální minulostí. Problémy s největší pravděpodobností pramenily ze současných sociálních rozdílů mezi periferií a centrem a z nikoli z nepřilíš úspěšného integračního modelu tzv. druhé generace<sup>143</sup>; zpětně projektovaný mediální obraz však položil důraz právě na období kolonialismu a vyvolal následné debaty o tzv. historické zodpovědnosti (*devoir de mémoire*) Francie vůči bývalým koloniím. Pomocí médií tak celá problematika nabyla jiné podoby, přenesla se do daleko obecnější roviny a přispěla k radikalizaci oponujících si stran. „*Uzavřít v současné době děti imigrantů do koloniální historie jejich rodičů se mi zdá být nebezpečné. Tato historie pochopitelně existuje, ale neměla by být instrumentalizována*“ (Stora 2007: 70).

Vzpomínky na minulé události jsou sice zakódovány v lidské paměti, konkrétní jedinci však v naprosté většině případů postrádají s těmito událostmi jakoukoli osobní zkušenost. Korpus historické paměti tedy není tvořen individuálními vzpomínkami jedinců, nýbrž informacemi sdělenými, naučenými, a kolektivně sdílenými. Základ kolektivní historické paměti každého jednotlivce se vytváří v průběhu procesu socializace, kdy se tyto jedinci učí být příslušníky určité společnosti. Socializace probíhá s oporou několika hlavních zdrojů, a to a) rodičovské a prarodičovské generace, b) přátel, kamarádů (tzv. „významných druhých“), c) vzdělávacích institucí a v neposlední řadě i za pomoci médií. Každá vybraná událost, tvořící součást historické paměti konkrétního národa, tak na sebe bere mnoho různých sémantických výkladů; její výsledná stopa se pak objevuje v individuální paměti konkrétních jedinců. V kolektivní paměti většiny příslušníků českého národa tak bude patrně uložena „paměť“ na bitvu na Bílé Hoře v podobě tradičního jiráskovského výkladu o národním traumatu a po něm následujících tří staletí Temna; někteří si tuto událost budou v souvislosti s rehabilitací historie představovat spíše jako nepřilíš významnou šarvátku, které dodalo na významu teprve národní obrození – ani rozdílné interpretace však nic nezmění na faktu, že je Bílá Hora jako taková

---

<sup>143</sup> Tzv. syndrom druhé generace – potomci přistěhovalců se cítí být extrémně vykořeněni, neboť nejsou ve skutečnosti integrováni ani do prostředí, odkud pocházejí jejich rodiče, ani do prostředí hostitelské země. Integrace druhé generace přistěhovalců je extrémně obtížná, a to obzvláště v období jejich dospívání (vzhledem k přetrhání tradičních rodinných vazeb se tyto děti ocitají na pomezí dvou kultur a neví, co si z které vybrat; obvykle postrádají rodičovskou autoritu apod.).

skutečným českým *lieu de mémoire*. Obecní dům na Náměstí republiky je symbolem vyhlášení existence Československa a představuje obdobný významný *topos* pro českou historickou paměť (byť o poznání kladněji interpretovaný než Bílá Hora). V kolektivní paměti Francouzů tak bude analogickým způsobem figurovat „paměť“ na pád Bastily, v případě Britů to bude např. podpis Magna Charty apod. Tradiční interpretace těchto pro konstrukci národa základních událostí (ať už proher nebo vítězství) tvoří nedílnou součást kolektivního historického *imaginaire* konkrétních národů a zásadním způsobem ovlivňují jejich mentalitu. Všechny národní historie, jakkoli se zdánlivě odehrávají v minulosti, se de facto týkají hlavně přítomnosti a vnímají minulost zásadně skrze prizma interpretací, jež vyžaduje současná doba.

*„Bud' nás zajímá vlastní událost, nebo její bohatě se rozvíjející pozdější život, posmrtná forma“*

(Wheatcroft 2006: 30-31)

*„Nacionalisté využívají minulosti k tomu, aby změnili přítomnost“*

(Hroch 2003: 105)

Jsou-li individuální vzpomínky a představy ovlivněny prostředím, z něhož dotyčný jedinec pochází; pro paměť kolektivní to pak platí dvojnásob – členové určité společnosti automaticky přejímají způsob uvažování na základě předem daných kategorií a schémat a vycházejí z tohoto procesu již s prakticky utvořenými, avšak relativními názory na svět: „kolektivně sdílené matrice paměti<sup>144</sup> ...jsou nástroji, kterých 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); vzhledem ke komplikovanosti samotné definice „reálné historie“ dodejme, že zmíněná „vytvářená minulost“ je nejen účinným, ale de facto také jediným prostředkem, jak se pokusit o uchopení událostí dávno minulých.

Maurice Halbwachs, jeden ze zakladatelů tzv. sociologie paměti, chápe termín „paměť“ ve dvou rozdílných kategoriích - individuální a kolektivní. Individuální paměť těžící z osobních zkušeností málokdy přesahuje rámec jednoho lidského života, v maximálním

---

<sup>144</sup> V originálním textu „cadres collectives de la mémoire“

měřítka může být rozšířena na tři generace, neboť jedinci mají obvykle tendenci vnímat události, které jim byly vyprávěny jejich rodiči a prarodiči, ještě jako součást svých vlastních osobních vzpomínek (Halbwachs 1997: 112). Jakákoli připomínka minulosti je však pro Halbwachse už nutně rekonstrukcí. Lidé nejsou schopni prožít znovu (byť v duchu) událost, která se už jednou stala – dokonce i vzpomínky z dětství podléhají určitému zkreslení, neboť mezitím už konkrétní jedinci dospěli, získali zkušenosti navíc a tím pádem začali jinak interpretovat svou vlastní minulost (Halbwachs 1994: 87-89). Není možno znovu navodit všechny tehdy panující podmínky a vžít se do situace, která se už kdysi odehrávala, neboť nám chybí znalost celkového kontextu se všemi jeho nuancemi, historickými peripetemi, osobními aspiracemi aktérů, *mythomoteury* apod.. Řečeno slovy řeckého filosofa Hérakleita: „do stejné řeky nelze vstoupit dvakrát“. Dokonce i výklad události, již bylo přítomno několik lidí jako očitých svědků, se bude v jejich podání patrně různit.

Přijmeme-li tedy předpoklad, že je nemožné uchopit kategorii „reality“ prostřednictvím individuální paměti, budeme muset o to více rezignovat na objektivní poznání prostřednictvím paměti kolektivní – ta představuje mnohvrstevnou interpretaci vzpomínek a kumulovaných omylů, předávaných společnostmi. Tam, kde se nemůžeme opřít o vzpomínky vlastní, jsme nuceni se uchýlit ke vzpomínkám jiných, k paměti naší skupiny, která však není ničím jiným než pouhým konstruktem vytvořeným na základě vyprávění několika očitých svědků události, kronikářů a historiků; konstruktem, jenž společnost akceptovala v jeho plné šíři jako oficiální linii svých dějin. Kolektivní historická paměť (ethnohistorie) by sice teoreticky měla být věrným odrazem dějin konkrétního etnika/národa, ale ve skutečnosti je zcela flexibilní; mění se v závislosti na každé generaci a napříč společenskými vrstvami. Nejde v ní ani tak o reprezentaci „reálné“ minulosti, jako spíše o to, co představuje soubor těchto vybraných vzpomínek pro naši přítomnost a co by mohl eventuálně znamenat pro budoucnost.

*„Obraz, který si konstruujeme o minulosti a který by měl být reprodukcí tehdejšího vnímání, je nesprávný – na jednu stranu mu něco chybí, protože nelibivé jevy byly vymazány nebo pozměněny, a na druhou stranu něco přebývá, neboť jsme přidali nové prvky, kterých si ani nejsme vědomi“*

(Halbwachs 1994: 113)

Z postmoderního hlediska tak de facto nelze hovořit o kategorii „reálné“ minulosti. Jedná se spíše jen o jeden z mnoha možných současných výkladů, prostřednictvím něhož se určitá



společnost definuje v prostoru a čase a vymezuje se vůči Jiným v kontextu tzv. souboje kolektivních pamětí. V případech, kdy národy žijí vedle sebe v bezprostředním kontaktu a často tak referují o identických událostech, produkují několik odlišných verzí „reality“. Francouzská antropologie rezervovala tomuto jevu obecný název „křížící se paměť“ (*mémoire croisée*), slovenská antropoložka E. Krekovičová hovoří o „křížení vektorů paměti“ (Krekovičová 2001: 20). Události, které mají potenciál vyznívat pro vlastní skupinu pozitivně, jsou zdůrazňovány a potažmo zveličovány; naopak ty s nábojem záporným tendují k zamlčení či naopak k nové kladné reinterpretaci. Kolektivní paměť evokuje na základě principu pozitivní autoidentifikace spíše postavy hrdinů a slavné momenty národních dějin než období národního „pokoření“ (Laurens, Roussiau 2002: 248). S trochou nadsázky tak lze historickou paměť skutečně nazvat paralelním procesem zapomínání na doby Temna a vzpomínání na období Zlatého věku, přičemž každá společnost v nich vidí přesně pouze to, co si přeje vidět. Náhorní Karabach je tak historickým územím Arménů, ale i Ázerbajdžánců (přičemž každý z těchto národů tam byl „první“ a na základě svého primátu si klade na území legální nároky); Jeruzalém je arabský i židovský (v některých epochách byl i křesťanský); bitvu u Kosova vyhráli Osmanští Turci i Srbové; Thermopyly byly vítězstvím Peršanů i Řeků; za první světové války prováděli Turci a Kurdi systematickou genocidu na křesťanských civilistech (řecké, arménské a nověji asyrské stanovisko) anebo to naopak Arméni a Řekové masakrovali muslimské civilisty (turecký a kurdský výklad). Všechna tato tvrzení se zároveň vylučují a nepřipouštějí kompromis – je-li Karabach arménským historickým územím, nemůže být zároveň ázerbájdžánským, atd. Obě zúčastněné strany si nárokují právo na reálný výklad minulosti, obě se pokládají za jediné držitelky „pravdy“.

Nepříteli početné národy, k jejichž národnímu obrození došlo v relativně pozdní době, využívají své kolektivní paměti jako mechanismu sebeobrany. Tváří v tvář fyzické převaze dědičného Nepřítele vyzdvihují svou převahu morální a duchovní; v některých případech dokonce až do té míry, že jsou schopny interpretovat vlastní porážku jako morální vítězství. To je právě příklad již zmiňované bitvy na Kosově poli nebo u Thermopyl, zakládacích událostí kolektivní historické paměti srbské a řecké, které lze považovat za skutečný historicko-literární *topos*; analogicky můžeme jmenovat rovněž arménsko-perské střetnutí u Avarajru, židovsko-římské u pevnosti Masada nebo turecko-byzantský konflikt u Manzikertu<sup>145</sup>. Všechny tyto bitvy (částečně s výjimkou Manzikertu) mají jedno společné

---

<sup>145</sup> Bitva u Manzikertu (1071) sice pro Turky nebyla obranou původního sakrálního teritoria, neboť to byla právě jejich invaze ze Střední Asie via Kavkaz, která rozložila Byzantskou říši; v průběhu reinterpretací však nabyla

paradigma – hrstka (obránců) v nich čelí přesile (okupantů), hájí své historické a tudíž sakrální teritorium nebo náboženské vyznání před kategorií Cizinců-Barbarů a nakonec jim podlehne. Odpor obránců a hlavně jednota jejich dominantního *mythomoteuru* však přesvědčí nepřátele o morální nadřazenosti obránců. Proti fyzické přesile Nepřítele-Barbara stojí „*zbraně ducha*“ početně slabších národů (Macura 1998: 101), které si tímto způsobem kompenzují svůj komplex malého počtu. To ony jsou nakonec vítězi svých slavných svatých bitev, to jejich padlí hrdinové jsou prohlášeni za světce, boží bojovníky, mučedníky a symboly národní hrdosti. Morální vítězství je na jejich straně, neboť jednají v souladu s pravidly svého Řádu; viz nápis u thermopylské soutěsky: „*poutníče, zvěstuj Lakedaimónským, že my tu mrtví ležíme, jak zákony kázaly nám*“. Obrana vlasti a víry je vnímána jako otázka bytí či nebytí konkrétního národa.

Mobilizace minulosti slouží dobře přítomné jako politický instrument, který napomáhá ovlivnění budoucnosti národa a podporuje jeho existenci i jeho údajné historické nároky vhodnými argumenty. Jakýkoli pokus o objektivní přístup k interpretaci dějin konkrétního národa nutně naráží na celou řadu překážek, neboť historická paměť je konstituována a legitimizována právě vždy s ohledem na přítomnost. Jedná se o konstrukt vytvořený zvenčí, proměnlivý instrument „*řízený a kontrolovaný institucemi*“ (Tapia 2004: 39), v jehož případě však hrozí permanentní riziko vymknutí se kontrole a dalšího fungování coby jevu *sui generis*. Tímto postmoderním zpochybněním samotného konceptu historie a „reálné“ minulosti nám nezbyvá než uvést na scénu koncept nový – tzv. „paměť“ (*mémoire*). *Histoire* a *mémoire* jsou různými stranami téže mince (tj. snahy o uchopení minulosti) - navzájem se doplňují, a přesto stojí v opozici.

„*Paměť je vždy ve střehu vzhledem k historii, jejíž pravou misí je paměť zničit a potlačit*“  
(Nora 1984: 19)

*Mémoire* může být definována jako „nekonečná přítomnost“, volně otevřený proces vzpomínání a zapomínání. Je neustále životná, aktuální a flexibilní; jejím prototypem jsou

---

charakteru „svaté války“ a tudíž spravedlivého boje – vojsko Seldžuků vedené Alp Arslanem je prezentováno jako „jednotné, s bojovnou morálkou, pod vlajkou islámu“ (tj. *mythomoteur ghazawatu*), zatímco Byzantinci jsou popsáni jako „vojsko složené z žoldnéřů cizích ras, s početní převahou“ (Copeaux 1997: 195). Alp Arslan vykoná před bojem rituální modlitbu (podobně jako to činí ostatní „svatí bojovníci“) a vítězství v bitvě u Manzikertu vstoupí do tureckých dějin coby zakládací událost.

např. vzpomínky, tradované ve společnostech založených na ústní tradici, které opakováním rituálu stále znovu a znovu evokují aktuálnost svých příběhů. *Mémoire* existuje a zaniká spolu se společnostmi, jež ji vytvářejí; umírá s posledním očitým svědkem. Je to „*prožívaná zkušenost, umístěná do individuální roviny*“ (Todorova 2004: 4-5). *Mémoire* je de facto žitou historií přítomnosti, neboť, řečeno slovy známého filosofa Blaise Pascala,; „*veškerá historie, která se neodehrává zrovna teď, je podezřelá*“. *Histoire* oproti tomu životná není – jedná se o svým způsobem kodifikovanou rekonstrukci a reprezentaci minulosti, kterou lze v souladu s Halbwachsovou teorií považovat a priori za problematickou a nedokonalou, neboť se pokouší rekonstruovat něco, čeho nebyla svědkem (Nora 1984: 19). Vzhledem k *mémoire* je však „*histoire*“ zákonitě objektivnější co se požadavků vědecké přesnosti týče, neboť se snaží pracovat s pomocí vědeckých metod – opírá se o existující dobové prameny a historicky ověřená fakta (Blanchard, Lemaire 2003: 23, 38); byť můžeme spolu s C. Geertzem namítnout, že už i tato „historicky ověřená fakta“ prošla historickou selekcí a různými reinterpetacemi. *Mémoire* je více subjektivní než *histoire*; těží z etnických mýtů a podléhá permanentním reformulacím v závislosti na zájmech jednotlivých aktérů příběhu. Je snadněji zneužitelná; námi adoptovaný přístup etnohistorického symbolismu však favorizuje právě *mémoire* na úkor *histoire*.

Do obdobné kategorie jako opozice mezi *mémoire* a *histoire* spadá i kontrast mezi společnostmi, které svou historickou paměť kodifikují písemně, a mezi těmi, jež ji volně interpretují – sekundárně se tak jedná i o rozdíl mezi literaturou a folklórem. Folklór žije, podobně jako *mémoire*, pouze v rámci určité společnosti a znalost písma jej zabíjí, neboť „*písmo slouží jen k tomu, aby minulost pohřbilo*“<sup>146</sup>.

„*Židé reagovali na pronásledování a rozptýlení svých příslušníků vznikem monumentální továrny na vzpomínky... Romové naopak, s jím vlastní směsicí fatalismu a hédonismu, udělali z té samé zkušenosti zapomnění a dovedli jej k mistrovství*“

(Fonseca 1995: 349)

Každá komunita potřebuje být definována v čase a prostoru, a proto svým dějinám zasvěcuje určitá místa, tzv. *lieux de mémoire*. Tato kultovní místa, jako např. kostely, hrady, památníky, sochy, pevnosti, kroniky aj., slouží jako opěrné body de facto pouze pro *histoire*, neboť z pohledu *mémoire* jsou obdobné statické výpomoci ohrožením její integrity. *Mémoire* je

---

<sup>146</sup> Michel de Certeau In: Cuche, Schneider 2004: 20

neustále prožívána a opakována v každém jednotlivém gestu (Nora 1984: 19), kdežto *histoire* své sepětí se vzpomínkami dávno ztratila, a proto je nucena přistoupit k jejich umělé rekonstrukci za pomoci *lieux de mémoire*, kodifikovaných textů apod. Henri Bergson nazval tento proces „*udržováním zažitých zkušeností prostřednictvím míst*“<sup>147</sup>.

*Paměť se selektivním způsobem zapsala prostřednictvím výrazných symbolů, udržovaných lidskou vůlí nebo prací ubíhajících staletí – tj. svátků, emblémů, monumentů, slavnostních vzpomínkových obřadů, ale také např. slovníků, muzeí...*<sup>148</sup>

(Laurens, Roussiau 2002: 223)

„*Paměť není minulost; žije se v přítomnosti a někdy i ve strachu z budoucnosti*“<sup>149</sup>

(Altounian 2000: 74)

Na evropské intelektuální scéně se v současné době hodně diskutuje o tzv. *devoir de mémoire* – tj. povinnosti vědět, připustit a veřejně uznat některé historické události, jejichž existence je dnes pokládána za nezpochybnitelnou (avšak o kterých se předpokládá, že byly dlouho záměrně zamlčovány). Nejedná se tak pouze o záležitost historiografie, ale spíše o otázku etickou a politickou (Hartog, Revel 2001: 157), která hluboce ovlivňuje nejen identitu samotných protagonistů, ale (a to především) identitu několika generací jejich potomků. *Devoir de mémoire* je de facto procesem revizionistickým, namířeným proti tendencím negacionismu; v současné době je tak např. trestné veřejně popírat existenci holocaustu, je téměř trestné popírat existenci arménské genocidy, otroctví bylo francouzským parlamentem prohlášeno za zločin proti lidskosti, papež se omluvil za činy inkvizice apod. Uznat tyto historické skutečnosti jako nevyvratitelná fakta a dát jim určitou emocionální náplň s sebou zároveň nese jistá politická očekávání ze strany obětí – může se jednat o finanční reparace, územní nároky, ekonomické výhody či pouhou veřejnou omluvu a uznání „zločinu“. Posledně jmenovanou pozici např. zastává současná vláda Arménské republiky a arménská diaspora vůči turecké vládě; vychází tak však zároveň z předpokladu, že se postava viníka (ostatně stejně jako oběti) v průběhu času nemění a zůstává stejně stabilní jako fakt zločinu samotného.

---

<sup>147</sup> Henri Bergson a jeho rozdělení paměti na a) kolektivní; tj. aktuálně prožívanou (tj. *mémoire*) a b) historickou; udržovanou prostřednictvím opěrných bodů (tj. *histoire*). In: Todorova 2004: 4-5

<sup>148</sup> Autor citátu Pierre Nora

<sup>149</sup> Autor citátu P. Vidal-Naquet (*Les Juifs – la mémoire et le présent*, Paris 1995)

Na tomto místě je pak potřeba položit si otázku, zda je interpretace historie skutečně jen záležitostí historiků a zda je jim v tomto ohledu ponechána naprostá svoboda vyjádření, nebo jestli se jedná spíše o záležitost soudních tribunálů<sup>150</sup>. Kdo má tedy nakonec právo psát historii; rozhodovat o tom, co si kdo má nebo smí myslet, za které činy v minulosti se veřejně omluvíme a za které ne? Jaká instituce se zabývá kodifikací dějin?

Tato problematika nabývá v posledních letech na intenzitě, jež roste přímou úměrou spolu s četností debat okolo *devoir de mémoire*. Na francouzské půdě byl konec devadesátých let minulého století rozvířen debatami o arménské genocidě a o tom, kam až sahá morální právo historika při použití termínů jako „genocida“ nebo naopak „neúspěšná deportace“; rok 2005 se zase odehrával ve znamení masových protestů francouzských historiků a pedagogů poté, kdy parlament přijal zákon o povinném kladení důrazu na pozitivní aspekty dědictví (francouzské) kolonizace.

*„Historie by neměla aplikovat na minulost ideologická schémata ze současnosti, stejně jako by neměla zavádět do výkladu událostí, které se už dávno odehrály, pocity dneška. Historie není paměť (ve smyslu mémoire). Historik je vědcem, který sbírá vzpomínky různých lidí, vzájemně je porovnává a nakonec se pokouší vytyčit jednotlivá fakta. Historie se sice inspiruje pamětí, ale není omezena pouze na její rámec“<sup>151</sup>*

(Stora 2007:102)

Z uvedených příkladů je jasně patrné, že interpretace dějin je v první řadě objektem velkých manipulací a pokusu o uzákonění „všeobecně platné pravdy“. Přistoupíme-li tedy nakonec na předpoklad, že *histoire* různých etnických skupin spolu neustále soupeří, vedou tzv. války paměti (Stora 2007: 45) a zároveň neustále modifikují svou podobu v čase a prostoru, nezbyvá než konstatovat takřka nemožnost jakékoli objektivní analýzy. Historik nebo antropolog pokoušející se o neutrální přístup se nutně ocitá v pasti své paměti a paměti ostatních, mnohdy si protiřečících. Patrně jediným možným řešením tak je akceptovat skutečnost, že se *histoire* jiných liší, a pokusit se vytvořit tzv. vyváženou historii (*histoire de*

---

<sup>150</sup> Jako příklad uveďme debatu, která se rozpoutala na francouzské intelektuální scéně ohledně arménské genocidy; v roce 1994 stanul před soudem osmanský historik Bernard Lewis za negacionismus faktu arménské genocidy a banalizaci utrpení obětí, roku 1999 vypukla obdobná aféra okolo postavy jiného osmanského historika Gillese Vensteina (Nichanian 2006: 63).

<sup>151</sup> Citace z protestní petice francouzských historiků proti zákonu o kolonialismu z roku 2005.

*balance*), oscilující na hranici mezi subjektivitou a objektivitou – tj. nechat zaznít argumenty obou stran a vyvarovat se vlastního hodnocení.

### 2.3.3. Etnické (národní) mýty

Etnické mýty lze charakterizovat jako soubor sdílených představ, jejichž hlavním úkolem je vysvětlit původ a smysl dějin konkrétních etnik/národů. Řecký termín *mythos* můžeme velmi zjednodušeně přeložit jako vyprávění, které pojednává o vzniku našeho Světa a Civilizace, zrozené z všudypřítomného Chaosu; sekundární pojem „etnický“ neboli „národní mýtus“ pak lze chápat jako „*naraci... v níž je ukotven celý vesmír významů...a která garantuje „přirozenou“ perennialitu dané kultury*“ (Apostolidis, Duveen, Kalampalikis 2002: 79). Teorie etnohistorického symbolismu rozlišuje několik základních klasifikací etnických mýtů, tvořících neodlučnou součást etnohistorií jednotlivých společností<sup>152</sup>.

#### 2.3.3.1. Mýtus o vyvoleném národě

*„Protož nyní, jestliže skutečně poslouchati budete hlasu mého a ostříhati smlouvy mé, budete mi lid zvláštní mimo všechny lidi, ačkoliv má jest všechna země. A vy budete mi království kněžské a národ svatý“*

(II. kniha Mojžíšova Exodus, 19. kapitola)

Klasický příběh o Bohem vyvoleném národě nacházíme ve Starém zákoně. Hospodin si vyvolil „lid Izraele“ a uzavřel s ním smlouvu, symbolizovanou Archou úmluvy a Dekalogem, s nímž Mojžíš sestoupil z hory Sinaj. Smlouva s Bohem se projevuje v osobní rovině každého mužského člena komunity faktem obřízky, která je připomínkou Abrahamova závazku obětovat Izáka (*brit mila*). Židé se díky této smlouvě stali jediným společenstvím, kterému se zjevil „pravý Bůh“ – odtud jejich interpretace židovského národa jako prvního, jenž přijal poselství monoteismu. Konverzí k monoteismu se odlišili od všech ostatních „uctívačů model“ a tento atribut napomohl jejich sjednocení jako skutečného „národa“; bez ohledu na klanovou roztržičnost, nucené emigrace, absenci vlastního státního celku a permanentní

---

<sup>152</sup> Klasifikaci přejímáme z: A. D. SMITH (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press

asimilační tlak se víra v jediného boha stala všezastřešujícím a definitivním výrazem jejich etnické identity. Židé pojmají vlastní dějiny prizmatem vyvoleného národa – jejich koncept historie vysvětluje tradiční marginalizaci a sérii katastrof jako „Boží trest za porušení smlouvy“ a „odchýlení se od tradice předků“, de facto tedy jako určitou cenu za vyvolenost. Smlouva uzavřená s Bohem je reciproční a za její porušení následuje trest; poslušnost naopak implikuje nejrůznější výhody nad ostatními národy a vítězství ve svatých válkách.

Starý zákon je jedním z nejstarších příkladů lineárního pojetí dějin (na rozdíl od tradičního cyklického času např. ve starověkém Egyptě či Mezopotámii); v pěti knihách Mojžíšových vypráví o dějinách židovského národa se všemi jeho peripetemi. Zakládací událostí, aktem „*prvního politického osamostatnění a projevení vlastní vůle*“, je exodus z Egypta (Johnson 1995: 40). Bůh si vybírá Mojžíše jako prostředníka mezi sebou a vyvoleným lidem; výměnou za naprostou poslušnost zákonů mu slibuje „zemi Kanaan, oplývající mlékem a strdím“. Je to závazek reciproční, jehož pravou váhu Židé pocítí během čtyřiceti let putování pouští za tanec okolo zlatého telete. Národ samotný, vedený svými patriarchy, králi a proroky, je poprvé v dějinách strůjcem svého vlastního osudu i aktérem dějin a musí nést plnou zodpovědnost za své činy. Ztráta obou Šalamounových Chrámů, rozptýlení Židů po celém světě a jejich permanentní postavení „na pomezí“ jsou přímým důsledkem prvotní Boží volby.

Atribut vyvolenosti Bohem a tudíž historické právo „povolanosti k Božímu dílu“, tolik charakteristický pro monoteistická náboženství, si později připsaly i jiné národy. Židovská komunita zůstávala do jisté míry marginalizována, konverze k ní nebyla snadná a její *mythomoteur* neobsahoval myšlenku šíření Božího poselství za etnické hranice. Objevily se však další národy, hledající utvrzení o své jedinečnosti a výjimečnosti prostřednictvím myšlenky mesianismu – šíření slov svého jediného Boha, k čemuž se cítily být povolány jím samotným. Tento *mythomoteur* převzali v době své expanze v 7. století Arabové, v období křížových výprav křesťané (Frankové) a v novověku pak např. Rusové, Poláci nebo Španělé, vymezující se prostřednictvím svého boje proti kategorii Nevěřících a Pohanů. Aspekt vyvolenosti sehrál významnou roli i v případě Arménů a Řeků. Arméni se pokládají za vyvolený národ z obdobného důvodu jako Židé – podle tradice byli prvními, kdo přijal nové Boží poselství (tentokrát v podobě křesťanství). V případě Řeků přispívalo k pocitu vyvolenosti vědomí jejich kosmopolitní civilizace, kolébky evropské kultury, a existence Druhého Říma (Konstantinopole). „*Pro oba národy, Židy i Armény, byl mýtus o etnické vyvolenosti přímý a předávaný, ...avšak na rozdíl od Židů viděli Arméni a Řekové svou vyvolenost jako odměnu za přijetí skutečné víry odvržené Židy*“ (Smith 1999: 214). Poláci se

vzhledem k historickým souvislostem pokládali za baštu katolictví, bránící křesťanskou Evropu před tureckou invazí; analogicky se za národ povoláný k obraně víry považovali i Kastilci, Aragonci nebo obyvatelé Uher (jimž všem sloužil mýtus *antemurale christianitatis* jako jednotný *mythomoteur*); Rusové navazovali na tradici Byzance ve formě Třetího Říma apod.

Kolektivní paměť vyvolených národů v sobě bez ohledu na historické peripetie, kterými daná společnost právě prochází, živí naději na lepší budoucnost. V kontrastu se současnou situací „neustálého útlaku a pronásledování“ klade důraz na etnický mýtus o „návratu do země předků“, „země zaslíbené“. Sepětí s touto (pra)vlastí, ať už reálnou či symbolickou, nabývá pro vyvolené národy obzvláštního významu – jedná se o sakrální území, na němž leží všechna *lieux de mémoire*. „Historický nárok“ na toto teritorium je v rámci existence samotného národa nutno zachovat za každou cenu, neboť jedině na sakrální půdě jejich původní vlasti může dojít k národnímu obrození. Mobilizace skrze mýty o vyvolenosti národa tak obvykle dosahuje skutečně masového měřítká.

Národ vybraný Bohem se spoléhá v boji o zemi, která mu byla svěřena na základě smlouvy, na oporu té nejvyšší instance. Princip vyvolenosti, spjatý takřka výhradně s monoteistickými náboženstvími, s sebou navíc automaticky nese pocit určité superiority a tudíž tendenci k radikálnějšímu řešení konfliktů pomocí ofenzivy, jakož i nezvratné přesvědčení o jediné vlastní pravdě a civilizační misi. Izrael je symbolizován světlem, zatímco ostatní národy jsou ponořeny do tmy; analogicky pak Arméni nazývají muslimy „ajlazg“, což v arménštině značí „jiný národ“, stojící v opozici vůči „ar’avel c’nealk“, tj. „lépe narozeným“ (křesťanům). Privilegované postavení vyvoleného národa je legitimizováno samotnou smlouvou s Bohem, který mu garantuje svou ochranu a území; zároveň se však netají tím, co se stane, když národ svou smlouvu poruší: „*vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě*“<sup>153</sup> (Johnson 1995: 37). Boží vůle je nezpochybnitelná a automaticky implikuje konečné vítězství – jako příklad uveďme bojový pokřik křižáků „Deus le volt“, „Bůh to chce“. Bůh vyvolenému národu vždy pomáhá porazit jeho nepřátele, což je vnímáno jako naprosto spravedlivý akt v rámci zachování civilizačního Řádu. Nepřátelé jsou pojeti jako ne-Lidé, dočasná překážka znovunastolení tradičního pořádku. Bojovníkovi za svatou věc a potenciálnímu mučedníkovi jsou rázem prominuty všechny jeho hříchy; samotná účast na Božím díle je vyvažuje.

---

<sup>153</sup> Citace z Exodu, Druhé knihy Mojžíšovy.



*„Bylo to vskutku spravedlivé a nádherné Boží řízení, že se toto město naplnilo krví nevěřících, kteří jej tak dlouho sužovali svým rouhačstvím. Celé město bylo plné mrtvol a krve“<sup>154</sup>*

(Wheatcroft 2006: 205)

*„Otřesné zprávy k nám došly... Zprávy, že lid z Perského království, cizí lid, rasa úplně cizí Bohu, vtrhla na křesťanské území a zpusťovala je ohněm a mečem... Začíná cesta ke Svatému hrobu. Zmocněte se země, která je hanebně obsazena, která však byla dána Bohem dětem Izraele a která, jak říká Písmo, oplývá mlékem a strdím... Podstupte tuto cestu, aby vám byly prominuty vaše hříchy, a buďte si jisti, že vaše sláva nezapadne v království Božím“<sup>155</sup>*

(Hrochová 1982: 25-27)

Mýtus o vyvoleném národě je poměrně úzce spjat rovněž s existencí tzv. klasických neboli náboženských diaspor (tj. židovské, arménské a řecké diaspory), jejichž základním jednotícím atributem je příslušnost k výlučnému typu monoteistického náboženství. Církev napomáhá udržení národní identity v době, kdy jiné faktory typu jazyka či společného území ztrácejí na významu. Vedle koncepce specificky pojímaného národního osudu se náboženské diaspory vyznačují důrazem kladeným na vzdělání a na studium liturgických textů, a rovněž svým chápáním jazyka těchto textů jako skutečného *langue sacrée*. Existence posvátného jazyka přímo souvisí s neměnností rituálu; toto pojetí nepřipouští žádné změny v liturgii a naopak tenduje ke striktnímu konzervatismu.

*„Důležitost přikládána vědění coby prostředku moci neimplikuje ani tak zájem o nové poznatky, jako spíše ponoření se do pramenů tradice, nejčistějšího a nejdokonalejšího světa – do původního Písma, v hloubi vnímaného jako posvátné“*

(Moldavsky 2001: 46)

Příslušníci náboženských diaspor tak de facto vystupují jako „lid Knihy“ (což bylo ostatně jejich oficiální označení v rámci muslimských států<sup>156</sup>), s jejichž kultem vzdělanosti je

---

<sup>154</sup> Raymond de Aguilar, kronika o dobytí Jeruzaléma křižáky roku 1099.

<sup>155</sup> Z projevu papeže Urbana II. v Clermond Ferrand, kde roku 1095 volal po křížovém tažení na osvobození Jeruzaléma.

<sup>156</sup> *Ahl al Kitab*, Lid Knihy – ti, kteří mají vedle muslimů a jejich Koránu své vlastní posvátné knihy; tj. Židé (Tóra), křesťané (Bible) a zoroastrovci (Avesta).

spojena i „výrazná schopnost literárního vyjádření – poetického, filosofického, právního, liturgického, lingvistického a historického“ (Smith 1999: 213). Jazyk i písmo samotné jsou pokládány za posvátné – připomeňme, že svitku židovské Tóry (obsahující jméno Boží) se lze dotknout jen pomocí speciálního dřevěného nebo kovového ukazovátka (*jad*); udělá-li písař náhodou chybu ve jméně Boha, je celý svitek Tóry obřadně pohřben na půdě synagogy a komunita drží půst apod. Analogicky pak některé arménské rodiny, v jejichž vlastnictví se nacházejí vzácné středověké rukopisy, zabraňují návštěvníkům dotknout se stránek, neboť jsou přesvědčeny, že by tímto ztratil svitek svou magickou moc.

### 2.3.3.2. Mýtus o společném původu

Jedním ze základních atributů definované etnické skupiny či národa je kolektivní subjektivní představa, že jsou všichni jeho příslušníci spjati určitým pokrevním poutem a tvoří tak jednu velkou rodinu. Mýtus o společných předcích odkazuje k existenci tzv. *primordial tie* Clifforda Geertze; tj. „prapůvodního pouta (krve)“ mezi příslušníky určitého etnika/národa (ve smyslu herderovského typu národa založeného na společné krvi, jazyku a tradicích). Skutečné biologické příbuzenství a genealogická linie nejsou rozhodujícím faktorem konstituujícím toto „primordiální pouto“; které zároveň patří mezi ty nejvíce abstraktní etnické atributy. Příslušníci českého národa se cítí být členy „velké české rodiny“ ani ne tak proto, že by dokázali doložit své etnické „čisté“ kořeny po generace nazpět, jako spíše na základě společného jazyka a sdílené kultury. Představa primordiálního pouta je nicméně na předpokladu etnické homogenity založena - každá společnost se snaží o jasnou definici svých hranic a vyhýbá se cizím elementům; klade velký důraz na kontinuitu svých vládnoucích elit (ať už světských panovníků nebo církevních hodnostářů)<sup>157</sup> a na své prvenství na určitém teritoriu. Vládnoucí dynastie na sebe zpětně berou podobu národních vůdců; teritorium se stává sakrálním prostorem, v němž se odehrává etnohistorie<sup>158</sup>.

Za použití binární opozice metatermínů Já a Jiný, tj. Identita versus Alterita, stojí mýtus o společném původu a předcích na straně identity - „*jakýkoli zakládací akt je založen na exkluzi těch Druhých*“ (Boudon 2002: 124). Napomáhá vymezení světa

---

<sup>157</sup> Důraz na kontinuitu církevních hodnostářů je charakteristický zejména pro tzv. národy náboženské diaspory, u nichž instituce církve nahradila absentující státní celek.

<sup>158</sup> Historické teritorium nemusí odpovídat současným politickým hranicím národa-státu; jedná-li se o „ztracené“ území, bere na sebe podobu symbolu, „mýtické vlasti“.

autochtonního vůči allochtonnímu světu Cizinců, ztotožněného s Chaosem; a na základě tradovaných genealogií konstituuje „aristokracii krve“, jejíž nároky na určité teritorium jsou prezentovány jako zcela legitimní a historicky doložitelné. Snaha definovat přesně svůj etnický původ a případně jej obohatit o aspekt starobylosti je nástrojem legitimizace par excellence – hledání vlastní *arché* (prapodstaty) každé etnické skupiny je základní dělicí čarou mezi Kulturou a Přírodou.

Podkapitolou mýtů o společném původu jsou tzv. zakládací mýty, popisující založení (a de facto tak počátek dějin, etnohistorie) určitého města či království mýtickými kulturními hrdiny (Legros, Monneyron, Renard, Tacussel 2006: 171). Pověst o Romulovi a Removi, bratrech odkojených vlčicí, je tak neoddělitelně spjata s výkladem dějin Říma jako je postava kněžny Libuše a Přemysla spojena s Prahou. Kulturní hrdinové pomáhají lidem v jejich definitivní přeměně v dokonalé lidské bytosti – předávají jim základní projevy materiální a duchovní kultury, jejichž přijetím lidé překračují hranici mezi Kulturou a Přírodou na stranu Kultury. Zakládací mýty bývají vystavěny na principu binárních opozic, identifikovatelných v rámci kategorií Kosmos (Náš svět) versus Chaos (voda, země, démoni); a přítomnost kulturních hrdinů po sobě zanechává otisky ve formě *lieux de mémoire*.

Mýtus o společném původu nabyl svého významu co se *nation-making* týče zejména v době romantismu; prokazování svých pokrevních linií k předkům-hrdinům z období Zlatého věku však bylo mnohými panovnickými dynastiemi využíváno už v období starověku. Např. v oblasti Předního východu si vládnoucí elita obvykle připisovala linii sahající až po starozákonní židovské krále Davida a Šalamouna<sup>159</sup> - čím dále do (psané) minulosti předpokládané pokrevní pouto sahalo, tím větší byla prestiž konkrétní dynastie.

Důležitým atributem mýtů o společném původu je předpoklad jejich naprosté historické kontinuity a univerzální existence (což je zcela v souladu s teorií primordialismu) – národy vznikají a zanikají, aby se (některé z nich) mohly znovu „obrodit“; jsou aktéry svých vlastních dějin. Tzv. doby Temna či katastrofy jsou interpretovány buď jako trest za porušení zákonů předků, Boží smlouvy apod., nebo jako vnější zásah – invaze dědičných nepřátel (barbarů). Případy diskontinuity bývají vymazávány a nahrazovány další národní konstrukcí, která podporuje vidění konkrétního národa jeho jedolitého bloku v rámci celé jeho etnohistorie; připomeňme např. konstrukci českého národa opomíjející germánský konstituční

---

<sup>159</sup> Např. arménsko-gruzínská královská dynastie Bagratuni-Bagratiuni; etiopská dynastie Amharů (pokládající se za potomky Šalamouna a královny ze Sáby) apod.

element nebo představu o řeckém národě založenou na eliminaci prvku slovanského (Noiriel 2001: 177). Nepřetržitá linie etnohistorie se odvíjí bez ohledu na Zlatý věk nebo Temno; arché národa nedoznává žádných změn<sup>160</sup> – dnešní Řekové by pak na základě této logiky byli de facto přímými potomky hrdinů ze starověkých řeckých bájí (ostatně mnozí helenofilové v 19. století a počátkem století dvacátého tento názor skutečně zastávali). Velmi stručný nástin řecké etnohistorie by se pak podobal sinusoidě – počínaje bezkonkurenčním Zlatým věkem v období antiky a následně byzantské říše, tzv. Druhého Říma, přes období úpadku za *turkokratiá* (doslova „vláda Turků“, tj. za existence Osmanské říše) k novému „probuzení“ řeckého národa v době války za nezávislost (1821-1830), po němž následovala další „katastrofa“ – poválečná léta 1918-1922, během nichž došlo k zániku tzv. Velké myšlenky<sup>161</sup>; asijské Řekové museli opustit Anatolii a přišli tak o většinu svého historického teritoria. Podobné sinusoidě odpovídají i etnohistorie mnoha dalších národů. Po období každého Zlatého věku přichází nutně pád - ztráta pevného bodu v civilizačním Kosmu, která o to více umožní vyniknout vzpomínce na Zlatý věk a „původní“ hodnoty; po pádu přichází stejně nevyhnutelně období národního obrození a kulturní regenerace (Durand 1988: 51).

### 2.3.3.3. Mýtus o Zlatém věku a kulturních hrdínech

Mýtus o Zlatém věku je připomínkou nejslavnějších kapitol dějin určitého národa. Svým způsobem evokuje návrat do biblického Ráje – tj. do doby, kdy lidé ještě žili v „prapůvodním blahobytu“ a „nezatížení svými hříchy“, řečeno spolu s mysliteli doby romantismu: „nezatížení hříchy Civilizace“. Zlatý věk je kvintesencí těch nejlepších okamžiků lidské existence; vzpomínka na něj je hlubokou nostalgií po věku ztracené nevinnosti, době dětství lidstva. Zlatý věk bývá a priori interpretován jako doba kulturních hrdinů a slavných králů,

---

<sup>160</sup> Mohou však vzniknout navzájem si částečně konkurující modely téhož národa – např. v případě Řeků vykristalizovaly v průběhu 19. století dva typy: a) tzv. *Yunancilar*, tur. Heléni (stavějící na dědictví antiky a v rámci Osmanské říše preferující irredentu), b) *Bizanscilar*, tur. Byzantinci (odvolávající se spíše než na antiku na tradici Byzantské říše, vzhledem k Osmanské říši pak nepožadovali odtržení většinově řeckých území, ale spíše ideu turecko-řeckého státu) (Hradečný 1999: 35).

<sup>161</sup> Velká myšlenka, řec. *Megalé Idea* – snaha o sjednocení všech maloasijských území obydlených Řeky s řeckým státem. Řekové se po rozpadu Osmanské říše pokusili obsadit západní Anatolii; jejich ofenziva byla zastavena roku 1922 poblíž Ankarý armádou tureckých nacionalistů Mustafy Kemala.

jejichž jména slouží v *imaginaire* konkrétních společností jako synonyma symbolů národní hrdosti.

Mýtus o Zlatém věku jde ruku v ruce s příběhem o jeho zániku, případně pádu celé Civilizace, které jsou obvykle připisovány působení vnějších nepřátel nebo vysvětleny pomocí vnitřního rozkladu dané společnosti. Se zánikem Civilizace přichází věk „divošství a barbarství“, jenž slouží jako instrument komparace binárních kategorií Civilizace a Chaosu. Jak už jsme se zmínili výše, skutečnost zániku v sobě automaticky implikuje znovuzrození, tj. mýtus o návratu původního (případně dokonalejšího) Řádu, tato skutečnost potvrzuje tradiční cyklický charakter etnických mýtů.

Mýtus o Zlatém věku je de facto univerzální, neboť tvoří integrální součást základu světových mytologických systémů a slouží jako významná opora kolektivní historické paměti<sup>162</sup>. Zlatý věk může reprezentovat jak období čistě mýtické, tak i dobu historickou, kterou lze zachytit na reálné časové přímce. Pro autochtonní obyvatelstvo Austrálie je tou původní zakladatelskou dobou tzv. čas snění, kdy předkové jejich klanů - kulturní hrdinové - chodili po zemi a předávali lidem kulturní artefakty. Doba snění je mytickým časem *in illo tempore*, který existuje zcela nezávisle (a paralelně) na minulosti i přítomnosti a kterému se lze přiblížit pouze skrze rituál a trans. Zlatý věk starověkých Řeků je personifikován v příbězích bohů a kulturních hrdinů, jakými byli např. Achilles a Hérakles; Židé pak odkazují ke starozákonnímu období králů Davida a Šalamouna a k existenci Chrámu jako k vrcholnému bodu svých dějin. Peršané se opírají o starou kulturní tradici achaimenovských „králů králů“ a v jejich pojetí je Zlatý věk dobou slavných polomytických panovníků bojujících s démony a hrdinů typu Rustama, zvěčněného ve Firdausiho Šáhnáme. Severokavkazští Osetové si vyprávějí příběh o svých předcích – Nartech, pokoleních bohatýrů, jež byli ztělesněním těch nejlepších vlastností horalských *džigitů* a zároveň bytostmi nadanými nadpřirozenou mocí (Dumézil 1965: 11).

Zlatý věk však nemusí vždy představovat dobu polomytickou, v níž vystupují bohové, kulturní hrdinové, obři a démoni; může naopak odkazovat i k poměrně nedávným historickým úsekům. Česká etnohistorie má tendenci pojímat tímto způsobem např. dobu Přemysla

---

<sup>162</sup> I v tomto případě však zřejmě výjimka potvrzuje pravidlo – v romském *imaginaire* se patrně nevyskytuje ani mýtus o společném původu, ani mýtus o Zlatém věku a kulturních hrdinech. Svým způsobem jde s velkou pravděpodobností o určitý defekt autoidentifikace, který se vyvinul v reakci na dlouhodobé marginální postavení (Fonseca 1995: 309).

Otakara II., Karla IV. nebo období husitského hnutí<sup>163</sup>. Mýtičtí hrdinové typu Bivoje nedosahují v českém *imaginaire* natolik zřetelných obrysů jako např. řecký Hérakles a do popředí tak vystupují spíše skutečné historické osobnosti, jejichž životní osudy podléhají permanentním reinterpetacím. Oblíbenými postavami českého historického panteonu jsou např. sv. Václav, Jan Žižka, Jan Hus, Jan Ámos Komenský, Karel Havlíček Borovský, Jaroslav Hašek, Karel Čapek aj. Tato jména jsou přímo spojena s obdobími Zlatého věku nebo jsou alespoň vnímána v konotacích pasivní vzpoury proti době Temna; a to většinou v linii boje (českých) protestantů proti katolíkům, Habsburkům, Němcům, nacistům; obecně proti dědičným nepřátelům. Logika českých etnických mýtů, zapadající do konceptu tzv. morální převahy nepočetných národů, u svých hrdinů předpokládá spíše atributy „pasivního mučednictví“, tj. utrpení a následnou smrt. Z vyjmenovaných osobností se této klasifikaci vymyká snad jedině Jan Žižka, jehož postava se naopak blíží „aktivnímu mučedníkovi“, preferovanému např. v arménských a židovských etnických mýtech.

#### **2.3.3.4. Mýtus o regeneraci národa: národní obrození**

Mýtus o národním obrození patří do cyklu tvořeného mýtem o Zlatém věku a následném úpadku - době Temna a Katastrofy. Zahrnuje představu o všeobecné národní regeneraci, ke které by mělo automaticky dojít po skončení doby Temna. Mýtus o národním obrození tak zahrnuje a) sen o návratu do původní historické pravlasti a b) znovuoobnovení Zlatého věku jako takového (tj. teritoria, státu, státní struktury, kultury, Civilizace), jdoucí ruku v ruce s požadavky nápravy tzv. historických křivd. Mýtus o národním obrození úzce souvisí s principem autoidentifikace etnických skupin očekávajících zasloužený příchod „lepších zítřků“, iniciačně však vychází z pozice Temna. Etnické skupiny manifestují svou nespokojenost se stávajícími podmínkami – protestují tak proti absenci Zlatého věku (kladené za vinu Nepříteli), což je stav vnímaný jako návrat ke stavu divoštví a jako určitý ústup z kategorie vrcholné Civilizace. Mýtus o národní regeneraci je pak obzvláště aktuální v případě národů, které se domnívají nacházet už po dlouhou dobu ve věku Temna a které aspirují na návrat věku Zlatého.

---

<sup>163</sup> Jako jeden z prvních českých moderních historiků vyzvedl dobu husitství do popředí národních dějin Fr. Palacký. Vykreslil ji de facto jako vůbec nejslavnější kapitolu české historie; tendence ke glorifikaci husitství se pak udržela až do Sametové revoluce. Prizmatem Palackého koncepce tak bylo husitské hnutí interpretováno převážně z hlediska svých kladných konotací, přičemž se opomíjely jeho negativní aspekty.

### 2.3.3.5. Mýtus o národním traumatu: katastrofě

*„Protož takto praví Hospodin zástupů, Bůh izraelský: Aj, já nakrmím je, totiž lid tento, pelyňkem a napojím je vodou jedovatou. Nebo rozptýlím je mezi národy, kterýchž neznali oni, ani otcové jejich, a posílati za nimi budu meč, až je do konce vyhladím“*

(Jeremiáš, kapitola osmá)

Mýtus o velkém národním traumatu (katastrofě) a neodčiněné křivdě představuje podstatnou složku kolektivní paměti mnoha národů, ve své extrémní formě se však spolu s mýtem o vyvolenosti a specifickém osudu týká převážně tzv. klasických (náboženských) diaspor a tzv. deportovaných národů. Mýtus o traumatu v sobě obsahuje motiv odplaty a „snahu o odčinění křivdy“, které lze snadno využít během etnické mobilizace; je rovněž jedním z nejúčinnějších prostředků etnické homogenizace, budování skupinové solidarity a „*pocitu příslušnosti*“ (Noiriel 2001: 204). Národním traumatem obvykle začíná doba Temna.

Patrně jen málokterá etnická skupina má v rámci svého *imaginaire* zakotvenu spokojenost se stávajícími podmínkami; v tomto ohledu se obvykle předpokládá, že nebýt dědičných nepřátel, mohli na tom být její příslušníci lépe. Kolektivním traumatem se však rozumí něco víc než jen pouhé vyjádření nespokojenosti – jedná se o nenahraditelnou ztrátu něčeho, co konkrétní národ považoval odjakživa za své. Vědomí ztráty vede k pocitům neodčiněné křivdy, která hrozí postupně přerůst v historické trauma. Takovým traumatem může být např. ztráta jednoho ze základních etnických atributů - jazyka, sdílené kultury (*etnocida* neboli kulturní genocida), historické vlasti-území předků apod.; pravděpodobně nejcharakterističtějším příkladem traumatu je však marginalizace spojená s existencí dlouhodobých represí ze strany majoritní společnosti, kulminující ve formě *etnocydy* a *genocydy* a následně doprovázená vznikem nedobrovolně ustavené diaspory. Klasickou katastrofou par excellence je tak např. židovský holocaust<sup>164</sup>, arménská genocida<sup>165</sup> či v případě Řeků ztráta Konstantinopole roku 1453 (a potažmo celé Malé Asie roku 1922). Traumata se na základě zpětné projekce napříč dějinami zřetězují - např. židovské Dny smutku (Tiša be av) sdružují první i druhé zničení Jeruzalémského Chrámu spolu s exilem do jedné linie s pádem Masady i holocaustem a de facto tak symbolizují jednu jedinou abstraktní „pohromu“.

---

<sup>164</sup> *Holocaust* – v překladu „zápalná oběť“, neboli *Šóah*

<sup>165</sup> Arm. tzv. *Aghet* neboli *Jeghern* (pohroma, pogrom)

Existence traumatu je neodlučně spjata s obrazem vnějšího Nepřítele-agresora-okupanta-démona, jehož výlučně negativní pojetí se opírá o kolektivní paměť a je posilováno, případně transformováno, s ohledem na současně probíhající konflikty. Dlouhodobě nevyřešené (vleklé) konflikty jsou patrně tou největší měrou zodpovědné za „vývoj *stereotypů, předsudků, postojů a emocí...*“ (Bar-Tal 2005: 98) (rozumí se záporných) a v některých případech hrozí přerůst až ke konfliktům založeným na identitě (*identity based conflict*), kdy je samotná existence jednoho národa vnímána a priori jako překážka existence národa druhého. Každý konflikt je doprovázen dvěma rozdílnými naracemi, prostřednictvím nichž se každá zúčastněná skupina snaží legitimizovat své vlastní cíle a dokázat svá „historická“ práva na základě kulturní, historické, sociální, teologické a politické argumentace; neoddělitelnou součástí těchto etnických příběhů je pozitivní obraz vlastní skupiny (případně sebe prezentace v roli oběti) a negativní obraz protivníka v roli agresora.

Národy, které byly dlouhodobě nuceny žít s pocitem historické křivdy a cítily se být diskriminovány svými silnějšími sousedy, zařadily do konceptu svých dějin rovněž a) status oběti a b) mentalitu obklíčení. Tzv. *viktimizace* představuje v tomto případě obranný mechanismus, pomocí něhož jsou sice dějiny konkrétního národa prezentovány jako série nejrůznějších katastrof (potažmo Božích trestů) a zkoušek, z nichž však on (ačkoli poražený) vychází nakonec jako morální vítěz. Nepřítel má na své straně automaticky početní převahu, konečným vítězem je však už od počátku abstraktní kategorie univerzální „spravedlnosti“, hájící zájmy tzv. vyvolených (a slabších) národů. Historický a literární diskurs národů-obětí bývá naplněn popisy jednotlivých katastrof, z nichž centrální místo zaujímá katastrofa hlavní (Trauma). Obsahuje rovněž celou řadu *lieux de mémoire*, jež připomínají památku padlých hrdinů-mučedníků a evokují slavné „prohrané“ bitvy typu Thermopyl či Avarajru. Napříč *mémoire* národů-obětí se táhne jako červená niť všudypřítomný motiv žalu a věčného utrpení: „*dějiny jsou smutkem času*“ (Nichanian 2006: 110); řečeno slovy středověkého arménského básníka: „*jak dlouho ještě, Pane, musíme trpět? Kdy konečně ukážeš svou přítomnost?*“ (Godel 1990: 48-49)<sup>166</sup>. Národy-oběti, „*oběti mocných sousedů a opuštěnosti spojenců*“ (Krekovič 2005: 78), projektují své trauma zpětně na celé dějiny a vytvářejí z nich tak cyklus „věčného utrpení“; *raison d'être* svého národa.

---

<sup>166</sup> Frik, 13. století, arménský básník původem z Kilikie



*„Jestliže se podaří přesvědčujícím způsobem prokázat, že nějaká skupina byla v minulosti obětí nespravedlivého zacházení, otevírá jí to v přítomné době nevyčerpatelný kredit“*

(Todorov 1998: 56)

Mentalita obklíčení, tzv. *siege mentality*, je obdobně jako status oběti sebeobraným mechanismem, způsobem čelení vnějšímu ohrožení. Národům zvyklým nacházet se dlouhodobě v pozici marginalizace a systematické diskriminace postačí sebemenší pretext k tomu, aby interpretovaly konkrétní událost jako všeobecnou hrozbu a apelovaly na všenárodní mobilizaci. Charakteristickým atributem *siege mentality* je rovněž spoléhání se výhradně na sebe, automatická nedůvěra vůči kategorii Cizince a šovinismus. Mentalita národů v obklíčení implikuje ostře černobílé a přitom pesimistické vidění světa – jakékoli potenciální nebezpečí je nutno eliminovat za použití ještě větší síly (v podstatě se jedná o darwinovskou otázku přežití nejsilnějšího), ke všem sousedům je třeba přistupovat a priori s podezřením a s očekáváním toho nejhoršího z jejich strany.

*„V každé generaci se nás pokoušeli zničit a my si musíme zapamatovat, že se to může stát i v budoucnosti“<sup>167</sup>*

(Bar-Tal 2005: 97)

Z dlouhodobějšího hlediska je psychologicky výhodnější setrvat v postavení oběti a žít v sobě vědomí neodčiněné křivdy a spravedlivé odplaty. Některé národy spolu dokonce soutěží a vytvářejí doslova „*hitparády utrpení, přesné hierarchie martyrologií*“ (Todorov 1998: 42), neboť stylizování se do role oběti v sobě skrývá netušený mobilizační potenciál. Status oběti implikuje a priori vyšší mravní kredit a ospravedlňuje kladení si legitimních požadavků a nároků na restituci<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Z projevu Jicchaka Rabina, 1987

<sup>168</sup> Eventuální splnění těchto požadavků hrozí v některých případech podrýt identitu dané skupiny – např. arménská diaspora zakládá svou současnou identitu převážně na jednom atributu, a to na boji za uznání genocidy. Nabízí se tak otázka, co se stane, jestliže Turecko nakonec fakt arménské genocidy uzná a omluví se - bude arménská strana uplatňovat další nároky, které by podporovaly vnitřní solidaritu diaspory? Pokud ne, jaký faktor bude držet její členy nadále pohromadě (ve čtvrté generaci emigrantů to už není ani arménský jazyk, ani gregoriánské náboženství)?

*„Soutěžení různých pamětí se stává nebezpečným v okamžiku, kdy jedna paměť začíná popírat utrpení těch druhých“*

(Stora 2007: 74)

Jednotlivá traumata jsou v rámci konkrétní kolektivní paměti pojímána jako zcela výlučná a nesrovnatelná s ostatními, což vede v závěru mnohdy k předhánění se o to, „kdo trpěl víc“. V tomto ohledu si zřejmě nejvíce konkurují arménská genocida, uváděná jako první příklad etnických čistek zorganizovaných státem (tj. tzv. první genocida 20. století), a židovský holocaust jako vůbec nejmasovější plánované vraždění v dějinách. Majoritní kolektivní historická paměť dává v tomto případě přednost vnímání jednotlivých katastrof prizmatem Katastrofy jediné, zakládací (tj. holocaustu).

*„Nepopírám, že Arméni strašlivě trpěli. Ale jsem proti jejich pokusům využít arménských masakrů k tomu, aby tak snížili význam židovského holocaustu“<sup>169</sup>*

(Lang 1998: 477)

Status oběti v sobě přímo implikuje snahu o oficiální uznání faktu katastrofy a o nápravu křivdy formou reparací; toto uznání je chápáno doslova jako „historická nutnost“, *devoir de mémoire*, o níž jsme se zmínili v předchozí podkapitole (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 247). „*Všichni mají tu strašlivou povinnost nést naši katastrofu, zvyknout si na ni*“ (Altounian 2000: 13), říká arménský básník Hakob Ošakan, který se ve 30.-40. letech patrně nejvíc zasloužil o budování arménského mýtu o národním traumatu. Vyrovnavání se s traumatem se odehrává v několika dimenzích – v paměti individuální (rodina) a kolektivní (komunita), v linii vertikální (paměť předků) a horizontální (paměť potomků v hostitelské zemi). Trauma je chápáno jako pokus o definitivní exterminaci konkrétní kultury, jazyka, příslušníků tohoto národa apod., a následně se jako jediná možná reakce na něj profiluje snaha o zachování všech těchto atributů; odtud např. tendence vyhýbání se smíšeným manželstvím, zvýšený důraz na mateřský jazyk apod. Téma katastrofy se v literárně-historickém diskursu projevuje jako dominantní a ustavuje se prostřednictvím dlouhé „práce paměti“ (*travail de mémoire*),

---

<sup>169</sup> Citace historika Bernarda Lewise, odborníka na osmanské dějiny a moderní Turecko. V letech 1994-95 stanul Bernard Lewis před francouzským soudem za popírání faktu genocidy a banalizování utrpení civilistů, popírání existence plánu systematického vyhlazování arménského obyvatelstva a za pojednávání o genocidě jako o deportaci, která se vymkla z rukou (Nichanian 2006: 38).

v případě příslušníků diaspory však okořeněné jistým paradoxem<sup>170</sup> - na jedné straně odmítají „tíhu paměti“ svých předků nést, na straně druhé to pocítují jako svou povinnost a zároveň atribut autoidentifikace. Je zřejmé, že v generaci očitých svědků a jejich potomků okupuje vědomí historického traumatu větší část jejich kolektivní paměti; někteří z nich jsou připraveni tuto paměť předat třetí generaci, jiní preferují spíše integraci do nové společnosti a tradování tzv. „němé paměti“ (Lang 1999: 321) do té míry, že jejich děti jsou posléze nuceny konstruovat vzpomínku na historické trauma samy<sup>171</sup>. *„Ticho by však bylo druhou genocidou“* (Asso 2005: 18).

*„Prošel jsem životem jako stín, nesouc si v sobě zoufalství, bolest zavrženého lidu, čekání, revoltu, vnitřní křeč, doufání ve štěstí; a teď se blíším k hrobu a vlastně jsem vůbec nežil... Svět už je unaven nasloucháním lamentace našeho lidu, i my sami jsme unaveni“*<sup>172</sup>  
(Altounian 2000: 92, 108)

Nést „tíhu paměti“ svých předků - tato skutečnost však s sebou nese jeden velký otazník. Společenské skupiny, které jsou dnes ve vzájemném vztahu nepřítele a oběti, už dávno nekorrespondují se skupinami, mezi nimiž konflikt původně vznikl. Devoir de mémoire ovlivňuje primárně dědice této paměti, tj. potomky druhé a třetí generace. Transmise historické paměti je de facto staví do role původních obětí. Na tomto místě se však nabízí otázka, zda existuje i původní viník; tj. zda je možné (a morálně ospravedlnitelné) obviňovat současnou generaci za katastrofu spáchanou jejich předky a dehumanizovat ji v jediného obecného nepřítele typu: *„to Turek páchal masakry“* (Lang 1999: 317). Pocity mladé generace národa-viníka, jež čelí nárokům národa-oběti, pak oscilují mezi pocity viny (jim vnucované za chyby jejich předků) a na straně druhé projevy revolty.

---

<sup>170</sup> Tj. na jedné straně se cítí být dědici paměti svých předků, na straně druhé jsou z této paměti vytrženi, vykořeněni (syndrom druhé generace – diskontinuita, nezakotvenost).

<sup>171</sup> Pro ilustraci uvádíme citát z rozhovoru s očitým svědkem genocidy: *„Něco jsem jim sice řekl, ale ne všechno. Můžeš vyprávět jak chceš, oni to stejně nepochopí... Nestalo se to jejich tělu, neviděli to (na vlastní oči)“* (Lang 1999: 322). Podle názoru Primo Leviho ostatně *„to nejhorší nebude nikdy řečeno“* (Asso 2005: 17).

Třetí generace těch, kdo přežili genocidu, má pak obvykle snahu napravit nedostatky v transmisi historické paměti a mnohdy tak konstruuje zapomenuté rodinné příběhy znovu od začátku.

<sup>172</sup> Citace z díla básníka arménského původu Nikoghose Sarafiana, žijícího po genocidě v Paříži (*Le Bois de Vincennes* 1947, fr. 1993)

„Vykopávat mrtvé, to znamená odkrývat všechny nenávisti, aplikovat zákon dneška na něco, co je od nás na staletí vzdáleno“<sup>173</sup>

(Stora 2007: 34)

### 2.3.3.6. Mýtus o době Temna

Mýtus o době Temna stojí ve zjevné opozici k mýtu o Zlatém věku, spolu však tvoří neoddelitelnou součást cyklu o věčné národní regeneraci. Je to doba národního neštěstí, hluboké historické trauma, přes nějž se kolektivní paměť takto postižených národů dosud nedokázala přenést. „Temno“ je prezentováno jako období následující po rozhodujícím dějinném zlomu - Katastrofě, která definitivně ukončila prosperitu Zlatého věku. Společnost, jež se domnívá, že se ocitla v době Temna, se obvykle uzavře do sebe a buduje si kolem sebe zeď díky mentalitě obklíčení; snaží se racionálně si zdůvodnit změnu podmínek, v nichž se nově nachází. Mechanismus sebeobrany jí nabízí několik psychologických úniků - na vině může být, jak už jsme se zmiňovali výše, buď kategorie vnějšího nebo vnitřního Nepřítele.

Role vnějšího nepřítele - agresora a okupanta - bývá obvykle interpretována jako vpád přesily barbarů. Klasickým středověkým zdůvodněním takových pohrom bylo klišé „a stalo se tak kvůli našim hříchům“ - postižená strana na tomto místě přiznává svou část viny za to, že ji postihla katastrofa a následná doba Temna ve formě Božího trestu, neboť se odchýlila od „původních hodnot“. Doba národních obrození už s sebou nese bližší charakteristiku nepřítele – jsou to „barbarské hordy“, „ničitelé všeho“, „mávající jatagany“, „nevědomá tulácká pokolení“<sup>174</sup>; a z katastrofou postižených národů pak smývá veškerou vinu. Postava vnitřního nepřítele-zrádce (obětního beránka) pak slouží k ventilaci přetlaku panujícího ve společnosti.

Historiografie a její revize obzvláště nám poskytují řadu důkazů o tom, že národní mýty mohou být interpretovány různými způsoby. Klasickým modelem je ovšem vnímání Temna v jednostranně negativních konotacích a naopak pojetí Zlatého věku v konotacích ryze pozitivních. Jako typický příklad lze zmínit např. mýtus o českém historickém traumatu, jehož zlomovým bodem byla bitva na Bílé Hoře roku 1620. Následující období bylo v konceptu

---

<sup>173</sup> Pascal Bruckner v rozhovoru s Benjaminem Storou.

<sup>174</sup> Vybrané citace z antologie arménské lidové a vlastenecké poezie, In: Šakhmišjan, Vaghinak (ed.) (1993), *Jergaran (Zpěvník)*, Jerevan: Anahit

dějin Fr. Palackého pojato jako „národní neštěstí“, „čas bolesti a smutku“<sup>175</sup>, ostře kontrastující se slavnou epochou husitství, a tudíž doba, které chyběl jakýkoli pozitivní aspekt. Černý obraz pak byl definitivně utvrzen Jiráskovým podáním období Temna a ve výsledné interpretaci tak tehdy přišel český národ de facto o všechny své zakládací národní atributy – tj. o jazyk (a sekundárně o literaturu, duchovní kulturu), o náboženství (protestantství) i o princip suverenity na svém historickém území.

### 2.3.3.7. Mýtus o ztracené vlasti

Mýtus o ztracené vlasti spadá do širší kategorie národních mýtů o velkém traumatu (Katastrofě) či následné době Temna. Ztracené historické území, země předků, se díky procesu teritorializace paměti stává jedním ze základních kamenů kolektivní historické paměti konkrétních národů a vystupuje v jejich pojetí jako posvátné teritorium, na kterém se odvíjely dané etnohistorie. Národní hrdinové a jejich činy jsou zakotveny v historické vlasti tak hluboce, že nám ji umožňují (ač dávno ztracenou) stále považovat za svou. Vyhoštění z historické vlasti spolu s exterminací (genocidou) představují tzv. „*dvojí trauma*“ (Altounian 2000: 26).

U národů diaspory vystupuje ztracená vlast spíše jako relativní, symbolický *topos* než jako reálné území. Je to země-mýtus a země-sen, opěrný paměťový bod, který nerespektuje aktuální politické hranice a žíví v sobě neustálou „nostalgií po návratu“ do země zaslíbené. Písně židovské diaspory tak tradičně odkazovaly k hoře Sión a doufaly v brzké shledání ve „zlatém městě Jeruzalémě“; arménský folklór zase analogicky obsahuje zmínky o návratu pod horu Ararat a do tzv. západní (anatolské) Arménie, považované stále za jedinou skutečnou arménskou vlast par excellence.

*„ ...ty duše rozptýlené všemi větry  
až k zemi asyrské, ke dvěma velkým řekám  
až k mořským břehům  
až k úžinám, k Černému moři  
spěte, ó ležící*

---

<sup>175</sup> Narážka na výbor moravských kronik ze 17. století nazvaný *Knih o bolesti a smutku*, usp. Josef Polišenský (1948), Praha: Elk

*k čemu je dobré plakat?*

*Kdy se skončí ty barbarské doby?*

*Kdy přestanou přibíjet můj národ na kříž? “<sup>176</sup>*

(Godel 1990: 110)

### **2.3.3.8. Mýtus o národu – obětním beránkovi**

V čase krizí dochází k posílení identifikace s vlastní skupinou. Mezi mírou ohrožení a mírou identifikace obvykle panuje přímá úměra - čím delší a výraznější je perioda ohrožení, tím masovější je etnická mobilizace<sup>177</sup> a tím větší je kladena „pozornost na negativní a ohrožující rysy“ co se kategorie Nepřátel týče (Sanchez-Mazas, Licata 2005: 101). Společnost je frustrována a cítí se být ohrožena v samotném jádru své existence; svůj strach a vztek pak ventiluje směrem ven a soustředí se na hledání viníka všech nepříznivých okolností a krizí. Tento viník se může nacházet i v jejích vlastních řadách; povětšinou je však potřeba obětního beránka (zcela v souladu s principem pozitivní autoidentifikace a mechanismu sebeobran) hledat jinde. Označí-li majorita za viníka všech svých krizí a za prvotního iniciátora Chaosu někoho Jiného, automaticky tím přispěje k vlastní kohezi a pocitu bezpečí. V takových případech bývají nejvíce na očích ti Druzí - tzv. dědiční (civilizační) nepřítelé, viditelní nepřátelé neboli tzv. „národy na okraji“, jejichž identita „na pomezí“ z nich dělá ty nejsnadnější terče. Etnická nenávist majority bývá rovněž často zacílena na národy, které byly v určitých obdobích favorizovány v některé ze svých aktivit<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Citace z díla arménského básníka 1. poloviny 20. století Hovhannese Thumanjana. Asyrskou zemí je tady míněna horní Mezopotámie; úryvek tak naráží na existenci rozsáhlého arménského osídlení sahajícího od dnešní severní Sýrie k pobřeží Černého moře s početnými komunitami ve větších západoanatolských městech.

<sup>177</sup> Tato přímá úměra neplatí, pokud dojde k úplnému vyčerpání lidských zdrojů nebo zastrašení konkrétního etnika (tehdy se skupina stáhne do sebe). Velký tlak ze strany dominantní skupiny tak vede buď k úplné asimilaci dominovaných, nebo naopak k jejich stupňujícímu se odporu a k přechodu na efektivnější prostředky obrany, umožňující jim vyvážit jejich menší fyzickou sílu. V případě těchto tzv. asymetrických konfliktů přechází skupina B (v souvislosti s růstem násilí na civilním obyvatelstvu páchaném příslušníky A) ke guerillové válce až terorismu.

<sup>178</sup> Např. etnické skupiny, které měly tradičně lepší přístup ke vzdělání než jiné a tím pádem i vyšší životní úroveň (díky působení křesťanských misí – např. Arméni v Osmanské říši, zatímco Kurdi se profilovali spíše v armádě; nebo Ibové v Nigérii, zatímco jejich severní sousedé Hausové se s podporou britské koloniální administrativy soustředili na vojenskou kariéru; apod.).

Mezi charakteristické národy „na okraji“ patří národy diaspory, zejména tzv. diaspory klasické (neboli archetypální, mobilizované) z prostředí východního Středomoří – tj. Židé, Arméni a Řekové. Tyto tři jmenované národy spojuje několik základních atributů, které na tomto místě už jen stručně shrneme – a) vztah ke ztracené vlasti, jež je daleko více mýtickým symbolem než realitou; b) neexistence státního útvaru v průběhu dlouhého historického období, což vedlo během procesu identifikace k posílení role náboženství; c) význam náboženství, kult vzdělanosti, sakrální liturgické texty i jazyk; d) predispozice k určitému typu zaměstnání, a to především k obchodu a řemeslnictví. Národy klasické diaspory vytvořily ve středověku početné komunity ve všech významnějších metropolích Starého světa, jež se opíraly o sítě souvěrců-obchodníků spjatých silnými pouty solidarity. Jak Řekové, tak Arméni a Židé spadali v Osmanské říši pod tzv. status *dhimmi*. Byli sice respektováni jako *ahl al kitab*, avšak v porovnání s muslimy zastávali přece jen druhořadé postavení (Billioud 1995: 66). Obdobná situace panovala i za hranicemi Osmanské říše – mezinárodní obchodníci byli hlavně lidmi „bez domova“. Jejich status minority bez politického vlivu a vlastního státu (o jehož vládnoucí dynastii by se případně mohli opřít) přímo implikuje extrémní zranitelnost celé komunity, podtrženou navíc faktem, že jako *dhimmi* nesměli v muslimských zemích nosit zbraně. Svou určitou bezmoc na poli politickém si však dokázali vynahradit co se ekonomiky a financí týče – do značné míry monopolizovali obchod majority (jak vnitřní, tak i dálkový) a dali tak vzniknout stereotypu bohatého bankéře-lichváře-obchodníka.

*„To, co se bere do úvahy, není odlišnost, nýbrž vzájemný kontakt“<sup>179</sup>*

Výměna zboží a následně i výměna poznatků figuruje jako základ fungování společnosti jako takové; jsou to tedy zejména obchodníci, kteří z hlediska svého postavení „na pomezí“ přispívají k multikulturalitě.

*„Osoby – prostředníci a vyjednavací – zahrnují několik možných skupin povolání, mezi nimiž vystupuje do popředí postava Obchodníka; ten může být nahlížen jako ten nejvýznamnější prostředník mezi dvěma kulturami a z tohoto důvodu musí v mnoha případech překračovat hranice své vlastní kultury“*

(Korhonen, Ruotsala, Uusitalo 2003: 13)

---

<sup>179</sup> Citace z projevu prof. Jeana Richarda, mezinárodní konference *L'Eglise arménienne*, Université Paul Valéry III., Montpellier červen 2007

*„(Židé) jsou typem Cizince pro danou skupinu nezbytného... Fascinace a zároveň odstup, které vzbuzují, souvisí s jejich přechodovou funkcí: mohou být jak obchodníky, tak majiteli podniků, díky svým četným kontaktům také poradci, znalci více jazyků; mohou využívat vzdálených kontaktů s jinými členy své komunity“*

(Maffesoli 1997: 79-80)

Stereotyp obchodníka, který dováží luxusní zboží z ciziny, lze jak v průběhu středověku, tak v období novověku víceméně ztotožnit se zmiňovanými národy klasické diaspory. Kromě daného stereotypu „bohatého obchodníka“ (jenž se stal ustáleným klišé bez ohledu na historickou realitu) bývá diasporickým národům obecně připisována i velká schopnost adaptace na vnější prostředí. Všechny zmíněné atributy postavy obchodníka tak v sobě už a priori obsahují negativní konotace – adaptace se rovná určité chameleonství, nestabilita, pohyb, pomezí, překračování hranic; obchod a majetek znamená „lživost“, případně „podvod“, „nebojovnost“. Status „Cizince na cestě“ je tak vnímán jako potenciálně nebezpečný a přechodová identita „kulturního chameleóna“ (Goffman 2002: 141) vyvolává podezření. Obchodník je rovněž automaticky kategorií „nebojovnou“; respektive „zbabělou“ (v kontrastu k těm, kdo považují obchodování za nedůstojné zaměstnání<sup>180</sup>), řečeno slovy osmanského kronikáře z 16. století:

*„Ti slavní mistři, obchodníci plní vytáček, hostinští lži na trhu zla, zloději, kteří vám ukazují pšenici a pak vám místo ní dají ječmen... prodávají vránu a předstírají, že je to slavík; osla vydávají za plnokrevníka. Ti, kteří u nich koupí ořechy, nenajdou ani jeden nezkažený; ti kteří u nich nakoupí vajíčka, v nich nenajdou bílek. Přidávají vodu do esence z růží, hlínu do kholu...“*

(Lâtifi 2001: 59)

Obchodník, který dováží zboží z cizích zemí, je postavou a priori marginalizovanou (a tudíž viditelnou). Je definitivně vykořeněn, což jej nutí být neustále v pohybu, na cestě, tj. ocitá se permanentně „na pomezí“ – objevuje se všude a přitom nepatří nikam (odtud postava tzv.

---

<sup>180</sup> Např. Turci v Osmanské říši dlouhou dobu k obchodu neinklinovali, neboť vzhledem ke svému (turkickému) autostereotypu, v němž vystupuje válečník jako ideál mužských ctností, pokládali obchod za nedůstojné a podřadné řemeslo.



věčného Žida Ahasvera). Nemá „domov“ a je v každé zemi, kterou prochází, Cizincem par excellence a výrazem alterity jako takové. Je to někdo, kdo sice nejde zjevně proti majoritě, ale nikdy s ní. Jeho pohraniční přechodová identita jej odsuzuje k roli věčného prostředníka (Boudon 2002: 47), jež má jak své nepopíratelné klady (ve formě kontaktů, možného obohacení apod.), tak i zápory. Vzhledem ke kategorii viditelného Nepřítele vůči němu propuká nenávist majority pravidelně, obvykle v periodách cyklického charakteru; vzniká na základě krizových situací a opírá se o negativní obrazy z „*paměti na nepřítele*“ (Fonseca 1995: 221).

Obchodník může danou zemí buď pouze procházet (v takovém případě je jeho stereotyp patrně ovlivněn i obavou z přenosu nakažlivých chorob<sup>181</sup>) nebo se v ní usadí a stane se členem etablované místní komunity. Kategorie vnitřního cizince neevokuje přímé ohrožení ve formě vnějšího Nepřítele-agresora, ale spíše eventuální rozklad komunity zevnitř. Zaměření se na figuru Jiného-obětního beránka pak znamená „*přenést vlastní nejistoty v měnicím se světě, vlastní úzkosti a pocity viny mimo sebe, ...nalézt... container of evil – nádobu zla, tj. jedince, ale mnohem spíše skupinu, která by na sebe vzala dvojí břemeno: jednak do sebe pojala všechny záporné vlastnosti a zakázané touhy, které subjekt ve svém nitru potlačuje a snaží se je vytěsnit jako nežádoucí, jednak se stala terčem – a díky těmto přiřčeným vlastnostem oprávněným terčem – agrese a násilí, pro něž by jinak chyběl legitimní ventil*“ (Raková 2005: 72). Zaměření se na skupinu, jež se tak viditelně vymyká Řádu, je ostatně logickým krokem; podobně jako její následná dehumanizace až démonizace.

Pocit vykořenění a vnější marginalizace, typický pro klasické diaspory, vedl k posílení jejich specifických tradic. To má ve svém důsledku dvojí dopad - na jedné straně jsou příslušníci dané komunity schopni semknout se dohromady a díky poutům vnitřněskupinové solidarity vytvořit jednotný blok proti vnějšímu nepřátelskému prostředí, na straně druhé se však stanou mnohem viditelnějšími v případě konfliktu. Na heterostereotyp obětního beránka existuje jediná možná odpověď, a to konstrukce specifické identity ohrožení. Vnitřní marginalizace a *siege mentality* tak daly postupně vzniknout komplexnímu systému složitých pravidel hygienou počínaje přes stravovací návyky a sexuálním životem konče, který se vedle

---

<sup>181</sup> Ke strachu majoritního obyvatelstva z Cizince – obchodníka přispíval mimo jiné i velký počet epidemií, které se staly konstantním jevem středověku i novověku. Ze zavlečení moru do města byli obvykle podezíráni obchodníci z cizích zemí; ze stejného důvodu se pak pravděpodobně kodifikoval ostře negativní stereotyp židovského hauzírníka a vetešníka (tj. jako osoby, která je v permanentním kontaktu se starým oblečením, potenciálním zdrojem morové nákazy).

striktního důrazu na tradici vyvinul ve specifických podmínkách permanentního ohrožení jako jistá daň za odlišnost a zároveň obrana před kontaminací cizími elementy:

*„Tyto rituály tvoří součást každodenního života, zahrnují detaily týkající se hygieny, stravy, sexuálního života... a jsou dodatečným výrazem úsilí, které vynaložila komunita k tomu, aby privilegovala svou dimenzi časovou a historickou ve vztahu k dimenzi prostorové a geografické jako znak své konečné identifikace manifestující jednotu“*

(Maldavsky 2001: 101)

### 3. Arménská identita na pozadí etnických mýtů a symbolů

#### 3.1. Pilíře arménské identity

*„Arménský smysl pro národní identitu vydržel dokonce déle než sama Arménie“*  
(Redgateová 2003: 258)

Identita každého etnického společenství se opírá o kolektivní paměť, soubor společně sdílených autostereotypů, heterostereotypů a nejrůznějších etnických mýtů, a v neposlední řadě je podmíněna i řadou víceméně objektivních (a odpozorovatelných) faktorů typu jazyka, náboženství a historického území. Kolektivní paměť zahrnuje rozsáhlý korpus představ nacházejících se na pomezí mezi realitou a fikcí, který pojímá národní historii (etnohistorii) jako základní podmínku samotné existence konkrétní etnické skupiny; zároveň jí dodává určitý „morální imperativ“ prostřednictvím traumatických událostí (Laurens, Roussiau 2002: 22-23), využívaných jako instrument mobilizace minulosti ku prospěchu budoucnosti.

Arménský národ lze z pohledu perennialismu a etnohistorického symbolismu přiřadit k tzv. národům středověkým, jejichž etnické jádro (ve smyslu lokálních náboženských komunit) se plně zformovalo dávno před vznikem občanské společnosti a příchodem věku nacionalismu. Arméni jsou vedle Řeků a Židů rovněž jedním z národů tzv. klasické (neboli náboženské, mobilizované, archetypální) diaspory, opírající se o existenci specifického náboženství, o vlastní liturgický jazyk a vzájemnou solidaritu, vyvažující dlouhodobou absenci státního celku. Dalším charakteristickým fenoménem těchto diasporických národů je vědomí historického traumatu – tj. ztráty historické (pra)vlasti, genocidy a rozptýlení komunit (tzv. „věčného exilu“).

Hlavní roli při genezi národního arménskému cítění sehrálo několik hlavních faktorů. Za tzv. zakládací atributy je obecně považováno přijetí křesťanství (roku 301 nebo 314 n.l., tzv. „křest duše“), vznik vlastního písma (406 n.l.) a bitva u Avarajru (451 n.l., tzv. „křest krví“); dále existence rozsáhlé diaspory a privilegované postavení gregoriánské církve coby nositelky státnosti, k nimž se v průběhu středověku navíc připojilo i vědomí historického traumatu pronásledování a za první světové války pak trauma genocidy.

V následující kapitole přistoupíme k analýze několika základních arménských etnických mýtů a symbolů, které se značnou měrou zasloužily o zachování arménské identity napříč staletími a které nám umožní nahlédnout do procesu konstrukce kategorie nepřítele (arm. *thšnami*, *dušman*).

### 3.1.1. Jazyk a písmo

Arménský jazyk je zcela samostatnou odnoží indoevropské jazykové rodiny, podobně jako řečtina a albánština<sup>1</sup>. Určité gramatické podobnosti mezi starou klasickou arménštinou (tzv. *grabarem*) a attickou řečtinou se zdají nasvědčovat tomu, že se původní etnická pravlast Arménů, zmiňovaná v dílech některých starověkých antických historiků, skutečně mohla nahlížet někde na jihovýchodě Balkánského poloostrova či v západní Malé Asii<sup>2</sup>. Odtud se pak Arméni ve starověku postupně přesouvali do východní Anatólie a na Kavkaz. Zhruba v 6. st. př.n.l. se jednotlivé klany začaly usazovat v oblasti kolem Vanského jezera v dnešním Turecku; jejich příslušníci tehdy patrně používali nejrůznější dialekty tehdejší staré arménštiny. Postupně však arménská vyšší šlechta – *nachararové* (vévodové) a *išchanové* (dědičná knížata), žijící v úzkém kontaktu s achaimenovským a později sásánovským dvorem, začala přejímat perské a parthské zvyky, oděv i jazyk. Kultura starověké Persie a Parthie zřejmě zasáhla i nižší společenské vrstvy. Řecký autor Xenofon<sup>3</sup> se ve svém díle Anabáze zmiňuje o návštěvě arménských vesnic, ale jako jazyk komunikace místních obyvatel uvádí pouze perštinu (Nichanian 1989: 60). Arménský jazyk tedy pravděpodobně už v období před přijetím křesťanství a ustavením klasické literární arménštiny nesloužil jako zásadní faktor etnické identifikace, o to méně pak v pozdějších historických obdobích, kdy následkem izolovanosti a rozptýlení jednotlivých arménských sídel a velkého tlaku ze strany civilizačních jazyků (perštiny, turečtiny) hovořila prakticky každá vesnice svým vlastním nářečím, obsahujícím množství lexikálních výpůjček z jazyků sousedních. Např. v Osmanské říši byly některé arménské vesnice turkofonní nebo kurdofonní, naopak mnozí Kurdové a Asyřané (jakobité a nestoriáni) používali jako jazyk komunikace arménštinu apod.; díky velké etnické a jazykové diversifikaci tak nelze žádný z těchto markerů identity považovat za

---

<sup>1</sup> Arménština patří k tzv. satemovému typu indoevropských jazyků (srdce - řec. *kardia*, lat. *cor*; arm. *sirt*). Na základě velkého množství slovních výpůjček ze staré a střední perštiny (parthštiny) ve své slovní zásobě byla arménština původně zařazována do skupiny íránských jazyků, teprve později lingvista Hübschmann prokázal její izolovanost (Dédéyan 2007: 48). Lexikálně má tak arménština blíže spíše k perštině a gramaticky k řečtině – tato skutečnost ostatně dobře ilustruje její hraniční polohu na pomezí Evropy a Asie.

<sup>2</sup> Z gramatických podobností mezi *grabarem* a starořečtinou např.: augment e- u aoristu, shody v nepravidelném skloňování žena/ženy – arm. *kin*, pl. *kanajkh*; řec. *gýné*, pl. *gynaikes*, apod.

<sup>3</sup> Xenofon byl účastníkem výpravy řeckých žoldnéřů, vyslaných na podporu perského krále Kýra II. (401 př.n.l.). Po ztroskotání jejich cíle se Řekové museli probojovat zpět k Černému moři – Persie se tehdy ukázala být spíše kolosem na hliněných nohou než skutečnou centralizovanou velmocí; tato zkušenost do jisté míry předznamenala i výbojně plány Filipa Makedonského a hlavně jeho syna Alexandra.

definitivní. Raná konverze ke křesťanství však dodala arménštině něco navíc - výjimečný status posvátného jazyka, *langue sacrée*, jenž je fenoménem charakteristickým obzvláště pro existenci komunit tzv. náboženských diaspor<sup>4</sup>, a nese s sebou představu o magické moci připisované písmu (odtud pozdější kult rukopisů a starých tisků).

Arménský jazyk zažil ve své literární formě tři zásadní období rozkvětu a ve všech třech přispěl významnou měrou k formování národní identity. Pro první období, nazývané tzv. Zlatým věkem arménské literatury (arm. *Voskedar*), vytvořila naprosto specifické kulturní podmínky raná konverze Arménie ke křesťanství a následný vznik arménské písmo (406 n.l.). Počátkem 5. století byla mnichem Mesropem Maštocem vytvořena samostatná arménská abeceda (patrně se inspirující řeckou abecedou i abecedou aramejskou) a de facto okamžitě po jejím vzniku se objevila první literární díla sepsaná v klasické arménštině. Specifická abeceda má v kontextu východního křesťanství jednoznačně funkci manifestace identity (např. hlaholice, cyrilice, arménská a gruzínská abeceda, atd.). *Grabar* z období *Voskedaru* vykazuje velké množství synonym a poměrně komplikovaný gramatický systém s řadou iregularit; před tímto datem žádné psané záznamy arménské jazyka nemáme k dispozici. Tato skutečnost se zdá potvrzovat domněnku, že liturgické knihy, které byly do té doby psány pouze ve východní aramejštině (tj. v jazyce prvních křesťanů), byly zřejmě simultánně tlumočeny také do arménštiny, jejíž psaná podoba však byla zachycena až teprve s pomocí vlastní abecedy. Arménská literární tvorba z první poloviny 5. století je charakteristická svou vysokou jazykovou úrovní a zaměřuje se takřka výhradně na překlady liturgických textů a na líčení dějin arménské národa ve smyslu pokračovatele biblické tradice (tzv. otcové dějepisci - zakladatelé)<sup>5</sup>. Abeceda i literatura jsou úzce spjaty s církví – Mesrop Maštoc byl prohlášen gregoriánskou církví za svěťce, stejně tak jako *katholikos*, který vznik písmo inicioval (Sahak Parthev), a spolu s nimi celá řada překladatelů (Kévorkian 1996: 40). Existence vlastní abecedy je nesmírně významným faktorem pro udržení etnické identity a zápis etnohistorií, neboť „*jen ty etnické skupiny, které své dějiny zapíší a prosadí, nevymizí ze scény dějin*“ (Noiriel 2001: 182). Arménský *Voskedar* však netrval ani půl staletí; už v druhé

---

<sup>4</sup> Tj. Řekové (řečtina), Židé (biblická hebrejščina), Asyřané (aramejština), Arméni (klasická arménština: *grabar*)

<sup>5</sup> Z nich nejznámější historikové jsou – Korjun, Agathangeghos, Lazar z Parpi (Ghazaros Pharpeci), Pavel Byzantský (Phavstos Bjuzandaci), Jeghiše (5. století) a Mojžíš Chorenský (Movses Chorenaci). Chorenaci bývá po vzoru Hérodota nazýván arménským Otcem dějepisu neboli vzdělanosti a jeho dílo představuje pro pozdější historiky zcela zásadní referenční materiál. Movses Chorenaci tvořil podle tradice rovněž v 5. století, ve skutečnosti však tento historik zřejmě žil až v 8.-10. století; podobně sporná jsou i životní data dějepisce Jeghišeho.

polovině 5. století došlo v důsledku válek s Persií ke kulturnímu úpadku a značnému omezení literární produkce. *Grabar* se sice nadále objevoval jako literární jazyk náboženských traktátů a filosofických spisů, ale pouze ve své průměrné formě; k nové jazykové renesanci došlo místy teprve v 10. století (Grigor Narekaci, Grigor Magistros) a později ve století dvanáctém. Klasická arménština zůstala literárním jazykem až do 19. století, jako liturgický jazyk autokefální gregoriánské církve či jejích uniatských variant pak slouží dodnes.

*„Opíraje se o možnost originální formy psaného vyjádření se politicky oslabenému národu, jehož území bylo nedávno rozděleno mezi Římany a Peršany (387 n.l.) a jehož monarchie byla zrušena roku 428, podařilo zachovat si svou osobitost tváří v tvář hrozbě asimilace“*  
(Kévorkian 1996: 40)

Dvanácté století bývá nazýváno obdobím tzv. arménské renesance a je spojeno s existencí středověkého Kilíkijského království<sup>6</sup>, s rozkvětem arménské „trubadúrské“ (*ašughské*) lyriky a s působením šlechtické rodiny Pahlavuni, která úzce ovlivňovala tehdejší arménský kulturní život a z jejichž řad pocházela většina *katholiků*<sup>7</sup> slavných jmen. *Katholikos* Nerses Šnorhali provedl ve 12. století významnou reformu církve; ustavil mimo jiné kult svatého Vardana, mučedníka (*nahataka*) z bitvy u Avarajru, padlého v boji za obranu křesťanské víry, a zavedl

---

<sup>6</sup> Kilíkijské království, království *Malé Arménie* – situováno jižně od pohoří Taurus, tj. dnešní jižní Turecko a severní Sýrie (centrum Adana). Arménské obyvatelstvo se do této oblasti začalo postupně přistěhovávat ze severovýchodu v 10.-11. století; opouštělo tzv. *Velkou Arménii* („starou vlast“ ve východní Anatolii a na jižním Kavkaze) v důsledku byzantské politiky (která se snažila své ne-pravoslavné poddané, vnímané jako potenciálně neloajální subjekty, vysídlit z pohraničí ohroženého muslimy) a nájezdů seldžuckých Turků. První kilíkijský král Levon z dynastie Rubenovců byl korunován roku 1198 pod záštitou papeže a císaře Svaté říše římské, kteří tímto oficiálním aktem dávali najevo svou snahu o zařazení Kilíkijského království po bok latinských států na Předním východě. Rozkvět Kilíkii v 11.-13. století koreluje s existencí křižáckých států – arménské království bylo jejich tradičním spojencem a rovněž základnou rytířských řádů. Kilíkijské království definitivně zaniklo navzdory své alianci s Mongoly roku 1375 pod tlakem egyptských mamlúků; tedy takřka sto let po pádu poslední křižácké pevnosti Akra (1291).

<sup>7</sup> Rod Pahlavuni byl původu parthského. Odvozuje se od něj linie dědičných *katholiků* – *katholické* byli z tohoto rodu tradičně vybíráni už od dob zakladatele arménské gregoriánské církve, Grigora Lusavoriče Pahlavuniho. Přímá Grigorova linie však zanikla už v 1. polovině 5. století, posledním *katholikiem* z Grigorova rodu byl Sahak zvaný Parthev. Dynastie pak byla poněkud uměle vzkříšena ve století desátém za Grigora Magistrose, mezi další známé osobnosti z rodu Pahlavuni patří např. Nerses Šnorhali, autor církevních reforem z 12. století. Jedná se však už nikoli o pokrevní linii, ale o pouhou tradici a nárokování si starého a prestižního (parthského) původu.

nový literární jazyk, který se inspiroval kilíkijskou lidovou arménštinou (tzv. středověká neboli střední arménština, *midžin hajeren*). Klasický *grabar* byl v období vrcholného středověku pro většinu arménské populace už patrně nesrozumitelný; Šnorhalio zásah ohledně církve a literárního jazyka tak pravděpodobně sehrál v procesu konsolidace arménského etnického citění roli téměř srovnatelnou s aktivitami jeho předchůdců v tzv. zakládacím období Zlatého věku (*Voskedaru*).

Kilíkijská Arménie, ležící na pobřeží Středozemního moře, se nacházela mimo tradiční historickou vlast situovanou zhruba mezi jezery Van, Sevan a Urmia<sup>8</sup> (tj. mezi dnešním východním Tureckem, Arménií a severozápadním Iránem); a tamější reforma jazyka a církve tak jen prohloubila rozdíly panující mezi arménskými komunitami ve „staré vlasti“ ve východní Anatolii a na Kavkaze na straně jedné a ve východním Středomoří na straně druhé. Arménský svět se začal na základě přesunů kulturních center a dobrovolných i nedobrovolných migrací postupně štěpit na světy dva, charakteristické svým odlišným kulturním i jazykovým zázemím (pro přiblížení lze využít paralely s židovskými komunitami rozdělenými na svět *sefardim*, mluvící jazykem *ladino*, a na svět *aškenazim*, používající *jidiš*). Existence Kilíkijského království poskytla arménským obchodníkům přístup do metropolí Levanty a výrazně napomohla konsolidaci jejich komunit; strategická poloha kilíkijských multikulturních měst a jejich kontakt se Západem rovněž předznamenaly budoucí specializaci arménské obchodnické diaspory v dálkovém obchodu mezi Evropou a Asií. Dělicí čára zhruba narýsovaná mezi obyvatelstvem, které zůstalo ve staré vlasti (tj. východně od Eufratu, v tzv. *Jerkiru*)<sup>9</sup>, a mezi obyvatelstvem, jež se přesunulo dále na jih, na západ a do větších měst na pobřeží, se stala mnohem patrnější v novověku, kdy se oblast tradičního arménského osídlení v dnešní východní Anatolii a na západním Kavkaze ocitla částečně na území osmanských sultánů a částečně na teritoriu perských šáhů. Bez ohledu na občasné posuny hranic a existenci jisté symbiózy a kulturní osmózy pramenící z „ducha pohraničí“ se tak v literárně-historickém diskursu definitivně upevnilo rozdělení na a) tzv. „turecké“ (anatolské) Armény, po genocidě z let 1915-1916 tak de facto představující celou dnešní arménskou diasporu, a b) „perské“ (kavkazské) Armény, obyvatele současné Arménské republiky.

---

<sup>8</sup> Tzv. *Velká Arménie* – dnešní Arménie kavkazská spolu s částí východní Anatolie, tzv. *Západní Arménii* (ta zhruba odpovídá pozdnímu osmanskému členění na sedm východoanatolských vilájetů Van, Erzurum, Bitlis, Trapezunt, Diyarbakir, Charput-Charberd) a *Malá Arménie* (na západním břehu Eufratu, tj. centrální Anatolie a Kilíkii).

<sup>9</sup> Arm. *jerkir* – země, kraj; *Jerkir* – označení pro Západní Arménii (tj. zhruba sedm východoanatolských vilájetů)

V období od 12.-19. století se arménská identita opírala takřka výhradně o existenci gregoriánské církve<sup>10</sup>; spojení s centrem pak vypadalo následujícím způsobem – a) místní arménská komunita věřících (lokální *žoghovurd*) vedená tamějším knězem, b) biskup, c) *katholikos*, případně patriarcha (nejvyšší církevní hodnostáři gregoriánské církve). Obzvláštní důraz byl kladen zejména na kontinuitu církevních hodnostářů. Církevní hierarchie úspěšně nahradila chybějící feudální struktury i zastřešující fenomén státnosti, který se vytratil už roku 428 n.l. se sesazením posledního krále z domácí dynastie a později definitivně ve století čtrnáctém s pádem Kilíkie, a stala se jediným faktorem sjednocujícím jinak zcela odlišné arménské komunity, jež žily daleko od své historické vlasti a přejímaly zvyky, tradice a mnohdy i jazyky svých hostitelských zemí: „*Arménie nikdy nebyla skutečným feudálním národem... spíše pohyblivou federací, množstvím rozhádaných knížectví odmítajících se podřídit*“ (Hewsen 1978/1979: 84). Důkazem toho, že prosadit jednotnou politickou identitu ve smyslu národa (*azg*) bylo před 2. polovinou 19. století de facto nemožné, je existence velkého počtu arménských dialektů (Suny 1993: 17). Otázka obnovení národního jazyka, chápaného jako nezbytná podmínka pro existenci samotného národa, se stala skutečně aktuální až v souvislosti s příchodem arménského národního obrození a následně století nacionalismu. Národní obrození, které zasáhlo arménské tradiční oblasti v druhé polovině 19. století (arménskou diasporu v Evropě pak mnohem dříve), respektovalo kulturní hranici mezi Armény západními (tureckými) a východními (perskými); v důsledku této skutečnosti došlo ke vzniku dvou odlišných literárních jazyků - západní arménštiny (*arevmtahajeren*) a východní arménštiny (*arevelahajeren*). Spisovná západní arménština je postavena na základě istanbulskeho dialektu arménštiny a ve své hovorové formě obsahuje množství slovních výpůjček z turečtiny a perštiny; gramaticky má blíže ke středověké arménštině (*midžin hajeren*). Východní arménština, jejíž literární verze vznikla pod vlivem radikálního okruhu arménských studentů v Moskvě, se inspirovala nářečím Araratského údolí a na rozdíl od svého západního protějšku byla důsledněji zbavena lexikálních výpůjček z cizích jazyků; gramaticky se blíží více klasické arménštině (*grabaru*). Příhodné podmínky ke vzniku *arevelahajeren* sice nastaly o něco později než v případě Istanbulu, který byl západoarménským kulturním centrem déle než Moskva, Petrohrad nebo Tbilisi; díky svému ne-konzervativnímu prostředí však literární východní verze dosáhla mnohem rychleji výsledné kodifikace.

---

<sup>10</sup> V 19. století se znásobila činnost katolických a protestantských misí; řada Arménů konvertovala, aniž by však zároveň ztratila svou „armenitu“.



Literární produkce v západní arménštině byla silně ovlivněna evropskými literárními směry, neboť Istanbul představoval pro mladé arménské intelektuály z Osmanské říše doslova bránu na Západ a řada z nich odcházela studovat do Evropy; výraznou roli co se západoarménské kultury a jejích vazeb na Evropu týče sehrálo i založení kongregace *mchitharistů*<sup>11</sup>. Východoarménští autoři se naopak přiklonili spíše k vlasteneckým tématům a ke zdobnému „orientálnímu“ slohu. Jejich literární tvorba, jejímiž hlavními intelektuálními centry byl Petrohrad a gruzínské Tbilisi, tak zůstávala spíše provinční záležitostí.

Po masových přesunech arménské obyvatelstva v Osmanské říši koncem devatenáctého a v prvních dvou desetiletích 20. století, které úzce souvisí s protiarménskými pogromy za sultána Abdulhamida II. (1894-1896), adanským masakrem z roku 1909, genocidou z let 1915-1916 a se vznikem moderního kemalovského Turecka (1923), se západní arménština definitivně stala jazykem celosvětové arménské diaspory. V současné době dospívá už čtvrtá generace mluvčích *arevmtahajeren* - potomci bývalých emigrantů z počátku 20. století, v jejichž literární produkci je dodnes identifikovatelné (ač symbolické) sepětí se „starou vlastí“ a výrazné pocity vykořeněnosti (*ghaributhjun*). Původní vlasti pro ně není dnešní Arménská republika jako taková; ta zůstává zakódována v jejich kolektivní paměti spíše jako „vzdálený, nedosažitelný sen“. Za starou vlast jsou považovány buď oblasti, odkud kdysi přišli z Osmanské říše jejich předkové (*Jerkir*, tj. Západní Arménie, jejíž lokality jako Van, Bitlis, Kars, Erzurum, Ani aj. se staly doslovnými *lieux de mémoire*), nebo pravlast mýtická a a priori ztracená, tzv. země Nairi<sup>12</sup>. Arménština v diaspoře je „jazykem v nebezpečí“ (*la langue en danger*) – samotný fakt exilu totiž vyžaduje bilingvnost a integraci; ve třetí až čtvrté generaci imigrantů tak už jen zřídka dochází k předávání arménskému jazyka a mateřským jazykem se pro ně stává už definitivně jazyk hostitelské země. Jak však naznačuje následující ukázka, pro autory arménskému původu píšící v jiném jazyce to v žádném případě neznamena ztrátu jejich „armenity“.

---

<sup>11</sup> Řád *mchitharistů* (*mekhitaristů*) – arménský církevní řád unionistů (tj. katolíků se zachováním arménskému ritu) byl založen roku 1717 Mchitharem Sebastacim na ostrově San Lazzaro poblíž Benátek. Členové řádu sehráli významnou roli v tzv. intelektuální fázi arménskému národnímu obrození. Vydávali středověké arménské tituly a bezpočet vlastních odborných studií pojednávajících o arménskému jazyce, dějinách a kultuře. Založili de facto armenologii jako takovou; jejími hlavními centry se v 19. století staly Benátky a Vídeň.

<sup>12</sup> *Nairi* – asyrské pojmenování starověké říše Urartu (9.-6. př.n.l.), která se rozkládala zhruba v trojúhelníku mezi Vanským, Sevanským a Urmijským jezerem a za jejíž přímé následovníky se Arméni považují (např. Jerevan leží na místě urartejské pevnosti Erebuni). Pojem Nairi však nemá v arménské kolektivní paměti geografickou konotaci, jedná se o „ztracenou“ mýtickou vlast. „Nairi“ slouží také jako básnická metafora pro Arménii.

*„Hledme, hřích toho, kdo se narodil v diaspoře... Kdo vlastně jsem, já - narozen uprostřed několika jazyků, z nichž žádný se nezdál být mým, dokonce ani můj mateřský jazyk, ke kterému jsem se nakonec vrátil, a to poté, co se ze mě stal cizinec v cizí škole“<sup>13</sup>*

(Altounian 2000: 103)

*„Někdo má dojem, že jsem opustil arménskou literaturu, protože už nepíšu arménsky... Ztratil jsem bitvu ohledně arménštiny, abych vyhrál, já sám i můj národ, bitvu o arménského ducha, která je mnohem důležitější. Nemůžeme jít proti historickému vývoji. Dříve nebo později ztratíme svůj jazyk, ale nesmíme ztratit našeho ducha...“<sup>14</sup>*

(Beledian 2001: 46)

Východní arménština vystoupila roku 1991 z dlouhé, prakticky sedmdesát let trvající izolace v rámci Sovětského svazu a tamější veřejnost začala postupně objevovat svět západoarménské diaspor; tento proces je pochopitelně reciproční. Existence výrazné kulturní hranice mezi mluvčími *arevmtahajeren* a *arevelahajeren* je nepopiratelná a rozdílný vývoj posledních staletí nelze překlenout během několika let; mluvčí obou literárních variant se však mezi sebou bez potíží domluví. V souvislosti se vznikem nezávislé Arménské republiky a s vypuknutím válečného konfliktu v Náhorním Karabachu došlo k jistému sblížení arménských komunit v souladu s propagandistickým heslem „Jeden jazyk, jedna kultura, jeden národ“. Ozbrojená střetnutí Arménie a Ázerbájdžánu znovuoživila etnický stereotyp Turka-démona, zakořeněný v arménské kolektivní paměti od konce 19. století, a vyvolala všeobecnou mobilizaci a reaktivaci arménské identity napříč celou diasporou. V současném prostředí vypjatého nacionalismu a mentality obklíčení je jakékoli ohrožení jazyka či kultury obecně chápáno jako útok na existenci národa samotného:

*„Ztratit svůj jazyk, to by bylo jako „národní sebevražda“. V tomto vyjádření se skrývá úzkost z ohrožení, která se zdá být diaspoře vlastní“*

(Nichanian 1989: 14)

---

<sup>13</sup> Citace z díla básníka arménskému původu Nikoghose Sarafiana, žijícího ve Francii (viz dílo *Le Bois de Vincennes*).

<sup>14</sup> Citace z díla básníka arménskému původu Zavena Surmeljana, žijícího v USA (z korespondence s básníkem Vahanem Tekejanem, viz dílo *Lujs Zvarth*)

### 3.1.2. Gregoriánská církev

*„Tento pocit být obránci a nakonec strážci apoštolského dědictví tří koncilů přispěl k dlouhé existenci východních církví až do dnešních dnů“<sup>15</sup>*

(de Courtois 2002: 255)

Instituce arménské církve bývá obecně pokládána za jeden z hlavních a vůbec nejpevnějších pilířů, o něž se arménská identita jako taková opírá. Bez nadsázky lze její roli definovat jako zásadní při konstrukci arménské národního cítění a jako zcela nenahraditelnou co se jeho dlouhé životnosti týče. Představitelé církve „vytvořili“ arménskou identitu v průběhu Zlatého věku ve 4.-5. století n.l. a definitivně ji znovu upevnili ve století dvanáctém, kdy byla její existence vážně ohrožena zevnitř (následkem masových imigrací ze staré vlasti) i zvenčí (asimilačním tlakem a invazemi arabského, mongolského a turkického obyvatelstva). Zcela výjimečný vztah arménské populace k „učitelům a vůdcům“ národa, kteří jsou v arménském literárně-historickém diskursu prezentováni nejen jako duchovní pastýři, ale i coby skuteční obránci lokálních komunit, sekundárně pak národní hrdinové, lze ilustrovat ukázkou ze středověké kroniky Matthevose Urhajeciho: *„a takto padl sloup víry arménské, hradba církve východního národa... Arméni budou prolévat slzy ve vzpomínce na tohoto člověka plného dobra, připomínající si osud, který je odsuzuje k životu bez království uprostřed cizích národů, daleko od své vlasti“<sup>16</sup>*

(Dulaurier 1869: 77)

Území obývané arménskou populací se prakticky ve všech historických obdobích nacházelo na rozhraní několika velmocí. Neobyčejně etnický různorodý region východní Anatólie a západního Kavkazu byl politickou třecí plochou už mezi Římem a Parthií; o jeho ovládnutí soupeřili byzantští basileové s perskými šáhy a posléze Osmanská říše, Persie a carské Rusko. Pozice periferie na pomezí civilizačních okruhů, neustále měnící své vládce, však Arménii paradoxně napomohla k udržení jisté kulturní autonomie, neboť se zde žádná ze vzájemně si

---

<sup>15</sup> Dědictví tří koncilů (tj. níkájského 325 n.l., konstantinopolského 387 n.l. a efezského 431 n.l.). Tzv. staré východní církve (jakobitská, gregoriánská, koptská, etiopská) se odtrhly od hlavního proudu křesťanského učení na čtvrtém koncilu v Chalkedonu (451 n.l.), kdy se odmítly připojit k dogmatu o dvojí podstatě Krista. Východní církve jsou většinou monofyzitské – uznávají jednu Kristovu podstatu, a to božskou.

<sup>16</sup> Arménský kronikář z období první křížové výpravy Matthevos Urhajeci, tj. Matěj z Urfy (Edessy). V citovaném úryvku hovoří o smrti *katholika* Grigora Vahrama roku 1106.

konkurujících mocností neprosadila trvale. Pokoušet se radikálně měnit tamější zvyky a tradice znamenalo riskovat povstání ve strategicky významných periferních oblastech – připomeňme, že např. tvrdý asimilační přístup byzantských basileů z makedonské dynastie vůči jejich ne-pravoslavným minoritám vedl pouze k oslabení pohraničního regionu, obydlého Armény, jakobity a nestoriány; a de facto tak usnadnil arabskou a později tureckou expanzi, která zapříčila pád Byzance. Osmanská říše se pak od 15. až do 19. století spokojila pouze s výběrem daní a dosazováním vlastních vojenských posádek do pohraničních pevností; život arménského *milletu*<sup>17</sup> se nadále odvíjel v závislosti na míře kohabitace s místními kurdskými klany.

V podmínkách, kdy se určitá populace dlouhodobě nachází pod tlakem dominantních civilizačních okruhů, lze předvídat několik různých situací - a) etnické jádro se rozklízí a skupina splyne se svými sousedy (to je případ už zmiňovaných Hemšinů); b) dojde k jisté synkrezii obou kultur; c) etnická skupina se semkne kolem určitého jednotícího atributu a tváří v tvář nepřátelskému prostředí bude vykazovat vyšší míru solidarity a mentality obklíčení. V arménském případě se tímto sjednocujícím fenoménem stalo bezesporu přijetí křesťanství - církevní činitelé iniciovali vznik arménského písma a podporovali tvorbu literatury v národním jazyce, čímž přispěli ke kodifikaci duchovního rozměru komunity. Písmo, literatura, posvátný jazyk a víra; to jsou ony „zbraně ducha“, k nimž se uchylují početně slabší národy s historickým traumatem ztráty vlasti, dlouhodobé marginalizace a pronásledování, a které jsou nezbytné pro samotný pocit „sounáležitosti“ (belonging). Arméni takto čelili rozpadu svého etnického jádra na celou řadu vzájemně odlišných komunit, ke kterému došlo po zániku posledních nezávislých státních celků. Zvýšenou míru sepětí s církví je třeba chápat i jako reakci na dlouhé období pronásledování náboženského, k němuž docházelo v arménském případě periodicky jak ze strany perských šáhů, nutících Armény ke zpětné konverzi k zoroastrismu (resp. jeho pozdější reformované variantě mazdaismu<sup>18</sup>), tak ze strany byzantských basileů, prosazujících ortodoxní směr přijatý na Chalkedonském koncilu. Obrana vlastní specifické víry se tak stává otázkou bytí či nebytí samotného národa, jeho „svatou válkou“, legitimizovanou smlouvou s Bohem.

Arménská diaspora, jejíž vznik se datuje do 10. století n.l. a která prošla dvěma významnými historickými přelomy v průběhu středověku a na počátku 20. století, spadá vedle diaspory řecké a židovské do specifické kategorie tzv. náboženských diaspor. Ty se vedle

---

<sup>17</sup> *Millet* – náboženské komunity v Osmanské říši s vlastní samosprávou

<sup>18</sup> Mazdaismus – kladl větší důraz na kult Ahura Mazdy (na úkor kultu slunečního boha Mithry).

důrazu na hluboce prožívaný duchovní život, studium posvátných textů, kult vzdělání, pocity vykořenění a Jinakosti vyhranily rovněž pojetím svých dějin jako neustálého pronásledování a série Božích trestů, které nakonec vyvrcholily ztrátou „země předků“ a genocidou. Na tomto místě je však třeba poznamenat, že byť se arménská *mémoire* ohledně věčného útlaku a marginalizace blíží té židovské, *histoire* je poněkud odlišná. Nelze srovnávat na základě stejné matrice postavení Arménů v Osmanské říši a postavení Židů ve střední a východní Evropě. Arménský *millet* nebyl (na rozdíl od židovských středověkých ghett) objektem cílených systematických pogromů, stal se jím v některých případech až v 2. polovině 19. století. Arménské vesnice ve východní Anadolii byly sice pravidelně přepadány v průběhu celého novověku, jak lze usuzovat ze studia dobových místních kronik, to však nesouviselo s jejich „odlišnou rasou“, „armenitou“ či viditelností odlišné kategorie tzv. *d'auru* (nevěřících), nýbrž s jejich pozicí ve společenské hierarchii. K útokům na vesnice docházelo nikoli proto, že byly arménské (a tudíž pokládáné za a priori nepřátelské tak jako v židovském případě), ale v důsledku tradičních konfliktů mezi zemědělci a nomády; velké daňové zatížení postihovalo nikoli pouze Armény, ale všechny křesťanské i muslimské *raja*<sup>19</sup> apod.

Církevní organizace náboženských diaspor převzala v očích svých věřících do jisté míry funkci panovníka i státního útvaru a stala se tak jediným centrálním pojítkem mezi náboženskými obcemi, hovořícími mnohdy odlišnými jazyky a zmítanými řadou interních sporů. Vůdce jednotlivých komunit byl jejich duchovní pastýř – ať už se jednalo o rabína, pravoslavného řeckého kněze nebo arménského gregoriánského *tertera*<sup>20</sup>. Autorita jednotlivých rabínů byla rozsáhlá a takřka neomezená; na vrcholu pravoslavné hierarchie stál patriarcha, na vrcholu gregoriánské analogicky *katholikos*. Patriarchové, *katholikové* či biskupové autokefálních církví vystupovali obvykle jako suverénní vladaři, dopisovali si pravidelně s panovníky sousedních států a vysílali k nim své delegace. K dataci událostí v arménské historické paměti obvykle slouží její zařazení do období vlády určitého *katholika* (resp. rovněž osmanského sultána či perského šáha); extrémní důraz je pak kladen na tzv. apoštolskou kontinuitu – tj. specifikaci, od koho obdržel dotyčný kněz své „žezlo moci“ (tj. berlu a svěcení), u koho se učil apod. Autoritu *katholiků* postupně podryly spory o jurisdikci jednotlivých oblastí a neustálé transfery hlavního sídla, které nakonec vyústily ve vznik několika *katholikosátů* (Edžmiac'in, Sís, Aghthamar). Na obecné prestiži gregoriánské církve

---

<sup>19</sup> *Raja* – termín označující „poddané“ obyvatelstvo v Osmanské říši, tj. to, které platilo daně (na rozdíl od „aristokratické“ vrstvy *askeri*, sultánových služebníků, jež byli výměnou za své služby osvobozeni od placení daní).

<sup>20</sup> Arm. *terter* – kněz s nižším svěcením

se však nic nezměnilo až do 19. století; tj. do období masových arménských konverzí ke katolicismu a protestantismu a nárůstu nacionalistického smýšlení, které k církvi přistupovalo a priori jako ke zpátečnické instituci.

*„Okamžitě po zániku Kilikijského království kolofony přestávají jmenovat arménské vládcy. Pouze v oblasti Sjunikh a Lori se udržela lokální knížata a baroni (například rod Orbeljan), které kolofony ještě zmiňují. Ve zbývající části Arménie byla církev jedinou celonárodní institucí“*<sup>21</sup>

(Hovannisian 2000: 120)

Arménská církev patří k nejstarším křesťanským církvím na světě a etnický mýtus o jejím založení lze pokládat za jeden z nejvýznamnějších zakládacích arménských mýtů vůbec. Podle arménské tradice bylo křesťanství prohlášeno oficiálním náboženstvím celé země už roku 301 n.l.<sup>22</sup>, tedy o dvanáct let dříve, než začalo být v Římské říši Ediktem Milánským císaře Konstantina vůbec tolerováno vedle ostatních pohanských kultů<sup>23</sup>. Arménie je tak považována za vůbec první křesťanskou zemi na světě a tato skutečnost přispívá velkou měrou k pocitu arménské národní hrdosti – historicky první konverze ke křesťanství přispěla k odlišení se od okolních etnik (v té době většinou vyznavačů zoroastrismu/mazdaismu) a definitivně tak ustavila linii mezi jejich pojetím Civilizace a Přírody (divošství). Arménský národ je interpretován jako první (tj. Bohem vyvolený národ), kterému bylo zjeveno a - což je mnohem podstatnější - který přijal nové poselství a ustavil je státním náboženstvím (ve smyslu jako první po Židech, kteří nové poselství odmítli). Příchod křesťanství je vnímán jako

---

<sup>21</sup> kolofony – marginální glosy na okrajích rukopisů

Sjunikh – dnešní jižní Arménská republika, Lori – dnešní severní Arménská republika (hornaté oblasti)

knížata (*išchani*) a *baroni* – drobná feudální aristokracie

<sup>22</sup> Mnozí současní historikové však toto datum zpochybňují a poukazují na to, že by oficiální konverze ke křesťanství 12 let před jeho tolerancí v Římské říši byla pro malý stát nacházející se na římské a perské periferii příliš radikálním a provokativním činem; za datum konverze bývá obvykle uváděn rok 314 n.l., kdy byl Grigor vysvěcen na biskupa. Na druhou stranu je však možné, že si byl tehdejší arménský král Trdat III. (Tiridates) už dopředu jist podporou Říma a pojal konverzi jako výraz revolty proti zoroastrovské/mazdaistické Persii, primární asimilační hrozbě.

<sup>23</sup> Edikt Milánský císaře Konstantina ustanovil svobodu vyznání v Římské říši. Křesťanství bylo z pozice pronásledované sekty vyzdviženo na úroveň ostatních kultů a mohlo být volně praktikováno. Sám císař přestoupil na křesťanství až těsně před svou smrtí. Jediným oficiálním náboženstvím říše se nová víra stala až za vlády císaře Theodosia (379-395 n.l.)

počátek Kultury a Řádu v jinak chaotickém pohanském světě obydleném barbary. Kategorie křesťana je spojena s a priori pozitivními konotacemi a determinována už samotným faktem „narození“ (křtu) - synonymem „věřícího“ je v arménských kronikách rovněž *ar'avel c'neal*, tj. „lépe narozený“, kdežto muslimové jsou zahrnováni pod jednotnou a obecně negativní kategorii „jiných národů“ (arm. *ajlazg*), „nevěřících“ (arm. *anoren*), případně „lidí s ústy z vnitřností“ (arm. *khaghrthašuth*). Muslimští panovníci se v kronikách vyskytují prakticky bez výjimky pod označením *br'navor*, což je slovo, které má v současné arménštině konotaci „tyrana“ či „diktátora“; a Timur Lenk, jehož nájezdy byly pro arménské oblasti koncem 14. století obzvláště ničivé a de facto iniciovaly definitivní kodifikaci negativního stereotypu muslima coby živelné pohromy, vystupuje jako „*barbar*“ a „*vůdce bandy démonů*“ (Tchobanian 1923: 106-107). Kategorie muslima, interpretovaná v civilizačním smyslu jako „nepřítel křesťanstva“, je automaticky rovněž „nepřítelem národa“, který je ostatně ve středověku se svou náboženskou komunitou ztotožněn. Obdobný stereotyp se týká i Řeků a Gruzínů – pravoslavných „*chalkedonců*“ a tudíž Heretiků par excellence.

### 3.1.2.1. Konverze Arménie a Grigor Lusavorič

První křesťané přicházeli na území Arménie pravděpodobně už ve 2. století n.l. z Říma, dnešní severní Sýrie a jižního Turecka, oblasti pokládané za druhou kolébkou křesťanstva. Antiochie byla místem působení apoštola Pavla z Tarsu, který zpřístupnil novou víru dalším učedníkům a fakticky tak z uzavřené a utajené sekty vytvořil organizované náboženství schopné konkurovat jak judaismu, tak kultu římských bohů. Kilikie, Kappadokie a Pontos<sup>24</sup> se ve 3. st. n.l. staly skutečným mostem na východ (Billioud 1995: 26). Město Edessa (dnešní Šanlı Urfa) bylo jedním z hlavních center rané křesťanské kultury, jejímž jazykem byla východní varianta aramejštiny. Tamější misionáři odcházeli šířit své učení i dál na východ, tj. do historické Západní Arménie<sup>25</sup>. Po konverzi Arménie ke křesťanství se pak nové

---

<sup>24</sup> Kilikie – pobřeží Středozemního moře naproti Kypru; Kappadokie – centrální Anatolie; Pontos – černomořské pobřeží (oblast okolo Trapezuntu)

<sup>25</sup> Dokladem jsou slovní výpůjčky některých základních arménských církevních pojmů z aramejštiny - např. kněz (*khahana*), pátek (*urbath*), sobota (*šabath*) apod.; odtud také dny v týdnu: pondělí (doslova „dva dny po sobotě“, tj. *jerkušabthi*). Vedle aramejštiny sloužila jako hlavní zdroj výpůjček (či spíše kalků) řečtina.

Naopak slova jako anděl (*hřeštak*), mistr-církevní učitel (*vardapet*), prorok (*margare*), půst (*pahkh*), bible, evangelium (*avetaran*) aj. pocházejí ze střední perštiny/parthštiny (Grousset 1995: 126).

náboženství rozšířilo dále na sever a na východ – kolem roku 337 jej přijal gruzínský král Mirian a posléze také tzv. Aghvankh<sup>26</sup>.

Podle arménských pověstí, které jsou zachyceny v dílech historiografů z tzv. zakládacího století *Voskedaru* (5. století), došlo k oficiální konverzi ke křesťanství za vlády krále Trdata III. Trdat (Tiridates) pocházel původně z parthské dynastie Aršakovců a vyznával stejně jako jeho poddaní zoroastrismus (mazdaismus), respektive jeho arménskou variantu<sup>27</sup>. Podobně jako někteří římscí císaři dal Trdat pronásledovat křesťany na svém území – legenda praví, že dal umučit sv. Hriphsime a čtyřicet panen, které ji doprovázely, protože se odmítla stát jeho ženou<sup>28</sup>, a sv. Grigora Lusavoriče (tj. Řehoře Osvětitel), ústřední postavu arménské konverze ke křesťanství, dal mučit a posléze jej dlouho věznil ve vězení zvaném Chor Virap<sup>29</sup>. Jak však podotýkají arménští kronikáři, Trdatovy činy zašly nakonec až příliš daleko - zešlel a začal se považovat za divokého kance<sup>30</sup>. Králova sestra Chosrovaducht, sama tajná křesťanka, svého bratra nakonec přesvědčila, aby Grigora z vězení propustil; to následně vedlo k Trdatovu uzdravení a ke konverzi celé královské rodiny k nové víře. Podle tradice prohlásil král roku 301 Arménii první křesťanskou zemí na světě<sup>31</sup> a začal potírat „pohanské sekty“ a bořit jejich chrámy. Moment konverze je z hlediska arménské kolektivní paměti nesmírně důležitý, neboť je pojímán jako ten pravý počátek nové národní existence,

---

Prolínání mezi aramejštinou, řečtinou a perštinou ilustruje tradiční pohraniční charakter Arménie.

<sup>26</sup> Aghvankh, tzv. kavkazská Albánie: dnešní Karabach, centrální Ázerbájdžán a jižní Dagestán. Aghvanské písmo dosud nebylo rozlušeno, jazyk však patrně patřil k některé z rodin dagestánských jazyků.

<sup>27</sup> Arménská varianta zoroastrismu - postavy hlavních bohů staroperského panteonu doznaly v arménské variantě jen nepatrných změn. Změnila se např. jejich jména – z boha Stvořitele Ahura Mazdy se stal Aramazd (převzato ze středoperské varianty „Ormuzd“), bohyně – matka plodnosti Aredví Súra Anáhita se přejmenovala na bohyni Anahit, z boha slunce Mitry se stal Mher apod. Arménská démonologie pak obsahuje vedle indoevropských prvků i zřetelný substrát předindoevropský (urartejsko-churritský) (Lang 1971: 214).

<sup>28</sup> Legenda koresponduje s předpokladem, že se první křesťané patrně uchýlili na arménské území, aby se vyhnuli pronásledování v Římské říši (Mécérian 1965: 31) – v arménské legendě prchá Hriphsime před císařem Diokleciánem. V katolickově sídle Edžmiac´inu stojí kromě tzv. mateřského chrámu (*Majr Tač'ar*) také kostely zasvěcené sv. Hriphsime, sv. Gajane a sv. Šoghakat.

<sup>29</sup> *Chor Virap*, tj. arm. „hluboké vězení“; nad podzemní kobkou, v níž byl podle legendy vězněn Grigor Lusavorič mnoho let, dnes stojí stejnojmenný klášter. Král Trdat dal údajně Grigora pronásledovat z několika důvodů – a) Grigor, sám už pokřtěn v Caesareji, odmítl obětovat pohanské bohyni Anahit a postavil se tak proti královu přání; b) Grigorův otec Anak zabil Trdatova otce Chosrova, mezi oběma rody tím pádem panovala krevní msta.

<sup>30</sup> Paralela s chováním krále Nabukadnésara (přeměna zvířete znovu v člověka), viz kniha proroka Daniela.

<sup>31</sup> Roku 2001 v Arménii probíhaly oslavy 1700 existence arménské církve.



následovaný vznikem abecedy, rozkvětem staroarménské literatury apod.; je to svým způsobem arménské překročení Rubikonu, hraniční čáry mezi „temným světem pohanských model“ a kategorií Civilizace. Odtud ostatně synonyma používaná v souvislosti s arménskou církví – Matka světla (arm. *Majr luso*), Matka mnohých synů (arm. *Majr bazmordi*) apod.

„ (*Církev*) matka nás všech, (díky níž) jsme se osvobodili od klanění se modlám, (obzvláště) té ohavné Anahit, manželce Aramazdově“<sup>32</sup>

(Davith Baghišeci, Mž 1956: 359)

Nabízí se otázka, z jakého důvodu přikročil arménský král k tak radikálnímu kroku, jímž byla veřejná proklamace jiného náboženství než reformovaného zoroastrismu-mazdaismu. Jedním z možných vysvětlení je pokus o vymanění se z perské hegemonie sásánovských šáhů a dominantního vlivu perské kultury, který tehdy už hluboce poznamenal arménskou aristokratickou vrstvu, a o přiklonění se k druhé mocnosti, Římu, kde pomalu získávala tajná sekta křesťanů na síle. Trdat tak dal přednost monoteismu před mazdaismem, proti kterému se místní arménské venkovské obyvatelstvo bouřilo, a posílil tak svou královskou autoritu jak vůči Persii, tak vůči Římu (Dédéyan 2007: 165). Arménský etnický mýtus se přiklání k této interpretaci a klade důraz na Trdatovu snahu o konstrukci arménské národa právě prostřednictvím oficiálního odklonu od zoroastrismu/mazdaismu, pojímaného jako víra arménskému etniku zcela cizí. Na akademické půdě se neustále vedou spory o skutečné datum arménské konverze ke křesťanství; v současné době dává značná část vědecké obce přednost spíše roku 314 n.l. (Mahé 2005: 36), neboť považuje období po vydání Konstantinova Ediktu, zrovnoprávňujícího křesťanství s ostatními kulty v Římské říši, z hlediska oficiální konverze na úrovni královské dynastie za daleko reálnější. Toto datum by odpovídalo i oficiálnímu vysvěcení Grigora biskupem (Mécérian 1965: 39).

Ústřední figurou konverze a nového náboženství se stal Grigor z rodu Pahlavuni, který obdržel biskupské svěcení v kappadocké Caesareji a následně byl s podporou krále Trdata jmenován nejvyšším církevním hodnostářem autokefální arménské církve – tzv. *katholikem*<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Anahit – bohyně plodnosti, matka země; Aramazd – vládce bohů, Stvořitel. Arménský panteon je zjevným kalkem na perský zoroastrismus.

<sup>33</sup> *Katholikos* – z řec. *katholiké*, *katholikos* (všeobecný, univerzální). Stejný titul má i hlava církve nestoriánské a gruzínské pravoslavné. V Arménii se nejdříve používalo titulů *jepiskopos*, *episkopos* (biskup) a *khahanapet* (nejvyšší kněz), titul „katholikos“ pro nejvyšší hlavu arménské autokefální církve pochází teprve z konce 6.

Grigor je arménskou církevní tradicí považován za svěťce a tzv. Osvěťitele (Lusavoriče), nová víra dokonce přijala do svého oficiálního označení jeho jméno (gregoriánská – řehořská). Arménská autokefální církev se tedy označuje za gregoriánskou podle svého zakladatele Grigora a rovněž za apoštolskou, neboť se zakládá na představě přímé apoštolské posloupnosti. Tzv. staré východní církve kladou na nepřerušenu linii svých patriarchů, navazujících na apoštoly, velký důraz<sup>34</sup>; Arménie je považována za doménu apoštolů sv. Judy (Tadeáše) a sv. Bartoloměje. Ústřední místo, které postava Grigora v arménském křesťanství zaujímá, lze demonstrovat na několika ukázkách z folklórních náboženských písní; Grigor Lusavorič v některých textech doslova splývá s figurou Krista a jeho uvěznění za krále Trdata je interpretováno jako utrpení, které podstoupil, aby spasil hříchy arménského národa: „*Řehoři, ukaž Kristu své tělo pokryté zraněními; myslíce na nesnesitelná mučení, která jsi pro nás podstoupil, cítíme před tebou hanbu a stud*“ (Tchobanian 1923: 257-258), na druhé straně však coby *katholikos* zdědil i některé z atributů „mága mágů“ sásánovské Persie<sup>35</sup>. Všichni další *katholikosové* pak byli tradičně voleni z Grigorova rodu, tj. z původně parthské rodiny Pahlavuni, a často nesli označení „nových osvěťitelů“. Jejich jména bývají často citována v souvislosti s dalšími zakládacími událostmi arménské etnohistorie – *katholikos* Nerses, zakladatel klášterů, *katholikos* Sahak Parthev<sup>36</sup>, spolu s Mesropem iniciátor vzniku arménské abecedy, *katholikos* Nerses Šnorhali, zakladatel kultu mučedníka atd. Každý *katholikos* byl automaticky jmenován katolikiem „všech Arménů“ (arm. „amenajin Hajoc“) a tento titul mu umožňoval „*být vždy ve středu národa, bez ohledu na katholikovo sídlo či politickou autoritu země*“ (Ormanian 1954: 37).

*„Řehoři, otče čisté těžké práce  
skrze tvé mučednictví a tvou krev  
arménský národ byl spasen...  
Trpěl jsi celých patnáct let.  
Veškeré druhy bolestivého mučení,  
které lidské tělo nemůže snést...*

---

století – ve smyslu hlavy jediné pravé autentické církve (po odsouzení byzantského a gruzínského pravoslaví a nestoriánství).

<sup>34</sup> Odtud také tradiční arménský obrat typu „*katholikos usedl na stolec Tadeášův*“, tj. na místo apoštola Judy.

<sup>35</sup> Ke *katholikovým* titulům patřil mimo jiné i „Ochránce chudých“ (tj. povinnost věnovat se charitě) a „Velký soudce“; což byly rovněž tituly velkého mága zoroastrovské Persie.

<sup>36</sup> Parthev – tj. Part

*A král Trdat, který tě nechal trpět  
se proměnil v kance  
a ty, ó mírný, ses nad ním smiloval  
a učinil jsi z něj (znovu) úplného člověka“<sup>37</sup>*  
(Tchobanian 1929: 83, 85, 87)

Postava Krista byla evidentně ovlivněna působením některých východních kultů. Promítl se do ní např. aspekt neporazitelnosti a bojovnosti, příznačný pro charakteristiku pohanského boha Vahagna z arménského panteonu, de facto obdoby staroíránského Verethragny či indického Vhrtry<sup>38</sup>. Kristus je znázorňován jako „zabíječ draků“, jako „vítězící bojovník“ a „nositel světla“, což patrně souvisí s vlivem kultu boha slunce Mithry. Z hlediska christologických sporů o podstatu Božího Syna dává arménské lidové myšlení přednost jeho podstatě božské, čímž se teoreticky blíží spíše monofyzitskému pojetí než chalkedonskému dogmatu o dvou neoddělitelných podstatách - na kamenných stélách v podobě křížů (tzv. *čačkharech*) se velice zřídka vyskytují scény ukřižování (tedy Kristova utrpení coby syna člověka), objevují se pouhá vyobrazení kříže samotného ve formě stromu života, popřípadě doplněného vítěznými motivy (tj. Kristovo vítězství coby Syna božího)<sup>39</sup>. Bůh Otec i Bůh Syn mají blízko k charakteristice starozákonního Jahve: „*Edžmiac'in, nádherné sídlo strašlivého Boha*“ (Tchobanian 1929: 98).

*„Neboť to nebyl pozemský stavitel, kdo tě zamýšlel vystavět  
ale jediný Syn, on sám  
dům a příbytek Pána Boha  
ó velký a svatý Edžmiac'in*

*Se strašlivým výkřikem, s kladivem v ruce  
sestoupil Kristus z nebes*

---

<sup>37</sup> Na tomto místě a dále čerpáme ze souborné antologie arménské lidové, náboženské a trubadúrské poezie vydávané Aršakem Čobanjanem v průběhu 20. let 20. století; podrobněji viz TCHOBANIAN, Archag (1918, 1923, 1929), *Roseaie d'Arménie*, 4 volumes, Paris: Editions Ernest Leroux

<sup>38</sup> Vahagn – bůh války a fyzické síly, patron bojovníků a mužského principu. Je nazýván rovněž „zabíječem *višapů*“, tj. chthonických netvorů v podobě hadů, draků a iránských *dévů*.

<sup>39</sup> Citace z příspěvku prof. Patricka Donabediana, mezinárodní konference *L'Eglise arménienne*, Université Paul Valéry, Montpellier III., červen 2007.

*taková byla vize svatého Osvětitel  
strážce Arménie*

*Kladivo udeřilo o zem  
a země se zatřásla  
ó nejvyšší sídlo Arménie,  
překrásný Edžmiac'in!<sup>40</sup>  
(Tchobanian 1923: 280-281)*

Arménská gregoriánská církev se v prvních staletích vyvíjela paralelně se světem byzantským/ortodoxním, na jehož periferii se nacházela, na straně druhé si však zachovala celou řadu předkřesťanských a paleokřesťanských specifíků<sup>41</sup>. Její autorita vzrostla počátkem pátého století n.l., kdy se díky vzniku arménské abecedy, následnému rozvoji literatury v arménském jazyce a zároveň absenci centralizované státní moci stala doslova „strážkyní národních tradic“. Grigor Osvětitel byl prohlášen za světce, stejně jako tvůrce arménské abecedy Mesrop Maštoc, celá generace významných překladatelů liturgických textů do

---

<sup>40</sup> Edžmiac'in - v překladu ze staré arménštiny znamená doslova „sestoupil „Jednorozený““ (tj. syn Boží). Podle legendy se zdál sv. Grigorovi sen, v němž Kristus sestoupil z nebe a kladivem mu označil místo, kde by měl v budoucnu stát jeho chrám. Z Edžmiac'inu se následně stalo sídlo *katholiků* a de facto duchovní centrum celé Velké Arménie – svatě město Edžmiac'in neboli Vagharšapat, obdoba Jeruzaléma. Bez ohledu na historické peripetie, vznik diaspory, neustálé transfery moci a přesuny arménských kulturních center v období od 5.-15. století se Edžmiac'inu podařilo zachovat si jistou prestiž i ve středověku. Roku 1441 tam byl po pádu Kilíkijského království znovu (a už definitivně) přesunut celoarménský katolikosát, což však vedlo k arménskému církevnímu schizmatu a k následnému roztržení náboženské gregoriánské obce na dvě - a) první s centrem v Edžmiac'inu, pod jehož jurisdikci spadala Velká Arménie (dnes de facto jen Arménská republika, komunity v postsovětském prostoru), b) druhá s centrem v kilíkijském Sisu, pod jehož jurisdikci tehdy byla Malá Arménie (současné sídlo Kilíkijského katolikosátu je v libanonském Anteliasu (na bejrútském předměstí), administrativně pokrývá prakticky celou diasporu kromě arménského konstantinopolského a jeruzalémského patriarchátu).

Dnes se v Edžmiac'inu nachází celý komplex církevních budov, z nichž základy těch nejstarších pocházejí ze 4. st. n.l.; nejvýznamnějším je patrně *Majr tač'ar* (Mateřský chrám), v němž je uložen církevní poklad včetně nejsvětějších relikvií (pravá ruka sv. Grigora, kopí, které probodlo bok Krista apod.), a kostely mučednic z doby krále Trdata (sv. Hriphsime, Gajane, Šoghakat). Kromě oficiálního sídla katolika „všech Arménů“ najdeme v Edžmiac'inu rovněž slavnou církevní školu (Č'ëmaran).

<sup>41</sup> Arménská církev si uchovala mnohé z paleokřesťanských rysů např. co se křtu či konsekrace kněží týče; některé další archaické prvky (např. oběť berana – tzv. *matagh* neboli *ghurban*) pak byly patrně přejaty v 7.-8. století v dobách arabské nadvlády.

arménštiny a v neposlední řadě i všichni bojovníci-mučedníci padli za víru roku 451 v bitvě u Avarajru. V průběhu století šestého se gregoriánská církev definitivně vyhranila jako autokefální, na rozdíl od jejích pravoslavných sousedů Byzantinců a Gruzínů, a stala se zcela jedinečným atributem arménské identity<sup>42</sup>. Po období raného středověku, který byl charakterizován „zlatým věkem“ hrdinů – aktivních mučedníků, následovala doba, kdy jedinými národními vůdci zůstali *katholikové*, v lokálním měřítku pak *vardapetové*. *Hajoc žoghovurd* (tj. arménský národ) podlehl určité dekonsolidaci (aby byl znovu zkonsolidován až během procesu národního obrození v 2. polovině 20. století); dějinný koncept však zůstal nezměněn – i texty pozdně středověkých kronik nadále podtrhují jedinečnou roli gregoriánské církve (arm. „Matky synů mnohých“, „Matky světla“), *katholiků* („nových Lusavoričů“) a *vardapetů*, duchovních mistrů a učitelů („statečných rétorů, neporazitelných filosofů, moudrých a zbožných mužů“)<sup>43</sup>. Církevní dějiny bývají mnohdy upřednostňovány na úkor dějin politických (Ak 1952: 281) – zavedený způsob arménské datace uvádí většinou nejprve jméno *katholika* a pak teprve jméno cizího světského panovníka, sultána či šáha.

V průběhu středověku a novověku mnozí Arméni konvertovali k pravoslaví<sup>44</sup>, ke katolicismu<sup>45</sup>, k protestantismu<sup>46</sup> či k islámu<sup>47</sup>; tato skutečnost však v sobě ani v nejmenším

---

<sup>42</sup> Za *katholika* Hovhannese Odznieciho byl roku 726 svolán společný koncil gregoriánských Arménů a syrských jakobitů (*Asori*) do Manzikertu, kde byla znovu potvrzena jediná podstata Ježíše Krista a zakázáno jeho zobrazování jako ukřižovaného. Gregoriánští křesťané měli tradičně k jakobitům nejbliže.

<sup>43</sup> Charakteristické přívlastky převzaty z textů arménských středověkých kronik, viz AKINJAN, Nerses (1952), *Bagheši dprocë (Bitliská škola)*, Vídeň: Mchitharean tparan Mž: HAKOBIAN, V. A. (ed.) (1956), *Manr žamanakagruthjunner, XIII.-XVIII darer, hat. II., (Malé kroniky 13.-18. století, 2. díl)*, Jerevan: HGAH

<sup>44</sup> Tzv. arménští chalkedonci neboli arm. *Haj Hor'om* (doslova Arméni-Řekové), bývali armenofonní, grekofonní nebo turkofonní. *Hor'om* odpovídá geograficko-politicko-náboženskému termínu Rúm (Malá Asie, Druhý Řím, tj. Byzanc, království Řeků). Po první světové válce a následné výměně obyvatelstva mezi Řeckem a Tureckem byla většina *Haj Hor'om* na základě svého pravoslavného vyznání deportována do Řecka.

<sup>45</sup> Tendence k unii arménských gregoriánů s Římem byly obzvláště silné za existence Kilíkijského království tzv. Malé Arménie, jež bylo hlavním spojencem latinských států na Předním východě. Po jeho zániku se kilíkijské i edžmiac' inští *katholikové* obraceli k papeži a k evropským katolickým panovníkům, u nichž hledali podporu pro arménské obyvatelstvo (arménská „stará vlast“ byla těžce zasažena válkami obzvláště v období osmansko-perských konfliktů a následných revolt tzv. *dželali*); snažili se o „vytvoření protiosmanské aliance“ (Kévorkian 1996: 194). Počátkem 17. století začaly církevní řády jezuitů, kapucínů a dominikánů vysílat misionáře do Malé Asie a získávaly si řadu stoupenců mezi Armény, jakobity a nestoriány; roku 1830 byla v Osmanské říši oficiálně potvrzena existence katolického *milletu* (pod ochranou Francie, odtud název *frank* pro arménské katolíky).

neimplikovala vnitřní ztrátu jejich „armenity“ (byť mnozí gregoriánští kronikáři ji takto chápali<sup>48</sup>). Gregoriánská církev zůstala považována za „národní“ církev par excellence. Zdání jednotného duchovního centra se udrželo bez ohledu na neustálé přesuny sídel *katholiků* i na následné schisma (1441), které vyústilo ve vznik dvou katolikosátů, Edžmiac´inského a Kilíkijského (Sís), a dvou patriarchátů, Istanbulského a Jeruzalémského (nemluvě o existenci dalších antikatholikosátů typu Aghthamaru, jejichž význam byl spíše lokální<sup>49</sup>). Zdánlivou jednotu ohledně *katholika* „všech Arménů“ lze srovnat s imaginární jednotou tzv. *hajoc žoghovurd* – arménského národa, ve skutečnosti v průběhu středověku i větší části novověku rozštěpeného na celou řadu místních komunit<sup>50</sup>.

### 3.1.2.2. Zlomový rok - Chalkedonský koncil a bitva u Avarajru

„*Díky své bojovnosti a odporu zachránili svou víru, i když bitvu prohráli*“

(Belmonte 2004: 16)

---

Proti oficiálnímu sblížení arménské církve s Římem se tradičně ostře stavěli *vardapeti* církevních škol z tzv. Velké Arménie, obzvláště z provincie Sjunikh, která byla vnímána jako jedna z nejkonzervativnějších (klášter Tathev). Katolíci se zachováním arménského ritu ve své liturgii jsou poměrně početní, patří k nim např. i už zmiňovaný církevní řád *mchitharistů*, jež sehrál významnou roli během arménského národního obrození.

<sup>46</sup> Protestantké (převážně americké) misie v Anatólii od 19. století, roku 1850 byl oficiálně uznán arménský protestantský *millet*.

<sup>47</sup> Ke konverzím křesťanského obyvatelstva k islámu docházelo průběžně už od instalace prvních chalífátů; Anatólie se stala majoritně muslimskou až zhruba ve 13. až 14. století. Osmanská říše systematické konverze k islámu nijak nepodporovala, neboť to pro ni znamenalo větší finanční zatížení (připravovala se o daně navíc vybrané od ne-muslimů). Protože však křesťanské obyvatelstvo bylo přece jen druhořadou kategorií, docházelo v některých společenských vrstvách ke konverzím častěji než v jiných. Hnacím motorem byly ekonomické výhody a zachování tradičních privilegií – venkovské obyvatelstvo vidělo v konverzi šanci na postup na společenském žebříčku pro své potomky, aristokracie zase doufala v udržení své původní moci. Doménami, v nichž bylo možné dosáhnout úspěchu i bez přijetí islámu, byl např. obchod a řemeslo; v obou arménská komunita vynikala.

<sup>48</sup> Např. pro středověké arménské historiky Asoghika a Matthevose Urhajeciho (10., 11. století) „*přestali být jejich souvěrci Armény, jakmile přestoupili k pravoslaví*“ (Dédéyan 2007: 259).

<sup>49</sup> Spory o jurisdikci mezi Aghthamarským a Edžmiac´inským katolikosátem byly zřetelné v pomezí oblasti okolo jezera Van, oba *katholické* se vzájemně exkomunikovali apod.

<sup>50</sup> Kilíkijští *katholické* většinou favorizovali příklon gregoriánské církve k církvi katolické; naopak Edžmiac´in a *vardapeti* ze „staré vlasti“ představovali spíše konzervativní křídlo gregoriánského kléru a unii se bránili.

Christologické spory ovládající Přední Východ v období raného křesťanství lze chápat ani ne tak jako snahu o pochopení pravé podstaty Krista<sup>51</sup>, jako spíše zápas o politickou hegemonii, v němž proti sobě stály jednotlivé východní patriarcháty (Konstantinopolis, Antiochie, Alexandrie, Jeruzalém) a římský papež. V polovině 5. století se v prostředí alexandrijského patriarchátu zrodila doktrína o výlučně božské podstatě Ježíše Krista (jako jistá reakce na dříve zavržené nestoriánství, které zdůrazňovalo Kristovu lidskou stránku coby Mariina syna), zatímco „pravá víra“ (ortodoxie) razila myšlenku o neoddělitelnosti obou jeho podstat, božské i lidské. Proti Alexandrii se postavil Antiošský i Konstantinopolský patriarchát, oba podporovány navíc papežem. Jejich pojetí víry bylo nakonec definitivně potvrzeno na Chalkedonském koncilu (451 n.l.), který přijal za svou doktrínu o Ježíši Kristovi jako o Bohočlověku, jediné osobě s dvěma neoddělitelnými podstatami. Církvím, které závěry Chalkedonského koncilu nepřijaly, se obecně říká monofyzitské, tj. vyznávající jedinou Kristovu podstatu. Pozice monofyzitů zůstaly poměrně dost vlivné v Egyptě (koptská církev) a na Předním východě (církev jakobitská, gregoriánská).

Po Chalkedonském koncilu tak raně křesťanský svět zasáhla celá vlna schizmat – od „pravé víry“ (tj. ortodoxie představované papežem a konstantinopolským patriarchou) se odtrhli Koptové a později etiopská církev, syrští jakobité, melkité a v neposlední řadě i arménští gregoriáni. Přes celou řadu snah navrátit monofyzity zpět do lůna ortodoxní církve se tento záměr nikdy nezdařil. Je však pravděpodobné, že tváří v tvář perské hrozbě a následně i invazím arabským a tureckým by dokázal mnohem lépe čelit sjednocený svět

---

<sup>51</sup> Na ekumenickém koncilu v Níkaji (325 n.l.), kterému předsedal sám císař Konstantin, bylo odmítnuto učení alexandrijského kněze Ariana, jež stavělo ve svaté Trojici nejvýš Boha-Otce a jeho Syna považovalo pouze za „stvořeného“, tedy nikoli ze stejné substance jako jeho Otec (ariánství).

K dalšímu církevnímu rozkolu došlo během koncilu v Efesu (431 n.l.). Konstantinopolský biskup Nestorius odmítl přiznat Panně Marii titul Theotokos, tedy Bohorodičky, a tím de facto popíral dvojí podstatu Krista – upřednostňoval jeho podstatu lidskou a Pannu Marii nazýval Christotokos, tj. Rodička Krista.

Jako reakce na Nestoriovu učení o Panně Marii Christotokos a Synu-Člověku vykrystalizovala později v alexandrijské škole doktrína monofyzitismu, představa o výlučně božské podstatě Krista (Billioud 1995: 50), který byla následně odmítnuta na Chalkedonském koncilu. Jak nestoriánství tak i monofyzitismus byly Konstantinopolí považovány za herezi.

Problematika christologie byla řešena i v následujících staletích – císař Heraklius a patriarcha Sergius se pokusili arménské gregoriány, syrské jakobity a egyptské Kopty znovu smířit s ortodoxním proudem a zveřejnili doktrínu monoenergetismu (tj. dvě podstaty Krista, ale jediná osoba, která jedná skrze „jedinou energii“), po níž krátce nato následoval monotheletismus (tj. osoba jednající z „jediné vůle“).

východního křesťanstva než izolované ostrůvky monofyzitů a jiných východních křesťanů v opozici vůči centrálnímu pravoslaví (Auzépy, Kaplan, Martin-Hisard 1996: 30). Takto představovaly pohraniční provincie Byzantské říše obydlené majoritou Arménů a syrských jakobitů potenciální zdroj neklidu a heretických hnutí – právě z východní Anatólie se rozšířilo ikonoklastické hnutí<sup>52</sup>, které uvrhlo v 8. století Byzanc do chaosu a patrně způsobilo i celkový pokles její prestiže v křesťanském světě a naopak vzestup Říma<sup>53</sup>; odtud pocházely dualistické sekty paulikiánů a thondrakiánů, o nichž se předpokládá, že ovlivnily i bulharské bogomily a následně okcitánské katary. Východní Anatólie ostatně zůstala tradiční baštou hereze i v následujících staletích<sup>54</sup>.

Tvrdá asimilační politika pravoslavné církve a byzantských panovníků, která měla za úkol vymýtit monofyzitskou „herezi“ z pohraničních regionů, však měla ve svém důsledku spíše opačný účinek - ne-pravoslavné náboženské komunity si vytvořily mentalitu obklíčení, v jejímž rámci vznikaly negativní stereotypy Řeků coby náboženských a civilizačních nepřátel par excellence.

Gregoriánská církev se oficiálně neoddělila od ortodoxního směru na Chalkedonském koncilu, kterého se její představitelé z politických důvodů (tj. kvůli bitvě u Avarajru proti perské armádě) ani nemohli zúčastnit, ale až mnohem později na církevním synodu konaném patrně roku 553 či 555 v sídle arménského *katholika* ve městě Dvin<sup>55</sup>. Absence arménských delegátů v Chalkedonu a celková izolace Arménie na počátku druhé poloviny 5. století vedla k fatálnímu nedorozumění – při pokusu zrekonstruovat závěry chalkedonského ekumenického koncilu usoudili gregoriánští teologové, řídíce se Zenónovým Henotikonem, že se Chalkedon přiklonil k již jednou zavržené doktríně nestorianismu (Dédéyan 2007: 199). Arménská církev se v prvním století své existence profilovala převážně v opozici vůči nestoriánům, kteří se

---

<sup>52</sup> Ikonoklasmus – hnutí, které zakazovalo zobrazování světců a uctívání ikon (to bylo chápáno jako „modloslužebnictví“). Arménská gregoriánská církev dodnes používá naprosté minimum ikon a soch (na rozdíl od pravoslavné Gruzie) (Beledian 1994: 127). Je možné, že tento odpor ke kultu ikon souvisí s islámským zákazem zobrazování figur.

<sup>53</sup> Ve stejné době, kdy v Byzanci probíhaly boje mezi ikonoklasty a ikonodúly (uctívači model, doslova „otroci obrazů“), se nechal v Římě korunovat Karel Veliký jako římský císař (800 n.l.). Do té doby byl tento titul vyhrazen „dědicům Říma“, tj. *basileům* (králům) Byzance (východořímské říše, druhého Říma). Korunovací rovněž vzrostla role papeže, do té doby jen jednoho z několika patriarchů a držitele Stolce Petrova.

<sup>54</sup> Dervišské mystické řády, hnutí *aleví*, *kzyylbaš* apod.

<sup>55</sup> Prameny se v otázce data dvinského synodu rozcházejí. S velkou pravděpodobností se tyto synody konaly dva - roku 505/506 a roku 555 (Garsoïan 1999: 100), případně dokonce tři (roku 506 a pak za stejného *katholika* roku 552/553 a 555).



těšili podpoře perských šáhů z dynastie Sásánovců a ohrožovali tak přímo arménské pozice (Grousset 1995: 235). Gregoriánský klérus však na druhé straně rovněž odsoudil čistě monofyzitské učení Eutycha a Dioskura, jejichž teze právě Chalkedonský koncil prohlásil za herezi. Oficiální pozice arménské církve se tak ve skutečnosti pohybovala na pomezí mezi nestorianismem a monofyzitismem, což by de facto odpovídalo chalkedonskému dogmatu o dvou neoddělitelných podstatách; chybou nepřesných překladů, nedostatečné znalosti závěrů čtvrtého koncilu a díky své tendenci k ultrakonzervatismu však gregoriánský klérus odmítl i Chalkedon. Ekumenický ortodoxní sněm je tak následně neváhal označit za monofyzity, ačkoli Arméni sami se za ně rozhodně nepovažují. Dvinský synod pak definitivně potvrdil svůj nesouhlas se závěry Chalkedonu a vyhlásil arménskou gregoriánskou církev autokefální, tj. samostatnou. V té době se christologické spory staly spíše záminkou k politickým bojům a k manifestacím identity než otázkou náboženskou a arménská církev jejich prostřednictvím oficiálně deklarovala svou odlišnost od řeckého/ortodoxního a syrského/nestoriánského světa; vyhranila se tak vůči Byzanci a sásánovské Persii<sup>56</sup>. Dvinským synodem také začíná nový arménský letopočet rokem jedna (k arménskému letopočtu je tak vždy potřeba připočítat 551/552 let, abychom dostali ten náš) – symbolicky se tak jedná o nový „národní počátek“. Následná reforma kalendáře vedla k periodickým odchylkám ve slavení gregoriánských a pravoslavných svátků – odtud tradiční formule převzatá z arménských kronik: „*všechen lid slavil Nepravé Velikonoce, jen Arméni a Asyřané (tj. syrští jakobité) je slavili správně*“ (Grigor Kamacheci, MŽ 1956: 263).<sup>57</sup>

Bitva u Avarajru, snad nejznámější arménské *lieu de mémoire*, v níž proti sobě roku 451 n.l. stanula perská a arménská armáda v boji o suverenitu nad arménským územím a zachování křesťanské víry, je v arménské kolektivní paměti do té doby bezprecedentním příkladem tzv. svaté války defenzivního charakteru. V arménském případě se bezpochyby jedná o přímou

---

<sup>56</sup> 5. a 6. století byly charakterizovány ostrou arménskou opozicí vůči sásánovské Persii, jejímž náboženstvím byl mazdaismus, a tzv. východním křesťanům (nestoriánům). Perská armáda v té době načas obsadila východní Anatolii a odřízla tak Arménii od kontaktů se západním světem Byzance.

<sup>57</sup> Tradiční arménský kalendář (před přijetím gregoriánského v letech 1920-1923) se skládal z 12 měsíců po 30 dnech a z jednoho (doplňkového) měsíce trvajícího pět dní. Arménský rok začínal 11. srpna (tj. prvního navasardu) – navasard (srpen/září), hori, sahmi, tre, khaghoc, arac, mehegan, areg, ahegan, mareri (květen/červen), margac, hrotic a aveljac (doplňkový měsíc, 5 dnů) (Beledian 1994: 139). Arménské Velikonoce (*Zatik*) připadaly jednou za určité období na jiný týden než Velikonoce pravoslavné a katolické, kterým se přezdívalo *C'r'azatik*, Nepravé, doslova „bláznivé“ Velikonoce.

inspiraci starozákonní tradicí knihy Jób a Knih Makabejských, vyzdvihujících význam židovského povstání proti Antiochovi IV. Epifanovi<sup>58</sup> (Mahé 1992: 127). Rysy hlavního hrdiny Judy zvaného Makkabi (hebr. Kladivo) převzal i koncept arménského mučedníka (*nahatak*) – hrdiny padlého v boji za záchranu víry, jež je ztotožněna se zachováním existence celého národa. Bitva u Avarajru je tak modelovým příkladem boje za udržení arménské identity; otázkou bytí či nebytí arménského národa, ohroženého asimilací ze strany Persie, která je pojata jako jeho vůbec první civilizační nepřítel. Arméni naplňují v Avarajrském mýtu svou koncepci historie jako martyrologie; jejich status implikuje stylizaci do role „morální komunity“, jež svůj historický osud pojímá výhradně v duchovních termínech (Smith 1999: 133) a zabezpečuje si tak ideu konečného vítězství. *Nahatak* je rovněž budoucím partyzánem (*fidajinem*), bojovníkem za „osvobození národa“, a lze jej pokládat za fenomén vlastní „pohraničnímu křesťanství“<sup>59</sup>.

Peršané přicházejí v přesile, „*mají válečné slony a na své straně rovněž šáhovu družinu Nesmrtelných, jež jsou podobni neporazitelným býkům a nedobytným pevnostem*“, říká nám údajný očitý svědek bitvy Jeghiše<sup>60</sup> (Grousset 1995: 204). Na arménské straně pak stojí „celý národ“, vedený hlavním arménským vojevůdcem (*sparapetem*) Vardanem z rodu

---

<sup>58</sup> Antiochos IV. zvaný Epifanes – panovník z dynastie Seleukovců (nástupců Alexandra Makedonského). V letech 166-164 př.n.l. povstali v Palestině proti seleukovské dynastii a řeckému vlivu jako takovému tzv. Makabejští, synové Matatiáše; znovu dobyli Jeruzalém a vysvětili podruhé Šalamounův Chrám. Na památku jejich vítězství a existence druhého Chrámu se slaví svátek Chanuka.

<sup>59</sup> „Pohraniční křesťanství“ (*la chrétienté frontalière*) – termín prof. L. Zékiyana, mezinárodní konference *L'Eglise arménienne*, Université Paul Valéry, Montpellier III., červen 2007. Na tomto místě se nabízí zajímavá paralela arménské kultury s kulturou irskou – obě jsou ranými křesťanstvími na hranicích Civilizace, vyhraňující se vůči náboženskému (civilizačnímu) nepříteli (Angličanům, protestantům; Peršanům, zoroastrovcům; Turkům, muslimům).

<sup>60</sup> Jeghiše - jeden z arménských historiků Zlatého věku. Jeho kronika o Vardanově válce (*Vardanankh*) je vyprávěna z pozice očitého svědka, patrně se však jedná o tzv. Pseudojeghišeho, který popisuje na místě Avarajrské bitvy podobnou událost o 30-40 let mladší (patrně povstání Vardanova synovce Vahana Mamikonjana roku 485 nebo ještě pozdější revoltu). V obou případech se jednalo o povstání vedená rodem Mamikonjanů proti perským šáhům a mazdaismu; díky opakovaným revoltám s obdobným nábojem tak neustále docházelo k posilování Avarajrského mýtu. Tlak ze strany Persie na přijetí mazdaismu trval až do osmdesátých let 5. století – roku 485 byl Vahan Mamikonjan jmenován perským *marzpanem* (guvernérem).

Jeghišeho řadíme ke Zlatému věku, ačkoli tvořil patrně až koncem pátého či v 6. století (podobně jako bývá do *Voskedaru* řazen i historik Movses Chorenaci, podle tradice z 5. století, podle některých badatelů z 8.-10. století).

Mamikonjanů<sup>61</sup>. Vardan je typickým příkladem *nahataka*, který zastupuje národ vyvolený Bohem – těsně před bitvou nechá sloužit mši (čím položí důraz na vazbu mezi křesťanskou vírou a národem), vrhne se se svými druhy do bitvy i proti přesile a nakonec padne. Pro Peršany je to však Pyrrhovo vítězství a jejich vojsko se tak načas ze své severozápadní periferie stáhne; hrozba konverze k mazdaismu je tak eliminována a Arménie zůstává křesťanská. Ačkoli všichni arménští hrdinové na bitevním poli zahynou, je bitva u Avarajru interpretována jako vítězství, „vítězství ducha“.

Avarajrský mýtus, rozvíjený v dílech arménských historiků zakládacího období, je skutečnou martyrologií padlých hrdinů, která celkem čítá na 1036 jmen; všichni z nich byli gregoriánskou církví označeni za světce (arm. *Vardanankh* – Vardanovci)<sup>62</sup>. Církev hraje v tomto etnickém mýtu de facto mnohem důležitější roli než arménská aristokracie – hrdinové odcházejí do boje až po oficiálním posvěcení své mise, které jí dodává duchovní náboj a tu pravou váhu *mythomoteuru*; tato praktika, kladoucí důraz na zbožnost hrdinů (a charakteristická rovněž pro mentalitu křížových výprav) se pak v arménském literárně-historickém diskursu udrží až do novověku. Avarajrská bitva tak v arménské kolektivní paměti vystupuje jako skutečný „křest krví“ a doplňuje význam konverze z roku 301. Teprve skrze tuto bitvu, v níž Vardanovci uhájili arménské právo vyznávat křesťanskou víru, se Arménie stala konečně a definitivně křesťanskou (ve skutečnosti však trval perský tlak na přijetí mazdaismu až do 80. let 5. století, Mécérian 1965: 55).

Vedle ryze kladného ideálu hrdiny Vardana staví Avarajrský mýtus rovněž postavu a) záporného „národního zrádce“ Vasaka Sjuneciho, který se stáhne z bitvy a tím zapříčiní pád Vardanových stoupenců, a b) civilizačního nepřítele (Peršanů). Kategorie nepřítele je tak zastoupena jak nepřítelem vnitřním, tak vnějším. Peršanům však nelze (na rozdíl od Vasaka) upřít některé kladné vlastnosti jako např. statečnost v boji. Dějepisec Jeghiše, z jehož kroniky pochází následující ukázka, vytyčuje hranici mezi Civilizací a Přírodou ani ne tak pomocí prizmatu My (Arméni) versus Oni (Peršané), ale spíše po linii opozice kategorií Hrdinů a Zbabělců; to byl ostatně ustálený středověký literární stereotyp ve formě vznešeného protivníka (*noble adversary*), o němž jsme se zmiňovali už v předchozí kapitole.

---

<sup>61</sup> *Sparapet* – per. termín označující hlavního vojevůdce, jedna z funkcí tzv. arménských *nachararů* (hodnostářů). Titul sparapeta zastával v raně středověké Arménii tradičně aristokratický rod Mamikonjanů.

<sup>62</sup> Arménská církev rozlišuje *Vardanankh* (Vardan, 280 padlých aristokratů a ostatní bojovníci, celkem 1036) a *Ghevondjankh* (následovníci biskupa Ghevonda, který se účastnil bitvy u Avarajru, byl zajat Peršany a nakonec umučen). Svátek Vardanovců je 18. února, svátek následovníků Ghevonda 16. února.

„Obě válčící strany, zdivočelé hněvem a zuřivostí, se na sebe s plnou silou vrhly. Ozval se takový hřmot, jako by se srazila bouřková mračna, a burácení hlasů se odráželo od stěn horských jeskyní. Nespočetné přílby a zbraně bojovníků v brnění zářily jako sluneční paprsky. Zdálo se, jako by od třpytu tisíců mečů a pohupujícího se hustého lesa oštěpů vytryskl z nebe mohutný plamen. Kdo může slovy popsat tu bouři strašlivých hlasů, když třeskot šípů a zvuk napínaných tětiv ohlušily sluch všech.

Jak nesmírný a bouřlivý hněv panoval na obou stranách, když se při útoku armády srazily. Hloupí propadli zmatku a zbabělci si zoufali. Hrdinové se statečně bili, chrabrí a neohrožení vydávali válečný pokřik...“<sup>63</sup>

(Haj grakanuthjun 2001: 7)

Vojevůdce Vardan je tak aktivním mučedníkem a národním hrdinou par excellence. V arménské kolektivní paměti představuje doslova archetypální osobnost, jejíž kult byl církví znovu posílen ve 12. století; bez evokace Vardanova jména či bitvy u Avarajru se pak neobejde takřka žádný vlastenecký hrdinský příběh. Vasak Sjuneci je naopak postavou vyvolávající všeobecné opovržení; inspirujeme-li se např. českým historickým *imaginaire*, zastává Vasak obdobnou roli jako Milota z Dědic vůči Přemyslovi Otakarovi na Moravském poli. Avarajrská bitva pak skončila analogicky jako bitva na Moravském poli prohrou – naprostá většina příslušníků tehdejší arménské aristokracie tam padla; perská strana ovšem rovněž utrpěla těžké ztráty a to ji nakonec přimělo ke stažení vojsk. Arménská kolektivní paměť proto chápe Avarajr jako velké morální vítězství – i přes fyzické ztráty byla nakonec autonomie arménskému národu zachována. Toto paradigma obdobných „vítěznych“ bitev, ekvivalentů zakládacích etnohistorických událostí, je poměrně frekventované; znovu připomeňme např. řecké *lieu de mémoire* Thermopyly s postavou aktivního mučedníka – krále Leonida a jeho tří set spartských bojovníků nebo srbské Kosovo, „v jehož případě se počítá sláva, nikoli porážka“ (Todorova 1998: 37). Síla Avarajrského mýtu je taková, že umožňuje projekci jeho symbolického významu na časově mnohem mladší události. Novým „Vardanem“ tak jsou *fidajíni*, bojovníci za arménské národní osvobození koncem 19. století; za nový „Avarajr“ lze pokládat bitvu u Sardarapatu, v níž roku 1918 arménská armáda dokázala zastavit tureckou ofenzivu a která se stala „*velmi rychle epopejí a mýtem, bojem proti věčnému nepříteli Turkovi*“ (Ter Minassian 1989: 79) a následně i boj za Náhorní Karabach. Karabach v sobě propojil motiv historických nároků na určité teritorium i mýtus o

---

<sup>63</sup> Citace z Jeghišeho díla *Vardanankh* (Vardanovci, tj. stoupenci Vardana Mamikonjana).

spravedlivém konání národa vyvoleného Bohem, o jeho „morální misi“ (Mouradian 1990: 438).

### 3.1.2.3. Vrcholný středověk a reforma církve

Základy arménské církve a tím pádem i národní identity byly položeny už v raném středověku, tj. ve 4.-5. století. Ve století dvanáctém však vyvstala nová potřeba národní mobilizace a konsolidace tváří v tvář asimilační hrozbě. Zatímco ve druhé polovině 5. století povstávala arménská šlechta proti perským šáhům a jejich náboženství (mazdaismu), ve století dvanáctém se církve snažila reagovat na konverze arménské populace k pravoslaví a k islámu. Konverze byly často usnadněny výhodnějšími ekonomickými podmínkami pro nově konvertované (což byl případ přestupu k islámu a vymanění se tak z většího daňového zatížení ne-muslimských poddaných a placení daně *džizja*). Arménští *katholikové* se rovněž museli vypořádat s přesunem arménského politického centra - v důsledku byzantských snah o dominanci a centralizaci a následných invazí seldžuckých Turků – dále na jihozápad; tj. ze „staré vlasti“ Velké Arménie do Kappadokie, severní Sýrie a horní Mezopotámie. Majorita arménské populace sice stále ještě zůstávala ve Velké a v Západní Arménii (*Jerkir*); v oblastech západně od Eufratu a ve středomořské Kilíkii se však už pomalu začínala konsolidovat středověká arménská diaspora. Její implantaci umožnila vysoká míra vnitřněskupinové solidarity a sociální mobilita arménských obchodníků a řemeslníků.

Jednotná arménská identita byla ve 12. století ohrožena nejen na základě tlaku jiných náboženství a částečné ztráty historické vlasti, ale rovněž kvůli absenci společného jazyka – klasický *grabar* už byl pro většinu populace nesrozumitelný. *Katholikové* z rodiny Pahlavuni (už se sídlem v kilíkijské Hromkle a později v Sísu) se tak vedle podpory rozvoje literatury v *grabaru* rovněž zasadili o vznik nového literárního jazyka. *Katholikos* Nerses Šnorhali se zasloužil o kodifikaci literární verze tzv. střední kilíkijské arménštiny (*midžin hajeren*), která se stala zhruba na dvě století oficiálním jazykem arménských trubadúrů a kilíkijského královského dvora; a provedl rovněž reformu církevního kalendáře a liturgie<sup>64</sup>. Jeho politika se v dnešním kontextu jeví jako zcela zásadní pro další vývoj arménské identity, neboť

---

<sup>64</sup> Šnorhali sehrál mimo jiné významnou roli ve vztazích arménské gregoriánské církve a byzantského pravoslaví. *Katholikos* se zasloužil o sblížení těchto dvou církví a vyjednával dokonce o vytvoření unie; pravidelně si např. dopisoval s basileem Manuelem Komnénem ohledně otázek víry.

nejenže dal impuls ke kodifikaci literárního jazyka, jehož lidová verze zůstala až do národního obrození jazykem folklóru a ovlivnila celou řadu arménských dialektů, ale zavedl i kult Vardana – mučedníka od Avarajru. Zařadil jeho svátek do liturgického kalendáře a složil na jeho osobu několik oslavných náboženských písní (*šarakanů*); tím se mu znovu podařilo oživit Avarajrský mýtus a postavu aktivního mučedníka za víru.

Prestiž gregoriánské církve se udržela i po definitivním pádu Kilíkijského království roku 1375 a bez ohledu na transfery své duchovní a politické moci (z kilíkijského Sísu do Edžmiac'ínu) a rostoucí počet konverzí ke katolicismu a protestantismu v posledních staletích zůstala základním markerem arménské identity náboženské i etnické. Byli to hlavně arménští kněží a od 2. poloviny 19. století rovněž laičtí učitelé, cirkulující mezi evropskými zeměmi, Osmanskou říší, Persií a Ruskem, kdo přispíval k myšlence jednotného arménského národa a k rozbití regionálních identit.

### **3.1.3. Národní trauma: *Aghet***

Jednou z hlavních specifických charakteristik tzv. klasických neboli náboženských diaspor je vědomí historického traumatu, hluboce zakotveného v kolektivní paměti konkrétního národa. Traumatem může být ztráta historické vlasti a v důsledku toho definitivní vykořenění, dějiny pojímané jako série represí a pogromů či samotná genocida. Vědomí traumatu bývá doprovázeno snahou o nápravu křivdy a postupným procesem viktimizace; všechny tyto faktory dohromady pak vytvářejí úhelný kámen konstrukce identity národa-oběti jako takového.

*„Holocaust... je metaforou pro celou židovskou historii jako takovou... V životě izraelské společnosti panuje latentní hysterie, která pochází přímo z tohoto zdroje (holocaustu)... Trauma holocaustu zanechává nesmazatelnou stopu v psychologii národa, na chodu a obsahu veřejného života, na řízení veřejných záležitostí, v politice, vzdělání, literatuře a umění“<sup>65</sup>*  
(Bar-Tal 2005: 96)

---

<sup>65</sup> Autorem citace je Elon Stein.

Podobně jako bývá existence židovské genocidy (*holocaustu*) považována za bezprecedentní zkušenost<sup>66</sup>, jež vedle traumatu arménského a řeckého konstituuje jeden ze základních pilířů klasické diasporické identity (Bruneau 2004: 32), lze za stejně výlučné pokládat i pojetí židovských dějin a jejich „osudu“ jako takového - tj. historie pojímané jako série utrpení, zkoušek a permanentní marginalizace, kterými je vyvolený národ trestán za porušení své smlouvy s Bohem. Arménská kolektivní paměť pojímá vlastní dějiny obdobným způsobem. Arméni se považují za přímé nástupce biblické tradice a svou historii pojímají ve smyslu univerzálních dějin světa, v nichž vystupují jako potomci Thorgoma, syna Jáfeta, syna Noema apod. Jejich koncepce dějin je založena na sledu přírodních pohrom a nájezdů těch Druhých, které přicházejí „kvůli hříchům velkým jako moře“ a postihují arménský národ (*hajoc žoghovurd*) jako celek; frekventované jsou rovněž odkazy na Izrael.

*„Hle však, přišla hodina nevěřících. Tisíce z nás jsou v otroctví, mučeny; naše kostely jsou vyrabovány, na jejich ruinách se zvedají mešity... Přišel čas zločinů, strachu, krve a smrti... Nekonečný proud nevinných obětí... Jak dlouho ještě, Pane, musíme trpět? Kdy konečně ukážeš svou přítomnost? Nic neděláš, nic neříkáš... Pořád skrytý, navždy nedosažitelný... Přece dobře víš, že nejsme kamenné sochy, ale lidské bytosti z masa a krve! Nejsme ani rákos, ani křoví... proč nás tedy pálit ohněm? Tvůj hněv teď dopadá na Arménii stejně jako kdysi na Izrael... Jestliže nás máš za rebely, za špatné vzbouřence, pak nás raději smej' jedinou ranou... Všemocný, milosrdný Bože, pokud náš život odpovídá tvým přáním, pak utiš své srdce. Dokdy má trvat naše utrpení, naše poroba? Mají snad slabí zahynout?... Je-li taková Tvá vůle, staniž se...“<sup>67</sup>*

(Godel 1990: 48-49)

Středověcí kronikáři informují o jednotlivých katastrofách a přes své subjektivní líčení k nim zauímají poměrně odevzdané stanovisko – každá traumatická událost je chápána ve smyslu středověkého klišé jako Boží trest za odchýlení se od pravé cesty. Pogromy, které se staly neodmyslitelnou součástí židovských dějin de facto už od prvního křížového tažení do Svaté země, se v arménské kolektivní paměti objevují jako tzv. *depkh*; ve středověké a novověké historické literatuře se pak setkáváme rovněž s termínem *aghet* (katastrofa) a *patuhas*

---

<sup>66</sup> Tzv. singularita *holocaustu* – dána dosud bezprecedentním počtem obětí a systematickým využíváním moderní techniky, pomocí níž nacisté zamýšleli provést „konečné řešení“ (Ternon 1995: 131; Lang 1998: 477).

<sup>67</sup> Úryvek pochází z díla středověkého arménského básníka Frika (13. století, Kilíkíe).

(pohroma). Jako „aghet“ bývají interpretovány lokální případy, postihující obyvatele jednotlivých vesnic a měst (např. razie, vnitřní spory apod.), tak i události, jež měly dopad na arménský *millet* jako celek (větší daňové zatížení apod.). Za takové obecné pohromy lze považovat např. jak devastující tažení Timura Lenka, které definitivně vymazalo obraz tolerantního muslima, tak i sultánské *fermany* omezující status ne-muslimských obyvatel říše (tzv. *dhimmi*) nebo permanentní razie banditů zvaných *dželali* a *levend*<sup>68</sup>; analogicky však i přírodní pohromy, které postihovaly Západní Arménii (hladomory, sucha, epidemie a ničivá zemětřesení). Jako Boží tresty jsou tak vypodobněni jak muslimové, tak živelné pohromy; činy „nevěřících“ spadají do kategorie obecného běhu světa a mezi nájezdem a zemětřesením tak de facto nepanuje žádný rozdíl (výsledek je ostatně stejný). Na razie, plenění vesnic a dobývání měst obvykle arménští kronikáři reagují formou specifického literárního žánru žalozpěvů a stížností (*voghb*)<sup>69</sup>. Z těchto žalozpěvů však nevyznívá žádná snaha o nápravu neodčiněných křivd či touha po odplatě; právě naopak – charakteristickým motivem je pasivita autorů, smíření se s nepříznivým osudem národa-oběti a klasické středověké „očekávání království Božího po vymanění se ze slzavého údolí“.

K radikální změně smýšlení dochází až v 2. polovině 19. století, kdy je pasivní pocit smíření se s ranami osudu a jejich akceptace jako nevyhnutelného zla vystřídán snahou o nápravu stávajících podmínek a potřebou obrany národních zájmů. Tento vývoj úzce souvisí se zrodem arménského nacionalismu a se založením prvních politických stran, aktivně vznášejících požadavky na úpravu poměrů v osmanské východní Anatolii (Západní Arménii), kde mezitím tenze mezi arménskými zemědělci a kurdskými polonomády narůstaly. Náboženská komunita arménského *milletu*, kterou determinovaly společná privilegia i povinnosti, se zásluhou několika intelektuálů postupně proměňovala ve skutečný politický *žoghovurd*. Náčelníci kurdských klanů a lokální osmanské autority však vnímali arménské nacionalisty jako provokaci navíc a reagovali na jejich činnost zintenzivněním trestných výprav, což na arménské straně vedlo k posílení jednotek domobrany a k reaktivaci kultu *nahataka* – tentokrát ve formě partyzána (*fidajín*)<sup>70</sup>. Napjatá situace vyústila v sérii

---

<sup>68</sup> *Dželali* – série povstání se sociálním podtextem, namířených proti sultánovi (1590-1610). Nepokoje ve východní Anatolii však trvaly mnohem déle, k povstalcům se připojila rovněž řada místních banditů.

*Levend* – obdoba středověkých *condottieri*, tzv. „lupičů velkých cest“, jejichž přítomnost terorizovala obyvatelstvo východní a centrální Anatólie v 17. a 18. století.

<sup>69</sup> *Voghb*, *voghbeguthjun* lze považovat za samostatný literární žánr; podobně jako např. tzv. *gharib* s motivem exilu.

<sup>70</sup> *Fidajín* – z arab. *fedá'í*, ten, kdo se obětuje (za vlast nebo za víru); blíží se konceptu *šáhida*.



protiarménských pogromů za sultána Abdulhamida II. a během první světové války nakonec v arménskou genocidu. V arménské kolektivní paměti následně došlo ke propojení všech *aghetů* v jednu jedinou velkou Katastrofu, tj. *Aghet* (týkající se genocidy), již však lze zpětně aplikovat na celé arménské dějiny. Proti vnějšímu dědičnému nepříteli (kategorii Démona) je potřeba aktivně se bránit a oživit ideu svaté války, neboť každé sebemenší ohrožení národa může být předzvěstí jeho zániku. *Aghet* je de facto věčný – je to genocida, vzpomínka na genocidu, ztráta Západní Arménie, boj o Karabach i současná ekonomická emigrace, která už o třetinu snížila počet obyvatel Arménské republiky; je to neustále přítomná *mémoire Aghetu* z let 1915-1916 i všech předchozích pohrom, „*jejichž hrůzy nebyli kronikáři schopni popsat slovy, ani vypsát svým perem*“<sup>71</sup>. Symbolika *aghetu* hluboce poznamenala celou koncepci arménských dějin a literatury.

*„Nic, co bych sám zažil; ale to, co jsem zdědil po předcích. Ozvěna minulosti. Skrytá část mé vlastní historie. Spodní proud mého života. Je to jako krevní sraženina, která mi koluje v žilách ode dne, kdy jsem se narodil, a která mi vtiskla nesmazatelné znamení oné tragédie“*  
(Chaliand 2003: 9)

Za samotným faktem rozptýlení komunit mimo historickou vlast stojí nějaká „zakládací katastrofa“ – Trauma, poznamenávající nesmazatelným způsobem identitu diasporického národa. Klasické náboženské diaspory vyhradily Katastrofě centrální místo ve svém historicko-literárním diskursu. Každá diaspora je už ze své definice společenstvím cizinců (těch Druhých) v hostitelské zemi, jejichž minoritní postavení automaticky implikuje pocity vykořenění, *siege mentality* a frustrací. U vzniku diaspory (obzvláště jedná-li se o emigraci nedobrovolnou) obvykle stojí „zakládací Katastrofa“, která nesmazatelným způsobem poznamenává samotnou identitu diaspory, jejíž „*obsese ze ztráty jí byla předána skrze filologický žal*“ (Nichanian 2006: 13). Židovskou Katastrofou je bezpochyby *holocaust* (*šóah, ghurban*)<sup>72</sup> z období druhé světové války, který de facto eliminoval existenci aškenázských komunit v Evropě; zakládacích katastrof je však mnohem více – nucený exil, ztráta Palestiny, zničení Šalamounova Chrámu, pogromy, atd. Za ústřední arménskou Katastrofu lze považovat genocidu z let 1915-1916 v Osmanské říši; systematické vládou organizované deportace a

---

<sup>71</sup> Stereotypní formule z arménských středověkých kronik

<sup>72</sup> *Holocaust* – hebr. „zápalná oběť“ (pouze ve významu genocidy za 2. světové války); *Šóah, šóa* (bibl. hebr. pohroma, i přírodní katastrofa), *Ghurban* – oběť (používá se i v konotacích zničení prvního a druhého Chrámu).

etnické čistky, během nichž zahynulo 800.000-1.500 000 Arménů (tj. dvě třetiny arménského obyvatelstva) a která definitivně ukončila rozkvět západoarménské kultury v její „staré vlasti“. Synonymem genocidy v arménštině je *Aghet, Mec Jeghern* („velký masakr“) či *ceghaspanuthjun*, což je doslovný překlad řecko-latinského slova „genocida“<sup>73</sup>. *Aghet* zároveň implikuje i vykořenění, ztrátu historického území – věčnou nostalgii po ztracené zemi pod Araratem. Čím déle pociťuje diaspora tuto ztrátu, tím mýtičtějších obrysů stará vlast nabývá. Pro vyhoštění se pak v arménštině ustálil jiný pojem, *Akhsor*, tj. velký exodus.

*„... malý kmen bezvýznamných lidí  
lidí se zvyky vždycky a všude  
zničenými a ztracenými  
jejich celek se rozpadl na kusy  
jejich knihy nečetli, hudbu neposlouchali  
a jejich modlitby nebyly vyslyšeny  
Běžte zničit Arménii  
a uvidíte, zda je to možné“*<sup>74</sup>  
(Aznavour 2004: 14)

V arménském případě vykryštovalo trauma genocidy v Osmanské říši z let 1915-1916 spolu s předchozími abdulhamidovskými masakry ve zformování etnického stereotypu Turka, pokládaného a priori za viníka genocidy a vůbec všech arménských tragédií obecně. „Turek“ postupně nabyl démonizované podoby dědičného nepřítel – na rozdíl od „Kurda“, který představoval tradičního nepřítel arménských zemědělců ještě v 19. století, nikoli ovšem primárně ve své etnické podobě, ale coby „nomád“, „voják“ a v sekundární kategorii „muslim“. Negativní stereotyp zahrnul ve zpětné projekci jak Osmanské Turky, tak i všechny jejich předchůdce Seldžuky počínaje. Arménské dějiny začaly být interpretovány jako nepřetržitý zápas o přežití mezi Armény a Turky a v odborné literatuře se nezřídka objevují

---

<sup>73</sup> Řecky *genos* (lid, kmen, rod, národ), latinsky *caedo, caedere* (pobíjím, vraždím). Arménsky „cegħ“ odpovídá významově řeckému „genos“, podobně sloveso „spanel“ znamená „zabít, vraždit“. Termín genocida poprvé použil právník Rafael Lemkin roku 1944, kdy jím měl na mysli „barbarské počiny“ nacistické vlády namířené vůči židovské populaci. Genocidu lze definovat jako „systematickou destrukci rasové, náboženské, etnické aj. skupiny vládou“ viz [www.religioustolerance.org/genocide](http://www.religioustolerance.org/genocide).

<sup>74</sup> Autorem citace je americký spisovatel arménského původu William Saroyan, úryvek pochází z jeho knihy *My Name is Aram* (do češtiny přeloženo jako *Léto na krásném bílém koni*).

zmínky o „staletích pod tureckým/muslimským jhem“ – v předchozí podkapitole jsme ostatně viděli, jak snadno se paměť na bitvu u Avarajru proti Peršanům promítla do Sardarapatské bitvy proti turecké armádě; obecný nepřítel má stejné cíle (zničit arménský národ) a tudíž prakticky stejnou tvář. Arménská kolektivní paměť automaticky propojila všechny příslušníky tureckého národa bez výjimky s činy jejich předků, tj. učinila je zodpovědnými za všechny katastrofy, které kdy postihly arménský národ, a přestala rozlišovat mezi individuem jako takovým a politickými elitami. Ohledně problematiky arménské genocidy propukla skutečná „válka kolektivních pamětí“ – Arméni vnímají negacionismus současné turecké vlády jako konečnou fázi genocidy, kdy po fyzické exterminaci přichází cílená exterminace paměti přeživších a hlavně jejich potomků. Národ-oběť vyžaduje svou *dévoir de mémoire* - uznání faktu genocidy a omluvu za spáchanou křivdu, která mu z hlediska jeho pojetí dějin přísluší; tím spíše, že členové mladoturecké vlády, kteří jsou v očích Arménů za genocidu zodpovědní, jsou v dnešním Turecku spíše respektovanými postavami.

Vzhledem ke vztahům SSSR a Turecka byla problematika arménské genocidy dlouhou dobu vnímána jako politicky nekorektní; zmínky o událostech v Osmanské říši či o existenci tzv. Západní Arménie byly pokládány takřka za tabu a za nežádoucí projevy nacionalismu, které bránily kooperaci mezi sovětskými národy a podřývaly koncept *Homo sovieticus*. Arménská diaspora oproti tomu považovala boj za uznání arménské genocidy za své morální poslání a hlavní identitární atribut. Výrazně negativní stereotyp Turka však byl i na Kavkaze neustále latentně přítomný a objevil se s novou silou na konci osmdesátých let s efektem džina vypuštěného z lahve; spolu s postupným rozpadem SSSR a počátkem konfliktu v Náhorním Karabachu pak nabyl nových, širších konotací – kategorie věčného nepřítele v podobě Turka se promítla se do obrazu Ázerbájdžánce a oživila dávnou arménskou obavu, vnímající svou zem jako překážku na cestě za splněním panturkického snu<sup>75</sup>.

Současná situace příliš prostoru pro dialog a pro eventuální překonání ostře negativního stereotypu nenabízí. Veškeré porozumění ztroskotává na neuznání faktu genocidy ze strany současné turecké vlády a na mladé generaci Arménů, která je doslova vychovávána ve vědomí spáchaného a nepotrestaného zločinu na svém národu a liší se tak od generace svých prarodičů, z nichž přece jen někteří byli schopni nostalgicky vzpomínat na období mírové kohabitace v Osmanské říši před první světovou válkou a na to, jak se zachránili před

---

<sup>75</sup> Panturkismus – koncepce předpokládající spojení všech turkických národů do jednoho velkého Túrúnu (pantúrúanismus), tj. od Malé Asie de facto až po Ujguristan.

masakry s pomocí svých tureckých nebo kurdských sousedů<sup>76</sup>. Tato první generace očitých svědků genocidy se rozhovoru o tragických událostech spíše vyhýbala a pociťovala stud za jakoukoli zmínku o traumatu, jaké pro ně představoval *Aghet*. Jejich děti pak následně o arménské genocidě věděly jen málo, a to, co se dozvěděly, z větší části netvořilo součást rodinných historií. Druhá a později hlavně třetí generace potomků rodin přeživších genocidu byly nuceny se poměrně obtížně konstituovat jako nositelky kolektivní paměti (Nourrisson, Perrin 2005: 326). Hlavní tíhu rodinných pamětí dnes nesou příslušníci třetí generace – zatímco jejich rodiče uzavírali často smíšené sňatky a nemanifestovali svou arménskou identitu mnohdy ani prostřednictvím patronym, jejich děti se pustily do nového hledání své identity, neoddělitelně spojené s traumatem genocidy. Boj za oficiální uznání arménské genocidy dnes představuje významné téma v zahraniční politice Arménské republiky a *raison d'être* některých center arménské diaspory, která už v průběhu tří až čtyř generací přišla o většinu svých etnických atributů včetně jazyka a náboženství.

*„Arménská genocida se stala zakládacím elementem a cementem současné arménské identity, ohrožené geografickým rozptýlením, ústupem arménského jazyka, oslabením role arménské církve a úspěšnou integrací do hostitelských společností“*  
(Hartog, Revel 2001: 164)

#### **3.1.4. Diaspora: *sphjur'kh***

*„(Arménská) diaspora je chronickým fenoménem, odvozeným z konstantně ohroženého postavení Arménie... Měli bychom mít na paměti, že ani kupec, ani řemeslník, ani mnich (z diaspory) nikdy neztratili z dohledu zasněžený vrcholek Araratu“*  
(Dédéyan 2007: 414)

*„Arméni... jsou minoritou, která stále vyžaduje jisté uznání alterity, přičemž se však zároveň neidentifikuje s figurou Cizince v městském prostředí“*  
(Hovanessian 1992: 15)

---

<sup>76</sup> Za přechovávání deportovaných Arménů nebo pomoc arménským uprchlíkům hrozily za první světové války těžké tresty (podobně jako v případě Němců v nacistickém Německu, kteří u sebe schovávali Židy - byli posláni do koncentračních táborů i se svými rodinami).

Jako prototyp diaspory<sup>77</sup> náboženského typu bývala tradičně uváděna diaspora židovská, která vznikla po zničení druhého Šalamounova chrámu v prvním století n.l. a jejíž příslušníci se posléze rozptýlili do všech významnějších center a obchodních křižovatek tehdejšího Starého světa. Zlatý věk, období králů a soudců (tj. centralizované moci), byl v očích Židů nenávratně ztracen stejně tak jako „zaslíbená země“ Palestina, nepřestávali však doufat v jeho návrat a snít o přestěhování do Erec Izrael. Doba charakterizovaná čekáním na příchod Mesiáše a znovuoobnovení království pod horou Sión byla vlastně jakýmsi „mezidobím“, pouhou existencí „na pomezí“ mezi dvěma slavnými periodami národních dějin (minulostí a budoucností), kdy si každá komunita žila svým vlastním životem. Hlavní autoritou byl místní rabín, řídící záležitosti náboženské obce, jejíž členové přikládali velký význam studiu liturgických textů a duchovnímu životu vůbec. Mezi souvěrci panovala tradiční solidarita, sahající daleko za hranice jejich rozšířené rodiny či obce, z níž pocházeli. I ve zcela cizím prostředí se mohli opřít o již existující etnicko-náboženské sítě obchodníků, bankéřů aj., což jim později usnadňovalo vlastní profesní kariéru. Zvýšená míra solidarity pramenila z jejich *siege mentality*, marginálního postavení a z permanentního uvědomování si své Jinakosti.

Vedle židovské komunity byla mezi náboženské diaspory později zařazena i diaspora arménská a řecká, která však s oběma předchozími sdílí asi nejméně společných charakteristik; status diaspory asyro-chaldejské je stále předmětem odborných diskusí<sup>78</sup>. Řekové sice stejně jako Židé a Arméni vytvořili početné středověké komunity obchodníků, jejich kolektivní paměť se však původně neopírala o kompaktní trauma genocidy typu *Aghetu* či *holocaustu*, nýbrž jen o pouhou ztrátu historické vlasti (tj. Malé Asie a „Matky měst“ Konstantinopole). Řecko-turecká válka v letech 1918-1922 a následná masová výměna obyvatelstva mezi Tureckem a Řeckem začínají být v současné literatuře interpretovány jako genocida, (prozatím) však ve svém výkladu postrádají prvek zorganizovanosti státem. V rámci svého pojetí dějin se Arméni mnohem častěji uchylují k hledání paralel mezi arménskou a židovskou historickou pamětí a vyhýbají se srovnání se zkušeností řeckou/byzantskou – důvodem je patrně arménský negativní heterostereotyp pravoslavní a byzantských Řeků, civilizačních nepřátel a přímých ekonomických konkurentů.

---

<sup>77</sup> Diaspora – z řec. *diasporein*, rozptýlit se; odpovídá arm. pojmu *sphjur'kh* (rozptýlení).

<sup>78</sup> Tzv. asyrská neboli asyro-chaldejská diaspora, jejíž příslušníci se považují za dědice starověkých Asyřanů a potomky prvních křesťanů. „*Jedná se však o poměrně pozdní mýtus vědeckého původu, šířený v 19. století anglosaskými misionáři*“ (de Planhol 1997: 176).

Diaspora, arménsky *sphjur'kh*<sup>79</sup>, má pro definici arménského národa obdobný význam jako existence gregoriánské apoštolské církve. Je to přesněji řečeno jeho definice samotná, neboť se jedná o národ ze své podstaty diasporický. Arméni patří k tzv. klasickým národům diaspory, v jejichž případě představuje existence specifického náboženství základní a popravdě řečeno také jediný stmelující atribut národa, konstituovaného ve formě náboženských obcí kolem autokefálních center (katholikosátů, patriarchátů). Duchovní vůdci nahrazují světské panovníky a dokonce i pojem vlasti jako takový, což těmto komunitám umožňuje přežívat v perennialistickém smyslu *longue durée*. Příslušníci arménské náboženské diaspory kladou hluboký důraz na duchovní život a kult vzdělání, nepřerušenu tradici předávaných znalostí, jež je charakterizována vztahem žáků a jejich učitelů - *vardapetů*<sup>80</sup>. Náboženským diasporám se říká rovněž archetypální, a to v souvislosti s jejich datací – zatímco vznik arménské diaspory lze klást do vrcholného středověku (10.-11. století), ke zrodu židovské a řecké diaspory došlo už ve starověku. Pro všechny tři národy je typická rozvinutá síť obchodníků na obchodních a kulturních křižovatkách Starého světa; jejíž tradiční těžiště se nacházelo ve východním Středomoří (Levanta); odtud pak pokračovali po obchodních a karavanních cestách dále do Evropy a na Přední Východ. Další termín, pomocí něhož můžeme charakterizovat tzv. náboženské diaspory, zní „mobilizační“ a slouží k deskripci soudržnosti a solidarity panující mezi souvěrci. Diaspory se tak tváří v tvář vnějšímu ohrožení své identity dokáží sjednotit, byť by byly tvořeny navzájem kulturně i jazykově zcela odlišnými komunitami a zmítány řadou interních sporů<sup>81</sup>.

*„Řekové, Židé a Arméni trvají na své staré vlasti a královstvích, pohlížíjí nostalgicky zpět do Zlatého věku a do doby velkých králů, světců, mudrců a básníků; touží po návratu do svých starých hlavních měst, plných posvátných staveb; kamkoli šli, brali s sebou starodávné rukopisy, svaté knihy s odlišnou liturgií; v každém novém městě zakládali kongregace s kostely, institucionalizovanou církví a náboženskými školami; obchodovali po Předním východě a Evropě využívající sítě enkláv svých souvěrců k tomu, aby soutěžili s jinými etniky; a používali svůj majetek, vzdělání a ekonomicky zaměřené schopnosti k tomu, aby vyvážili svůj nedostatek politické moci“ (Smith 1999: 212-213)*

<sup>79</sup> *Sphjur'kh* – od arm. slovesa *sphr'el*, rozptýlení se (ekvivalent řec. *diasporein*)

<sup>80</sup> *Vardapet* – mistr; stupeň v hierarchii gregoriánské církve, odpovídající pravoslavnému titulu archimandrity.

<sup>81</sup> Připomeňme všeobecnou mobilizaci celosvětové židovské diaspory v období válek Izraele se sousedními arabskými státy nebo mobilizaci diaspory arménské ohledně katastrofálního zemětřesení v Arménii roku 1988 a konfliktu v Náhorním Karabachu 1992-1994.

Jako hlavní atributy klasických archetypálních náboženských diaspor tedy vystupují a) specifické náboženství (často v kombinaci s mýtem o etnické vyvolenosti), b) posvátný jazyk a vlastní abeceda, c) historická (pra)vlast. Tato pravlast je v *imaginaire* diaspor přítomna pouze nepřímo; lze ji interpretovat spíše jako nedosažitelný sen a věčnou touhu po návratu než jako reálné teritorium. Země-matka, země zaslíbená byla v arménské a židovské kolektivní paměti až do vzniku jejich národních států v roce 1918 a 1948 synonymem něčeho dávno ztraceného, subjektivně prožívaným Symbolem par excellence. Příslušníci diaspor se i po mnoha generacích strávených v hostitelských zemích cítí být se svým původním „mateřským“ teritoriem spjati a toto mystické pouto neustále obnovují skrze rituály – prostřednictvím *lieux de mémoire* ve formě folklóru, literárních památníků, monumentů aj. „Návrat do Jeruzaléma“, jehož motiv tak často figuruje v židovském folklóru, nebyl před vznikem sionistického hnutí de facto ničím jiným než hlubokou a nenaplnitelnou nostalgií po Palestině nebo ještě lépe – sdílenou představou o ní. Ekvivalentem země zaslíbené je v arménském případě země Nairi, mýtická „země pod Araratem“. „Nairi“ nepokrývá pouze reálné teritorium současné Arménské republiky, ale zahrnuje i horu Ararat, symbol arménské etnické identity, a bývalou oblast Západní Arménie kolem Vanského jezera. Psychologicko-symbolické hranice sakrálního teritoria se tady neshodují s hranicemi politickými – Nairi je v očích Arménů básnickou metaforou pro už dávno neexistující Arménii jejich předků.

#### **3.1.4.1. Posvátný liturgický jazyk: *grabar***

Soustředění se na duchovní život implikuje rovněž kult vzdělanosti, úctu k duchovním činitelům (národním vůdcům) a důraz na studium liturgických textů psaných v *langue sacrée*, posvátném jazyce konkrétní náboženské komunity. Typickým příkladem sakrálního jazyka, jehož podoba se zásadně lišila od hovorových nářečí a časem se dokonce stala pro většinovou populaci zcela nesrozumitelnou, je např. biblická hebrejščina nebo klasická arménština, tzv. *grabar*<sup>82</sup>. Tyto jazyky se na rozdíl od svých hovorových protějšků staly prostředkem nikoli pro komunikaci s lidmi, ale pro mystický kontakt s Bohem.

---

<sup>82</sup> Pokusy o vytvoření jednotné formy arménské jazyka, která by mohla sloužit cílům národního obrození, zahrnovaly i projekt resuscitace *grabaru* (snahy církevního řádu *mchitharistů*).

„*Mythomoteur (to, co podpírá politickou obec a umožňuje jí vytvořit si hlubší identitu než je ta, která byla společenství vnucena silou nebo která plyne z míru a prosperity) archetypální diaspory, které schází politické instituce, se musí kompletně zaměřit na náboženství. Nepostradatelnými symboly se tak stává posvátné centrum – město jako stopa – a symbolický jazyk, často stěží víc než posvátné písmo a spisy v něm psané*“<sup>83</sup>

(Hroch 2003: 180)

Rukopisy psané v *langue sacrée* posvátnou abecedou Mesropa Maštoce jsou mnohdy považovány za posvátné objekty samy o sobě a jejich osud je bezprostředně spojen se záchranou „paměti národa“. Některé knihy sloužily v průběhu středověku a novověku tradičně jako léčitelské prostředky<sup>84</sup> a úryvky z nich se používaly na výrobu talismanů (Beledian 1994: 150). Sponzorovat vytvoření iluminovaného rukopisu bylo prakticky stejně záslužným činem jako postavit kostel (Der Nersessian 1969: 138). Iluminované rukopisy vnímané jako „svaté“ neměly především nikdy padnout do rukou „nevěřících“ (Donabédian, Thierry 1987: 41) – odtud kronikářské narážky na jejich „pošpinění“, „zneuctění“ apod. Mnozí Arméni s sebou na útěku před pogromy brali z domova staré rukopisy, pokládané za rodinné bohatství; některé z nich vážily až několik kilogramů a rodinní příslušníci si je proto rozdělovali na několik částí<sup>85</sup>. Tímto způsobem zachráněné knihy slouží doslova jako objekty kultu - např. rukopis datovaný do 10. století, který se v současné době nachází v malé arménské vesnici v Džavachetii<sup>86</sup>, je umístěn na malém oltáři uvnitř domu. Obyvatelé vesnice se k němu pravidelně přicházejí modlit; v době dlouhého sucha jej nosí v procesí okolo vesnice a prosí o déšť. Rodina, v jejímž domě je rukopis uchováván, se považuje za jeho ochránce a potažmo tak i za strážce „štěstí“ celé komunity; a odmítá manuskript vydat k zrestaurování<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> Autor citátu John Armstrong

<sup>84</sup> Např. *Matjean Voghberguthjun* (Kniha žalmů) Grigora Narekaciho, autora z 10. století, se dávala pod polštáře nemocným, četly se z ní úryvky, které měly zažehnat nemoc apod. (Beledian 1994: 150). Jiné rukopisy nesly jména jako např. „Ten, kdo křísí mrtvé“ nebo „Zachránce veškerých“.

<sup>85</sup> Na tomto místě připomeňme známý rukopis zvaný *Džarendir*, který pochází z kláštera sv. Apoštolů u města Muš (Západní Arménie); má 900 stran a jeho rozměry jsou 50 cm krát 75 cm. *Džarendir* byl do Arménie přenesen ve dvou částech – na útěku před genocidou si jej rozdělily sestry, v jejichž rodině se tradičně předával.

<sup>86</sup> Oblast Džavacheti, arménsky *Džavachkh*, se nachází na území Gruzínské republiky podél její jižní hranice s Arménií. Žije tam početná minorita arménského obyvatelstva.

<sup>87</sup> Cituji z informací dodaných prof. Azatem Bozojanem, účastníkem projektu zaměřeného na katalogizaci a zrestaurování dosud neznámých arménských rukopisů.



### 3.1.4.2. Historická vlast na křižovatce civilizací: *Jerkir*

„Nacházejíc se v centru - ať už v centru invazí nebo obchodních tras - Arménie trpěla a zároveň těžila ze své zeměpisné pozice“

(Hewsen 2001: 15)

Jak v židovském, tak v arménském případě se jedná o národy, jejichž původní historická pravlast se nacházela na křižovatkách civilizací a v průběhu dějin tak byla na základě své strategické pozice neustálým předmětem sporů mezi okolními velmocemi. Postavení na periferii mocných sousedů je tak svým způsobem výhodné a nevýhodné zároveň. Na jedné straně přináší díky *esprit de frontière* obohacení, kulturní výměnu a možnost těžit z dědictví více kultur; na straně druhé však tato pozice předznamenává válečné konflikty a zkušenost exilu. Nezávislý státní útvar národů „na pomezí“ tak automaticky závisí na politické slabosti svých sousedů a zároveň na síle svých „morálních zbraní“; Židé i Arméni ostatně vlastní stát velmi brzy ztratili a byli nuceni se opírat o mýtus o Zlatém věku a zemi zaslíbené. Arménie mohla díky své poloze těžit jak z Východu, tak ze Západu – vzhledem k náboženskému vyznání se její intelektuální i politická elita orientovala na Evropu a Rusko, zatímco lidová kultura zůstala hluboce ovlivněna perskou a tureckou tradicí (Hewsen 2001: 7).

Země, kvůli jejíž obraně padnou hrdinové typu Judy Makabejského nebo Vardana Mamikonjana, představuje mýtickou zemi zaslíbenou; místa slavných bitev se stávají skutečnými *lieux de mémoire* a národ samotný pak „*lidem paměti*“ (Nora 1984: 19). Symbolika rodné země - země předků - je velice úzce spjata s náboženstvím a druhotně s existencí národa samotného. Jakákoli agrese ze strany nepřítele automaticky vyvolává masovou mobilizaci, neboť konflikt je okamžitě převeden z roviny teritoriální na náboženskou a potažmo identitární.

Pojem historické pravlasti je podobně jako jiné etnické mýty konstruktem. V arménském případě se vztahuje k „zemi pod Araratem“, neboť právě tam přistál podle Bible po potopě světa praotec Noe; arménská historická tradice je natolik úzce spjata se Starým Zákonem, že tuto událost interpretuje de facto jako jednu ze zakládacích pro arménský národ - tj. pro potomky Noemova syna Jáfeta. Po praotci Noe se u hory Ararat usadil Hajk Lukostřelec, eponym arménského národa, svedl tam vítěznou bitvu s nepřáteli a získal tamější zemi pro sebe a své syny. Hora Ararat je symbolem arménské identity par excellence, což lze doložit bezpočtem příkladů z historie, literatury či folklóru - coby

posvátné teritorium Ararat byl, je (a zřejmě i bude) v arménské kolektivní paměti integrální součástí národního sakrálního území (byť se v dnešní době nachází na turecké straně).

Tradiční historickou vlastí je Velká (tj. kavkazská a anatolská) Arménie – tj. velmi zhruba oblast mezi třemi velkými regionálními jezery Van, Sevan a Urmia; země náhorních plošin a hor (odtud také jeden z názvů Arménie - *Hajoc Ler'našcharh*, „Arménská země hor“). Její anatolské části se říkalo Západní Arménie neboli tzv. *Jerkir* (v překladu „Země“). Etnická diversita tam však dosahovala tak vysoké míry, že lze majoritu arménské populace připustit patrně jen v okolí Vanského jezera, např. v *sandžaku*<sup>88</sup> Muš (Kévorkian 1992: 477). V jiných regionech tvořilo arménské obyvatelstvo početné minority; Západní Arménie tak byla de facto i historickou vlastí Kurdů, v některých lokalitách pak Řeků, Asyřanů apod. Obdobná situace panovala i v kavkazské části Arménie - na základě sčítání lidu z poč. 19. století představovali Arméni v „Araratské pláni“ minoritu, která před dobytím jerevanského chanátu Rusy roku 1828 tvořila pouhých 20% z celkového počtu obyvatel, zbylých 80% představovali tzv. Tataři<sup>89</sup> (Bruneau 1995: 34). K novému osídlení této „historické pravlasti“ – Araratské pláně a Karabachu - přispěly patrně až zpětně přistěhovalecké vlny arménského obyvatelstva z Persie a Osmanské říše, jež se na ruský Kavkaz začaly stěhovat v průběhu 1. poloviny 19. století. Kontinuita osídlení historické Arménie byla mnohem výraznější než v případě židovské populace, z níž zůstalo na teritoriu biblické Palestiny jen minimum - přesto je však zjevné, že symbolika posvátného teritoria hraje v etnických mýtech de facto mnohem důležitější roli než reálné historické území a jeho etnické složení.

*„Bez své vlasti*

*bez slunce a rodné prsti*

*ve vyhnanství*

*můžeš být*

*Tak tedy zkus žít,*

*pokud je to vůbec ještě k žití“<sup>90</sup>*

---

<sup>88</sup> *Sandžak* – osmanské administrativní členění, kraj

<sup>89</sup> Tataři – tak se až do 20. let 20. století říkalo dnešním Ázerbájdžáncům.

<sup>90</sup> Báseň z pera současné arménské básnířky S. Jesajan.

### 3.1.4.3. Tradiční role obchodníků - mediátorů

„Fernand Braudel svého času zaznamenal roli Arménů při zrození moderního kapitalismu a jejich funkci jako prostředku výměny mezi Východem a Západem“

(Kévorkian 1996: 142)

Náboženské diaspory lze ze společensko-ekonomického hlediska charakterizovat převážně jako národy obchodníků, bankéřů a řemeslníků<sup>91</sup>. Jsou to zaměstnání zcela typická pro tzv. národy „na pomezí“ – komunity bez vlastního státu, rozptýlené mezi majoritním obyvatelstvem ve formě urbánních minorit (jiného náboženského vyznání než majorita), tvořících zároveň most mezi více kulturami, civilizacemi a kontinenty. Většina populace náboženských diaspor žijící na venkově se tradičně zabývala zemědělstvím, nebyla však z hlediska stereotypizace tak viditelnou alteritou jako její souvěrci ve městech. Příslušníci náboženských diaspor žijící v urbánních centrech tendovali k zakládání vlastních obchodů a řemeslnických dílen; vzhledem ke své větší viditelnosti tak dali vzniknout heterostereotypům, spojujících určité komunity s konkrétním povoláním. Pro ilustraci stačí připomenout některá typická arménská příjmení (odvozená z cechovních řemesel<sup>92</sup> – Kujumdžjan (zlatník), Demirčjan (kovář), Nalbandjan (podkovář), atd. Stereotyp Arména, Žida či Řeka jako „obchodníka“ v rámci Osmanské říše i jinde v Evropě vděčí za svůj vznik převážně západním cestovatelům, diplomatům a misionářům, kteří se dostávali do kontaktu hlavně s městskou populací (Goffman 2002: 89) a na základě svých pozorování pak rozvinuli teorii o „vrozených predispozicích“ příslušníků diaspor k určitým zaměstnáním. Muslimští obchodníci však měli do křesťanského světa omezený přístup (snad s výjimkou Benátek) a proto není divu, že se jako prostředek komunikace mezi Evropou a Orientem vyprofilovali spíše příslušníci náboženské diaspory řecké, arménské a židovské.

Svou relativní slabost na poli politiky a administrativy, kde v muslimských státech tradičně dominovali muslimové, si ne-muslimové vynahrazovali mocí ekonomickou a prostřednictvím svého kultu vzdělání, který je pro náboženské diaspory příznačný. Coby *dhimmi* byli druhořadými občany říše Osmanské říše (Billioud 1995: 66) – nesměli např. nosit zbraně a sloužit v armádě, což předznamenávalo velkou zranitelnost jejich komunity, platili

---

<sup>91</sup> Fernand Braudel používá pojmu „*peuple de négoce*“; doslova „lid obchodu“ (Bruneau 1995: 25).

<sup>92</sup> Obdoba cechů v Osmanské říši – korporace tzv. *esnaf* (řízeny hlavním mistrem – *kethüda* - a radou starších – *ichtiarlar* -; vztah učitele a jeho žáka se promítal do hierarchie učedník-tovaryš-mistr).

vyšší daně, jejich svědectví u soudu neměla takovou váhu jako svědectví muslimů apod.; tato omezení jim však na druhou stranu otevírala nové obzory, v nichž si díky sítím souvěrců a poutům solidarity mezi členy diaspory dokázali prosadit monopolní postavení. Pověstný obchodnický talent klasických diaspor dal vzniknout celé řadě přísloví o obchodnících (ne vždy lichotivých) - obvinění z „lichvy“ či „podvodu“ stála u počátku celé řady pogromů v evropském prostoru a vedla ke zrodu negativního stereotypu Žida; „Armén“ pak spadl spíše do exotické kategorie „obchodníka s luxusním zbožím“. Použijeme-li pak stereotypního příměru v případě multikulturní Osmanské říše, lze říci, že tamější „*klérus byl arabský, loďstvo řecké, obchod arménský a řecký, finanční záležitosti v rukou Arménů a Židů*“ (Roux 1984: 301); tradiční formule pozdní osmanské administrativy ostatně zněla takto: „*šavli Albáncům a psací pero Arménům*“ (de Planhol 1997: 241). V Osmanské říši vznikl obdobný stereotyp Arménů a v menší míře Židů, jaký existoval v Evropě ohledně židovských komunit<sup>93</sup>.

Řekové měli v Osmanské říši dlouhou dobu monopol co se dálkového obchodu a námořní dopravy týče a navzdory svému postavení ne-muslimů byli schopni dosáhnout vysokých funkcí v ekonomické sféře i u sultánova dvora. V 17. století byli poněkud zatlačeni do pozadí Židy a později Armény, zastávajícími místa dvorních lékařů, překladatelů, poradců vezíra aj.<sup>94</sup>. Arménští obchodníci z perské Nové Džulfy pak byli hlavními a oficiálními obchodními dodavateli co se hedvábí a drahých kamenů týče, brzy rozšířili svůj vliv i do Ruska, do Indie, Číny a posléze do západní Evropy. Arméni takto těžili ze svého pomezního postavení na rozhraní Západu a Východu; křesťanství a islámu. Osmanská říše jim poskytovala poměrně širokou autonomii v rámci jejich statutu *dhimmi* (podpořenou navíc tradičním antagonismem mezi šííty a sunnity<sup>95</sup>), zatímco gregoriánské křesťanství nebo jeho uniátská forma zase Arménům usnadňovala vazby na evropské země. Arménští kupci se tak mohli volně pohybovat na hranicích obou kultur jako výjimečně „*přizpůsobivé osoby; vyhovující více společností a přitom se od každé z nich lišící*“ (Goffman 2002: 16).

---

<sup>93</sup> Na základě archivních materiálů týkajících se sčítání osmanského obyvatelstva a výběru daní vyplývá, že od počátku 17. století patřily urbánní arménské minority v západní Anatolii a Rumélii k těm s nejvyšší životní úrovní vůbec; naopak příslušníci židovské komunity viditelně zchudli (Panzac 1985: 258).

<sup>94</sup> Určitý úpadek židovské ekonomické moci lze mimo jiné patrně přičíst i mesianistickému hnutí okolo Šabataje Cviho, které v 60. letech 16. století zasáhlo svět sefardských i aškenázských Židů. Údajné roucho autoproklamovaného mesiáše Šabataje je uloženo v Maiselově synagoze v Praze.

<sup>95</sup> V určitých historických obdobích měli např. šíitští obchodníci (coby potenciální šepkové perských Sáfišovců) zakázán vstup do Istanbulu.

Cestovali sami nebo zakládali obchodní společnosti (arm. *liakatar*), jež byly obvykle řízeny patriarchou jedné velkorodiny; ten pak upřednostňoval členy vlastního klanu i v případě zakládání nových poboček a poskytoval jim další kapitál. Tímto způsobem byla posilována vnitřněskupinová solidarita i rodová/regionální identita.

„Pohlížej na obchodníky s radostí, dbej o jejich bezpečí a nepřekážej jejich obchodu; nenechej nikoho, aby jim přikazoval, neboť země se skrze jejich obchod stává bohatou“<sup>96</sup>

(Inalcik 1998: 380)

V průběhu středověku a novověku se postava arménského obchodníka vyprofilovala (vedle církevních představitelů) v určitého „mluvčího národa“ – majetní kupci, tzv. *chodžové* s tituly jako *čelebi* a *amira*<sup>97</sup>, začali hrát významnou roli v rámci lokálních náboženských komunit i v rámci arménského *žoghovurdu* jako celku. Poskytovali dary kostelům a klášterům, přispívali na jejich opravu a na výstavbu opevnění, iniciovali tvorbu iluminovaných rukopisů, účastnili se církevních poselství a *katholikos* je obvykle nechával zastupovat celou náboženskou komunitu, *millet*.

Životní podmínky, v nichž se komunity tvořené převážně obchodníky nacházely, vyžadovaly schopnost extrémní adaptace na prostředí zahrnující jak jazykové, tak i kulturní zvyklosti<sup>98</sup>. Náboženská/obchodní diaspora je ze samotné své podstaty výsledkem urbanizace a industrializace<sup>99</sup>. Poměrně snadnou integraci (avšak nikoli asimilaci) do majoritní společnosti usnadnil Řekům, Arménům a Židům rovněž jejich kult vzdělání a relativně vysoká míra sociální mobility vůbec, pro niž poskytoval osmanský stát vhodný prostor. Příslušníci všech tří národů vykazovali vysokou tendenci k polyglotismu a díky svým

---

<sup>96</sup> Osmanské přísloví z 15. století, v té době bylo patrně zacíleno spíše na evropské obchodníky, kteří měli v Osmanské říši privilegia (např. Janované) a na vlastní řeckou minoritu. Arménští obchodníci se začali prosazovat až koncem 16. století.

<sup>97</sup> *Čelebi* – titul vyjadřující úctu (vzhledem k dosaženému vzdělání, majetku apod.)

*Amira* – odv. od arab. emír (vůdce, náčelník); označení určité „aristokratické“ vrstvy majetných obchodníků arménského původu, kterým sultán udělil (dědičný) titul amirů výměnou za jejich služby Portě. Amirové tendující ke konzervatismu de facto ovládali politiku celého arménského *milletu* až do poloviny 19. století.

<sup>98</sup> Viz např. zprávy cestovatelů z konce 18. a z 19. století (J. Potocki, W. Coxe) – Arméni žijící ve stepích na sever od Velkého Kavkazu (tj. podél obchodních tras na Moskvu a Petrohrad) se přizpůsobili dokonce zvykům kočovných buddhistických Kalmyků (Potocki 1980: 85; Wheatcroft 2006: 251).

<sup>99</sup> Viz např. početné arménské komunity v Istanbulu (počátkem 20. století až 300 000), Tbilisi, Baku, Alepu, Damašku, Isfahánu apod.

jazykovým schopnostem i síti kontaktů mezi komunitami představovali doslova most mezi jednotlivými kulturami. V 18. a 19. století se řada z nich vyprofilovala jako blízcí spolupracovníci evropských velvyslanců v Istanbulu a jejich hlavní překladatelé, tzv. *dragomani* nebo *drogmani* – jejich vliv na zahraniční politiku Osmanské říše tak znatelně vzrostl. Počátkem 19. století bylo takřka 90% obchodníků zaregistrovaných v Istanbulu arménského a řeckého původu (Inalcik, Quataert 1994: 840) – jejich podíl evidentně vzrostl mimo jiné i v souvislosti s oficiálním zrušením statutu *dhimmi* v průběhu tanzimatských reforem<sup>100</sup>.

Permanentní role „na pomezí“, umožňující obchodníkům pohybovat se současně v několika kulturách, však měla zároveň i své nevýhody. Jednou z nich je věčný pocit vykořenění a exilu, existenční nejistota a nostalgie po staré vlasti; dalším negativem je pak pozice tradičního obětího beránka, jemuž majoritní společnost automaticky připisuje vinu za všechny své krize. V průběhu století nacionalismu začaly komunity prostředníků, kulturní chameleóni stojící mezi „dvěma světy“, roli obětího beránka hrát takřka automaticky – množila se proti nim obvinění ze špionáže, z kooperace s cizími mocnostmi (v osmanském případě šlo hlavně o „dlouhou ruku“ Ruska a západoevropských velmocí) apod.

*„Vzpomeňte bezcenného hříšníka Hakoba, který už po osm let putuje po světě a mnohé zboží prodává, po moři i po souši cestuje. Viděl jsem všechny země – mnohokrát zemi francou, prodával jsem ve městě Konstantinopoli, navštívil jsem vícekrát Řecko. Viděl jsem Alep, Bagdád, Sýrii, Jerusalém; z perské země všechny kraje až po Chorasán. Po dvakrát jsem byl v Uzbekistánu, čtrnáctkrát jsem viděl zemi indickou...“<sup>101</sup>*

(Zulaljan 1966: 89)

#### **3.1.4.4. Diaspora středověká a moderní**

*„Otec putoval z roku 1874, z horského městečka v Arménii do Kalifornie a do roku 1908, kdy jsem se narodil já. Putoval z jazyka Arménů do jazyka Angličanů, z hor starého kontinentu do*

---

<sup>100</sup> Naopak např. v Damašku nebo v Alepu převažovali muslimští obchodníci; jejich role byla v historiografii tradičně podceňována.

<sup>101</sup> Kolofon stručně zachycující život arménského obchodníka Hakoba z Tokatu, žijícího v polovině 17. století.

*nížín nového. Tato pouť skončila jeho smrtí. Nemyslím ale, že někdy našel světlou zemi svých snů.*“<sup>102</sup>

(Saroyan 1981: 77)

Arménská diaspora je mnohem mladšího data než diaspora židovská nebo řecká; ani „vykořenění“ jejich příslušníků nebylo až do počátku 20. století absolutní. Na rozdíl od Židů totiž obývalo etnické jádro arménské populace – a to bez ohledu na emigrační vlny, které se v 17.-19. století zintenzivnily - svou historickou (pra)vlast až do genocidy v letech 1915-1916; kontinuita jejich osídlení tak trvala více než dva a půl tisíce let.

K prvním přesunům arménské populace ze staré vlasti ve východní Anatolii a severní Mezopotámii začalo sporadicky docházet v 7. století n.l.. Byzantští basileové usazovali arménské vojáky i s jejich rodinami na severním Balkáně za účelem obrany dunajské hranice proti Avarům; později tam hromadně vysídlovali rovněž stoupence dualistické sekty tzv. *Paulikiánů*<sup>103</sup>. Početnější migrace Arménů z východní Anatolie do Kappadokie se objevily až v 10. století v souvislosti s byzantským pokusem o centralizaci a zabezpečení své východní hranice. Místní arménská knížata (*išchanové*) se pod tlakem basileů z makedonské dynastie stěhovala i se svými poddanými do oblastí nedávno dobytých na arabském chalífátu – arménská populace měla vylidněné regiony jednak ekonomicky pozvednout<sup>104</sup>, jednak je měla z hlediska Byzance zabezpečit proti případným nájezdům. Arméni byli podobně jako Asyřané pokládáni za typický „pohraniční lid“ (*peuple de frontière*) – ač považováni za monofyzyty a

---

<sup>102</sup> Úryvek z díla amerického spisovatele arménskému původu Williama Saroyana. Originál *My Name is Aram*, do češtiny přeloženo jako *Léto na krásném bílém koni*. Saroyanova rodina pocházela z východní Anatolie (Bitlis).

<sup>103</sup> *Paulikiáni* – sekta pojmenovaná podle Pavla z Tarsu. Vznikla patrně na území historické Arménie a představovala (z pravoslavného a gregoriánského pohledu) heretickou odnož křesťanství, inspirovanou částečně manicheismem a přebírající jeho dualistické vidění světa (Stvořitel, Bůh dobra, světlo – Ahura Mazda versus Bůh zla, temno – Ahriman). *Paulikiáni* se stejně jako jejich nástupci *thondrakiáni* stavěli proti církevní hierarchii a proti církevním svátostem. V 7.-9. pak byli *Paulikiáni* z důvodu možné revolty Byzancí hromadně vysídlováni na Balkán, kde pravděpodobně ovlivnili bulharské *bogomily* a následně možná i jihofrancouzské *katary*.

<sup>104</sup> Arméni a Asyřané (tj. jakobité a nestoriáni) byli na Předním východě obecně považováni za „civilizátory“, schopné v poměrně krátkém čase ekonomicky oživit regiony zničené válkami. Tato pověst se opírala převážně o jejich etablované obchodnické sítě a rychlou schopnost adaptace. Na počátku 17. století tak byli např. Arméni z města Džulfa v Nachičevanu násilně přesídleni šáhem Abbásem do kraje okolo Isfahánu, kde během několika let založili zkvétající obchodnickou komunitu zvanou Nová Džulfa. Arménští obchodníci z Nové Džulfy se pak významně podíleli na rozvoji obchodu s carským Ruskem, Osmanskou říší i západní Evropou (Kappeler 1994: 156).

tudíž za ne zcela loajální poddané pravoslavné Byzance, zóna jejich osídlení v pohraničí měla ze strategického hlediska udržovat byzantské *limes* a zabránit novému postupu muslimů. Vliv Byzantské říše ve východní Anatolii však byl definitivně zlomen roku 1071 v bitvě u Manzikertu, která otevřela seldžuckým Turkům cestu do Malé Asie. Výrazně negativní stereotyp Byzantinců/Řeků, permanentně přítomný v arménské kolektivní paměti už od 6.-7. století n.l., usnadnil arménskému obyvatelstvu poměrně rychlé přijetí nové dominantní turkické vrstvy a následný vznik dlouhotrvající „*muslimsko-křesťanské symbiózy*“ (de Planhol 1997: 229). První období krátce po turkických invazích však byla pro zemědělské společnosti obzvláště ničivá, a Arméni se pod tlakem nomádů začali postupně přesouvat na západ a na jih od řeky Eufrat; de facto tak pokračovali v migraci naplánované byzantskými panovníky, opouštěli teritorium historické Velké Arménie a zahájili tendenci k velkému přesunu kulturního a politického těžiště celého arménskému národu směrem na Západ, jehož výsledky jsou ve formě existence dvou kathedikátů patrné i dnes.

K masovým přesunům arménskému obyvatelstvu posléze periodicky docházelo vždy po jednotlivých katastrofách, *aghetech* – tj. např. po mongolském vpádu (13. století), po taženích Timura Lenka (konec 14. století), po pádu Kilíkijského království Malé Arménie (1375), za válek klanů Bílých Ovcí a Černých Ovcí a v neposlední řadě i v období konfliktů mezi rivalizujícími dynastiemi sáfijovských šáhů a osmanských sultánů, které se odehrávaly přímo v centru staré arménské vlasti a byly tak pro místní populaci obzvláště devastující. Naprostá většina z těchto *aghetů* poměrně těžce postihovala právě východní Anatolii; permanentní pocity nejistoty, chronická nestabilita a prohlubující se nomadizace (beduínizace) tamějších životních podmínek postupně vedly ke stěhování arménských rurálních populací do větších měst (Roux 1984: 252). Proud vystěhovalců se zintenzivnil v 17. a 18. století, aby dosáhl svého maxima koncem století devatenáctého, v období abdulhamidovských pogromů. Připomeňme, že arménské obyvatelstvo se od 14. století nemohlo opřít o vlastní stát a v mnoha případech ani o vládnoucí vrstvu arménskému původu; autonomních či poloautonomních arménských center nezbyvalo v průběhu středověku a novověku mnoho<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Arménské poloautonomní oblasti - rozlohou malé regiony, situované v obtížně dostupných lokalitách; většinou se jednalo o alianci několika vesnic v čele s místním náčelníkem, nezdávka platily určitý tribut místním Kurdům nebo osmanské vládě. K nejznámějším autonomním oblastem patřily např. lokality Zejthun, Sasun, Moks, Tomarza, Šatach, některé části Náhorního Karabachu a Sjunikhu (místní klanovní náčelníci – *melikhové*) (Mutafian 2001: 62-65; Mahé 2005: 80)

Poslední státní celek na území staré vlasti zanikl v 11. století (království Bagratuni s hlavním městem Ani, království Arc'runi ve Vaspurakanu); poslední státní celek v Malé Arménii – Kilíkii pak roku 1375 n.l.



Arméni se v majoritně muslimských státech cítili být diskriminováni dvojnásob – jednak jako ne-muslimové (*dhimmi*) s řadou omezených práv, jednak jako venkovská populace *rajů*, platících vysoké daně a podléhajících zcela libovůli lokálních úředníků.

Města poskytovala více prostoru k profesním příležitostem – tamější Arméni, opírající se o již existující sítě souvěrců, se vyprofilovali zejména jako řemeslníci a obchodníci. Patrně nejvíce se proslavili jako specialisté na obchod dálkový (hedvábí, drahé kameny, perly, voňavky, koření, koberce aj.), šperkaři apod.. Arménští obchodníci se ve vrcholném středověku usazovali na významných obchodních křižovatkách tehdejšího světa, přičemž de facto kopírovali starší cestovní itineráře kupců židovských a (co se východního Středomoří týče) i kupců řeckých. Existence tzv. latinských států<sup>106</sup> na Předním východě do značné míry přispěla k vytvoření kulturních kontaktů mezi arménskou Kilíkií a západní Evropou (hlavně Francií); tyto vazby pak v budoucnu sehrály svou roli především pro svět západoarménské diaspory.

Přítomnost početných arménských komunit byla markantní především v dnešním Turecku, Sýrii, Iránu (tj. stará vlast), Iráku, Egyptě a na Kavkaze. Z tehdejší Konstantinopole/Istanbulu se pak arménští obchodníci vydávali přes balkánské země a Krymský poloostrov do střední a východní Evropy, kde vytvořili významné středověké komunity např. v Polsku a na Ukrajině<sup>107</sup>. Jiná cesta vedla přes Itálii do jihozápadního Středomoří a odtud do západní Evropy; ta se však prosadila až s úpadkem významu Středozemního moře a s počátkem námořních objevů v Atlantickém oceánu. Obchodní stezky ve Středomoří postupně ztrácely na své důležitosti a v 16.-17. století se i centra arménské diaspory a kulturního života částečně přesunula na západ (Benátky, Paříž, Amsterdam, Vídeň aj.), aniž by však zároveň došlo k oslabení východních komunit – karavany arménských obchodníků dál putovaly do Ruska, Persie, Indie a Číny.

Arméni představovali početné minority ve všech důležitých přístavních městech Osmanské říše a majoritu v několika východoanatolských provinciích (Muš, Van); na území tehdejší Persie a Ruska se soustřeďovali zhruba na území dnešních kavkazských republik,

---

<sup>106</sup> Latinské státy – tj. království Jeruzalémské, knížectví Antiošské, hrabství Tripolské a hrabství Edesské. Přítomnost křižáků na Předním východě de facto skončila roku 1291 pádem pevnosti Akra.

<sup>107</sup> Např. Lvov, Kameneč Podolski aj. Lvov ležel na významné obchodní cestě, která procházela v 15.-16. století i přes naše území – Lvov, Norimberk, Bruggy (Dédéyan 2007: 431).

Dodejme, že Arméni patřili vedle židovských obchodníků k prvním kupcům zabývajících se dálkovým obchodem, jejichž přítomnost byla potvrzena i v přemyslovských Čechách. První kavárna v Praze byla založena poč. 16. století v domě U zlatého Hada jedním Arménem z Damašku.

severního Iránu a Iráku. Za skutečná centra arménského kulturního života lze označit města jako např. Istanbul, Smyrna (Izmir), Benátky, Tbilisi, Petrohrad, Paříž, nověji Baku, Moskva aj. Jednotlivé etablované komunity nesly názvy *gaght* (migrace)<sup>108</sup> nebo *odžach* (rodina, ohniště), pojem *sphjur'kh* - abstraktní termín pro diasporu jako celek - se ustavil až pro druhou generaci potomků uprchlíků z Osmanské říše.

*„Tyto obchodní kolonie jsou všude organizovány na základě stejného modelu – je postaven kostel a něco jako národní dům, který je určen obchodníkům procházejícím těmito městy“*  
(Kévorkian 1996: 148)

V 19. století se tak arménská populace nacházela rozdělena na dvě výrazné komunity, etablované díky historickým peripetiím už v průběhu středověku a jazykově i kulturně odlišné, které lze velmi zjednodušeně charakterizovat jako: a) západoarménský okruh, mluvící dialekty západní arménštiny (tzv. „osmanští“, „turečtí“ Arméni) a b) východoarménský okruh, mluvící východoarménskými nářečímí (tzv. „perští“ a později „ruští“ Arméni)<sup>109</sup>; dodnes je tato linie patrná mezi a) celosvětovou diasporou spadající pod Kilíkijský katolikosát v Libanonu a b) Armény v Arménské republice, podléhající jurisdikci Edžmiac'inského katolikosátu. Etnické jádro zůstávalo většinou až do počátku 20. století ve své staré vlasti, případně z ekonomických důvodů emigrovalo do Istanbulu; jejich souvěrci pak tvořili etablované *odžachy* tzv. středověké diaspory v cizích krajích. Téma exilu je v arménském literárně-historickém diskursu permanentně přítomno (podobně jako motiv pronásledování a traumatu) a je mu věnován speciální literární žánr, tzv. *gharib*, plný nostalgie po domově a ztracené vlasti.

Při vzniku tzv. nové neboli moderní arménské diaspory sehrály rozhodující roli události, které se odehrály v Osmanské říši koncem 19. století a v 1. čtvrtině století dvacátého. Po velkých

---

<sup>108</sup> *Gaght* – migrace, *gaghtakan* – emigrant (tj. *gharib*). Pro arménské komunity v zahraničí se používalo pojmu *gaghtodžach*.

<sup>109</sup> Lingvistické hranice zcela neodpovídaly hranicím politickým – dělicí čára mezi dialekty tzv. skupiny –um (východní větve) a dialekty tzv. skupiny k- (západní větve) procházela zhruba oblastí okolo jezera Van. Do dialektů skupiny –um patřilo např. nářečí Jerevanu, Karabachu, Tbilisi, Astrachaně, Džulfy, Agulisu (tj. dialekty kavkazské a perské); do skupiny –k patřil dialekt Vanu, Muše, Tokatu, Istanbulu apod. V současné době naprostá většina západních dialektů už neexistuje (kromě reliktní diyarbakírského a sasunského), zanikla s posledními mluvčími přeživšími genocidu (Nichanian 1989: 251-252).

protiarménských pogromech, jež propukly za vlády sultána Abdulhamida II. a stály život odhadem 300.000 Arménů z východní Anatólie a Kilíkie, se začali mluvčí západoarménských dialektů masivně stěhovat směrem na západ, do západní Evropy a odtud do Spojených států, nebo naopak na východ do tzv. kavkazské Arménie, jež byla součástí říše ruského cara. Deportace a genocida arménského obyvatelstva za první světové války proces hromadného exilu umocnila a urychlila – z více než dvou milionů Arménů, kteří počátkem 20. století žili v Osmanské říši (z toho asi 1.000 000-1.500 000 pouze ve východní Anatólii a severní Mezopotámii) jich na konci 20. let 20. století zůstalo v kemalovském Turecku pouze 60 000 <sup>110</sup> ; ostatní zahynuli v průběhu masakrů, byli islamizováni a turkizováni/kurdizováni/arabizováni (to se týkalo převážně sirotků a násilím provdaných mladých dívek), nebo se jim podařilo usadit se v některé z hostitelských zemí. Primárním cílem uprchlíků z Osmanské říše, v jejichž pase mělo nadále figurovat slovo „apatride“ (bez vlasti), byla tehdejší ruská Arménie, země Předního východu (Sýrie, Libanon, Irán), Řecko a ze západní Evropy převážně Francie (výchozí bod do obou Amerik).

*„Otázka arménské genocidy není výplodem bujné fantazie nebo subjektivní interpretací událostí, jedná se o nevyvratitelný historický fakt. Už samotná existence arménské diaspory je důkazem genocidy, následované masovými deportacemi; jak vyvražďování, tak i deportace byly zorganizovány a provedeny osmanskými autoritami. A když si položím otázku, proč jsem se já, Armén, narodil v Libanonu, odpověď bude jednoduchá – protože moji prarodiče byli zavražděni a moji rodiče donuceni opustit zem svých předků“<sup>111</sup>*

(Lang 1998: 15)

Jádrem klasické středověké diaspory zůstal Přední Východ a potažmo celé východní Středomoří, zatímco ohniskem diaspory nové se stala západní Evropa a americký kontinent. Jako „zakládací Katastrofa“ moderní diaspory je vnímána genocida z let 1915-1916. V centrech diaspory po celém světě dnes žije zhruba 6 milionů Arménů (z toho téměř 500 000 ve Francii, 1.500 000 v USA a 1. 500 000 v Rusku (Dédéyan 2007: 854-856), zatímco v kavkazské Arménské republice pouhé necelé 3 miliony. Kavkazská Arménie navíc není zcela schopna plnit roli skutečné „mateřské země“ – regionální identita hrála u příslušníků

---

<sup>110</sup> To je na základě sčítání lidu oficiální počet arménské populace v Turecku i v současné době (Andrews 1989: 127). Arménské centrum je soustředěno kolem arménského patriarchátu v Istanbulu (čtvrť Kum kapı), na asijské straně (Kadı köy) a na ostrovech u Istanbulu (Kınalı ada).

<sup>111</sup> Citováno z projevu kilíkijského *katholika* Arama I.

diaspory dlouho zásadní roli a i v hostitelských zemích se sdružovali podle míst svého původu – emigranti z města Malatya se např. usadili v jihofrancouzském městě Valence apod. Tento regionální akcent úzce souvisí s pojetím arménského národa jako jedné velkorodiny založené na určitých primordiálních poutech; obyvatelé konkrétní lokality pak mají tendenci preferovat příslušníky vlastního „klanu“. Kavkazská Arménie navíc historicky zažívala zcela odlišný vývoj než komunity, které dříve obývaly Osmanskou říši – odlišnost obou „národů“ lze ilustrovat na příkladu neúspěšných repatriačních vln z diaspory do sovětské Arménie, probíhajících v letech 1946-1948, které spíše než národním sjednocením skončily oboustranným rozčarováním<sup>112</sup>.

Příslušníci nové arménské diaspory se dokázali poměrně rychle adaptovat na hostitelskou společnost; např. už druhá generace Arménů ve Francii byla považována za „dobrého, integrovaného cizince“ (Altounian 2000: 65). Integraci napomáhá jak arménská několikasetletá zkušenost s diasporou a vědomím *ghaributhjun* (vykořenění, exil), tak jejich obchodnický talent, kult řemesla a úcta ke vzdělání obecně. Tzv. syndrom druhé generace je tak mnohem méně markantní než v případě imigrantů jiných národností. Zatímco se první, povětšinou dělnická generace Arménů identifikovala v rámci svých regionálních identit a aspirovala na zavedení vlastního obchodu (Nourrisson, Perrin 2005: 319) a na vlastní pozemek a dům (Ter Minassian 1997: 32), její potomci se už díky vysokoškolským studiím mohli velmi dobře etablovat v rámci majoritní společnosti a přispívat ke konsolidaci diaspory formou konstrukce jejich *lieux de mémoire* (kostely, školy, památníky, organizace). Arménská rodina v diaspoře obvykle vykazovala až do třetí generace silné tendence k tradicionalismu (bez ohledu na poměrně rychlou integraci do majoritní společnosti), ve čtvrté generaci už je však např. arménský jazyk předáván jen minimálně. Sňatek s „cizinkou“ byl dlouho vzhledem k pravidlu endogamie vnímán jako „katastrofa, která zabrání transmissi kulturních hodnot“ (Ter Minassian 1997: 31). Trauma národa ohroženého exterminací vede ke vnímání sňatku jako společenské a doslova národní povinnosti - příslušníci poslední

---

<sup>112</sup> V poválečných letech se do Arménské republiky pokusilo vrátit na 100.000 Arménů z diaspory, tedy v té době každý desátý. Realita však neodpovídala jejich snu o posvátné zemi pod Araratem, na němž byly založeny etnické mýty – přijetí imigrantů tamější populací bylo poměrně chladné (Belmonte 2004: 121), což jen potvrzuje existenci hluboké propasti v kultuře a mentalitě mezi západními a východními Armény. Životní podmínky v socialistické Arménii se navíc nedaly srovnávat s podmínkami v zemích, odkud přistěhovalci přišli. Většina z nich pak byla navíc uvězněna v období stalinského teroru a poslána na Sibiř, mnozí se rovněž vraceli zpět do svých hostitelských zemí.

generace už sice pravidlo endogamie respektují jen minimálně, stále však kladou extrémní důraz na *hajapahpanum*<sup>113</sup>.

Diaspora drží pohromadě zejména díky společnému boji za uznání arménské genocidy, který se v posledních třiceti letech zintenzivňuje, příkladem některých mediálně známých osobností a rovněž díky určité atraktivitě přihlášení se k arménskému původu, zjevné v případě některých potomků ze smíšených manželství<sup>114</sup>. Reaktivaci arménské identity napomohly zejména tyto historické momenty - roku 1965 bylo poprvé veřejně připomenuto výročí genocidy v arménském Jerevanu; 70. a 80. léta jsou poznamenána sérií atentátů na turecké velvyslance aj. ze strany arménské teroristické organizace ASALA a veřejným formulováním jejích požadavků na veřejné přiznání faktu arménské genocidy; roku 1991 byla vyhlášena nezávislá Arménská republika a hranice „matky-země“ se tak otevřely i západním Arménům; roku 1988 došlo v severní Arménii ke katastrofálnímu zemětřesení a následně ke konfliktu s Ázerbájdžánem o území Náhorního Karabachu (1992-1994), vnímanému na arménské straně jako „boj na život a na smrt“. Všechny tyto události vyvolaly napříč diasporou masovou mobilizaci, jejíž finanční podpora i politický lobbying jsou srovnatelné snad jen s rolí diaspory židovské.

„Armenita“ se dnes už de facto neopírá o žádný původní atribut typu gregoriánského náboženství nebo arménského jazyka, je však stále patrná co se osobních jmen a příjmení zakončených na typickou koncovku -jan, -yan týče a pochopitelně závislá na osobním přístupu každého jednotlivce<sup>115</sup>. Nepřítomnost atributů arménské identity však zároveň nevyklučuje existenci pocitu příslušnosti k arménskému národu ani jeho překvapivě velkou životnost – zůstává stále manifestací mnohdy bolestně konstruované identity par excellence.

*„Když se mě někdo ptá, jestli se cítím víc jako Armén než jako Francouz, existuje jediná možná odpověď: jako stoprocentní Francouz a stoprocentní Armén. Jsem jako káva s mlékem.*

---

<sup>113</sup> Odvozeno z *hajuthjun* (armenita, arménskost) a slovesa *pahpanel* (ochraňovat, zachovávat, strážit).

<sup>114</sup> Podobně jako v případě židovském či řeckém to znamená nárokovat si příbuznost s nejstaršími národy světa, se starobyrou kulturou, tradicí písemnictví a tragickým historickým osudem.

<sup>115</sup> Osobně znám několik případů, kdy u potomků ze smíšených manželství, jejichž rodiče se sami k „armenitě“ nijak nehlásili, došlo k totální reaktivaci jejich identity. Někteří z nich začali navštěvovat kursy arménského jazyka, arménských tanců nebo tradičního zpěvu, navštívili Arménskou republiku, našli si tam životního partnera apod. Jiní se omezují na nákup v obchodech specializovaných na arménské výrobky a na občasný kontakt s arménskými kulturními centry (obzvláště u výročí arménské genocidy); všichni bez výjimky však prohlašují, že se „cítí být Armény“.

*Jakmile se ty dvě ingredience smíchají, už se nedají oddělit. Ty dva vlivy, spojené se všemi ostatními, mi mnoho přinesly a bez mého vědomí vytvořily styl, který je mi vlastní“<sup>116</sup>*

(Aznavour 2004: 235)

Válečný konflikt v Náhorním Karabachu a následná hospodářská krize přiměla mnohé rodiny z Arménské republiky k novému exilu. Fenomén nejnovějšího emigračního hnutí bývá někdy nazýván „novou genocidou“ a obecně se má zato, že je jen další katastrofou (*aghetem*) postihující arménský národ. Tendence k endogamním sňatkům v diaspoře totiž postupně klesá a primordiálně založený národ tak ztrácí svou „krev“ – *arché*; zbylá část původní „staré vlasti“ se postupně vylidňuje. Arméni z diaspory se k ekonomické emigraci svých „východních bratrů“ staví poměrně negativně, neboť tento proces подрývá mýtus o zemi zaslíbené, zemi Nairi.

*„Přátelé mi mizí z očí, a jako už tolikrát  
zapomínají (na mě) už v poslední den našeho rozloučení  
Kamarádi se mi vzdalují, lehce a potajmu  
tak jakoby mrtvého tiše okrádali o jeho poklady.  
Přátelé odcházejí a už nikdy nepřijdou zpět  
jejich tváře se beze stopy ztrácejí, mizí v nenávratnu.  
Ještě slyším jejich hlasy, ozvěnami z barevného dětství  
jakoby mne volaly na dalekou cestu.  
Přátelé se mi vzdalují jak hejno tažných ptáků  
ta bolest a stesk s časem nevybledne  
Bolest nad tím, že odešli, že jsou pryč; a navždy zůstanou daleko  
a že naše země je jen sen,  
jen malý kousek půdy“<sup>117</sup>*

(Hachverdjan 1997: 96)

---

<sup>116</sup> Citace z paměti Charlese Aznavoura (1924), slavného francouzského šansoniéra arménského původu.

<sup>117</sup> Úryvek z tvorby Rubena Hachverdjana (1952), současného arménského písničkáře.

## 3.2. Arménské národní mýty

### 3.2.1. Mýtus o společném původu a slavných předcích

Arménské migrace pravděpodobně souvisí s přesuny tzv. mořských národů, které ve 12. století př.n.l. vyvrátily Chetitskou říši. Během těchto významných demografických změn se dala do pohybu značná část etnik obývajících Balkán a východní Středomoří; arménské kmeny tak mohly proniknout na území Malé Asie zhruba v době trójské války (Mahé 2005: 17). Skutečná arménská pravlast se patrně nacházela na jižním Balkáně<sup>118</sup> – nasvědčují tomu jak některé zmínky starověkých řeckých historiků, tak lingvistická data, poukazující na dřívější kontakty mezi attickou starořečtinou a staroarménštinou. Hérodotos přirovnává arménský tradiční oděv k frýžskému, Strabón zase hovoří o Arménech jako o Thrácích (lze ostatně předpokládat, že se v minulosti jednalo o totožnou, tedy thrácko-frýžskou etnickou skupinu, řazenou z hlediska jazyka k indoevropské rodině). Jakkoli je však hypotéza o balkánském či maloasijském původu Arménů považována v akademickém světě za víceméně podloženou (Grousset 1984: 68), na arménskou kolektivní paměť nemá prakticky žádný vliv. Arméni považují za svou skutečnou „pravlast“ území nacházející se na rozhraní dnešní východní Anatólie, Arménské republiky a severního Iránu, tj. geografický region mezi třemi jezery - Vanským (Turecko), Sevanským (Arménie) a Urmijským (Irán). Historicky ležela právě tam tzv. Velká Arménie, kterou etnické jádro arménské populace kontinuálně obývalo od 6. století př.n.l. prakticky až do období první světové války. Sekundárním etnickým ohniskem se pak ve vrcholném středověku stala tzv. Malá Arménie neboli Kilíkie. Velké Arménii dominuje masiv Araratu, hory pokládáné Armény za jejich hlavní etnický symbol – jak Ararat, tak i naprostá většina historické Velké Arménie dnes leží mimo území arménskému státu.

První skupiny Arménů přišly do kraje okolo Vanského jezera pravděpodobně již v 6. století př.n.l. Nově příchozí se stali bezprostředními sousedy starověkých Asyřanů a Urartejců, později Peršanů a Parthů. Arméni založili svůj stát na troskách urartejské říše; z asyrského názvu „Nairi“ pro říši Urartu se stala básnická metafora k označení Arménie jako takové.

---

<sup>118</sup> Teorii o arménském původu existuje povícero –

a) balkánský, případně maloasijský původ (teorie starověkých historiků, v současné době považována za nejpravděpodobnější vzhledem k lingvistickým údajům, předpokládá se, že arménské kmeny se vydaly jako předvoj tzv. mořských národů (frýžsko-thrácké skupiny) do nitra Malé Asie

b) autochtonní původ, tj. churritsko-urartejský

Peršané použili jako první pro pojmenování země rozkládající se na jejich severozápadní hranici název Arminia<sup>119</sup>, Arméni sami však říkají své zemi Hajastan (ve starší verzi Hajkh), tj. země Hajů. Lid Haj odvozuje své jméno od praotce Hajka.

### 3.2.1.1. Hajk Lukostřelec

Arméni odvozují svůj původ od společného praotce (arm. *nachahajr*) jménem Hajk Lukostřelec. Hajk je pokládán za potomka praotce Noema po linii jeho syna Jáfeta a pravnuka Thorgoma<sup>120</sup>. Podle zakládací pověsti opustil Hajk se svými lidmi Babylón krátce po konstrukci babylónské věže a založil si nové sídlo zvané Hajkašen (tj. „Hajkem vystavěné“) v „krajíně araratské“. „Pán Babylónu“ Bél<sup>121</sup> jej pronásledoval a mezi oběma protagonisty vzápětí došlo k rozhodující bitvě, interpretované jako souboj mezi „tyranem“ a „národem“, který se odmítá nechat zotročit. Hajk je znázorňován jako modrooký a plavovlasý obr<sup>122</sup>, splňující všechny typické charakteristiky kulturních hrdinů - ochránců národa.

*„Hajk byl vysoké a urostlé postavy, zvlněných vlasů, se zářivýma očima a silnými pažemi. Mezi všemi obry byl on tím nejstatečnějším a nejjudatnějším, vzdoroval všem těm, kdo chtěli vládnout jako tyranové nad národy obrů a hrdinů“*

(Moïse de Khorène 1993: 112)

Hajkův protivník Bél je rovněž zpodobněn jako obr, avšak jako obr s výhradně zápornými atributy; podobně jako Goliáš z biblického příběhu o Davidovi a Goliášovi je dopředu přesvědčen o své fyzické převaze, přivádí s sebou přesilu bojovníků a vykazuje jisté

---

<sup>119</sup> Viz nápis achaimenovského panovníka Dareia III. na skále v Behistúnu. „Armenia“ je patrně odvozena od jména urartejského panovníka Arama.

<sup>120</sup> Odtud např. „thorgomský rok“ (arménský letopočet, tj. náš letopočet minus 551 let), „thorgomský dům“ (tj. Arménie).

<sup>121</sup> Bélovo jméno považuje většina badatelů za derivaci jména syrského boha Baala. V kronice arménského raně středověkého kronikáře Movsesse Chorenaciho, v níž jsou tyto mytologické příběhy zachyceny, je Bél pokládán ve skutečnosti za krále Nimroda (Moïse de Khorène 1993: 112). Já se pak přikláním k domněnce, že by se mohlo jednat o babylónského boha Marduka, stvořitele světa z těla vodního démona Tiamat, který je v některých středobabylónských a novobabylónských textech nazýván B□l. Synonymem jeho kultu je babylónský zikkurat, v západním *imaginaire* babylónská věž.

<sup>122</sup> Klasický mýtus o předcích indoevropských národů.



„divošské“ rysy. Běl je agresorem, zatímco Hajk je prezentován jako obránce své rodiny (respektive národa) a vlasti (araratské země).

*„Běl se strašlivou mocí svého vojska, tak jako rychlý proud ženoucí se z hor, spěchal do země, kde sídlil Hajk... Moudrý obr Hajk se zamyslel... dal rychle svolat všechny své syny a vnuky, byli to stateční bojovníci a zruční lukostřelci, ale bylo jich málo... Pak jim řekl: až nás Bělovo vojsko napadne, pokusme se na něj zaútočit tam, kde bude stát on sám uprostřed gardy svých nejvěrnějších. Bud' zahyneme a náš dům bude sloužit Bělovi, nebo mu ukážeme naši zručnost (jako lukostřelců), jeho vojsko se rozpadne a my zvítězíme“*

(Moïse de Khorène 1993: 113)

Hajk nakonec Béla skutečně zastřelí. Pověst nadále říká, že zabitím Béla se Hajkovi Lukostřelci podařilo eliminovat hrozbu přicházející z jihu (patrně narážka na Asyřany, s nimiž první arménské klany soupeřily); následně se stal se zakladatelem národa, který na jeho památku přijal jméno Haj. V zakládací pověsti o Hajkovi a Bělovi chybí zmínka o původní balkánské pravlasti nebo o západním směru, z něhož patrně první arménsky mluvící skupiny přišly, stejně jako v ní nenajdeme narážku na Urartejce – poměrně vyspělou civilizaci obývající tehdejší Arménskou plošinu.

Dnešní východní Anatólie – „země pod Araratem“, za jejíž jádro lze pokládat oblast mezi jezery Van, Sevan a Urmia, se tak podle zakládací pověsti stala skutečnou „kolébkou arménského národa“, a zůstala jí nepřetržitě takřka 2500 let; od 6. století př.n.l. do první čtvrtiny století dvacátého. Na severu ji lze velmi zhruba ohraničit pobřežím Černého moře, na západě tokem Eufratu, na východě přibližně územím dnešní Arménské republiky a na jihu Kurdistánem, s nímž se částečně prolínala. Těžištěm zůstala tzv. Arménská náhorní plošina, hornaté, suché a tektonicky aktivní území s kontinentálním klimatem, sevřené ze severu horami Pontu (Pontské Alpy, tur. Doğu Karadeniz Dağları), z jihu pohořím Tauru (tur. Toros Dağları) a z východu hřebeny Malého Kavkazu. Jednalo se o oblast neobyčejně etnický rozmanitou – koncem 19. století žily na tomto území kromě majoritního muslimského obyvatelstva (Kurdů, Turků, Arabů, Lazů)<sup>123</sup> rovněž výrazné etnické minority Řeků, Arménů, Asyřanů, Gruzínů aj., o minoritách náboženských ani nemluvě.

---

<sup>123</sup> V druhé polovině 19. století došlo k výrazným demografickým změnám a přesunům obyvatelstva co se východní Anatólie týče. V důsledku kavkazských válek, které trvaly až do 60. let 19. století, se do oblastí přistěhovaly statisíce Čerkesů a jiných muslimských etnik původem ze severozápadního Kavkazu. Východní anatólské provincie se zároveň staly destinací i pro muslimské obyvatelstvo, které emigrovalo z Balkánského

Nově přichozí arménské klany, založené na systému patriarchálních velkorodin (tzv. *gerdastanů*), se pravděpodobně promísily jak s původním urartejským etnikem, tak i s Parthy<sup>124</sup>. Parthský element zastává v arménské kolektivní paměti významné a prestižní místo, neboť některé královské dynastie<sup>125</sup>, které arménské dějiny pojímají zcela za „své“, byly prokazatelně parthského původu stejně jako rod, z něhož pocházel Grigor Lusavorič a tradičně i další *katholické* gregoriánské apoštolské církve<sup>126</sup>. Každá historická paměť je svým způsobem selektivní, avšak v arménském případě není parthský původ záměrně vypouštěn – naopak; dynastie jsou zmiňovány jako parthské a posléze armenizované. O jednom panovníkovi se dokonce hovoří jako o „našem Artášesovi, Artášesovi Parthovi“ (Grousset 1984: 113). Arménská kolektivní paměť skutečně vykazuje zvýšenou schopnost integrace cizích elementů a jejich následného vnímání v rámci amalgámu všearménské kultury. Movses Chorenaci, jeden z nejznámějších dějepisců zakladatelského období *Voskedaru*<sup>127</sup>, popisuje nejvýznamnější arménské aristokratické, případně dynastické rody takto: „*Aršakuni parthského původu, Amatuni chaldejského původu, Bagratuni židovského, Arc’runi asyrského a Mamikonjané čínského původu*“ (Hewsen 2001: 8). Slovo „parthév“, odvozené od „Parth“, se v arménštině dochovalo v ryze pozitivním významu jako „silný, statečný, urozený, obr“; analogicky jako slovo „ari“ (odvozené z Arya, tj. Irán). Naopak jiní sousedé z období starověku, Médové, vystupují v arménské kolektivní paměti

---

poloostrova a z Krymu v souvislosti s postupným úpadkem Osmanské říše, zrodem balkánských nacionalismů a s rostoucím ruským vlivem v Černomoří (*muhadžirové*). Arménské obyvatelstvo z Anatólie dávalo naopak přednost přesunu do ruské Arménie a postupně tak docházelo k určité „dearmenizaci Arménie“ (Hewsen 2001: 176).

<sup>124</sup> Parthové – indoevropské etnikum, příbuzné Peršanům a Médům. Parthská říše vzkvétala coby nástupce Achaimenovců (středoperské období); Parthové byli tradičními protivníky Říma.

<sup>125</sup> Starověké dynastie Jervandovců (Orontovců) a Artášesovců byly perského původu, dynastie Aršakovců (2. st. př.n.l.-2. st. n.l.) parthského. De facto všechny vládnoucí dynastie byly cizího původu.

<sup>126</sup> Parthský rod Pahlavuni. *Katholické* byli v raném období tradičně voleni z této rodiny; v kronikách často narazíme na paralelu vytyčenou mezi nimi (potomky Grigora) a prvním *katholíkem* Grigorem (přímá pokrevní linie však vymřela už v 5. století). O vůdčích církevních představitelích v 17.-18. století se automaticky hovoří jako o „*druhých Lusavoričích*“ (Mž 1956: 360) – spíše však z hlediska jejich funkce než pokrevního původu.

<sup>127</sup> Chorenaciho Dějiny Arménie (*Hajoc patmuthjun*) jsou patrně nejdůležitějším dílem z hlediska konstrukce arménských dějin. Zastávají obdobné místo jaké má v paměti české např. Kosmas; doba působení Chorenaciho však zůstává sporná. Tradičně bývá řazen do 5. století, někteří badatelé jej však pokládají za pozdního autora, jehož tvorba spadá až do 8.-10. století. Chorenaci dává zjevně přednost bagratovské dynastii (viz její prestižní židovský původ), zatímco Mamikonjanovce, vrchní velitele arménských vojsk a de facto nejvýznamnější arménský aristokratický rod vůbec, degraduje jako cizince nedávno přistěhované z Číny.

jako tzv. Marové a nabyli podoby démonizovaných nepřátel – *višapu* (hadodraků)<sup>128</sup> (Mahé 2005: 31). Rovněž asyrská královna Šamiram, kvůli jejímuž chťiči padl v bitvě arménský král Ara Překrásný, se v arménském folklóru mění díky slovní hříčce na *Šah i Maran*, což kurdsky značí Hadí královna (Moïse de Khorène 1993: 63)<sup>129</sup>.

### 3.2.2. Mýtus o vyvoleném národě a zároveň obětním beránkovi

*„Nelze se proto divit, že národní dějiny se prakticky vždy stávaly dějinami zcela, ale opravdu jedinečnými a výjimečnými, což u nevládnoucích, „potlačených“ národů téměř vždy a naprosto nejedinečně znamenalo příběh někdejší slávy a pozdější nezměrné tragiky. Obojí, sláva i tragika, se tak vinulo národními dějinami jednotlivých společenství a stávalo se vlastním smyslem této historie“*

(Řezník 2003: 122)

V arménské historické paměti tvoří oba mýty integrální součást jednoho jediného. Arméni přijali jako první na světě nové poselství křesťanské víry, zprostředkované jim Grigorem Lusavoričem, v období svého Zlatého věku. Jsou tak tradičně prezentováni jako a priori starobylý národ s dávnými kulturními tradicemi; arménský původ je prestižní záležitostí. Dále však už v jejich dějinách následují jen Boží tresty, završené tím největším traumatem – genocidou. Charakteristickým projevem konceptu dějin národa-oběti je historie pojatá jako nekonečný sled katastrof, stíhajících národ „za jeho hříchy“, respektive za porušení jeho smlouvy s Bohem. V arménské kolektivní paměti, která klade důraz jak na status oběti (formou žalozpěvů – *voghberguthjun*), tak na svou etnickou vyvolenost, vystupuje do popředí motiv věčného vykořenění a ztráty historické vlasti (*ghaributjun*), jakož i série nejrůznějších

---

<sup>128</sup> Viz pověst o arménském králi Tigranovi a médkém panovníkovi Aždahakovi (odvozena ze staroperského příběhu o hrdinovi Thraétaonovi zápasícímu s netvorem-hadem Aži Dahákou).

<sup>129</sup> Viz pověst o asyrské královně Šamiram a arménském králi jménem Ara Geghecik (Překrásný). Královna se doslechla o Arově kráse a zatoužila po něm; Ara ji odmítl. Šamiram mu vyhlásila válku, v níž arménský král padl. Podle jedné z verzí této pověsti jej posléze oživila pomocí tzv. *aralezů* (božstev s psími hlavami, které lízáním léčily rány padlých hrdinů a oživovaly je), podle jiné verze nikoli. Šamiram nakonec byla zabita u jezera Van (poblíž vesnice Artamet); tamější arménský folklór zachoval stopu po Hadí královně (v kurdštině, neboť většina tamějších Arménů byla zároveň i kurdofonní).

Pověst spadá do kruhu tzv. pověstí regeneračního cyklu (tj. podobně jako Usírev a Eset, Ištar a Tammúz apod.)

pohrom (*depkh, aghet, patuhas*), týkajících se rovnou měrou jak přírodních neštěstí, tak rovněž invazí „nevěřících“. Etnická vyvolenost je většinou chápána v pojmech civilizační mise a šíření Božího poselství dále, což však v arménském případě (podobně jako v židovském) v období středověku chybí. Celá problematika bude podrobněji rozpracována v podkapitole o kolektivní historické paměti (3.2.5.).

*„Ach otče, plač nad námi dnes, nad svými dětmi rozptýlenými po světě  
Naše vlast je vydána na milost cizincům a my jsme odsouzeni k bloudění po cizích krajích,  
vykázáni z naší vlasti.  
Nic nás nemůže utěšit.  
Naše země je pod jhem jiných národů“<sup>130</sup>  
(Tchobanian 1923: 241)*

### 3.2.3. Mýtus o Zlatém věku

*„Tak jako každý národ, jehož nejsvětější dny leží v minulosti, mají (Arméni) přirozenou tendenci k životu ve stínu svých minulých dnů a k jejich glorifikaci; jež s sebou zároveň nese příznání faktu, že současnost je zcela nesrovnatelná (s minulostí) a budoucnost bude možná ještě horší...“*

*Vzhledem k národní psychologii, která je determinována mýtem o heroických minulých časech, nenapravených křivdách a nakonec zoufalým odhodláním přežít, je obtížné odhadnout, jakým směrem se bude ubírat další vývoj...“*

(Hewsen 2001: 8)

Mýtus o tzv. Zlatém věku je úzce spojen s představou o dobách největší národní slávy a se snem o jejím návratu, o velkém národním obrození (regeneraci). Zlatým věkem je pro Armény několik časově ohraničených mýtických a historických period, zahrnujících období vlády nejslavnějších starověkých a středověkých panovníků spojených s velkým územním rozmachem (např. říše Tigrana Velkého<sup>131</sup>, království Aršakovců, přijetí křesťanství a

---

<sup>130</sup> „Jiné národy“ – v arménštině ekvivalent „muslimů“.

<sup>131</sup> Největšího územního rozmachu dosáhla Arménie za panování krále Tigrana II. zvaného Velký (cca 95-55 př.n.l.). Podle tradice tehdy Arménie sahala od „moře k moři“ (tj. od Černého moře až do Palestiny). Tigranova

arménské abecedy, království Bagratovců, Kilikie apod.) a dobu polomýtických hrdinů. Příběhy o jejich činech (*ašughské* verze *chansons de geste*, nazývané *vep*, *vipasankh*<sup>132</sup>) zakořenily v arménské kolektivní paměti díky orální tradici lidových pěvců – tzv. *gusanů*.

Za klasické období Zlatého věku lze pokládat samotné počátky formování středověkého arménského národa, tj. 4. a 5. století *Voskedaru*, kdy došlo k oficiální konverzi ke křesťanství a ke vzniku arménské abecedy, která předznamenala rozkvět arménské literatury a kultury jako takové. Arménské texty často odkazují na zakladatelské osobnosti a zároveň světce typu Grigora Lusavoriče, Mesropa Maštoce či *katholika* Sahaka; nejznámějším hrdinou z tohoto období pak pravděpodobně zůstává Vardan, martyr z bitvy u Avarajru. Zlatý věk je v arménském pojetí nejen dobou existence konkrétních státních útvarů (což by jej de facto redukovalo jen na časovou periodu předcházející 5. století n.l. a pak na středověké království Ani<sup>133</sup> a Kilikie<sup>134</sup>), ale převážně mýtickou „dobou hrdinů“. Tento dějinný koncept se inspiroval obsahem knih Makabejských a na jeho zavedení se podíleli historikové tzv. zakládacího období *Voskedaru*; definitivně se pak upevnil ve 12. století v období reformy církve, která sehrála v otázce jeho formování centrální roli. Do popředí historické paměti tak vystupují postavy již zmiňovaného Vardana Mamikonjana, ale i např. folklórního hrdiny

---

říše však byla pouze relativní a neměla dlouhého trvání, neboť závisela na dočasné slabosti svých dvou sousedů, Říma a Parthie.

<sup>132</sup> *Vipasankh* – hrdinský epos, vyprávění o králích a hrdinech

*Gusan* – lidový pěvec (spíše ve významu epický pěvec, na rozdíl od *ašugh* jako pěvce lyrických milostných příběhů)

<sup>133</sup> Ani – tzv. království Ani, ovládané arménsko-gruzínskou dynastií Bagratovců, dosáhlo svého největšího rozkvětu v 9.-10. století. Jeho centrum se nacházelo zhruba na území dnešní severozápadní Arménie a severovýchodního Turecka (viz aktuální ruiny města Ani na arménsko-turecké hranici). Království se postupně osamostatnilo z pozice původně vazalského státu na abbásovském chalífátu a nadále pak tvořilo quasi-nezávislý a nárazníkový stát mezi Byzancí a Araby. Pád Bagratovců zapříčinil tlak tzv. makedonské dynastie byzantských basileů, kteří se snažili získat pohraniční pásmo pod svou kontrolu – roku 1064 bylo hlavní město Ani dobyto byzantskou armádou, o několik let později pak znovu seldžuckými Turky. Království Ani lze z kulturního hlediska označit za předchůdce arménské kilikijské renesance.

<sup>134</sup> Kilikie, tzv. Malá Arménie – knížectví od 11. století a království 1198-1375, arménská královská dynastie Rubenovců a Hethumovců, opora křižáků a následně Mongolů. Existence Kilikijského království přinesla vznik nového literárního jazyka, instalaci *katholikosátu* v Hromkle a následně ve městě Sis a především kontakt arménské aristokracie se Západem, odtud tzv. arménská renesance (trubadúrská lyrika, rytířská kultura apod.). Království Kilikijské Arménie zaniklo definitivně roku 1375 pod tlakem egyptských mamlúků, *katholikosát* byl oficiálně přesunut do kavkazského Edžmiac'ínu roku 1441 (ve skutečnosti se však udržel dodnes).

Davitha ze Sasunu a celé řady jiných, polohistorických a polomýtických figur<sup>135</sup>, jejichž linie plynule přechází až k „bojovníkům za svobodu“ z doby národního obrození - tzv. *fidajínům*. Fidajínské písně se obsahově i rétorickými obraty podobají středověkým písním o hrdinech-mučednících (*nahatacích*). Společným rysem *nahataků* i *fidajínů* je jednostranná interpretace jejich činů – všichni bojují za kategorii národa, která je chápána v úzkém spojení s náboženstvím (gregoriánským křesťanstvím) a s historickou vlastí; a jsou ochotni v tomto boji za existenci národa položit svůj život a stát se aktivními mučedníky. Glorifikace moderních martyků, jež jsou předmětem národní hrdosti a symbolem konečné nápravy křivd z temných věků, je takřka nemyslitelná bez odkazu na jejich předchůdce (viz a.) a zároveň bez důrazu na sepětí s křesťanskou vírou a na zbožnost hlavního hrdiny v roli „svatého vojáka“ (viz b.). Smrt *nahataka (fidajína)* je interpretována jako oběť pro křesťanstvo (resp. národ).

a. středověká verze

„*Liparit*“<sup>136</sup>

*byl statečný jako svatý Sarkis*

*jako svatý Thoros, jako svatý Vardan*

*všude vítězil, jako Mušegh a Trdat, arménský král*

*když se hnál na svém rychlém koni a chystal se zacílit své kopí*

*Turci*<sup>137</sup> *se třásli a hrůza se zmocnila nevěřících“*

(Tchobanian 1929: 59-62)

a. moderní fidajínská verze

„*Hrdino Andraniku*“<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Hrdinové arménských *chansons de geste* obvykle bojují proti civilizačnímu nepříteli (tj. jinověrci) – proti Peršanům, Arabům, Mongolům, Turkům apod. Na své straně mívají světce – Sasunským hrdinům pomáhá mystická síla kláštera Marutha, po boku taronského hrdiny Vahana Mamikonjana přezdívaného Vlk (*Vahan Gajl*) stojí sv. Jan Křtitel, arm. *surb Karapet*: „muž s ohnivými vlasy, který kolem sebe šířil plameny a oslepoval nepřátele; ti pak, zaslepeni, obraceli zbraně do svých vlastních řad“ (Grousset 1995: 278).

<sup>136</sup> Liparit (v západoarménském přepisu Libarid) – obránce hlavního kilíkijského města Sis před egyptskými mamlúky, 14. století.

<sup>137</sup> V originální verzi historické písně jsou uvedeni „Turci“, autor má na mysli egyptské mamlúky (většinou kavkazského nebo turkického původu).

<sup>138</sup> Andranik – patrně nejznámější arménský *fidajín* Andranik Ozanjan, který se podílel roku 1904 na obraně Sasunu, za první světové války pak bojoval na východní kavkazské frontě.

*pro naši dobu jsi jako statečný Vardan...  
je nám teď třeba tvého meče  
synu Davithův, hrdino Andraniku!“  
(Šakhmišjan 1993: 526)*

b.

*„(Liparit) se poklonil svatému stolci,  
poklekl před všemi oltáři  
pomodlil se ke Svaté Trojici.  
Vykřikl jméno Kristovo strašlivým hlasem  
a vrhl se do boje jako lev“  
(Tchobanian 1929: 59-62)*

Neoddělitelnou součástí mýtů o Zlatém věku je nostalgie nesená v duchu vzpomínek na „zašlou slávu“. Země předků je nenávratně ztracena, králové a hrdinové jsou mrtvi a království ovládána nepřáteli; arménský národ bývá znázorněn jako „věčný tulák“, tj. *gharib* či *panducht*, vyhnanec odsouzený k nekonečnému putování; národ „bezmocný a rozptýlený“, což je ve svém souhrnu klasické kliše v historicko-literárním diskursu archetypálních diaspor. Jejich *siege mentality* byla formována a posilována z pozice náboženské a etnické minority nacházející se neustále na okraji majoritní společnosti, která v důsledku své relativně vysoké životní úrovně a současně politické bezmocnosti sloužila jako častý terč ekonomicky, nábožensky a později nacionalisticky motivovaných výbuchů násilí.

*„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...“  
(Tchobanian 1929: 239)*

*„Pojďme a všichni 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*

*Kde je udatný Vardan,*

*který porazil perského krále? “*

(Tchobanian 1929: 241)

*„Ty hrůzné dny, v nichž žijeme*

*ta zlá doba, kterou procházíme*

*přišly, protože jsme rozzlobili našeho mírného Stvořitele*

*naše země plave kvůli našim hříchům v krvi...*

*Naše knížata jsou mrtva...*

*Kníže Proš, ozdoba rytířů*

*před nímž se železné brány rozpadaly v prach*

*byl pravicí nového Siónu<sup>139</sup>*

*základ arménské víry“<sup>140</sup>*

(Tchobanian 1923: 65)

### **3.2.4. Mýtus o návratu do země zaslíbené**

Etnický mýtus o návratu do historické vlasti (země zaslíbené) hraje v současné době roli převážně pro Armény usazené dlouhodobě v zahraničí a projevuje se prostřednictvím jejich vztahu k „mateřské“ zemi; silné sepětí s historickým teritoriem je ostatně jedním z průvodních znaků takřka každé diaspory. V některých případech bývá arménský mýtus o návratu reaktivován ve formě požadavků na vrácení bývalých území v dnešním Turecku (v tzv. Západní Arménii); vzhledem k současné politické a demografické situaci se však jeví jako nereálný. „Návrat do země předků“ (nebo alespoň dočasný pobyt) zůstává pro mnohé Armény z diaspory významným symbolem a de facto i projevem jejich arménské identity.

V případě druhé generace tzv. nové (moderní) diaspory se ještě jednalo o návrat skutečný (viz repatriace 1946-48), avšak jeho relativní neúspěch vedl k degradaci obrazu Arménské republiky jako „země zaslíbené“ v očích Arménů ze zahraničí. Čím větší však bylo

---

<sup>139</sup> Nový Sión – tj. gregoriánští Arméni (odkaz na židovské dědictví).

<sup>140</sup> Dílo novověkého autora jménem Chačatur z Kečaru, předchozí úryvky jsou anonymy z 15.-18. století (doby Temna).



zklamání z reality sovětské Arménie a čím hlubší pocit vykořenění u příslušníků diaspor, tím aktivněji jejich kolektivní paměť začala konstruovat mýtický obraz Arménie nereálné, jejíž symbolické hranice neodpovídaly hranicím politickým. Arménská *lieux de mémoire* byla idealizována a představa „země pod Araratem“ vykryštovala do podoby posvátného teritoria; básnické metafory země Nairi. Mýtus o skutečném návratu se však vytratil a dnes se mystické pouto mezi diasporou a „zemí předků“ projevuje spíše v rovině „*subjektivních vztahů na bázi příslušnosti kurčité komunitě, nadnárodní ekonomické solidarity a periodických návštěv mateřské země*“ (Bruneau 1995: 13).

Arménská republika tak sice hraje v očích diaspor významnou symbolickou roli (viz masová mobilizace diaspor např. v otázce Karabachu), ale de facto pro ni už představuje cizí zemi. Připomeňme, že prarodiče naprosté většiny západních Arménů původně nepocházeli z Kavkazu a jejich „stará vlast“ je v kolektivní paměti zakořeněna jako východní Anatolie, tj. dnešní Turecko. Po čtyřech generacích v hostitelských zemích a vzhledem k tradičním kulturním rozdílům mezi východními a západními Armény nezbývá než konstatovat, že je arménská realita diaspoře vzdálena (byť se někteří ze *sphjur'khahaj*<sup>141</sup> vrátili a angažují se např. v politice) – příslušníci komunit v zahraničí se zajímají o osud Arménie, lobbují za uznání genocidy, hrdě se hlásí ke svému původu atd.; patrně málokdo z nich si však dokáže představit své pouto s „mateřskou“ zemí ve formě definitivního návratu<sup>142</sup>.

### 3.2.5. Mýtus o katastrofě a následné regeneraci

*„Tvá jara znovu rozkvetou  
tvé krásné dny znovu přijdou*

---

<sup>141</sup> *Sphjur'khaha j-* arm. „Armén z diaspor“

<sup>142</sup> Pro ilustraci vzájemného nepochopení může posloužit následující příhoda:

Arméni, kteří v posledních letech emigrují z ekonomických a politických důvodů z Arménské republiky do zahraničí, jsou obvykle velmi dobře přijati tamními arménskými institucemi. Diaspora však na druhé straně vyjadřuje svou obavu z masového exodu a „dearmenizace“ současné Arménie.

Arméni z diaspor vykazují poněkud paternalistický přístup ke svým „východním bratrům“ a jejich manifestovaný nesouhlas se současnou emigrací z Arménské republiky se projevuje částečným rozvolněním dříve pevných pout solidarity mezi diasporou a nově příchozími. Z pohledu Arménů z diaspor vede masová emigrace ze země k zániku jejich mýtu o zemi Nairi coby zemi zaslíbené. Arméni z Arménské republiky si jejich přístup vykládají neznalostí místních poměrů a kritizují je za nereálný a zidealizovaný obraz Arménie, vnímané pouze v rovině symbolické.

*po každé zimě, po každém pekle  
vyroste strom života  
pro tebe, Arménie.*

*Tvá roční období budou zpívat  
tvé děti budou ještě silnější  
po všech hrůzách, po strachu  
Bůh se postará o tvou zničenou zemi  
pro tebe, Arménie.“<sup>143</sup>*

(Saka 1996: 423)

Jednotlivé katastrofy (*jeghern, depkh, patuhas, aghet*), periodicky postihující arménský národ, přestaly být v historickém diskursu druhé poloviny 19. století lakonicky zmiňovány coby „odplata za hříchy“ a „Boží trest“. V souvislosti s hnutím národního obrození a s růstem arménského nacionalismu se místo klasického středověkého pasivního smíření a očekávání království Božího objevuje „duch pomsty“; spolu s ním došlo k reaktivaci celé řady nových etnických mýtů, inspirujících se slavnými momenty arménských dějin. V *imaginaire* arménského národa jsou Zlatý věk a jeho zašlá sláva vždy spojeny s touhou po nápravě, s nadějí nového Zlatého věku. Pasivita a „morální zbraně“ přestaly v období po abdulhamidovských masakrech a genocidě postačovat – v reakci na hlubokou frustraci z *Aghetu* a na komplex způsobený dlouhodobým marginálním postavením obětního beránka vykrytalizoval v arménském *imaginaire* koncept partyzána (*fidajína*) – ochránce národa. Hlavním záměrem bylo napravit reputaci národa, snášejícího pasivně všechna svá utrpení (a projevujícího svůj nesouhlas jen prostřednictvím lyrických žalozpěvů), a nahradit ji vítězným obrazem - vzkříšeným autostereotypem arménského válečníka z období raného středověku: „*knížete, ozdoby rytířstva, před nímž se železné brány rozpadaly v prach... a hrůza se zmocňovala nevěřících*“ (Tchobanian 1923: 65, Tchobanian 1929: 59-62).

*Fidajíni* jsou v turecké historické paměti vylíčení jako skupiny arménských banditů, provokatérů a teroristů přepadajících pokojné muslimské vesnice; arménská kolektivní paměť z nich naopak vytvořila národní kult hrdinů par excellence. Jména a činy „statečných orlů a

---

<sup>143</sup> Úryvek z písně francouzského šansoniéra arménského původu Charlese Aznavoura.

lvů“, kteří vrátili národu „důstojnost“ a osvobodili jej „z tureckého jha“<sup>144</sup>, jsou zachycena v bezpočtu vlasteneckých písní a románů. Koncept *fidajína* přímo navazuje na starověkého mučedníka s tím jediným rozdílem, že zatímco *nahatak* bojoval nejprve za svou víru (teprve v sekundární interpretaci za abstraktní kategorii národa - *žoghovurdu*), *fidajín* je ochoten položit svůj život za národ a hluboký důraz na zbožnost, tolik charakteristický v případě *nahataka*, není až tak akcentován. *Fidajín* je de facto považován za přímé nástupce středověkých *nahataků* – jeden z nejznámějších arménských partyzánů Andranik Ozanjan, který se účastnil obrany Sasunu v roce 1904 před osmanskými vojenskými jednotkami a následně se podílel na vojenských operacích na východní kavkazské frontě v průběhu první světové války, je prezentován doslova jako novodobý Vardan, hrdina od Avarajru (Šakhmišjan 1993: 526).

Lokality, které se zapsaly do kolektivní paměti svým úspěšným odbojem proti osmanské centrální moci a kurdským klanům v období národního obrození, jsou nazývány „nedobytnými orlími hnízdy“ a v arménské paměti tvoří ta nejslavnější *lieux de mémoire* vůbec - horský Sasun (1894, 1904), Zejthun (1862), obrana města Van v předvečer arménských masových deportací a genocidy, Karabach, Sjunikh apod.<sup>145</sup>. Charakteristickým fenoménem je teritorializace historické paměti – hrdinové jsou neoddělitelně spjati s lokalitami, na nichž se odehrávaly jejich „hrdinské skutky“; *fidajíni* se prolínají s *nahatakami* a s mýtickými hrdiny heroických eposů. Sasun zaujímá v repertoáru arménských kolektivních mýtů významné místo, neboť odkazuje jednak na epický cyklus arménských *chansons de geste* z 10. století, popisujících činy několika generací tamějších hrdinů „šílených odvahou“<sup>146</sup>, jednak na dlouhou tradici bojovných a „nepokořených horalů“ a v neposlední řadě na památku na působení *fidajína* Andranika.

Jakýkoli útok na národní ikony je vnímán jako národní zrada a „odpadlictví“. Kniha arménského spisovatele Gurgena Mahariho, který se pokusil v 60. letech 20. století sepsat své vzpomínky na dětství strávené ve městě Van v době slavného povstání na jaře roku 1915,

---

<sup>144</sup> Většinou se sice hovoří o „tureckém jhu“, má se však na mysli „osmanské“, resp. „muslimské“; neboť v tomto historickém období se arménští vesničané ocitali jak v konfliktu s vládnoucími osmanskými autoritami, tak s kurdskými klany.

<sup>145</sup> Detailněji rozpracováno v podkapitole - Arménské symboly, Hory (2.3.3.).

<sup>146</sup> Arm. hrdinský epos *Sasna C' r' er* (Sasunští šílenci) ve smyslu tur. *deli* – tj. šílených odvahou, vrhajících se do každé bitvy navzdory přesile, v transu z boje snadno riskujících své životy (viz osmanská jednotka tzv. *delibašů*; de facto obdoba vikingských *berserků*, kteří se před bojem záměrně uváděli do stavu transu).

vzbudila živé emoce. Román *Ajrvogh ajgestanner* (tj. „Hořící zahrady“) <sup>147</sup> zobrazuje příslušníky arménských nacionalistických stran *Armenakan* a *Dašnakcuthjun* jako rozhádané oponenty, kteří de facto nijak nepřispívali abstraktnímu ideálu arménského národního obrození a místo úcty a respektu „národních ikon“ šířili mezi lidmi strach. Pro autora představuje tento „boj za národní osvobození“ pouhou vnější fasádu, za niž však Arméni zaplatili příliš draze (Nichanian 2006: 152), tj. ztrátou své mateřské země a genocidou. Gurgen Mahari si dovolil zkritizovat nejen hlavní postavy vanského povstání (např. Arama Manukjana obvinil ze zbabělosti), ale uvedl na scénu i kladnou figuru osmanského funkcionáře.

Útok na slavné *fidajíny* - „syny orlů“, kteří v Mahariho podání „*chtěli spasit zemi, ale stali se z nich bratrovraždni Kainové*“ (Hovannisian 2000: 282), a navíc „spravedlivá“ literární postava jinak tradičně demonizovaného tureckého protivníka by s největší pravděpodobností narazily na živý odpor i v současné době. Na arménské literární scéně se po vydání „Hořících zahrad“ rozpoutal doslova boj o národní minulost, urputnější o to více, že jakékoli odkazy na tragické události v Osmanské říši byly za sovětského režimu pokládány za jistá tabu. Mahari byl nazván zrádcem národa a Turkem (v současné arménštině je slovo Turek, tj. *Thurk*, nadávkou). Jeho knihy, údajně hájící turecký výklad historie a označující arménské národní povstání za provokaci, jež vedla přímo ke genocidě (za kterou si podle této teze mohli Arméni sami), byly páleny na veřejnosti. Gurgen Mahari je však jedním z mála autorů – a to i přesto, že byl pod tlakem veřejného mínění donucen svou knihu nakonec přepsat – který doslovně nerespektoval kodifikovanou linii arménské „historie“ a pokusil se naopak o její záměrnou dekonstrukci, neboť zastával názor, že (citováno z jeho románu): „*historie stejně záleží na tom, kdo ji napíše*“ (Hovannisian 2000: 277).

---

<sup>147</sup> Název románu odkazuje na povstání arménské komunity ve městě Van proti Dževdet pašovi, který byl počátkem roku 1915 jmenován vanským *válím* (guvernérem). Arménská populace se obávala masakrů, jejichž pořádáním byl Dževdet paša nechvalně známý, a opevnila se na vanském předměstí zvaném Ajgestan (doslova „Zahrady“, tj. čtvrť mimo vanské hradby, kde se nacházela početná arménská majorita a zahraniční ambasády). V Ajgestanu se Arméni, vedení příslušníky nacionalistických stran *Armenakan* a *Dašnak*, bránili proti osmanské armádě až do příchodu ruských jednotek vedených arménskými dobrovolníky z Kavkazu. Arménské obyvatelstvo z okolí Vanu a Bitlisu, regionu dočasně okupovaného Rusy, se posléze spolu s ústupem ruských jednotek stáhlo za východní frontu, na území kavkazské (ruské) Arménie.

### 3.2.6. Kolektivní historická paměť: trest za naše hříchy

*Pláču nad tebou,  
arménská zemi  
neboť jsi padla do rukou nevěřících  
Stalo se tak kvůli našim hříchům, velkým jako moře,  
velké pohromy na nás dopadly*<sup>148</sup>  
(Tchobanian 1918: 199)

*„I začal šáh ničit město i celou zemi; jal se vypalovat vesnice a do úsvitu už hořely ohně na tisíce místech. Dal uzavřít všechny cesty, aby z pevnosti nemohl nikdo uniknout; jeho jezdci se rozjeli do všech světa stran a zanechávali za sebou jen neobydlenou poušť. Kdokoli se jim dostal do rukou z krajů Amuk, Vostana a Van, toho mučili, aby jim prozradil, kde se nachází jeho dům a vesnice. Pak tam vtrhli a páchali mnoho zlých skutků; mučili lidi, dokud jim neukázali všechny svůj majetek a nevydali jim své poklady; a byla to pohroma strašlivá, neboť kolik překrásných klášterů a kostelů rozvrátili, kolik svatých křížů, biblí, svatých písem a obřadních rouch padlo do rukou nevěřících. Nečisté ruce se jich dotkly a znehodnotily je; všechny ty věci se pak poztrácely po světě, a to kvůli našim hříchům*<sup>149</sup>  
(Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 230)

*„Přišly na nás dny utrpení  
velké pohromy na nás dopadly...  
Ti, kteří měli kořeny v zemi, vyhnání z nebe  
poznali druhé vyhnanství  
Odvedeni neústupnými cizinci  
odtrženi od svých milých, ušetření meče  
jsou rozptýleni jako bloudící hvězdy.  
Nové války vypukly –  
meč na východě, smrt na západě  
plameny na severu, zabíjení na jihu*

---

<sup>148</sup> Žalozpěv biskupa Mojžiše (Movsese), 16.-17. století

<sup>149</sup> Úryvek z dobové kroniky z 30. let 16. století, která popisuje války mezi osmanským sultánem Sulejmanem a perským šáhem Tahmáspem I.

*Veškerá radost nás opustila, naše sázy umlkly*

*a bubny také*

*je slyšet jen pláč*<sup>150</sup>

(Alloyan 2006: 16)

Reprezentativní výběr událostí pokládaných za zásadní při formování kolektivní paměti konkrétního národa, jakož i jejich reflexi v historicko-literárním diskursu představují v souborné formě školní manuály. Při detailnějším zaměření se na takové literární žánry, které mají přímý dopad na historickou kolektivní paměť, lze identifikovat zhruba tři hlavní tematické okruhy: a) vlastenecký žánr (arm. *hajrenasirakan*), b) diasporický motiv vyhnance (*ghaributhjun*) a nakonec c) tzv. *voghbergutjun*, žalozpěv. *Gharib* i *voghb* jsou projevem typickým pro středověk (s přesahy do současnosti), patriotický žánr se naopak poprvé objevil až v druhé polovině 19. století v dílech arménských prozaiků a básníků (Raffi, R. Patkanjan, M. Nalbandjan, A. Aharonjan, Ch. Abovjan aj.)

Jedním z nejznámějších arménských žalozpěvů vůbec, který determinoval tento žánr do budoucna, je závěrečná pasáž z kroniky Movse Chorenaciho. Arménský dějepisec z období *Voskedaru* v ní oplakává definitivní konec arménského Zlatého věku - po roce 428 zaniklo poslední nezávislé arménské království v části historické Velké Arménie. Armenizovaná dynastie parthského původu byla sesazena a na katolíkův stolec už tradičně nenastupovali členové rodu Grigora Lusavoriče<sup>151</sup>. Chorenaci se odvolává na slavnou minulost, kdy „*se mnohé hrdinské skutky udály v naší zemi, jež si zaslouží být sepsány*“ a staví ji do kontrastu s temnou současností a eschatologickou vizí Arménie opuštěné Bohem (Moïse de Khorène 1993: 86).

*„Pláču nad tebou, arménská země, nařikám nad tebou, nejušlechtilejší ze všech národů severu<sup>152</sup>, neboť zmizeli tví králové a tví kněží, tví rádci a učitelé<sup>153</sup>.“*

---

<sup>150</sup> Citace z díla středověkého arménského kronikáře Aristakese Lastikverciho z 11. století; tj. z období byzantského nátlaku na arménské království Bagratovců a prvních nájezdů seldžuckých Turků na Anatolii v předvečer křížových výprav.

<sup>151</sup> Poslední aršakovský král Artašes IV. sesazen; skončilo období slavných králů typu Vramšapuha (podporoval vznik arménské abecedy) a *katholíků* jako Sahaka Partheva apod. (přímá linie *katholíků* z rodiny Grigora Lusavoriče vymřela).

<sup>152</sup> Arméni si obvykle říkají „národ Východu“ (tj. nejvýchodnější z křesťanských). Není zcela jasné, proč Chorenaci používá pojmu „národ severu“ – pokud se skutečně jedná o historika z 5. století, nacházeli se v té

*Je zničen mír, nepořádek zapustil své kořeny, pravá víra se zachvěla v základech a hereze sílí kvůli neznalosti.*

*Naříkám nad tebou, arménská církví, tvé oltáře mizí, neboť jsi zbavena svého dobrého pastýře a druha.*

*Už nevidím stádo věřících pásti se na zelených loukách u pokojných vod, nevidím je ukryté ve stáji, aby se ochránili před vlky; vidím je rozptýlené na pouštích a v roklích.*

*Když tvůj manžel a jeho svědek byli nepřítomni, čekala jsi trpělivě, manželka zachovávající čistotu svého manželství, ... čekala jsi trpělivě na návrat svého pastýře... Zůstala jsi bez opory ve svém vdovství a my, nešťastníci, bez otce, jež by nás vedl <sup>154</sup> ...*

*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... <sup>155</sup>*

*Pohané a heretici nás ohrožují... <sup>156</sup>*

*Mniši, mistři víry (vardapeti) jsou nevzdělaní a namyšlení... nejsou povoláni Bohem, ale vybráni skrze peníze... závistivci, přátelé zlata, opustili Boha... a stali se vlky trhajícími vlastní ovečky...*

*Kněží jsou nadutí, povrchní, mluví do větru, lenoši a nepřátelé všech svobodných umění a moudrých slov, nevěnují se ničemu jinému než obchodu a šaškárnám...*

*(Naši) vojáci jsou zbabělí, vychloubaví, nechtějí brát do rukou zbraně; plní neřestí, nestřídmí, zloději, opilci, žebráci, lupiči.*

*Šlechtici se bouří, jsou to obyčejní lupiči, koušou kolem sebe, útočí, lakomí a chtiví, únosci, ničí zemi, plní neřestí, tak nízcí jako jejich sluhové... “*

(Moïse de Khorène 1993: 320-323)

---

době na sever od Arménů ještě Gruzínci (k schizmatu došlo až 610 n.l.) a kavkazští Albánci. Chorenaci však pravděpodobně pojímá Velký kavkazský hřeben jako civilizační bariéru.

<sup>153</sup> Tj. *katholické* (zejména Mesrop a Sahak Parthev)

<sup>154</sup> Tj. Arménie (ztotožněná s arménskou gregoriánskou církví) jako manželka nebeského pastýře.

<sup>155</sup> Narážka na povstání tzv. Makabejských proti Seleukovcům, kterým se inspiroval arménský koncept *nahataka* – mučedníka.

<sup>156</sup> Tj. tlak ze strany Persie na konverzi k mazdaismu.

Arménské pojetí vlastních dějin ve smyslu *patmuthjun*<sup>157</sup>, tj. skutečného líčení minulosti a katastrof, inklinující k žalozpěvům a stížnostem Bohu, může být vykládáno jako jistý kalk dějin židovských. Je převzat jak model národa vyvoleného Bohem, který je trestán za své hříchy a porušení smlouvy (tudíž za odvrácení se od Božích příkázání, jak je patrné z Chorenaciho úryvku), tak rovněž model národa-oběti na křižovatkách civilizací, pronásledovaný svými nepřáteli a nakonec donucený k exodu ze „země svých otců“. Koncept národa, odsouzeného k viditelně většímu utrpení než národy okolní či dokonce jeho pravzor – národ židovský - se markantně projevuje jak ve středověké arménské literatuře, tak i v literatuře moderní. „*Kdy se skončí tyto barbarské doby, kdy přestanou přibíjet můj národ na kříž?*“ (Godel 1990: 110), ptá se v jedné ze svých básní moderní arménský básník Hovhannes Thumanjan. „Barbarskými dobami“ z níže uvedeného citátu lze z hlediska arménské kolektivní paměti teoreticky chápat jakoukoli „katastrofu“ invazemi Peršanů v 5. století počínaje, přes seldžucké Turky, mongolské nájezdy, razie Timura Lenka, osmansko-perské války, série pogromů na konci 19. století, genocidu z let 1915-1916 a konfliktem v Karabachu konče.

Svým způsobem se Arméni považují za přímé nástupce Židů a jejich kronikářská tradice to svým vysokým počtem narážek na biblické dějiny dokazuje. Neidentifikují se však s pozicí náhradníků dříve vyvoleného národa, naopak – díky konverzi ke křesťanství a přijetí nového Božího poselství se Arméni vidí o krok dále než Židé; více vyvolení a o to více pronásledovaní. Kronikáři identifikují arménský národ jako *anč'arak, voghormeli tar'apjal azg hajoc*, tj. „bezmocný, zasloužící si slitování, mučený národ“ (Martiros a Ar'akhel, MŽ 1956: 433).

Bible samotná je pojímána jako historické dílo, na které přímo navazují arménští raně středověcí historikové arménskými dějinami, legitimizující tak postavení arménského národa: „... *Mojžíš a Pavel... s ostatními apoštoly... začali mluvit arménsky*“ (Mahé 1992: 127). Jednotliví dějepisci většinou pokračují líčením těch historických period, jejichž popisem jejich předchůdci skončili, a vytvářejí tak de facto lineární dějiny jediného arménského národa (*hajoc žoghovurd*), zařazené do kontextu dějin celého lidstva, „*logické pokračování svatých dějin*“ (Kévorkian 1996: 65). Série katastrof je znakem kontinuity; dějiny jsou „*uctívány jako mýtus o zachování národní identity*“ (Hovanessian 1992: 98). Tendence k univerzalistickému charakteru dějin je příznačná pro koncept vyvoleného národa, neboť vysvětluje důvod jeho

---

<sup>157</sup> *Patmuthjun* (tj. dějiny, tj. minulost, v níž se věří) v kontrastu k *ar'aspeluthjun* (mýty, legendy), paralela k Hérototově *historia* (tj. „výzkum minulosti“, Finley 1981: 36) a *mythos* (bájně příběhy).



existence v rámci kategorie Civilizace a legitimizuje jeho nadřazené postavení, jakož i „historická práva“.

*„Historie byla pro Armény vždy něčím víc než jen pouhým výčtem minulých událostí: zastávala místo filosofie, teologie, morálky, rétoriky, románu a v některých případech dokonce i místo lyrické poezie, žalozpěvů či epiky. Krok za krokem, tak jak se Arméni dostávali na cestu exilu a marginalizace, v sobě jejich historie zakonzervovala vnitřní prostor – paměť národní země a půdy, o kterou přišli.“*

(Mahé 1992: 145)

V arménském pojetí dějin lze najít celou řadu paralel k tzv. izraelskému modelu - Grigor Osvětitel je vnímán jako nový Mesiáš, de facto jako nový Kristus arménského národa (zatímco postava Ježíše Krista nabyla v lidovém podání předkřesťanských charakteristik vítězného boha války a patrona bojovníků). Analogií sídla *katholiků* Edžmiac'inu, potažmo metaforou pro arménský národ jako celek, je Sión: „*voláme k tobě, plni lásky, my, děti nového Siónu*“ (Tchobanian 1929: 87). Edžmiac'in je rovněž nazýván „*druhou Sinají, kam sestoupil nesmrtelný král – tam jej viděl Mojžíš, tady jej spatřil Grigor, ten šťastnější*“ (Tchobanian 1929: 99); závěrečná fráze tohoto úryvku znovu evokuje nadřazené postavení arménského národa nad ostatními, z nichž některým bylo poselství Boží sice zjeveno, avšak oni jej odmítli následovat. Žalozpěv nad pádem Konstantinopole roku 1453, „*druhého Jeruzaléma*“ (Tchobanian 1929: 111), není ani tak projevem solidarity s jinak záporně vnímaným řeckým národem, jako spíše interpretací symbolické Katastrofy, jež zasáhla celé křesťanstvo bez rozdílu kultu, a variantou Jeremiášova žalozpěvu. Mesrop Maštoc, autor arménské abecedy, vystupuje v díle historika Korjuna z 5. století n.l. jako „*Mojžíš*“ (Mahé 1992: 128). Liparit, obránce kilíkijského města Sis před mamlúckými nájezdy, bývá srovnáván se Samsonem (Tchobanian 1923: 16), postava Vardana Mamikonjana se inspiruje Judou Makabejským a souboj Hajka a Béla zase připomíná biblický střet Davida a Goliáše. Deportace arménského obyvatelstva za vlády perského šáha Abbáse bývá přirovnávána k velkému exodu Židů do Babylóna (Ak 1952: 186). Společným rysem všech těchto mýtů je nejen *siege mentality*, charakteristická pro diaspory jako takové, ale i výrazná glorifikace

armády a jejich bojovníků – mučedníků (*nahataků* a *fidajínů*), vedoucí ve svém důsledku až k pojetí „národa ve zbrani“<sup>158</sup>.

*„Geopolitická situace Arménie, která představovala jablko sváru mezi velkými regionálními mocnostmi, vysvětluje roli, již zastává její historická paměť. Po mnoho staletí se Arménie nacházela pod jhem cizinců, byla bitevním polem nelítostných válek a nájezdů. Na druhé straně jí tato zeměpisná pozice zprostředkovávala neustálé kontakty s mnoha národy a civilizacemi, ležícími daleko za hranicemi arménského regionálního dosahu; z nichž Arménie dokázala profitovat“*

(Kévorkian 1996: 65)

Arménský koncept dějin zažil v průběhu existence několik významových posunů. Ve slavném díle Movsesse Chorenaciho „Dějiny Arménie“, z něhož jsme už několikrát citovali, vystupují Arméni jako rovnocenní soupeři jiných velkých starověkých národů, praví nástupci Židů a první následovníci Božího poselství, jejichž historie je pojmána jako dějiny univerzálního lidstva od Adama a Evy. Toto pojetí se udrželo v průběhu celého středověku i větší části novověku. V 19. století, v období národního obrození, dali *mchitharisté*<sup>159</sup> přednost konceptu jiného historika Voskedaru - Jeghišeho, který viděl Armény spíše jako „*předsunutou baštu křesťanstva; lid neustále trpící v agónii a přitom si zasluhující obdiv za svou vytrvalost, sebeobraz... křesťana-Žida, obraz utvrzený a mnohdy i přeháněný ve 20. století v důsledku genocidy z let 1894-1921*“<sup>160</sup> (Hewsen 2001: 8).

*„Dějiny arménského národa jsou plně barbarských invazí nepřátel, které vyliďňovaly zemi. Existence arménského národa ve smyslu etnické jednoty a arménská kultura jako taková byly často ohroženy, avšak nikdy ztraceny, neboť během své mnohasetleté historie dokázal*

<sup>158</sup> Případně až ke kultu dětských vojáků, viz některé ultranacionalisticky zaměřené videoklipy přístupné např. na [www.youtube.com](http://www.youtube.com).

<sup>159</sup> *Mchitharisté* – arménský uniatský řád s katolickou církví, zachovává si gregoriánskou liturgii a *grabar* jako liturgický jazyk. Mchitharistický řád byl založen poč. 18. století, jeho nejznámějším sídlem je ostrov San Lazzaro u Benátek. Tento církevní řád se významnou měrou zasloužil o první, intelektuální fázi arménského obrození. Druhá, radikálnější fáze obrození je charakterizována vznikem arménských nacionalistických stran (*Dašnak, Hnčak, Armenakan*).

<sup>160</sup> Genocida 1894-1921 – autor zde spojuje několik událostí dohromady – protiarménské masakry za sultána Abdulhamida II. (1894-1896), vlastní genocidu: organizované deportace a masakry (1915-1916) a následné období občanské války, anarchie a všeobecného chaosu.

*arménský lid vytvořit vyšší formu společnosti a kultury než ostatní kmeny a národy, které si podrobovaly Arménii silou svých zbraní*<sup>161</sup>

Na příkladě výše uvedené ukázky lze názorně ilustrovat několik základních typů argumentace, s jejichž pomocí jsou dokládána „historická práva“ konkrétního národa. Ten je a priori zpodobněn jako „vyvolený“, tudíž kulturně vyspělejší, avšak početně slabší. „Nepřítel“, kterému je nucen v sebeobraně čelit, je vždy zobrazen jako agresor; díky své fyzické převaze vítězí „silou svých zbraní“ (nikoli však morálně, tj. „silou ducha“). Napadený národ se automaticky ocitá v defenzivě (tj. v pozici spravedlivé a legitimní obrany) – zdůrazňovaná původní „mírumilovnost“ hraje u etnik, jež se pokládají z hlediska morálky za „civilizovanější“ a „vyspělejší“ než jejich rivalové, obzvláště důležitou roli. Signifikantní je rovněž takřka automatické použití plurálu v případě kategorie Nepřátel, což přímo evokuje jejich negativní charakteristiku - vzájemnou nesoudržnost „ostatních kmenů a národů“, civilizační zaostalost, „barbarskost“ apod. Kategorie Nepřátel je pojata jako zcela Cizí; v diskursu jejich (autochtonních) oponentů to jsou nově přichozí a nezvaní hosté, chovající se „nevděčným způsobem“ vůči svým hostitelům. Stereotypní obrat „barbarské hordy“ se stal takřka obdobným klišé jako pojem „vymanění se zpod barbarského jha“ v případě národně-osvobozeneckých snah. Oproti plurální kategorii barbarských Nepřátel pak vystupuje arménský národ vždy jako „My“, „náš lid“, „náš národ“ (arm. *menkh, mer žoghovurd, mer azg*) - nezpochybnitelná jednota se stejnou historií a se stejnými cíly, kladoucí akcent na své kulturní dědictví ve formě středověkých rukopisů, kostelů, *čačkharů*<sup>162</sup> apod; národ „prastarý..., talentovaný, pracovitý, trpělivý“ (Alloyan 2006: 28).

*Na naší cestě je tma, na naší cestě je noc  
a my vstupujeme do nekonečné temnoty  
už dlouhá staletí kráčíme vzhůru do arménských hor  
cestou obtížnou.*

*Neseme s sebou naše prastaré, vzácné poklady,  
moře pokladů, jež se po staletí tak těžce rodilo*

---

<sup>161</sup> Citace z příspěvku prof. E. Baghdassariana, mezinárodní konference *L'Eglise arménienne*, Université Paul Valéry, Montpellier III., červen 2007.

<sup>162</sup> *Čačkhar* – kamenné stély s vytesanými kříži

*těžce vznikalo z hloubi našeho ducha  
v arménských horách, ve vysokých horách.*

*Avšak kolikrát už ve světlé poušti  
temné hordy napadly naši počestnou karavanu,  
v arménských horách,  
v horách krve.*

*A naše karavana, rozptýlená a vyděšená  
okradená, rozbitá, roztříštěná na kousky  
nesla s sebou naše rány, bezpočet zranění  
do arménských hor, do hor smutku a žalu.“<sup>163</sup>  
(Šakhmišjan 1993: 248)*

V druhé polovině 19. století dochází k radikální změně v arménském smýšlení – středověké pasivní snášení utrpení ve formě Božích trestů za hříchy je postupně nahrazeno snahou o „nápravu křivd“; arménská náboženská komunita se mění v jednotný politický národ (*azg*) a místo postavy kněze nacházíme na piedestalu národních vůdců a rádců spíše figuru partyzána (*fidajína*). Zmíněnou přeměnu, dokazující postupný úpadek prestiže církve, názorně ilustruje následující ukázka z přelomového vlasteneckého románu arménského spisovatele Raffiho, který obsahuje celou řadu historických klišé<sup>164</sup>. Raffi, podobně jako např. A. Aharonian, volá po aktivní obraně národa, revoltě a sekulárním vzdělání; církev pak asociuje s pasivitou a utrpením (tj. řečeno jeho slovy, s modelem „vypůjčeným od Židů“).

---

<sup>163</sup> Báseň z pera Hovhannese Thumanjana – *Hajoc ler'nerum* (V arménských horách). Hovhannes Thumanjan (1869-1923) – slavný arménský básník a prozaik.

<sup>164</sup> Raffi (1835-1888, vlastním jménem Hakob Melikh Hakobjan) – významný arménský spisovatel, jehož dílo představuje zásadní předěl mezi intelektuální fází národního obrození (*mchitharisté* a rozvoj armenologie) a jeho fází radikální (nacionalistické strany, partyzáni). Raffi se ve svých vlasteneckých románech inspiroval převážně arménskými dějinami; vzkřísil ideál národního hrdiny *fidajína* (navazujícího na starověkého mučedníka - *nahataka*) a volal po osvobození Západní (osmanské) Arménie. Mezi jeho nejznámější díla patří *Chenth* (1880), *Davith bek* (1887) a *Samvel* (1888).

„Kdo jiný by se měl ujmout tohoto pedagogického díla když ne ti, jejichž úkolem je vzdělávat (národ) a ukazovat mu správnou cestu? To by měla být role našich kněží, ale církev nás učí „nastavit druhou tvář“, jsme-li napadeni...

*Trpělivost... je smrt. Hřbitovy jsou plné trpělivých mužů. S touto trpělivostí, kterou jsme si vypůjčili od Židů, spějeme neodvolatelně k našemu zániku...*

*Kdyby se alespoň desetina z našich kostelů a klášterů přeměnila ve školy, byla by Arménie zachráněna.“*

(Raffi 2007: 67, 144, 170)

„Ten, který dal svou košili i sutanu, aniž by se postavil na odpor nepříteli; ten, který nastavil svou tvář, aby dostal políček; ten, který se (jako já) usmál před jeho pěstí, může ode dneška chodit rovnou oblečen do rubáše“

(Aharonian 2006: 129)

### 3.2.7. Defenzivní „svatá válka“

Idea tzv. svaté války defenzivního charakteru neboli „heroické obrany vlastní víry“ je skutečným *mythomoteurem* arménské kolektivní paměti a je úzce propojena se symboly *nahataka* – mučedníka padlého „se zbraní v ruce“, a bojujícího kněze – ochránce náboženské komunity. Koncept obranné války je příznačný obzvláště pro tzv. „pohraniční křesťanství“ (*chrétienté frontalière*); objevuje se však v diskursu všech národů, jejichž tradiční historické teritorium se nacházelo na hranici velkých civilizačních okruhů. Specifický „duch pohraničí“ pak lze charakterizovat prostřednictvím několika základních atributů, k nimž patří zejména - a) prostupnost hranic a tudíž tendence k multikulturalismu, plurilingvismu, apod.; b) permanentní pocit ohrožení, konstrukce *siege mentality*, zvýšená etnická solidarita a etnická mobilizace; c) obrana vlasti, která je spjata přímo s obranou specifického náboženství. Posledně zmiňovaný bod tak implikuje přímou souvislost mezi geografickým teritoriem, konkrétním náboženstvím a bytím či nebytím samotného národa.

Za synonymum arménské „svaté války“ lze de facto považovat už bitvu u Avarajru, jejíž padlí hrdinové – tzv. Vardanovci – jsou pokládáni za mučedníky, inspirované židovskou historickou tradicí. Nové konotace pak arménský pojem svaté války a obrany víry získal až v souvislosti s franckými křížovými výpravami. Středověké arménské kroniky oslavují „rytíře Kristovy“, kteří se vydali „osvobodit Jeruzalém z rukou nevěřících“; v textech se objevují

frekventované narážky na „spravedlivou válku“ a na kněží žehnající bojovníkům jdoucím do bitvy<sup>165</sup>. Charakter tohoto boje sice stále zůstává defenzivní, avšak kladení důrazu na náboženský aspekt evokuje skutečnou „svatou válku“, interpretovanou v širším kontextu jako válka křesťanů proti muslimům<sup>166</sup>. Z konfrontace mezi islámem, západním křesťanstvím a východním křesťanstvím se zrodily jisté paralely – došlo k sémantickému přibližování mezi konceptem mučedníka – martyra – *nahataka* – *šáhida*, mezi pojetím svaté války ve smyslu ofenzivy a *džihádem*, mezi křížákem a *ghazim* apod.; rozvíjí se rovněž kult světců-bojovníků na obou stranách<sup>167</sup>.

*„Kdokoli se rozhodne vykonat tuto svatou cestu a vezme na sebe závazek k Bohu, obětuje tím sebe jako živou oběť zasvěcenou Bohu, ponese znamení kříže Pána buď na čele nebo na prsou“<sup>168</sup>*

(Hrochová 1982: 27)

---

<sup>165</sup> Idea „spravedlivé a legitimní války“ vedené „pro blaho křesťanstva“ pochází od sv. Augustina. Důraz na zbožnost „božích bojovníků“ je v arménském případě obzvláště markantní.

<sup>166</sup> Prokřížácké tendence v některých arménských dobových kronikách rychle mizí; to je např. i případ historika Mathevoše Urhajeciho (Matěje z Urfy), k jehož obratu ve vnímání křížového tažení pravděpodobně přispěla anexe Edessy (Urfy) Baudoinem roku 1098 a odstranění tamějšího arménského vládce Thorose. Po předchozím pozitivním vyličení frankých vlastností kronikář neváhá upozorňovat na chování křížáků v záporných konotacích, obzvláště co se přístupu k arménské šlechtě a církvi týče (Dulaurier 1869: 4-150).

Gregoriánská církev byla Franky považována za heretickou; podobně jako pravoslavná.

<sup>167</sup> Tuto problematiku samozřejmě nelze zevšeobecňovat. Můžeme však předpokládat, že ačkoli jednotlivé koncepty vznikly na rozdílných základech a kulturních tradicích, v období mezi 11.-13. stoletím se díky neustálým kontaktům obsahově sblížily a navzájem inspirovaly. Idea křížové výpravy, zrozená na základě učení sv. Augustina, rozvinutá za Karla Velikého a známá i byzantským basileům, se ve své nejznámější podobě objevila roku 1095 – papež Urban II. volal na koncilu v Clermont Ferrand po osvobození Kristova hrobu z rukou nevěřících a nabízel bojovníkům, účastnícím se „spravedlivého“ boje, odpuštění všech jejich hříchů.

Postava křížáka se tak obsahově blíží islámskému *šáhidovi* – mučedníkovi padlému za svou víru, kterého čeká ráj (což byl ostatně i případ arménského *nahataka*). Zatímco charakter křížáka a *šáhida* je ofenzivní (přičemž v *džihádu* pojatého formou tzv. „malého džihádu (těla)“ vlastně ani žádné hranice šíření víry neexistují, Bearman 1998: 209), *nahatak* jen „brání svou zemi“ a na „šíření víry ohněm a mečem“ či na osvobození svatých míst neaspiruje. „Bojovník za víru“ ve smyslu ofenzivy vystupuje v muslimském kontextu jako *ghazi*, v kontextu křesťanském pak jako „rytíř Kristův“. Arménskými ekvivalenty jsou *nahatak* a *vka* (svědek, mučedník).

Autorem myšlenky *džihádu* po způsobu Franků, tedy zaměřeného na osvobození Jerusáléma jako třetího nejsvětějšího města muslimů, je Nureddin. Právě on a jeho nástupce Saladin jsou jistými důkazy postupně se prolínajícího světa křesťanů a muslimů v oblasti Předního východu.

<sup>168</sup> Z projevu papeže Urbana II. roku 1095 v Clermont Ferrand.

### 3.2.8. Národ (*žoghovurd*) jako pokrevní pouto

„Pozor, poslední zpráva

zajímavý úkaz

koncem 20. století, v 16 hodin 15 minut

arménský národ opustil svou zem

a už se nevrátil...

Jeho vnější znaky:

prastarý, pronásledovaný

talentovaný, pracovitý, trpělivý

v očích nekonečný smutek...“<sup>169</sup>

(Allojan 2006: 28)

Arménský národ lze označit z pohledu perennialistické a etnosymbolistické teorie za „středověký“. Do této kategorie spadá s ostatními národy archetypálních diaspor, existujícími z hlediska Braudelovy *longue durée*, které lze považovat za skutečné aktéry historie a za produkty vzniklé na základě dlouhého společenského a historického vývoje. Pojem jednoty se však v průběhu středověku nevztahoval k abstraktnímu národnímu celku v politickém smyslu (arm. *azg*), ale spíše k jednotlivým lokálním komunitám, spjatým vědomím jednotného náboženství a mýty o společném původu a historické pravlasti (místní lid – arm. *žoghovurd*). Arménská identita se zformovala mezi 4. a 5. stoletím n.l. a posléze se definitivně upevnila ve století dvanáctém; až do počátku 20. století pak byla nucena se vyrovnávat jak s permanentní absencí státního celku, tak se vznikem rozsáhlé diaspory: „*arménský smysl pro národní identitu vydržel dokonce déle než sama Arménie*“ (Redgateová 2003: 258). Středověký koncept *žoghovurdu* tak byl determinován – a) příslušností ke konkrétní diecézi; b) příslušností pod jurisdikci hlavního *katholika* nebo patriarchy; c) sdílenými právy a povinnostmi v rámci osmanské politicko-administrativní jednotky arménského *milletu* a statutu ne-muslima (*dhimmi*). Právě tyto sdílené povinnosti (jako např. společné vybírání daní za všechny členy komunity, robota, předepsaný oděv apod.) podporovaly vnitřněskupinovou solidaritu a vědomí když už ne stejného původu, tak alespoň osudu (Faroqhi 2006: 166). Příslušnost k arménskému národu byla vzhledem k existenci rozsáhlé diaspory tradičně extraterritoriální a ve věku Temna (15.-19. století) se udržovala výhradně prostřednictvím

---

<sup>169</sup> Úryvek z básně současného básníka Hovhannese Grigorjana *Vostikanakan Iratu* (Policejní pátrání).

círky a instituce *milletu*. Rurální populace žila na základě nezměnitelného Božího řádu – za její hříchy přicházely tresty. Rytmus byl dán zemědělskými a církevními svátky; čas se odvíjel cyklickým způsobem a lokální komunita neměla sepětí se svou vlastní historií, ani s Armény z jiných oblastí. Lidé se orientovali v rámci svých nejbližších sousedů, pokrevních a duchovních příbuzných; jediným prostředkem kontaktů pro ně byla poutní místa a větší obchodní centra. Každá komunita se řídila podle svého kněze (mnohdy negramotného), poslouchala starostu (*reis*) a radu starších, rozhodující na základě zvykového práva<sup>170</sup>, a hovořila svým vlastním arménským dialektem; vedlejší vesnice mluvící odlišným nářečím už byla zdrojem posměchu a určité nedůvěry. Lineárnost a vztah k vlastní historii přicházejí až s postupnou přeměnou tradiční společnosti ve společnost občanskou; tato změna však zasahuje arménské obyvatelstvo ve východní Anatolii až na samém sklonku 19. století. Když do *Jerkiru* přicházejí první arménští partyzáni a pokoušejí se šířit myšlenku boje za národní osvobození, narážejí v mnoha případech na naprosté nepochopení, ne-li na nesouhlas.

Arménský národ je chápán v primordialistických konotacích jako jeden velký *gerdastan*, což je termín původně označující velkorodinu, tradičně tvořenou rodinami několika bratrů žijícími pohromadě. „Žoghovurd“ tak lze teoreticky pojmut i jako společenstvo pokrevně spřízněných lidí, spjatých „primordiálním poutem“ (v Geertzově smyslu). Synonymem *gerdastanu* je rovněž *hajoc odžach*, tj. v překladu „arménské ohniště“; tento název znovu evokuje příslušnost k jediné pokrevní rodině, neboť pojem „odžach“ lze přeložit nejen jako „krb“, ale přeneseně i jako „domácnost“, „rodina“ či „klan“<sup>171</sup>. Odtud také *gagthodžach* - jednotlivé arménské komunity v diaspoře. Ve středověku se k označení arménského národa jako celku, reprezentovaného gregoriánskou církví, běžně používalo termínů jako *Hajoc tun* (arménský dům), *mer azg* (naš národ), *mer žoghovurd* (naš lid); k popisu historické vlasti pak *mer ašcharh* (naše země), v regionálním měřítku *mer gavar* (naš kraj). Endogamie v rámci gregoriánské komunity byla pravidlem – středověký arménský autor kodexu zvykového práva Mchithar Goš, inspirovan Izajášovým „*neberte sobě cizí ženy*“, podotýká, že „(gregoriánský) věřící, který dá svou dceru za „někoho z jiného národa“ (tj. muslima), zhasíná světlo Kristovo“ (Russell 1987: 105). Pokrevní pouto je podtrženo rovněž pozdním traumatem genocidy – Armén či Arménka, kteří si najdou životního partnera mimo

<sup>170</sup> Osmanští *dhimmi* byli souzeni na základě svého zvykového práva (nepísaného *adatu* i zapsaného v tzv. *kanunnáme*), muslimové podléhali šariátským soudům.

<sup>171</sup> *Odžach* (z tur. *ocak*) – skupina lidí žijících u jednoho ohniště, tj. pod jednou střechou (arménsky „rodina“ – *ėnhanikh*, tj. „pod střechou“). Prostor ohniště byl tradičně pokládán za posvátné centrum celého domu a je rovněž symbolem „rodinného štěstí“ a „cti rodu“.



arménský *gerdastan*, jsou pokládáni vzhledem ke „strachu z exterminace“ za potenciální zrádce, neboť nepokračují v kontinuitě ohroženého národa. Důraz na identitu krve se jasně projevil po velkém zemětřesení z roku 1988, kdy zranění Arméni odmítali transfuzi krve od ázerbajdžánských dárců (Volkan 1997: 104).

Kategorie arménského národa byla původně vnitřně rozdělena na celou řadu vzájemně soupeřících klanů, za jejichž jedinou zastřešující identitu lze považovat gregoriánskou víru, respektive postavu *katholika*. I tento faktor je však relativní, neboť, jak jsme si ukázali, hlavní *katholikové* byli od roku 1441 dva a okolí Vanského jezera se navíc částečně nacházelo pod jurisdikcí antikatholikosátu v Aghthamaru. Tradiční roztržičnost nakonec vedla ke vzniku dvou hlavních národních proudů - západoarménské a východarménské větve - a k udržení silného pocitu regionální identity. Z pohledu kronikářů je sice nejrůznějšími pohromami zasažen vždy celý arménský *žoghovurd*; na základě velkých geografických i kulturních vzdáleností však lze důvodně předpokládat, že se jednalo pouze o arménskou populaci konkrétní lokality. Určitou výjimku zřejmě představovaly sultánovy *fermany* – příkazy, které se ohledně výběru daní či předepsaného oblečení pro kategorii *dhimmi* týkaly celého osmanského *milletu*. K pocitu jednoty tak patrně mohl přispívat i samotný status *dhimmi* (nemuslimských obyvatel Osmanské říše) v rámci majoritní muslimské společnosti, respektive existence arménského *milletu* coby manifestace protonárodní etnicity, i když i v tomto případě panovaly výrazné rozdíly mezi obyvateli vesnic a měst z různých regionů<sup>172</sup>. Arménský *žoghovurd* zjevně neměl společného nepřítele, proti němuž by se mohl alespoň dočasně spojit – každá lokalita řešila své vlastní problémy s místními kurdskými *agy* a *emíry*, s osmanskými, perskými a ruskými úředníky. K určitému ústupu regionální identity ve prospěch celonárodního vědomí začalo docházet až počátkem 20. století v souvislosti s genocidou a se vznikem rozsáhlé diaspory<sup>173</sup>, i posléze však zůstaly mnohé organizace založeny na regionálním principu (obzvláště obyvatelé Muše, Vanu, Sasunu, Karabachu apod.). Tato

---

<sup>172</sup> Restrikce omezující status *dhimmi* platily s různou měrou intenzity v závislosti na konkrétní lokalitě a časovém období. Některá města byla liberálnější než jiná a situace na osmanském venkově zůstává kvůli nedostatku spolehlivých informací pro badatele stále velkou neznámou.

<sup>173</sup> Osobností, které se jako jedné z prvních podařilo překonat dělicí čáru mezi arménskou inteligencí z Istanbulu, jejím rurálním zázemím v anatolském *Jerkiru* a konečně kavkazskými (ruskými) Armény, byl patriarcha a později edžmiacínský *katholikos* Mkrtič Chrimjan. Chrimjan je autorem mýtu o *Jerkiru* i tzv. arménské otázky, přednesené roku 1878 na Berlínském kongresu.

Hlavními dálostmi, které ve stejné době vyburcovaly arménské veřejné mínění a sekundárně i evropský tisk, byly např. masakry arménského obyvatelstva v Sasunu (1894, 1904) a aféra Gulizar (1889-1892) – arménské dívky z Bitlisu unesené kurdským *agou* (Kévonian 1993: 108).

tendence je ostatně v Arménii patrná i v současné době<sup>174</sup>; v menším měřítku se pak projevuje v diaspoře, kde bývá regionální původ poněkud zatlačen na úkor symbolického pocitu armenity.

Arménský model národa je čistě rurální/plebejský. Jeho ideálním představitelem zůstává prostý zemědělec se vztahem k půdě, rolník „nezkažený civilizací“, který je interpretován jako prototyp představitele národa a dodržování jeho původních tradic. Tento model lze považovat za obecně srozumitelný kulturní kód, jenž našel své echo i např. v případě konstrukce českého národa (český sedlák) a slovenského národa (slovenský bača)<sup>175</sup>. Arménskými národními vůdci byli *katholikové*, potažmo místní biskupové a *vardapeti*; nelze opomenout ani významnou funkci majetných obchodníků (*chodžů*) jako hlavních mecenášů a donátorů. Arménská aristokracie nehrála při konstrukci moderní arménské identity takřka žádnou roli – s výjimkou několika lokalit, ve kterých se udržela tradice šlechty arménskému původu až do 19. století (např. karabašští *melikhové*), zůstala symbolem dávné slávy starověké Arménie a středověké Kilíkie<sup>176</sup>.

Rurální model východoarménskému národu podlehl ve 20.-30. letech 20. století záměrné deorientalizaci<sup>177</sup>. Tento proces souvisel s konstrukcí nového arménskému (sovětskému) národu, jež měl být představen jako zcela odlišný od svých východních sousedů – důraz byl tedy kladen především na křesťanskou tradici a z folklórního hlediska pak na region východní Anatólie<sup>178</sup>. Z moderní verze literárního východoarménskému jazyka

---

<sup>174</sup> Dlouholetý arménský prezident Robert Khočarjan (1998-2008) je původem z Náhorního Karabachu; významné posty v republice jsou obsazeny karabašskými Armény.

<sup>175</sup> V kontrastu např. k maďarskému a polskému národu, založených na aristokratickém principu.

<sup>176</sup> Mnohé slavné aristokratické rody známé ze starověku a raného středověku (např. Mamikonjan, Kamsarakan) vymizely už v souvislosti s instalací chalífátu a arménskými protiarabskými revoltami, které byly potlačeny. Moc Bagratovců a Arc'uniovců zase zanikla pod tlakem Byzance a seldžuckých Turků.

<sup>177</sup> Analogickým procesem prošlo i moderní Řecko, které dalo přednost národní konstrukci na základě helénské (antické identity tzv. *Yunancilar*) než byzantské, vnímané jako příliš kosmopolitní. V rámci procesu deorientalizace se zbavovalo svých orientálních elementů, jež byly chápány jako necivilizované a tudíž neprestížní (Volkan 1997: 122); Pontští Řekové, kteří se do Řecka přistěhovali v rámci výměny obyvatelstva mezi Tureckem a Řeckem roku 1923, byli ostatními posměšně nazýváni „jogurtopulos“ (syn jogurtu) nebo „jogurtobaptiso“ (pokřtěný jogurtem) jako narážka na tradiční maloasijskou kuchyni, bohatou na mléčné výrobky.

<sup>178</sup> Lidový kroj používaný v kavkazské Arménii byl ovlivněn perským stylem; podobně jako některé literární a folklórní žánry (jerevanský *chanát* byl ostatně až do roku 1828 pod nadvládou Persie). Naopak oděv obyvatel Západní Arménie (východní Anatólie) se inspiroval spíše dlouhodobým soužitím s Kurdy, Řeky a Turky a byl tak pokládán za svým způsobem „evropštější“.

(*ašcharhabaru*) byly důsledně odstraněny lexikální výpůjčky z jiných jazyků (obzvláště z turečtiny a perštiny) a došlo k reaktivaci a transformaci významných etnických mýtů. Arménští intelektuálové se snažili kulturně se identifikovat s evropskými národy a vyhledávali proto společné indoevropské znaky ve svých tradicích, mýtech apod. Základním rysem tohoto procesu bylo zbavit se „východních“ elementů coby necivilizovaných – obdobným procesem ostatně prošli i Řekové během sporů mezi svou identitou rúmskou (byzantskou, tj. kosmopolitní) a helénskou (antickou). Po rozpadu Osmanské říše a traumatu z genocidy, občanské války a masových exilů došlo logicky k jisté katarzi – osmanské křesťanské minority aspirovaly na „*osvobození se od vnitřního Turka*“ řečeno slovy řeckého spisovatele Nikose Kazantzakise (Volkan 1997: 123). Arméni i Řekové se pokoušeli oddělit od svého Nepřítele (a spolu s ním i od větší části své vlastní kultury). Během procesu deorientalizace byl akcent kladen především na starobylost arménského národa a na jeho prestižní historii; evropská reakce na toto hnutí byla patrná ve formě armenofilie už od 2. poloviny 19. století. Tato „evropeizující“ konstrukce de facto nezasáhla Armény v diaspoře, neboť každá tamější komunita, doplňovaná periodicky novými migračními vlnami, byla jevem sui generis a jakékoli obecné klasifikaci se vymykala. Dichotomie arménského národa se pak zřetelně projevila i v letech repatriace (1946-1948), kdy se do „země zaslíbené“ vrátili desetitisíce Arménů, jejichž rodiče opustili po první světové válce území Osmanské říše, a kteří se cítili být „*přitahováni tajemstvím země svých předků*“ (Beledian 2001: 320)<sup>179</sup>. Kulturní rozdíly, umocněné navíc politickým klimatem v zemi, však většinu z nich donutily k návratu zpět do jejich původně hostitelských zemí, které se počínaje tímto datem staly skutečnou „vlastí“. Rozčarování z falešného *Jerkiru* přispělo k modifikaci mýtu o zemi zaslíbené mezi příslušníky diaspory a k jejich rychlejší asimilaci v hostitelských zemích.

*„Existoval velký rozdíl mezi tzv. západňany, tj. repatriovanými; a východňany, tj. autochtonním obyvatelstvem; rozdíl obzvláště co se týče jazyka, myšlení, mentality.*

*Podle svědectví zůstaly vzájemné lidské vztahy na povrchní úrovni“*

(Belmonte 2004: 121)

---

<sup>179</sup> Citace z díla básníka arménského původu Nikoghose Sarafiana, žijícího ve Francii. Autor kritizuje myšlenku poválečné repatriace; ve svém prozaickém díle *Le Bois de Vincennes* říká doslova: „*lituji těch poutníků, kteří odcházejí... V tomto okamžiku je mi jasné, že dávám přednost raději cizímu městu než vlasti, ve které se budu cítit cizincem a kde budu méně svobodný*“ (Beledian 2001: 230).

Navzdory přetrvávajícím rozdílům, které jsou dány jednak silnou regionální identitou a jednak vyšším stupněm klasifikace na obyvatelstvo ze západu (z diaspory) a z východu, se Arméni dokáží v čase ohrožení sjednotit a vystupovat nadále jako jediný, i když poněkud abstraktní, *hajoc azg*. Tato skutečnost je patrná na příkladu společného boje za uznání arménské genocidy, jež je veden jak na frontě Arménské republiky, tak jednotlivých diaspor.

*„Edžmiac'in, symbol jednoty našeho rozptýleného lidu, který bloudí (a trpí) za své hříchy“*  
(Tchobanian 1929: 100)

### 3.3. Arménské symboly

*„Začalo jaro, potůčky se rodí  
natáhněme si boty, zavažme je  
půjdeme zpátky do naší milované země  
Naše domy jsou opuštěné, vlci a divoká zvířata v nich  
Zanechali jsme svůj domov prázdný“*<sup>180</sup>

Nejvýznamnějšími arménskými symboly (ponecháme-li nyní stranou klasické státní symboly typu vlajky, národní hymny aj.) jsou ty, které jsou neodmyslitelně spojeny s kategorií armenity jako takové - tj. se zemí (s historickým teritoriem), s arménskou kulturou (písmo, architektura) a sekundárně i s obranou této země a kultury. Moderní západoarménský básník Daniel Varužan výstižně shrnul arménské symboly do tří pojmů - psací pero (arm. *grič*), rýč (*pha*) a zbraň (*zenkh*).

„Psací pero“ je synonymem kategorie Kultury a Civilizace; v arménském případě zahrnuje odkazy jak na ranou konverzi ke křesťanství, tak na celé kulturní dědictví náboženské diaspory ve formě posvátného písma a jazyka (tj. rukopisy, církevní stavby, *chačkhary* aj). Jako etnický symbol slouží převážně k odlišení se od kategorie Barbarů, „nevědomých pokolení“ z trubadúrské poezie Dživaniho. „Rýč“ představuje symbol zemědělského, sedentarizovaného národa se silným vztahem k obdělávané půdě. Lze jej chápat i coby znak „pracovitosti“ a sekundárně „mírumilovnosti“ konkrétního národa – jedná se de facto o doplnění plebejského národního modelu, jehož archetypem je rolník. Pomocí

---

<sup>180</sup> Píseň žánru *gharib* z oblasti města Muš, CD Karot ensemble I., č. 29, v originále *Garun bacver*.

symbolu rýče se arménský národ staví do opozice vůči kategorii Nomáda. „Zbraň“ je pak výrazem defenzivní svaté války, jejímž prostřednictvím se arménský národ brání vůči vnějším agresorům. Napříč všemi mýty pak prochází jako červená nit symbolika „ztráty něčeho“ – nejčastěji „staré vlasti“, jejíž metaforou bývá „zahrada“, „ovocný sad“, „dům“ či „milénka“.

### 3.3.1. Vlast (*Jerkir*)

Arménské historické území, obecně nazývané *Hajoc Ler'našcharh* (arménská země hor, tj. náhorní plošina) nebo také *Jerkir* (Země), je teritoriem sakrálním, jehož rozloha neodpovídá politickým hranicím současné Arménské republiky. Mnoho slavných arménských *lieux de mémoire* se nachází na území dnešního Turecka (Sasun, Zejthun, Van, Ararat, Aghthamar) nebo Iránu (Avarajr); prostřednictvím kolektivní historické paměti však tato místa stále zůstávají integrální součástí mýtické Arménie-Nairi. Arménské „historické nároky“ jsou takto legitimizovány, neboť se jedná o zemi jejich předků a hrdinů. Připomeňme, že arménský boj za národní osvobození se koncem 19. století týkal právě této „bývalé historické Arménie, opuštěné, která volá na pomoc své vzdálené děti“, aby ji „zprostily kurdského a čerkeského jha“<sup>181</sup> (Dédéyan 2007: 494). *Jerkir* (tj. východní Anatolie) byl strážcem tradic a původních arménských hodnot, jehož význam je obzvláště zřetelný v kontrastu vůči tzv. *Bolis*<sup>182</sup> – Istanbulu, ve kterém dosahovala urbanizovaná populace arménského původu 150 000 v 17.

---

<sup>181</sup> Citace z textů a projevů arménského istanbulského patriarchy a později edžmiac'inského *katholika* Mkrtiče Chrimjana zvaného *Hajrik* (tj. „tatínek“, 1821-1907). Mkrtič Chrimjan byl jednou z ústředních figur radikální fáze arménského národního obrození – probudil u istanbulských (už z větší části osmanizovaných) Arménů vzpomínku na „rodnou zemi“ u Vanského jezera, tzv. *Jerkir*, která se do té doby udržovala v konzervativním istanbulském *imaginaire* pouze prostřednictvím masových přistěhovaleckých vln tzv. *panduchtů/banduchtů* z východní Anatolie (nemajetných arménských *gharibů*, kteří přišli o svůj majetek kvůli vysokým daním, konfiskacím, kurdským záborům půdy apod., přistěhovali se do Istanbulu a začínali tam znovu od nuly, nejčastěji jako nosiči zavazadel, vody apod.).

Mkrtič Chrimjan vedl arménskou delegaci, která se roku 1878 účastnila Berlínského kongresu a řešení „východní“ otázky; poprvé tam oficiálně nastolil problematiku otázky „arménské“. V 60.-70. letech působil ve vanském regionu (konkrétně obnovil funkci kláštera ve Varagu) a vydával časopisy (*Arcvi Vaspurakan*, *Arcvi Tarono*), jež upozorňovaly arménskou inteligenci a radikální nacionalisty na tíživé životní podmínky arménského venkovského obyvatelstva v *Jerkiru*, nuceného žít v těsném sousedství Kurdů a Čerkesů.

<sup>182</sup> *Bolis* – západoarménský přepis slova Polis (Město), z řeckého Konstantinopolis.

století až 300 000 koncem století devatenáctého, zůstávala loajální Osmanské říši a pomalu se osmanizovala.

### 3.3.1.1. Otčina (*hajrenikh*)

Literární žánr zaměřený na vlasteneckou prózu a poezii je ve východoarménské tvorbě od dob národního obrození takřka univerzálním jevem; jeho vysoká frekvence souvisí s de facto nikdy neukončeným procesem národního obrození. Národy s tradicí tzv. mentality obklíčení a s historickým traumatem ve svých dějinách mají tendence k vytváření radikálních verzí svých etnických historií a vykazují extrémní citlivost na jakýkoli apel k etnické mobilizaci. Konstrukce národa v jejich případě probíhá neustále a je průběžně modifikována podle potřeby.

Mezi charakteristické atributy arménské patriotické lyriky a epiky patří důraz na starobylou arménskou kulturu a literární tradici, frekventované jsou rovněž narážky na přírodní krásy Arménie (coby symbol par excellence figuruje klasická silueta Araratu s dvěma vrcholy Velkého a Malého Masisu) a na postavy hrdinů.

*„Když jméno své země vyslovím, cítím letní žár  
a slyším smutnou píseň, kterou pěvec zazpíval  
květy barvy krve, růže voňavé,  
tanec dívek nairských – to mám rád a vždy jsem miloval*

*Mám rád naše temné nebe a říčky průzračné  
letní slunce i hlas draků za zimních bouří  
v temnotě ztracené kamenné domy přízračné  
a města prastará – to mám rád a vždy jsem miloval“<sup>183</sup>*

(Jeghiše Čarenc, *Své sladké Arménii (Jes im anuš Hajastani)*)

Arménie, arménsky Hajastan (země Hajů - potomků Hajka Lukostřelce) je vnímána jako země předků, zděděná po otcích. Klasickou metaforickou personifikací historického území je

---

<sup>183</sup> Autorem úryvku je Jeghiše Čarenc (1897-1937), jeden z nejvýznamnějších arménských básníků a prozaiků první poloviny 20. století.

Matka. Podobně jako bývá kategorie národa ztotožňována v historicko-literárním diskursu s velkou rodinou, hraje historická vlast ze sémantického hlediska roli mateřskou – roli matky Arménie, která „(zrodila) všechny pokrevní bratry“:

*Ty, v jejímž nitru spí předkové Dživaniho  
posvátná matko všech mých pokrevních bratří  
Arménie s bílými vlasy, zbožňovaná,  
a tolik stará – to tebe miluji!“*<sup>184</sup>  
(Tchobanian 1918: 130)

*„Nikdy nezapomenu na svou matku, na svou Arménii  
i kdyby mi nabízeli ráj, mé srdce se od tebe nikdy neosvobodí“*<sup>185</sup>  
(Šakmišjan 1993: 377)

### 3.3.1.2. Sirotek (*vorb*)

Symbol Arménie jako „země sirotka“ úzce souvisí s identifikací arménského národa s tzv. *gharibem*, „věčným vyhnancem a tulákem“, a se syndromem národa-oběti. Jejich postavení je analogické – v obou případech mají permanentně nejistý osud a neustále se pohybují na pomezí snu a reality. Samotný fakt marginalizace, pronásledování a „utrpení“ opravňuje a vysvětluje jejich přítomnost. Syndrom „nepatření nikam“, „věčné ztráty“ a postavení „opuštěného národa“ lze považovat v rámci arménské kolektivní paměti za charakteristický fenomén, podtržený navíc identitou diaspory. Arménie je de facto synonymem pro zemi ohroženou nepřáteli, ať už vnějšími v podobě historických dědičných agresorů (Turků) nebo vnitřními – emigranty „odrodilci“. Její existence je pojímána jako výsledek boje ve smyslu sebeobrany. Často je vykreslována jako „ubohá malá země“, z níž „odcházejí lidé“, zmítaná

---

<sup>184</sup> Citace z díla trubadúra Dživaniho. Dživani (1846-1912) – tzv. poslední z tradičních arménských trubadúrů (*ašughů*, *ašigů*), žil a tvořil na samém konci 19. století a počátkem století dvacátého. Dživani své verše skládal podle klasického středověkého kánonu, ale jako u prvního arménského *ašugha* vůbec se u něj projevil vlastenecký žánr - milenkou (arm. *jar*) v jeho orientálně trubadúřském smyslu už není „krutá krasavice s obličejem slunce a luny“, jak vyžadoval stereotypní obrat převzatý z arabsko-perské lyriky inspirované beduínskou platonickou milostnou poezií, ale „matka Arménie“ (arm. *majr Hajastan*).

<sup>185</sup> Úryvek z tvorby Dživaniho

válečnými konflikty a sužovaná přírodními katastrofami; dávaná do kontrastu se svou slavnou minulostí (a nadcházející regenerací). Řečeno slovy nejznámějšího arménského básníka z období symbolismu: „zraněná, ukřížovaná je moje země... je v ruinách, ale přesto je starobylá a posvátná. Není otrokem – ne, jen uvězněným orlem... Mnozí barbaři tudy projdou, ale nezůstane po nich ani stopy... Naše země je svatý chrám, posvátný je každý kámen v ní“ (Terjan 1985: 291-297). Sakralita prostupuje evidentně celou zemí, ztotožněnou s domem modlitby, a očekává se, že v budoucnu dojde ke „vzkříšení“, k osvobození „uvězněného orla“.

*„Jak na naše smutné písně mohl bych zapomenout  
jak na pergameny staré, u nichž klečím na kolenou  
i když mi srdce mé zraněné nastokrát připomenou  
svou osiřelou Arménii – tu vždy jsem miloval“*  
(Jeghiše Čarenc, *Své sladké Arménii (Jes im anuš Hajastani)*)<sup>186</sup>

*„Tak sladká a vznešená  
země má...  
Taková bolest a utrpení  
a přesto pýcha, nad níž není“<sup>187</sup>*  
(Parujr Sevak, *Arménie (Hajastan)*)

*„Mateřské země bývají obvykle chudé  
a čím víc jsou chudé a ubohé  
tím víc je to vlast...  
Mateřské země bývají obvykle daleko  
na kamenitém, pustém místě  
daleko od Božích očí...  
Naše rodné domy bývají na spadnutí  
nač je opravovat, když je zase někdo rozboří  
zemětřesení nebo bomby...“<sup>188</sup> (Alloyan 2006: 30-34)*

---

<sup>186</sup> Citace z díla Čarence, Sevaka a Kaputikjan jsou převzaty z: KOHOUTKOVÁ, Petra (2006), *Tebe volám, přelude – země Nairi (Arménská literatura od národního obrození do současnosti)*, Host 10/2006, str. 64-78

<sup>187</sup> Autorem úryvku je Parujr Sevak (1927-1971), známý arménský básník a prozaik

<sup>188</sup> Autorem úryvku je Hovhannes Grigorjan (1945), současný arménský básník.



*„Má země... tak maličká  
jak stará matka unavená životem  
jak malé dítě zrovna narozené  
a na mapě  
není o nic větší než slza...“<sup>189</sup>  
(Godel 1990: 212)*

### 3.3.1.3. Mýtus: země Nairi

*„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. Žádná země Nairi, ale jen lidé, žijící náhodou v jednom koutě světa, který se jmenuje Hajastan...“  
(Nichanian 2006: 69-70)*

Z úryvku, který jsem si vypůjčila z díla jednoho z nejvýznamnějších arménských básníků a prozaiků 1. poloviny 20. století, Jeghiše Čarence, zřetelně zaznívá symbolika ztracené země, vlasti – *snu*; tolik charakteristická pro literaturu východoarménskou i západoarménskou (diasporickou). Obraz Nairi coby mystické, a priori ztracené historické pravlasti je přímo spjat se středověkým žánrem *ghaributhjun* a odvozuje se od existence diaspory samotné; od pocitu hlubokého diasporického vykořenění, k němuž se navíc váže i poměrně nedávná ztráta tzv. Západní Arménie, skutečného historického jádra i centra národního obrození.

„Vlast“ – starověká Nairi a posléze Západní Arménie - tak byla vlastně ztracena nadvakrát a pokaždé nenávratně – coby zidealizovaná, neustále unikající verze sakrálního teritoria jakoby nikdy ani neexistovala; autoři se k ní vždy obracejí jako k něčemu už dávno mrtvému a permanentně nepřítomnému - řečeno ještě jednou Čarencovými slovy: *„nesmím si představovat zemi Nairi, kterou teď vezu na hřbitov a ukládám ji do rakve; vezu ji tam proti své vůli, ale musím to udělat. Všechny mrtvé, jež jsme milovali a byli nám blízcí, je třeba pohřbít“* (Nichanian 2006: 63). Do obrazu Nairi se rovněž promítá patrná nostalgie po vlasti „zcižené nepřáteli“<sup>190</sup>, z níž byli Arméni pod vnějším tlakem nuceni odejít a stát se tak

---

<sup>189</sup> Citace z tvorby Hovhannese Grigorjana.

<sup>190</sup> Koncept mimochodem příznačný i pro zrod textu české hymny *Kde domov můj* (Macura 1998: 50).

*ghariby*, věčnými tuláky bez domova. „Nairi“ lze považovat v rámci diasporické mentality de facto za synonymum „Arménie“: „*teritorium bez přesného zeměpisného či sociologického určení, sakrální území bez hranic, „utopická a neznámá vlast“ slovy N. Sarafiana<sup>191</sup> – jako mýtus fungovala tato představa až do dob perestrojky“ (Bruneau 1995: 29). Nairi odpovídá „*ztracené Atlantidě*“, kterou je v řecké kolektivní paměti např. Smyrna (dnešní Izmir) (Smyrnelis 2006: 64) či vůbec celý maloasijský prostor s důrazem na černomořské pobřeží.*

Název Nairi („Země řek“) pochází ze starověké asyrštiny a v 9.-7. století př.n.l. označoval severního souseda Asýrie, říši Urartu, ve vlastním jazyce zvanou Biainili. Tento státní útvar, ovládaný z centra pojmenovaného Tušpa (arm. Tosp, tj. pozdější Van) panovníky, nosícími titul *erili erilaue* (král králů), se nacházel přibližně v oblasti horní Mezopotámie; mezi jezery Van, Sevan a Urmia (geograficky tak odpovídal pozdější arménské historické pravlasti). Urartejská kultura, která zanikla v 7.-6. př.n.l. pod nájezdy nomádských kmenů Kimmeriů a Skythů, po sobě zanechala mimo jiné množství pevností s kyklopskými hradbami a klínopisné nápisy, které napomohly identifikovat urartejský jazyk coby odnož tzv. churritsko-urartejské (tj. předindoevropské) skupiny.

Přibližně v době postupného úpadku a rozpadu Urartu začali na náhorní plošinu kolem jezera Van přicházet první příslušníci arménských klanů. Lingvisticky neměli Urartejci s indoevropskými Armény nic společného, posledně jmenovaní se však brzy s tamější populací promísili a přejali některé z jejích charakteristických kulturních rysů<sup>192</sup>. Urartejský substrát je v arménské kultuře stále patrný (Grousset 1984: 62) a arménská kolektivní historická paměť chápe Armény jako přímé potomky říše Urartu. Dnešní hlavní město Arménské republiky Jerevan stojí na místě bývalé urartejské pevnosti Erebuni – odtud také jeho název a nárok na titul „nejstaršího hlavního města na světě“<sup>193</sup>. Někteří badatelé vidí v podobě slova Urartu jen jiný (konsonantický) přepis názvu hory Ararat, arménskému symbolu *par excellence*. V literatuře se pojem Urartu rovněž často vyskytuje ve spojení s jiným, neméně slavným toposem kultivovaným arménskou historickou pamětí - městem Van, které proslulo svým ozbrojeným povstáním proti osmanským regionálním autoritám

---

<sup>191</sup> Nikoghos Sarafian (1905-1973) – arménský básník a prozaik, žijící po arménské genocidě v Paříži.

<sup>192</sup> Viz Xenofontův příběh o lidu Chaldi, který obýval horské pevnosti, zatímco Armény osídlili spíše nížiny. Jméno „Chaldi“ nesl hlavní bůh urartejského panteonu; pod „lidem Chaldi“ tak patrně pověst zachycená Xenofontem rozumí Urartejce.

Armény a Urartejci patrně delší dobu koexistovali na stejném území (Kévorkian 1996: 71).

<sup>193</sup> Pevnost Erebuni, založena 782 př.n.l. urartejským králem Argištim I.

v předvečer organizovaných deportací arménského obyvatelstva za 1. světové války. Van je označován přímo jako Van–Tosp, tj. Tušpa (sídelní město urartejských králů)<sup>194</sup>. Odkazy na zemi Nairi a město Tušpa v arménské kolektivní paměti zdůrazňují historickou kontinuitu a de facto tak legitimizují nároky „prvně příchozích“ (tedy Urartejců a Arménů) na dané teritorium; to jsou argumenty používané zejména v opozici k turkickým národům.

Zemi Nairi – Urartu lze považovat za arménský poetický terminus technicus, jehož význam je přibližně srovnatelný s pojmy „Sión“, „Jeruzalém“ a „Palestina“, používanými v židovském diasporickém diskursu až do vzniku sionistického hnutí, nebo se ztracenou zemí Rum (Řím-Byzanc) v *imaginaire* řeckém. Se zrodem sionismu a následně se založením státu Izrael se tato mystická *lieux de mémoire* stala realitou, zatímco „Nairi“ zůstalo zachyceno v arménské kolektivní paměti v podobě nedosažitelného ideálu. Je to „*vlast, která nám unikla, uklouzla nám pod nohama a hodila nás do moře*“ (Beledian 2001: 7)<sup>195</sup>.

*„Tebe volám*

*přelude – země Nairi*

*možná jsem poslední z básníků*

*kteří o tobě zpívají...“*<sup>196</sup>

Do mýtu o Nairi - ztracené vlasti - spadá teritorium bývalé Západní Arménie, původního etnického jádra arménského osídlení, jež nepřerušeně existovalo přes dva a půl tisíce let. Tamní arménskou populaci zasáhly deportace a masakry za první světové války a následný exodus, v jehož důsledku vznikla moderní diaspora. Reálné politické nároky na část z území „staré vlasti“ přetrvávaly až do uzavření smlouvy z Lausanne (1923), která znovu přehodnotila situaci po první světové válce a na základě dohody mezi nově vzniklým Tureckem Mustafy Kemala a Sovětským svazem omezila rozlohu Arménské republiky na její současný stav (tj. necelých 30 000 km<sup>2</sup>). Zatímco smlouva ze Sevres (1919), respektující

---

<sup>194</sup> Starověká Tušpa se nacházela na místě tzv. starého Vanu, který byl zničen za první světové války. Dochovala se z něj středověká vanská pevnost (tur. Vana kale) se zbytky původního urartejského opevnění, z něhož je archeologicky obzvláště významná tzv. Mherova brána (tur. Mher kapısı). Na ní je klínopisem vytesán seznam hlavních urartejských bohů.

<sup>195</sup> Citace z díla Nikoghose Sarafiana, narážka na arménskou genocidu a exodus osmanských Arménů přes Středozemní moře do Francie.

<sup>196</sup> Citace z díla arménského básníka Vahana Terjana. Vahan Terjan (1875-1920) byl jedním z prvních představitelů arménského symbolismu.

výsledky Versaillských ujednání, předpokládala vznik arménského státu zahrnujícího jak dnešní jihokavkazskou republiku, tak i část východní Anatólie<sup>197</sup>, dohoda z Lausanne Západní Arménii z arménského (v té době sovětského) politického dosahu eliminovala. Z tamější arménské populace, která před první světovou válkou mohla dosahovat až jednoho milionu, zahynula většina během deportací a masakrů mezi lety 1915-1916; některým se podařilo uprchnout za hranice na tehdejší ruský Kavkaz, do dnešního Iránu, Sýrie a Libanonu či do západoevropských států. V poválečném chaosu panujícím v letech 1918-1922 se mnozí arménští uprchlíci pokoušeli o návrat do svých bývalých domovů, avšak hladomory, epidemie, válka Turecka s nově vzniklou Arménskou republikou a vzestup radikálního tureckého nacionalismu inspirovaného Mustafou Kemalem je znovu a tentokrát definitivně přiměly k exilu.

V dnešním Turecku žije podle oficiálního sčítání obyvatelstva pouhých 60 000 Arménů (hlavně v okolí Istanbulu), ačkoli nelze zcela vyloučit ani existenci tzv. „utajených“ Arménů s arménskou kryptoidentitou, jejichž prarodiče byli v době masakrů přinuceni ke konverzi a změně jména a kteří dnes žijí v bývalé „staré vlasti“, tj. ve většinově kurdských oblastech východní Anatólie (Buchwalter 2002: 22). Příslušníci moderní arménské diaspory jsou si vědomi své regionální identity a stále si udržují vzpomínku na města a vesnice, odkud kdysi přišli jejich předkové. „Ztracená vlast“ však zůstává spíše symbolem morálního kreditu národa-oběti a nostalgickou *mémoire*, nikoli reálným nárokem. Požadavek na vrácení teritoria Západní Arménie na arménské politické scéně už de facto nefiguruje (s výjimkou několika extremistických názorových uskupení) a je dnes nahrazen bojem za uznání arménské genocidy. Trauma ze ztráty staré vlasti částečně překryla (a zároveň reaktivovala) válka o Náhorní Karabach – tj. další historické teritorium, o které Arménie mohla přijít ve prospěch dějinného nepřítele (Turka-Ázerbájdžánce), avšak které dokázala ubránit „silou svých zbraní“.

Lokality, jež se nacházejí na území historického *Jerkiru*, jsou stále pokládány za charakteristické atributy dnešní Arménie, byť leží za tureckou hraniční čarou (jerevanské čtvrtě, založené počátkem 20. století uprchlíky z Osmanské říše, nesou názvy jako Nor

---

<sup>197</sup> Projekt tzv. Velké Arménie zahrnoval i přístup k Černému moři (Trapezunt) – na základě projektu amerického prezidenta W. Wilsona, schváleného v Sevres, bylo ke kavkazské republice přidáno území o rozloze 42 000 km<sup>2</sup>, které se nachází v dnešním Turecku – tj. Erzurum, Kars, Van, Bitlis, Erzindžan, Gumušchane aj. (Hewsen 2001: 235, 237). Původní arménské nároky zahrnovaly i Kilíkii, tedy přístup ke Středozemnímu moři.

Bajazet, Nor Sebastia, Zejthun, Malatia apod.<sup>198</sup>). Jako symbol Arménie (kategorie arménské Kultury a Civilizace) par excellence vystupuje Ararat, nezaměnitelná silueta dvou sopečných vrcholů<sup>199</sup>, nebo kostel sv. Kříže na ostrůvku Aghthamar ve Vanském jezeře<sup>200</sup>. Ve tvorbě básníků 2. poloviny 20. století se stále objevují motivy jako: „hora Siphana“<sup>201</sup>, „Ararat - mateřská země; kletba na toho, kdo nám tě vzal“, „Kars, Van, kde leží matčin hrob“, „milovaný Van, můj Sasun“, „Ani“<sup>202</sup>, které se nám stalo nedostupným“ atd. (Šakhmišjan 1993: 493, 517, 523, 525, 529)<sup>203</sup>. Následující ukázka z pera francouzského šansoniéra arménského původu Charlese Aznavoura pak názorně ilustruje paradox, s nímž se musí vyrovnávat potomci nadvakrát diasporického arménského národa - poprvé *gharibové* ze země svých prapředků, podruhé *gharibové* ze země svých otců po genocidě z let 1915-1916, aniž by však kdekoli „našli svou skutečnou minulost“.

*„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“* (Aznavour 2004: 230)

---

<sup>198</sup> Nor znamená arménsky „nový“; názvy čtvrtí pak odkazují k místům v dnešním Turecku, kde žily až do roku 1915 početné arménské komunity.

<sup>199</sup> Velký Ararat (hlavní vrchol) a Malý Ararat – typický pohled z Arménie situuje Velký Ararat na pravou stranu; pořadí je pochopitelně obráceno při pohledu z turecké strany.

Např. v 17. století nebyl ještě na symboliku siluety obou vrcholů Araratu kladen důraz, viz arménské ikonografické materiály In: Kévorkian 1996: 199.

<sup>200</sup> Arm. *surb Chač* – kostel s výraznými reliéfy na vnějších stěnách byl vystavěn v letech 915-921 architektem Manvelem za vlády arménského krále Gagika, panovníka Vaspurakanského království.

<sup>201</sup> Siphana – významná hora severně od Achlatu (Vanského jezera).

<sup>202</sup> Ani – ruiny bývalého hlavního města bagratovského království z 10.-11. století, dnes přímo na turecko-arménské hranici na turecké straně, cca 40 km od města Kars.

<sup>203</sup> Studii o arménských symbolech doplňují častými citacemi z antologií arménské lidové a vlastenecké poezie: např. ALLOYAN, Olivia et al. (2006), *Avis de recherche (une anthologie de la poésie arménienne contemporaine)*, Marseille: Éditions Paranthèses

MNACAKANJAN, A. (1956), *Hajkakan midžnadarjan žoghovrdakan jerger (Arménské středověké lidové písně)*, Jerevan

ŠAKHMIŠJAN, Vaghinak (ed.) (1993), *Jergaran (Zpěvník)*, Jerevan: Anahit;

TCHOBANIAN, Archag (1918, 1923, 1929), *Roseraie d'Arménie*, 4 volumes, Paris: Editions Ernest Leroux

### 3.3.2. Půda (*hogh*)

Symbolem půdy ve Varužanově pojetí je „rýč“. Arménská společnost je tradičně zemědělská a vztah k půdě tak tvoří jednu ze základních distinktivních linií při odlišení se od sousedů – kategorie Nomáda. Nomád je však zároveň také Barbarem, resp. „barbarskými hordami ze stepí“ – v arménské kolektivní paměti zosobněnými seldžuckými Turky, Mongoly, Turkmeny apod. Proti nájezdníkům „*barbarům, ničitelům vesnic s jatagany v rukou*“ stojí v arménském literárně-historickém diskursu arménské „*tisícileté chrámy*“, „*kláštery a chačkhary*“; opozicí vůči stepi a nížině jsou „*arménské hory – pevnost*“ (Šakhmišjan 1993: 442, 520, 521, 525). Automatická nedůvěra vůči kategorii Nepřítele-Nomáda vychází z binární opozice mezi zemědělci a kočovníky; tradiční rivalita mezi oběma skupinami je vedle jisté symbiózy druhou částí mince vzájemných kontaktů těchto dvou společností (Francfort 1990: 101). Prototypem (polo)nomáda-agresora je rovněž Kurd, bezprostřední soused Arménů v jejich staré vlasti; ve vlastenecky orientované tvorbě však nabyl stereotypní a homogenní podoby „Turka“, původce všeho zla: „*budiž prokleti sultán a chán za to, že nám vzali Masis*“ (Šakhmišjan 1993: 523).

Symbol obdělávané země lze volně asociovat se zemí předků, s historickou vlastí; prostřednictvím ní jsou pak zdůrazněny i historické nároky prvních kolonizátorů ve smyslu „legitimních“ majitelů půdy (Georgelin 2005: 9). „Rýč“, „pluh“, „ovocný sad“, stejně jako tradiční folklórní obrazy dívky jdoucí se džbánem pro vodu, muže sklízajícího obilí za zpěvu *horovely*<sup>204</sup> či pastýře – *hoviva*<sup>205</sup> (tj. ideálních rurálních prototypů arménskému národu) odkazují na fakt „zakořenění“, tolik příznačný pro arménskou identitu. Fenomén „zakořenění“ se poněkud paradoxně jeví coby paralela k tradičnímu pocitu „vykořenění a věčného exilu“ (*ghaributhjun*); oba principy se však navzájem nepopírají.

---

<sup>204</sup> *Horovela* – skupinová nebo individuální orací píseň, lze ji částečně srovnat např. s moravskými a slovenskými žatevními písněmi, trávníciemi apod. Arménská *horovela*, jejíž skupinová obdoba se vyskytuje např. v Gruzii (*orovel*), bývá zpívána jediným mužským hlasem a tematicky odkazuje na vztah oráče a tažného zvířete, těžkou práci zemědělce apod. Skupinové *horovely* jsou doprovázeny exklamacemi jako „oró“ (orej) či „varvarará“, které na sebe vykřikovaly jednotlivé pracovní skupiny, jež dělila velká vzdálenost (odtud také jejich zvláštní pěvecká technika).

<sup>205</sup> *Hoviv* - arm. pastýř; vedle zemědělce charakteristický symbol národa založeného na rurálním/plebejském principu. Častým folklórním obratem je píseň pastýře, který si stěžuje na to, že mu „*odvedli milou*“ (motiv „*jars taran...*“).

V předchozí podkapitole bylo naznačeno, že vztah k vlasti sice může být v některých případech ryze abstraktní, zvláště jedná-li se o diasporu a národ, jehož historická paměť je živena traumatem ztráty historické vlasti; to však neubírá tomuto vztahu na síle - díky idealizaci „ztracené vlasti“ naopak mnohdy sílí. Sepětí tradičně zemědělského národa a obdělávané půdy je pak zcela reálné. V arménských patriotických románech a filmech se vyskytuje stereotypní obraz mírumilovného arménského rolníka, pracujícího na poli či sázejícího ovocné stromy, který je bez jakékoli záminky přepaden a zabit Kurdy či Turky, přijíždějícími na koních; jeho dům je zapálen, pole zůstávají ladem; jeho rodina povražděna, ženy uneseny/znásilněny apod.. Kladný vztah k půdě je patrný i z vývoje diaspory, tendující hned v první generaci k vlastnictví malých soukromých podniků a rodinných domů se zahradami.

*„Zahrada je dalším významným rodinným místem (po kuchyni a thoniru<sup>206</sup>)“*  
(Belmonte 2004: 52)

Vztah k půdě je de facto vyjádřením arménské identity jako takové; výrazem její stability a integrity. Arménský dějepisec zakládajícího období *Voskedaru* jménem Phavstos Buzandaci (Pavel z Byzance)<sup>207</sup> vypráví příběh o arménském králi Aršakovi II. (z původem parthské dynastie Aršakovců) a perském šáhovi Šapuhovi II. Šapuh si Aršaka pozval k sobě, neboť se chtěl ujistit o jeho loajalitě či alespoň odhalit jeho skutečné záměry. Rozmlouvali spolu v místnosti, jejíž polovina byla na šáhův příkaz vysypána hlínou dovezenou z Arménie, druhá polovina byla pokryta perskou půdou. Král Aršak Šapuhovi na perské části potvrzoval své vazalství, na arménské půdě se ale bouřil a požadoval samostatnost. Buzandaci tak ukazuje sílu „rodné půdy“ v procesu manifestace armenity.

---

<sup>206</sup> *Thonir* – tradiční arménská pec; otvor v zemi, na jehož rozpálených stěnách se připravuje chléb ve formě tenkých placek (*lavaš*).

<sup>207</sup> Phavstos Buzandaci, Pavel Byzantský neboli Pavel z Byzance – dějepisec 5. století, který navázal na arménské dějiny vyprávěné Agathangehosem. Zabývá se hlavně obdobím po christianizaci Arménie, tj. po smrti krále Trdata III.

### 3.3.3. Hory (*sarer, ler'ner*)

Arménii, tvořené povětšinou náhorními planinami a horskými vrcholy s průměrnou nadmořskou výškou kolem 1500 až 3000 metrů n.m., se říká rovněž *Hajoc Ler'našcharh*, tj. „arménská země hor“; nebo *Kharastan*, „země kamení“. Západní Arménie v dnešním Turecku má obdobný geografický reliéf, výraznou náhorní planinou oproti okolní rovině je i Karabach (arm. *Arc'ach*). Hory (*sarer, ler'ner*) jsou v arménském folklóru tradičním symbolem bezpečného útočiště (tzv. *montagne-refuge*) a strážcem původních tradic. Vedle obdělávané půdy jsou dalším projevem stability a „zakořenění se“ v určité lokalitě par excellence. Ve formě „pevnosti“, „hradu“ a „domu hrdinů“ (Šakhmišjan 1993: 450, 518) přešly i do vlastenecké literatury. Nepřátelé-Nomádi-agresoři přicházejí ze stepí, zatímco hory se tak stávají přirozeným útočištěm arménské kultury. Hory jsou rovněž ekvivalentem svobody – kavkazští, balkánští i moravští zbojníci a partyzáni se do nich uchylují před vlivem centrální moci.

*„Stáli jsme v míru jako naše hory  
a vy jste přišli jako šílená vichřice*

*Stáli jsme k vám čelem jako naše hory  
a vy jste kolem vyli jako divé větry*

*Jsme věční jako naše hory  
A vy, tak jako všechny vichřice, jednou odejdete“<sup>208</sup>*  
(Verneuil 1985: 286)

V literárně-historickém diskursu okolo válečného konfliktu v Náhorním Karabachu byl *Arc'ach* připomínán jako „nedobytné orlí hnízdo“, podobně jako slavné lokality Sasun a Zejthun v druhé polovině 19. století. Místa, která se proslavila svým ozbrojeným odporem proti osmanským regionálním autoritám, napomáhají konstrukci romantického obrazu hrobů „sídlu synů orlů“ - partyzánů (*fidajínů*). Níže citovaná část básně H. Thumanjana názorně ilustruje význam, jaký je v arménské kolektivní paměti horám jako *montagne-refuge*

---

<sup>208</sup> Autorem úryvku je arménský básník Hovhannes Thumanjan.



připisován: „zapalují jednu po druhé arménské pochodně: Masis, Ara, Siphon, Serpenc, Nemrud, Tankurek<sup>209</sup>; bílý vrcholek Aragac´u mě vede jako maják“ (Godel 1990: 110).

*Jakoby jste je neviděly  
vy kouzelné arménské hory  
ty barbary, ničitele vesnic  
a šířitele hrozeb...  
Viděly jste mé dědy  
statečného Vardana a Andranika  
proti nim pozvednuté jatagany  
a vy samy pevnost, arménské hory...  
(Šakhmišjan 1993: 520)*

### 3.3.3.1. Ararat (Masis) a Aragac´ (Alagöz)

Hora Ararat, arménsky Masis, zaujímá v arménské kolektivní paměti coby symbol jedno z předních míst, ne-li vůbec to nejpřednější. Na základě Bible zakotvila na hoře Ararat Noemova archa a praotec Noe, za jehož přímé potomky se Arméni považují, odtud znovu zalidnil svět. Podle zakládacích etnických mýtů se právě pod horou Ararat usadil praotec arménskému národu Hajk po svém odchodu z Babylonu. „Země pod Araratem“ (zahrnující i oblasti dnešního východního Turecka) je pokládána za historickou pravlast a de facto jedinou pravou vlast vůbec; hora Ararat je pak prezentována coby spirituální centrum, sdružující všechny Armény rozptýlené v diaspoře. Ararat je symbolem nostalgie po ztracené vlasti par excellence, tím spíše, že se dnes nachází na tureckém území a zároveň takřka na dosah ruky od hlavního arménskému města Jerevanu. Sémanticky se tak přibližuje pojmu mýtické země Nairi, s tím rozdílem, že zatímco Nairi je skutečně jen snem, Ararat je reálný, ač nedostupný; bez ohledu na svou geografickou polohu a historickou realitu je v arménské novodobé mytologii stále prezentován jako „arménská“ hora, úzce spjatá s osudem národa, hora „vězeň-zajatec“ (Dufour 2001: 15). Často na sebe bere podobu vrcholného cíle národních snah. Vzhledem k tomu, že se nachází mimo politické hranice Arménské republiky, bývá Ararat v některých případech substituován svým „dvojčetem“ – horou Aragac´ (Alagöz).

---

<sup>209</sup> Siphon, Nemrud, Tankurek – hory v okolí Vanského jezera a Sasunu; hora Ara – poblíž Jerevanu.

Symbolika Araratu-Aragac' u se zřetelně projevila i roku 2004 u příležitosti oslav založení Arménské republiky a bitvy u Sardarapatu. Přes 300 000 lidí (některé prameny uvádějí až 500 000) se tehdy zúčastnilo kolektivního tance okolo hory Aragac' - jednalo se o tzv. *klor par* neboli *šurdž par* (kruhový tanec), v němž se účastníci lehce drží za ruce či za ramena a postupují drobnými kroky vpřed a do boku. *Klor par* patřil k tradičním tancům sasunských horalů a bývá tradičně interpretován jako symbol hrdého odporu vůči nepřítelům (např. na jaře tohoto roku jej na protestních manifestacích proti arménskému prezidentovi Khočarjanovi a jeho nástupci tančili mladí muži na náměstích jako výraz svého nesouhlasu s režimem). Tanec okolo hory Aragac' podpořila samotná arménská vláda a apelovala rovněž na arménskou diasporu; celou akci doprovázela mohutná reklamní kampaň a její účastníci se pokusili dokonce o zápis do Guinnessovy knihy rekordů. Tanečníci vytvořili takřka nepřetržitý lidský řetěz o délce 150 km kolem nejvyšší arménské hory a tančili otočení směrem k vrcholu; symbolicky se tak jednalo o očistu sakrálního teritoria, ztotožněného s celou Arménií, a o demonstraci všearménské identity. Akce dostala název *mianuthjan par* (tanec sjednocení) a jejím základním heslem bylo „haj hajin enker, jeghbajr“ (tj. Armén Arménovi přítelem a bratrem); z podtextu je tak zřejmé, že se jednalo o další pokus o připoutání arménské diaspory k Jerevanu. Signifikantní byla rovněž ikonografie celé reklamní kampaně – Aragac' vystupoval na plakátech ve formě svého charakteristického profilu čtyř vrcholků, nad nimiž zářila lampa Grigora Lusavoriče<sup>210</sup>; jeho reliéf byl však obtažen bílou linií tak, že vynikaly vrcholy pouze dva, což jej de facto přibližovalo Araratu (známému svými typickými dvěma vrcholy). Zdá se tak, že Aragac', nejvyšší hora současné Arménie, v tomto nevyhnutelném procesu *invention of tradition* začíná pomalu substituovat „uvězněný“ Ararat<sup>211</sup>.

*„Ararat... daleko od tebe jsme se zrodili, zestárli tvým osudem*

*Copak zas bez tebe musíme být, až nás jednou pohřbí zem?*

*Hora Ararat – sen z mramoru bílého jak sníh*

*Touha, jejíž žízeň palčivou stejně neuhasil bych*

---

<sup>210</sup> Lampa Grigora Lusavoriče – podle legendy ji zažehl Grigor po svém návratu z vězení v Chor Virapu. Toto věčné světlo je symbolem evangelizace Arménie, podle pověsti „osvětluje celou zem“ a „zářit nad horou Aragac' ji uvidí pouze ten, kdo v ni věří“.

<sup>211</sup> Uvedené informace pocházejí z přednášky prof. Levona Abrahamjana (Institut etnologie Jerevanské Státní univerzity), nazvané *Dancing around the Mountain: Armenian Identity through the Rites of Solidarity*, INALCO et Société des Etudes Arméniennes, Paris EHESS 20.6.2008.

*Národ můj – pouštěmi světa dávno znavený beduín  
a ty – modravá fata morgana, jež promění se v dým“*<sup>212</sup>

(Silva Kaputikjan: Ararat)

*„Ach, tenhle Masis...  
ze všech dálek světa  
Armény k sobě vábí  
a on sám... tu vlastně není  
... čte společnou modlitbu  
těm po světě rozptýleným a bez domova  
a on sám... je rozdělený“*<sup>213</sup>

(Gevorg Emin: Ach, tenhle Masis (*Ajs Masis*))

*„Kde je moje duše?  
Zůstala tam někde  
za sedmerými lesy a devaterými horami  
a kousavým hlasem mi říká:  
- Běž si, ty prokleté tělo člověka,  
který opustil svou zem  
Můj ráj i moje peklo  
jsou tady, v zemi pod Araratem“*<sup>214</sup>

(Silva Jesajan)

---

<sup>212</sup> Autorem úryvku je Silva Kaputikjan (1919-2006), významná arménská básnířka a spisovatelka. Následující české překlady arménských autorů Kaputikjan, Emin a Jesajan jsou převzaty z: KOHOUTKOVÁ, Petra (2006), *Tebe volám, prelude – země Nairi (Arménská literatura od národního obrození do současnosti)*, Host 10/2006, str. 64-78

<sup>213</sup> Autorem úryvku je Gevorg Emin (1918-1998), známý arménský básník. Báseň (v originále *Ajs Masis*) je de facto parafrází na arménský národ, tj. „*a on sám... rozdělený*“ – Ararat o dvou vrcholech, arménský národ rozdělený na dvě části (východní a západní; na Armény z Arménie a Armény z diaspory).

<sup>214</sup> Autorem úryvku je Silva Jesajan (1952) – současná arménská básnířka žijící v Praze.

### 3.3.3.2. Sasun

*„Šli do hor, daleko do hor  
vysoko do hor, až dorazili na vrchol.  
Šli v noci, šli ve dne  
až přišli na vrchol, do horní země.  
Skalnaté útesy, údolí, propasti, soutěsky  
v pralesích medvědi a divoká zvířata  
V horní zemi nestál jediný dům  
a jim se ta země zalíbila...  
Z velkých kamenů tam vystavěli pevnost Sasun...“*  
(Mkrtčjan, Devrikjan 1989: 90, 103)

Z oblasti Sasunu, horské oblasti položené západně od Vanského jezera v předhůří Tauru, pocházeli na základě arménských folklórních pověstí tradičně bojovníci nadaní obzvláštní odvahou. Podle slavného arménského epického cyklu *chansons de geste* z 10. století n.l., nazvaného *Sasna C'r'er*, tj. „Šílení (odvahou) ze Sasunu“ nebo také „Sasunští rekové“, se právě v sasunských horách usadila dvojice bratrů – kulturních hrdinů jménem Sanasar a Baghdasar - a založila tam pevnost Sasun, klášter Marutha a rod hrdinů, jejichž příběh se bude odvíjet po celé čtyři následující generace. Nejznámějším z jejich potomků byl Sanasarův vnuk Davith, „lvíče ze Sasunu“, který bojoval proti Msra Melikhovi (tj. v překladu „egyptskému králi“) – personifikovanému obecnému nebezpečí, hrozícímu zničit „sasunské reky“ (tj. arménský národ). Msra Melikha někteří badatelé asociují s jedním z mnoha muslimských panovníků ze vzájemně rivalizujících dynastií, jež v dané oblasti vládly před příchodem seldžuckých Turků. Davith vykazuje všechny typické rysy kategorie kulturních hrdinů – byl vychován pastýři, vlastnil kouzelný meč, zázračného hřebce, disponoval nadpřirozenou fyzickou silou atd. Arménský pojem *c'ur'* lze přeložit pomocí tureckého *deli* – tj. šílený, odvážný až do extrému, vrhající se do boje proti přesile, riskující svůj život - jistá obdoba vikingských berserků a prototyp arménského hrdiny (kavkazského *džigita*). Činy těchto sasunských bohatýrů pak hrají v arménském literárně-historickém diskursu zcela významnou roli. Založení Sasunu je symbolickým založením celé Arménie, jejíž osud se promítal do mikrokosmu sasunských horalů/hrdinů a jejich bitev. Nadpřirozená síla hrdinů a zároveň jejich sepětí s gregoriánskou vírou byly symbolizovány znamením rudého kříže na jejich

pravém rameni (v případě, že dotyčný rek ztratil Boží přízeň, kříž zčernal) a bojovým pokřikem „Marutha!“<sup>215</sup> (Anderson 1978/1979: 176).

Příběhy o „Šílených ze Sasunu“ byly zpívány a recitovány na mnoha místech historické Arménie a přispěly ke kodifikaci heroického obrazu arménských hrdinů – sasunských horalů. Hrdinská pověst sasunských hor se udržela až do současnosti – Sasun proslul velkou mírou své autonomie v rámci Osmanské říše (Mutafian 2001: 62)<sup>216</sup> a později rovněž sérií úspěšných i neúspěšných povstání proti osmanské centrální moci v letech 1894 a 1904, kdy se stal působištěm *fidajínů* slavných jmen. Tato autonomní enkláva byla rozdělena na několik oblastí – a) tzv. „svobodní“ Arméni, neplatící tribut a podléhající pouze autoritě svých vlastních vůdců (*res*) a rady starších (*echtiari medžlisi*), b) „polosvobodní“ Arméni žijící ve smíšených vesnicích s kurdofonními, armenofonními nebo arabofonními Kurdy, c) „poddaní“ Arméni v postavení *raja*, jejichž životní podmínky se de facto nijak nelišily od statutu kurdských *raja* (Rouben 1990: 66-67). „Stateční sasunští horalé“ se zapsali do arménské historické paměti a nepřestávají inspirovat vlasteneckou tvorbu jednak jako symbol úspěšného boje za národní obrození, jednak jako specifický svět původních a zachovaných tradic předků z Arménské náhorní plošiny (Kévorkian 1992: 492).

### 3.3.3.3. Zejthun

Městu Zejthun, ležícímu na jihu centrální Anatólie v horách Antitauru, byla roku 1618 sultánem Muradem IV. potvrzena autonomie výměnou za placení ročního tributu (Kévorkian 2006: 724). Vedle oblastí jako Hadžin, Sasun, Karabach a Sjunikh byl Zejthun jedním z nejznámějších center arménské autonomie vůbec. Zejthunské samosprávě, jež svůj původ částečně odvozovala z prestiže středověkého Kilíkijského království, předsedali stařešinové čtyř největších zejthunských klanů, tzv. *paronové* (tj. baroni, Dédéyan 2007: 422). Zejthunští lidoví pěvci (*avečové*) prosluli svými hrdinskými epejemi, které se takřka výhradně týkají

---

<sup>215</sup> Hora Marutha byla uctívána jak Armény, tak místními Kurdy; tamější procesí a náboženské svátky bývaly smíšené.

<sup>216</sup> Sasun, oblast západně od Bitlisu, tvořilo cca 40 arménských vesnic, které žily v těsném sousedství s Kurdy. Ač de facto nezávislé na osmanské moci, podléhaly místním kurdským autonomním náčelníkům – platily jim roční tribut v obilí a dobytku zvaný *hafir* (Dédéyan 2007: 421) a rovněž výkupné za nevěstu (tzv. *hala* – polovina toho, co ženich zaplatil rodině nevěsty jako tzv. „cenu za nevěstu“; jinak hrozilo, že bude dívka Kurdy unesena).

turecko-zejthunských bojů. Postava Turka je v nich vždy vykreslována negativně, ačkoli historickým nepřítelem byly spíše kurdské klany usazené v okolí Zejthunu, proti nimž osmanští sultáni nezdůvůhodně uzavírali aliance se zejthunskými *parony* (Aghassi 1897: 70, 104). Osmanští úředníci údajně neměli do města přístup, žádný muslim nesměl žít uvnitř opevnění a Zejthunci si navíc vyráběli své vlastní zbraně<sup>217</sup>. Jejich autonomie byla poprvé vážněji ohrožena roku 1862; obyvatelé Zejthunu tehdy povstali proti pravidelné osmanské armádě. Znovu se pak bránili během období masakrů za sultána Abdulhamida II. roku 1895 - obě události přispěly k vytvoření obrazu Zejthunu jako „nedobytného orlího hnízda“, jenž se stal spolu se Sasunem symbolem arménského separatismu (Mutařian 2001: 58). Zejthunská lokalita patřila k jedné z prvních, odkud byli obyvatelé na jaře roku 1915 deportováni; symboly Zejthunu a Sasunu však zůstávají v arménské kolektivní paměti hluboce zakořeněny i nadále.

#### 3.3.3.4. Musa dagh

Lokalita zvaná Mojžíšova hora (tur. Musa dađı, v arménském přepisu Musa dagh), nacházející se v dnešní severovýchodní Sýrii, se proslavila úspěšnou rezistencí místního obyvatelstva vůči osmanské armádě v období masakrů a deportací za první světové války. Význam této události lze v rámci historických pamětí národů, které utrpěly trauma v podobě genocidy a čelí mnohdy vnitřním i vnějším obviněním z pasivity, přirovnat např. k židovskému povstání ve varšavském ghettu (1942)<sup>218</sup>. Spisovatel Franz Werfel vytvořil z události na Mojžíšově hoře skutečné literární *lieu de mémoire* formou knihy, jež vyšla v češtině pod názvem „Čtyřicet dnů“ (1933). Obránci Mojžíšovy hory se nakonec zachránili z osmanského obležení na palubě francouzského křižníku, patrolujícího podél syrského pobřeží, a následně byli převezeni do Francie, kde se řada Arménů s vidinou brzkého návratu do svých původních domovů přihlásila do francouzské *Légion d'Orient*. Arménská populace, která se částečně po roce 1918 do oblasti Mojžíšovy hory skutečně vrátila (ať už ze západní Evropy, Egypta nebo z uprchlických táborů v severní Sýrii), tento region hromadně opustila roku 1939, kdy byl Alexandrettský záliv definitivně předán Turecku, a přesídlila do Libanonu.

---

<sup>217</sup> Otázka výroby zbraní byla pro ne-muslimské obyvatelstvo (*dhimmi*) obzvláště důležitá – tradiční zákaz jejich vlastnictví je znevýhodňoval vůči muslimské majoritě.

<sup>218</sup> Obdobným *lieu de mémoire* rezistence jako Mojžíšova hora je i Van – dějiště velkých protiosmanských povstání z let 1896 a 1915 (Adalian 2002: 372-374).

### 3.3.3.5. Karabach (Arc'ach)

Karabach (arm. Arc'ach)<sup>219</sup> se podobá Sasunu a Zejthunu jak svým geografickým reliéfem, tak historickým osudem. Po definitivním zániku Kilíkijského království roku 1375 se arménská autonomie udržela pouze ve formě několika nepočetných feudálních panství, jejichž polonezávislost byla dána především regionální izolovaností a majoritou arménskému obyvatelstva; to byl případ Zejthunu, Sasunu i rozsáhlé oblasti Karabachu. Na území Karabachu vládly místní aristokratické rodiny tzv. *melikhû* (z arab. „král“), které se snažily udržet svou autonomii na vládách Persie a Osmanské říše<sup>220</sup>. *Melikhové* vystupovali díky svému prestižnímu postavení „urozených“ náčelníků s určitou historickou kontinuitou (tj. s odkazem na starověké *nacharary*) jako mluvčí arménské komunity – často se účastnili církevních sněmů, vyjednávali spolu s *katholíkem* o podpoře ze západní Evropy a z Ruska a tvořili (podobně jako bohatí obchodníci *chodžové*) část poselstev vysílaných do zahraničí (Dédéyan 2007: 419).

Karabach je tvořen náhorní plošinou, která výrazně vystupuje z okolní roviny. Od arménské „země hor“ jej na západě odděluje tzv. Lačinský koridor, na východě pak volně přechází do plání dnešního Ázerbájdžánu. V arménské kolektivní paměti hraje Arc'ach tradiční roli *montagne-refuge*, etnicky čistě arménské enklávy chráněné hradbami hor proti „barbarským nájezdníkům“. Historická definice Karabachu jako výlučně arménské enklávy je však přinejmenším sporná; arménské obyvatelstvo pravděpodobně procentuelně převážilo až počátkem 19. století v souvislosti s uzavřením Turkmenčajské a Adrianopolské dohody mezi Ruskem, Osmanskou říší a Persií, které umožnily mnoha desítkám tisíc Arménů přestěhovat se na ruský Kavkaz, tedy i na karabašské území. Argumentace arménské strany se odvíjí na základě již známých stereotypů a mýtů, naznačených v předchozích podkapitolách – v zásadě je arménsko-ázerbájdžánský konflikt převeden na rovinu identitárního konfliktu mezi a) kulturním, vzdělaným národem se starobylými tradicemi, jež brání svou historickou vlast, na kterou má nezpochybnitelný historický nárok; a mezi b) barbarským, nomádkým, nově přichozím národem-agresorem. Druhá strana prezentuje opačnou vizi, danou principem

---

<sup>219</sup> Karabach znamená v překladu z turečtiny a perštiny „Černá zahrada“ (tur. *kara* – černý; per. *bagh*, *baghče* – zahrada); arménsky se řekne *Arc'ach*.

<sup>220</sup> Koncem 17. století existovalo celkem 16 arménských melikhátů – 7 v Karabachu a 9 ve Sjunikhu. *Melikhové* měli právo vybírat na svém území daně a drželi si vlastní armádu (2000 mužů, v případě potřeby až 5000, Dédéyan 2007: 417-418).

pozitivní autoidentifikace a diskriminace protivníka; oba tradiční rivalové přitom hrají kartou „nevděčného hosta“ – tj. nově příchozího, který zradil své hostitele a zabral jejich půdu.

Počátkem 20. století tvořila arménská populace v Karabachu díky novým imigračním vlnám okolo 80 % procent, zatímco obyvatelstvo turkického původu (tj. Ázerbájdžánci, tehdy zvaní Tataři) čítalo pouhých 20%. Karabach byl tak de facto spolu s Nachičevanem jedinou lokalitou v oblasti tehdejšího ruského Kavkazu, kde byli Arméni po etnické stránce majoritní (nepočítáme-li ovšem metropole jako gruzínské Tbilisi či ázerbájdžánské Baku). Ve 20. letech 20. století předal Sovětský svaz toto území, podobně jako další arménskou oblast Nachičevan, pod správu Ázerbájdžánu. V souvislosti s postupným rozpadem SSSR došlo na sklonku 80. let k reaktivaci arménského a ázerbájdžánského nacionalismu. Arménská populace žijící na území Karabachu se cítila být ohrožena asimilací a její *siege mentality* napomohla převedení potenciálního konfliktu do roviny identitární. Boj o Karabach se tak stal pro karabašské Armény, Armény z Arménské republiky i Armény z diaspory bojem za existenci arménského národa jako takového. Obraz dědičného nepřitele ve formě Turka – démona, jenž se definitivně ustavil koncem 19. století a nabyl ještě negativnějších konotací za genocidy v letech 1915-1916, se znovu objevil, tentokrát v podobě Ázerbájdžánce<sup>221</sup>. Vzpomínka na genocidu se vynořila jako přímá asociace v souvislosti s masakry arménského obyvatelstva v Sumgajtu a v Baku (1988, 1992). Arménská kolektivní paměť interpretovala tyto tragické události jako opakování historie a pojala obranu Arc'achu, vnímaného jako integrální součást staré historické vlasti, jako snahu o zabránění úplné exterminaci arménského národa. Masovou podporu diaspory, jež skrze tento konflikt posílila svou vlastní identitu, lze přirovnat k aktivitám diaspory židovské v izraelsko-arabských válkách – Arméni ze zahraničí zasílali jak vojenské vybavení, tak dobrovolníky a působili rovněž prostřednictvím politické lobby. Oficiální separatistický válečný konflikt mezi Karabachem a Ázerbájdžánem (s přispěním poněkud dvojaké role Ruska) trval od roku 1992-1994 a skončil vítězstvím karabašských Arménů, zjevně podporovaných Arménskou republikou. Mezi Arménií a Ázerbájdžánem, které bylo dříve možno považovat za více či méně etnicky heterogenní státy, došlo k masové výměně populací - situace uprchlíků dodnes není zcela regularizována a na ázerbájdžánské straně představuje jeden z hlavních požadavků, který v současné době blokuje počátek vyjednávání o budoucím statutu Arc'achu. Z mezinárodního hlediska zůstává

---

<sup>221</sup> Asimilace Turka s Ázerbájdžánem byla o to snadnější z toho důvodu, že etnická identita Ázerbájdžánců zůstávala až do první třetiny 20. století poměrně nejasná. Obvykle vystupovali pod označením „východní Turci“ nebo „Tataři“.



Karabach stále součástí Ázerbájdžánské republiky, Arménie jej však uznala za nezávislý stát – republika Arc'ach má svého prezidenta i vládu, tiskne vlastní mince, vydává víza apod. V důsledku karabašského konfliktu byly uzavřeny hranice mezi Tureckem a Arménií na jedné straně a mezi Arménií a Ázerbájdžánem na straně druhé, přetrvávající ekonomická blokáda má negativní dopad na hospodářský rozvoj Arménské republiky. Nevyřešený status Náhorního Karabachu navíc přispívá k budování stále silnější mentality obklíčení a válečné rétoriky ve všech zúčastněných zemích.

### 3.3.4. Kámen (*khar*)

Arménii lze vedle „země hor“ analogicky nazvat i „zemí kamenů“ (arm. *Kharastan*). Kámen a kamení je možno chápat nejen jako výraz opuštěnosti a nekonečnosti Arménské náhorní plošiny<sup>222</sup>, která je tak výstižně charakterizována melancholickým zvukem arménské pastýřské flétny (*duduku*), ale i jako prostředek ke tvůrčí umělecké činnosti, odpovídající obrazu „kulturního národa se starobylými tradicemi“. Takovou formou kamene je tzv. *čačkhar*, tj. v překladu „kříž-kámen“ – různě vysoké kamenné stély s vytesanými kříži, jež byly od raného středověku vztyčovány na hřbitovech, u kostelů a u poutních cest. Vysoký počet těchto stél z nich činí objekty nedmyslitelné od arménské krajiny jako celku. *Čačkhar* je de facto výrazem arménské lidové mentality, okořeněné pohanskými a paleokřesťanskými rysy – kultovním objektem je v tomto případě samotný kříž (respektive stéla), nikoli – až na výjimky - krucifix jako v tradici katolické. Kříž je nejčastěji znázorněn v podobě stromu života, tj. symbolu konečného vítězství (a zmrtvýchvstání). Pojetí Ježíše Krista tady má blízko k monofyzitskému, neboť Kristus vystupuje pouze jako Bůh (nikoli Syn), jemuž je utrpení na kříži cizí. Na *čačkharech* je však jen zřídka k vidění postava vítězného Boha - kříž zůstává jediným objektem kultu. Tato určitá forma nedůvěry vůči obrazům - ikonám je ostatně pro gregoriánské křesťanství typická a poukazuje na tradiční sílu ikonoklastických tendencí ve východní Anatolii (Donabédian, Thierry 1987: 37). Svátek sv. Kříže (*surb Čač*) bývá slaven první neděli po 13. září a je jedním z pěti největších arménských liturgických svátků. Některé *čačkhar*y jsou přímo považovány za objekty kultu; slouží jako poutní místa

---

<sup>222</sup> Viz např. krátký folklórní příběh o úrodné Gruzii, ve které se lidé nemusejí obzvláště namáhat, aby se jim dobře žilo (odtud gruzínský stereotyp o veselém gruzínském junákovi-rytíři, který má rád „víno, ženy, zpěv“), v kontrastu s chudou a kamenitou Arménií (odtud obraz upracovaného arménského rolníka, melancholická tradiční hudba apod.) .

a věří se, že jsou schopny ochránit proti zlým duchům (Beledian 94: 114). Pověsti vyprávějí, že takové *chačkhary* obsahují zlomky Svatého kříže (arm. *surb nšan*, *surb chač*).

„Řekové a Gruzíni uctívají ikony, Arméni ctí Kříž“<sup>223</sup>

### 3.3.5. Oheň (*krak*)

Symbol ohně značí „ohniště“, tzv. *odžach*, centrální místo každého tradičního arménského domu. Na jedné straně je to místo, kde se v peci zvané *thonir* připravuje chléb (*lavaš*) a které je považováno za výlučnou doménu ženského elementu (v podobě matky – paní domu (*tantykin*) - jako „strážkyně rodinného krbu“), na straně druhé *odžach* symbolizuje rodinu a rodinná pouta jako taková. Prostor kolem něj je pokládán za posvátný a jakékoli znesvěcení pak za potenciální urážku na cti rodiny (respektive celého klanu). Jedna z vůbec nejsilnějších arménských kleteb zní „muchd mari“, v doslovném překladu „ať vyhasne kouř z tvého odžachu“, což jinými slovy znamená: „ať tvůj rod vymře“.<sup>224</sup>

### 3.3.6. Exil (*ghaributhjun*)

*Ghaributhjun* je pojem označující lyrický žánr „exilu a věčného putování, nostalgii po ztracené vlasti“, jenž zastává v arménském literárně-historickém diskursu zcela ústřední postavení. Metaforou pro poutníka/exulanta – *ghariba* – bývá symbol jeřába (arm. *kr'unk*), který se ztratil svému hejnu; případně klasický orientální motiv slavíka – *bulbula* – zraněného o trny růže.

---

<sup>223</sup> Citace z díla středověkého autora Mchithara Goše, převzato z příspěvku prof. P. Donabediana, mezinárodní konference *L'Eglise arménienne*, Université Paul Valéry, Montpellier III., červen 2007

<sup>224</sup> Zůstat bez potomků (obzvláště mužských) je v tradiční arménské rodině považováno za velké neštěstí. Synové jsou vnímáni jako pokračování generací předků; jediný způsob, jak zajistit přežití rodu.

### 3.4. Arménské stereotypy

#### 3.4.1. Arméni viděni vlastníma očima

V předchozích podkapitolách jsme naznačili, na jakých etnických atributech a mýtech spočívá arménské vědomí společné identity ve smyslu náboženské (lokální) komunity, žijící ve „staré vlasti“ (*Hajoc ašcharh*); kulturního národa s pradávnými tradicemi, pronásledovaného nepřáteli. V této podkapitole se soustředíme na vývoj jednotlivých arménských sebeobrazů (autostereotypy) a vnímání Jiných (heterostereotypy) v historické perspektivě.

*„Ztemnělé domy, naše staleté kostely  
černé kameny nahlodané smutkem  
ó tmavé kameny, naši jediná druhové  
vy jste nám byli vždy věrní  
při pohromách i ve smrti  
říkáte potichu to, o čem naše srdce mlčí.*

*Vy, naši jediná přátelé  
na nekonečné temné cestě  
ó chačkhary nad hroby  
kameny ze svatyně a kostelů  
kameny ohlazené koleny a arménskými modlitbami  
kameny zčernalé tisíci svícemi“<sup>225</sup>  
(Godel 1990: 164)*

##### 3.4.1.1. Rytíř (*dziavor*)

Arménské slovo „dziavor“ je kalkem na francouzské slovo „chevalier“ (doslova „mající koně“, „sedící na koni“). Do arménštiny se dostalo v průběhu křížových výprav díky existenci království Kilíkijské Arménie a jejího nového literárního jazyka ovlivněného francouzštinou; klasický *grabar* používal tradiční perský pojem *aspet*. V raném středověku splývá postava

---

<sup>225</sup> Autorem úryvku je arménská básnířka Silva Kaputikjan.

arménského rytíře s aristokratem a bojovníkem za křesťanskou víru; v novověku se tento sebeobraz zcela vytrácí na úkor heterostereotypu obchodníka.

Arménští rytíři sloužili po rozpadu vlastních království zcela běžně v cizích armádách, dokonce i poté, co jako ne-muslimové (*dhimmi*) nesměli oficiálně nosit zbraně. Byzantští basileové nejprve povolávali arménské šlechtice i s jejich lenníky<sup>226</sup> k obraně hranic před abbásovským chalífátem a Avary už od 7. století; makedonská dynastie v 10.-11. století<sup>227</sup> pak Armény používala k válečným výpadům ofenzivního charakteru proti Arabům a do jisté míry tak kodifikovala i arménský obraz „profesionálního válečníka“ (Dédéyan 1993: 68). Arménští vojáci sloužili na druhé straně i v armádách jednotlivých arabských dynastií (Bearman 1991-2005: 575), seldžuckých Turků, egyptských Fatimovců, Gruzínů, perských šáhů i osmanských sultánů<sup>228</sup>. Tento aspekt názorně podtrhuje jejich charakter hraničářů – vojáků sloužících muslimským i křesťanským panovníkům, bojovníků na pomezí dvou světů.

Téma arménského rytíře, které se později kodifikovalo ve středověkém historicko-literárním diskursu, se objevuje výrazněji až v 11.-14. století (Dédéyan 1996: 197). Panuje zde přímá souvislost s existencí Kilíkijského království, kdy se Arméni poprvé dostali do dlouhodobého kontaktu se západním světem a měli tak příležitost přizpůsobit svůj svět, inspirovaný reáliemi starověké Persie, franckým baronům<sup>229</sup>. Tradičními symboly používanými souvislosti s arménským rytířem (podobně jako později s postavou *fidajina*) je

---

<sup>226</sup> Na tomto místě používám z nedostatku jiného kvalitního překladu feudální slovník, charakteristický pro středověkou západní Evropu. Na středověké kavkazské podmínky se tato lexika hodí jen částečně, neboť pravomoc i povinnosti jednotlivých zúčastněných postav zcela neodpovídaly evropské realitě – přesto však arménské pojmy překládám přímo jako rytíř, rytířský kodex, lenní závazek, léno apod. (což platí zejména pro období vrcholného kilíkijského středověku, silně ovlivněného francouzskou kulturou).

<sup>227</sup> Tzv. makedonská dynastie byzantských panovníků byla zřejmě sama arménského původu, obvykle bývá zdůrazňován její válečný charakter „reconquisty“ proti abbásovskému chalífátu a aspekt evangelizace: „*dynastie řečená makedonská, ve skutečnosti arménského původu, zrodila císaře – vojáky, autory šíření křesťanství mezi Slovy: Basil I., Konstantin Porfyrogenetos, Nicephor Phocas, Jan Cimiskes...*“ (Bruneau 1995: 25).

<sup>228</sup> Např. šáh Abbas I. nechal v rámci deturkifikace své armády (tj. odstranění *kzylybašů*) postavit nové křídlo vojska, složené z islamizovaných Gruzínů a Arménů. Osmanští sultáni oficiálně nenechávali sloužit *dhimmi* ve svých armádách; Arméni však běžně tvořili jednotky lokální domobrany a účastnili se vojenských tažení jako záložní jednotky, specialisté na výbušniny, hloubení obléhacích příkopů a tunelů apod.

<sup>229</sup> Arménská kilíkijská armáda byla přestavěna z původního sásánovského vzoru tzv. *azatagundu* (tj. jednotky „vznešených, urozených“), v němž nebyly jasně dané lenní povinnosti, na francouzský model. Řada slov z této doby jsou kalky na francouzštinu – např. *dziavor* (chevalier, rytíř), *galopeznel* (galopper, pádit), *baron* (baron, pán, který se dnes dochoval ve východoarménské formě „paron“), *gundestapl* (connétable) apod.; původně perské pojmy byly nahrazeny francouzskými.

„lev“ a „orel“ – zvířata typická pro *imaginaire* národů, jejichž představou ideálního životního prostoru a bezpečí jsou hory a náhorní plošiny. To je příklad nejen Arménů, ale také např. Kurdů; Turci oproti tomu tradičně vykazovali relativní nedůvěru vůči lesům a horám (de Planhol 1997: 132), jejich nikou je step a totemovým zvířetem vlk.

„*Arménské křídlo, ti bojovníci udatní a rychlí jako orlové, odvážní jako mladí lvi, se vrhli na nepřítele*“<sup>230</sup>

(Dulaurier 1869: 83)

Při konstrukci moderního arménského národa nehrála šlechta de facto žádnou roli. Za národní vůdce byli považováni spíše církevní představitelé a obchodníci (*chodžové*), magnáti (*amirové*); patrně z tohoto důvodu zůstal autostereotyp rytíře v historické perspektivě jen vzpomínkou na Zlatý heroický věk, vzkříšený částečně až koncem 19. století s *fidajíny*.

### 3.4.1.2. Mučedník a bojovník za svobodu (*nahatak, fidajín*)

„*Tam dole na Avarajrském poli, v krvi  
nesmrtelný Vardan, velký a statečný Vardan...  
který nás zbavil těžkého perského jha*“<sup>231</sup>

(Šakhmišjan 1993: 383)

„*Místo Masisu zbyly jen slzy  
musíme je získat silou zbraní  
teď je nám třeba tvého meče  
Davithův synu, Andraniku*“<sup>232</sup>

(Šakhmišjan 1993: 526)

Archetypem arménského *nahataka*, tj. mučedníka padlého za křesťanskou víru, je Vardan Mamikonjan, vůdce arménské armády v bitvě u Avarajru proti Peršanům. Ta je pokládána za

---

<sup>230</sup> Citováno z kroniky Mattheose Urhajeciho (Matěje z Edessy) z 11. století.

<sup>231</sup> Úryvek z vlastenecké písně *Avarajri dašt* (Avarajrské pole).

<sup>232</sup> Úryvek z vlastenecké písně *Andranik*.

příklad svaté války defenzivního charakteru, prodchnuté mentalitou křížových výprav (Dédéyan 1996: 215). K označení arménského martyra se používá rovněž slovo *vka* (doslova svědek, martyr); sloveso *zohvel* a *nahatakēl* pak lze doslova přeložit jako „obětovat se“, „stát se mučedníkem“ (pro záchranu vlasti a náboženství)<sup>233</sup>. Jak už jsme se zmínili v předchozích podkapitolách, přímým vzorem arménského *nahataka* byl Juda Makabejský, hrdina židovského povstání proti Seleukovcům. Koncept mučedníka je charakteristický pro národy, trpící komplexem ze série dějinných proher – prostřednictvím svých martyrologií se budou na konci jevit jako morální vítězové.

*„Juda... oděl se v pancíř, jako obr, oblékl se v odění své do boje...Podobal se lvu svými činy, lvíčeti řvoucímu po kořisti“*

(Bible česká 1935: 442)

Juda i Vardan jsou typickými příklady tzv. aktivních mučedníků, tedy těch, kteří padnou se zbraní v ruce (na rozdíl od mučedníků pasivních, charakteristických pro české *imaginaire*<sup>234</sup>). Arménská tradice připisuje rysy *nahatakū* všem těm, jež padli v průběhu starověku a středověku za obranu vlasti a arménského náboženství (tyto dva jevy jsou ostatně často vnímány jako jediná entita). Zajímavostí je, že jsou za martyry považováni i všichni ti, kteří zahynuli v období masakrů arménských civilistů za vlády sultána Abdulhamida II. (1894-1896) (Balakian 2005:127) – sémantické rozšíření pojmu je patrně nutno připsat na vrub koncepci arménské civilizace ve smyslu „pohraničního křesťanství“, v jehož podmínkách permanentního ohrožení a defenzivy se vyvinul tento specifický typ mučedníka. Ti, kteří padnou „mučednickou smrtí“ během razií, masakrů apod., je nutno pokládat spíše za mučedníky pasivní (arm. *martiros*); stejně jako *nahatakūm* jim však přísluší specifické znamení „svatosti“ (arm. *psakel* – ozdobit; *srbuthjun* – svatost) (Nerses Baghišeci, Ak 1952: 191).

Existence *nahataka* je úzce propojena s církví – hlavní hrdinové kladou velký důraz na zbožnost, před bitvou nechávají obvykle sloužit mši a utvrzují se tak v myšlence „spravedlivého (Božího) poslání“. Moderní verze *nahataka*, kterým je partyzán, bojovník za

<sup>233</sup> Podrobněji k tomuto tématu např. četné vlastenecké písně, věnované mučedníkům-*fidajinūm*; viz např. <http://hayastan.com/mp3/index.php?q=f&f=%2FPatriotic%2F%5B1998%5D+-+Armenian+Cultural+Patriotic+Songs>

<sup>234</sup> Typickým příkladem českého pasivního mučedníka je např. svatý Václav, mistr Jan Hus, Karel Havlíček Borovský (viz symbolická trnová koruna, kterou mu na hrob položila Božena Němcová) apod.

arménské národní osvobození v 19. a 20. století (*fidajín*), je na rozdíl od svého starověkého vzoru pouhým fyzickým nástrojem „pomsty“, předmětem hrdosti národa, který trpěl dlouho komplexem z pasivního snášení svého utrpení<sup>235</sup>. Termín „fidajín“ je odvozen z arab. „fedá’í“, tj. „ten, který se obětuje (pro vyšší myšlenku)“. Arménský *fidajín* se obětuje pro národ – jeho postava, vystavěná na příkladu bulharských *hajduků* a řeckých *pallikariů* a *kleftů*<sup>236</sup>, jež nachází svou částečnou paralelu i v kavkazských *abrecích*, bere svou inspiraci převážně z děl arménských nacionalistických prozaiků. Tady je na místě jmenovat arménského spisovatele píšícího pod pseudonymem Raffi, jehož román nazvaný „Blázen“ (arm. *Chenth*<sup>237</sup>) z roku 1880 poprvé uvedl na scénu figuru Vardana, arménského partyzána, který se (s oporou Rusů) zasazuje o osvobození *Jerkiru* a jeho arménského obyvatelstva z „područí muslimů“<sup>238</sup>. V Raffiho nacionalistickém diskursu lze identifikovat i další revoluční změnu - výrazný pokles prestiže církve, dříve primárního atributu arménské identity. Raffi modeluje obraz negramotného prospěchářského kléru, kterému nejde „o lid“, ale pouze o hromadění majetku;

---

<sup>235</sup> Viz např. citace z díla arménského prozaika Raffiho, jednoho z hlavních autorů myšlenky arménského národního obrození se zbraní v ruce, osvobození Západní (osmanské) Arménie a modelu *fidajína*:

„Mezi všemi těmi lidmi nenajdete jediného muže hodného toho jména, který by se odvážil vzdorovat svému řezníkovi. Co je jim třeba více k tomu, aby byla vyvolána jejich nenávist a touha po odplatě? Před jejich očima zapalují jejich domy, upalují jejich děti, odvlékají jejich dcery a ženy. A oni? Podřizují, nastavují své krky nepřítelovu meči. Bud’te prokleti! Copak nemáte žádnou hrdost? Pobjíte své mučitele, zemřete se cti!“

(Raffi 2007: 15)

<sup>236</sup> Bulharští partyzáni (*hajduci*) se zviditelnili převážně během bulharského povstání proti Osmanské říši roku 1876, podobně řečtí *pallikariové* (bojovníci za svobodu) a *kleftové* (klephtos – řec. zloděj) během boje za řeckou nezávislost (1821-1830). V literárně-historických diskurzech svých národů vystupují jako národní hrdinové, naopak v diskurzech protivníků (tzv. dědičných nepřátel) spíše jako teroristé, bandité, agresori apod.

*Abrek, abreg* – kavkazská obdoba Robina Hooda, de facto z různých důvodů marginalizovaní jedinci, kterým poskytla legitimitu až válka proti společnému nepříteli (v tomo případě proti Rusům).

<sup>237</sup> Označení *Chenth* (tj. blázen) je použito nikoli v pejorativním smyslu, ale na základě arménského přísloví: „moudrý přemýšlí a blázen mezitím přebrodí řeku“, tj. opatrnost se vyplácí, ale odvaha ještě více (krédo nacionalistů).

<sup>238</sup> Arméni byli v druhé polovině 19. století tradičně rusofilní – obraceli se k Rusku jako k jediné křesťanské velmoci, která měla své přesně definované zájmy na Kavkaze a stavěla se oficiálně do pozice garanta arménských práv. Arménské obyvatelstvo vítalo postup ruských jednotek za rusko-osmanské války 1877-78 i během první světové války.

Rusofilní tendence byly později narušeny carskou cenzurou v kavkazské Arménii, zavíráním arménských škol (jako zdrojů možných revolucionářů), zákony namířenými proti gregoriánské církvi, nucené rusifikaci apod.

zastaralé instituce neschopné hájit národní zájmy<sup>239</sup>. Znamý arménský partyzán, operující počátkem minulého století v oblasti Západní Arménie pod krycím válečným jménem Ruben, se ve svých pamětech zmiňuje o *fidajínech* „určených k sebeobětování pro národ, jež si vysloužili mučednickou korunu“ (Ruben 1990: 25). Svět *fidajínů* je typicky maskulinním světem hrdinů a jejich nepřátel; role přiznaná ženám je poměrně nevýrazná<sup>240</sup>.

„Jejich smrt nezpůsobí pád ruského a tureckého režimu, to věděli, ale zároveň byli přesvědčeni, že zotročený arménský národ dosáhne svobody kráčeje přes jejich mrtvá těla... Smrt se jim stala přitažlivější než život“

(Rouben 1990: 27)

Skupiny arménských *fidajínů*, které vznikaly původně jako jistá forma místní domobrany proti nájezdům kurdských klanů, se záhy stali prostřednictvím propagandy nacionalistických stran *Dašnak* a *Hnčak* doslova národními ikonami (Dédéyan 2007: 509)<sup>241</sup>. Jména jako Arabo, Gevorg Čaúš, Ruben, Andranik aj. spolu s všudypřítomnými odkazy na starší arménské *nahatoky* a epické hrdiny typu Vardana Mamikonjana nebo Davitha Sasunského tvoří integrální součást arménského vlasteneckého folklóru. Symbolem těchto partyzánů jsou hory ve své podobě *montagne-refuge* – Sasun, Zejthun, obrana města Van apod.; reminiscence Zlatého věku hrdinů a jejich zázračných zbraní. Arméni měli coby *dhimmi* v Osmanské říši

---

<sup>239</sup> Výjimkou je v tomto případě postava Mkrtiče Chrimjana, istanbulského patriarchy a později *katholika* všech Arménů, který hájil na Berlínském kongresu „arménskou otázku“ a zasazoval se o prosazení reformy ve východní Anatolii (v 70. letech byl dokonce odvolán z postu patriarchy za své příliš radikální názory). M. Chrimjan se těšil velké vážnosti v očích arménských nacionalistů (Rouben 1990: 28).

Gregoriánská církev získala část své reputace zpět až počátkem minulého století, kdy byla většina arménských církevních škol v carském Rusku zavřena z důvodu možné revoluční činnosti a církevní majetek byl načas zabaven. Carská cenzura vyvolala napříč arménskou společností vlnu solidarity.

<sup>240</sup> Žena vystupuje většinou v rolích a) „družky hrdiny“, která obětuje své štěstí (případně vlastní život), aby se *fidajín* nemusel rozmýšlet mezi ní a obranou vlasti; b) dívky, která raději spáchá sebevraždu, aby se vyhnula nucené konverzi k islámu (de Courtois 2002: 119) a znásilnění, odvláčení do harému apod. Zneuctěná panna automaticky vyvolává pomstu *fidajínů* (odvozeno z pravidla krevní msty).

„Každá žena, která odrazuje muže od jeho nešťastné vlasti a trpícího národa, páchá zločin“ (Aharonian 2006: 146).

<sup>241</sup> *Fidajíni* podléhali přísnému výběru a tréninku. Místo jejich budoucích aktivit jim obvykle vybrali vedoucí konkrétní buňky příslušné nacionalistické strany; automaticky se předpokládalo, že se partyzáni vzdají jakéhokoli kontaktu se svými blízkými, neožení se, nebudou vlastnit žádný majetek a de facto tak přeruší veškerá pouta s běžným životem (jejich situace odpovídala statutu mstitelů v případě krevní msty).



dlouho zakázáno nošení jakýchkoli zbraní, odtud extrémní důraz kladený na *fidajíny* jako na ozbrojené ochránce jinak bezbranných venkovských komunit<sup>242</sup>.

Kolem roku 1880 se objevuje literární Vardan spisovatele Raffiho, křísí obraz starověkých hrdinů a nahrazuje do jisté míry roli církevního kléru, který v očích arménských nacionalistů získal pověst zpátečnické organizace, neschopné dostatečně hájit národní zájmy. Roku 1890 překračuje skupina arménských dobrovolníků z Tbilisi osmanskou hranici za účelem „osvobození svých bratrů“ (tj. osmanských, západních Arménů); i přes neúspěch této výpravy je její mediální ohlas obrovský. O sedm let později se 250 *fidajínů* vydává na trestnou výpravu proti kurdskému klanu do Chanasoru, což je čin v literárně-historickém diskursu srovnatelný se slavnou Aharonjanovou parafrází boje čápa a hada, tj. dědičného nepřítel (Kurda) a jeho tradiční kořisti (Arména) (Aharonian 2006: 18). Zatím posledním dějstvím fidajínského mýtu je karabašský konflikt (1992-1994) a památka na veterány z bojů mezi Arménií a Ázerbájdžánem. Současná mentalita obklíčení a státní propaganda Arménské republiky tento mýtus nepřestávají aktivovat.

*„Chlapci, kteří odešli, ztraceni v mlze  
jak najít cestu zpět, nikdo neví  
a vaši bratři, matky i sestry  
vaše milenky na vás pořád ještě čekají“*  
(Hachverdjan 1997: 108)

### 3.4.1.3. Bojující kněz

Figura kněze, hájícího se zbraní v ruce „své ovečky“, je vzhledem k primární roli připisované arménskému náboženství nikoli výjimečným jevem. Připomeňme, že místní kněz (*terter, khahana*) byl ve středověku a novověku de facto jediným oficiálním vůdcem lokálních arménských komunit, který se těšil přirozenému respektu a jehož autorita nebyla až do radikální fáze národního obrození zpochybňována. Církevní představitelé se obvykle účastní bitev za tím účelem, aby požehnali spravedlivému defenzivnímu boji – připomeňme si

---

<sup>242</sup> Připomeňme však, že se *fidajíni* (spoléhající se na podporu arménského civilního obyvatelstva) někdy stavěli i proti vlastním lidem – brali na sebe roli místních soudců a trestali např. ty Armény, kteří prodávali svou půdu Turkům a Kurdům nebo byli nuceni ji zatížit hypotékou (Rouben 1990: 117). Zabránit prodeji arménské půdy a tím pádem i dearmenizaci země patřilo k hlavním cílům nacionalistické strany *Dašnak*.

postavu biskupa Ghevonda, který sloužil mši pro Vardana Mamikonjana před bitvou na Avarajrském poli (451 n.l.) nebo biskupy ze hory Sepuh, jež přijeli požehnat arménským *fidajínům* Rubenovi a Gevorgu Čaúšovi (1904)<sup>243</sup>. V některých případech berou církevní hodnostáři do rukou i zbraně a aktivně se účastní boje - viz např. slavný obraz tři sta osmdesáti pěti poustevníků, kteří zahnali v 7. století perskou armádu na útěk<sup>244</sup>; či slavného Deli Khešiš, tj. v obdivném slova smyslu „Šíleného kněze“ ze Zejthunu žijícího v 2. polovině 19. století (Aghassi 1897: 78). Analogický motiv „kněze chránícího s křížem v ruce své ovečky“ najdeme i řeckém romantickém a obrozeneckém diskursu (Hradečný 1998: 321).

*„Žádný ze šlechticů se nad nikoho nepovyšoval, žádný mladík nebyl zatlačen do zadních řad. Všichni si byli rovni a modlili se společně. Biskupové a kněží bojovali statečně... Udatní necouvli, nedali se na útěk, jednohlasně vykřikli a dodávali si navzájem odvahy. Znovu vztyčili pobořené hradby... Kněží vzali do rukou meče, biskupové svírali kříže a volali: „Nedejte se zastrašit, bratři! Zvolte raději statečně smrt, ta zaslouží více chvály nežli život.“<sup>245</sup>*

(Haj grakanuthjun 2001: 38)

---

<sup>243</sup> *Sepuh* – pohoří uzavírající Mušskou pláň ze západu. Hora Sepuh (rovněž zvaná Grigorova hora, neboť na ní podle legendy zesnul a byl pochován svatý Grigor Lusavorič) se těšila v arménské kolektivní paměti obdobné prestiži jako Ararat; v jejím okolí se nacházelo velké množství arménských klášterů.

Pohoří sloužilo jako základna arménských guerillových uskupení, které operovaly na přelomu 19. a 20. století v regionu města Muš, Erzindžan a Bitlis.

<sup>244</sup> Z arménské *chanson de geste* z oblasti Taronu (Muše); převzato ze středověké kroniky Hovhannese Mamikonjana. Taron tehdy spadal pod doménu šlechtického rodu Mamikonjanů, v 1. třetině 7. století se stal bitevním polem mezi Byzantinci (Heracliova ofenziva) a Peršany. Příběh vypráví o boji Vahana Mamikonjana zvaného Vlk (*Vahan Gajl*) a jeho syna Smbata Udatného. Bojují proti perské armádě za pomoci sv. Jana Křtitele (*surb Karapeta*) a k vítězství jim napomáhají rovněž kněží, poustevníci apod.

<sup>245</sup> Citace z díla středověkého arménského autora 12. století – kilíkijského *katholika* Nersese Šnorhaliho. Jeho Žalozpěv nad pádem Edessy (*Voghb Edesio*) popisuje dobytí města a hrabství Edessa mosulským emírem Zengím (1144), což následně vyvolalo druhé křížové tažení. O aktivní obraně města francským a arménským biskupem hovoří rovněž některé středověké muslimské kroniky z dob křížových výprav (Maalouf 1983:159).

### 3.4.1.4. *Gharib, panducht*

„Národ můj, pouštěmi světa dávno znavený beduín“  
(Silva Kaputikjan: Ararat)

„Jedl jsem tvrdý chléb v cizích zemích  
nepoznal jsem žádný odpočinek na své cestě“<sup>246</sup>  
(Godel 1990: 112)

Literární žánr tzv. *gharibů* (*panduchtů* – vyhnanců, exulantů), tzv. *ghaributhjun*, úzce souvisí s existencí středověké arménské diaspory. Promítá se do něj nostalgie po ztracené/zcizené vlasti; ve své moderní formě pak zaznívá v dílech diasporických básníků a prozaiků a dává tušit, že v jejich případě je exil chápán jako specifický národní osud (podobně jako v hebrejské diasporické literatuře, Maffesoli 1997: 144). Písně *gharibů* představovaly po určitou dobu jediné (byť symbolické) pouto mezi jejich kulturním centrem a „starou vlastí“ – *Bolisem a Jerkirem*. Ve folklórních písních se často objevují nářky na domov, který musel *gharib* opustit; ve vlastenecké poezii konce 19. století převedené do skutečných *lieux de mémoire* nacházejících se v *Jerkiru*. *Gharibův* exil je „*exilem bez návratu*“, syndromem ztráty a pocitem „*věčné cizoty tváří v tvář okolnímu světu*“ (Beledian 2001: 62).

Analogií *ghariba* je jeřáb (*kr'unk*) odloučený od svého hejna nebo slavík (*bulbul*) zraňující se o trny růže<sup>247</sup>. V obou případech se jedná o samotáře, vyloučené ze společnosti svých blízkých, donucených k putování cizími kraji a nikde nenacházejících domov a klid (odtud paralela ke „*znavenému národu bez domova, národu tažných ptáků*“ ze slavného zejthunského válečného pochodu „*Zarthni lao*“). Synonymem *ghariba* je rovněž poušť, v jejíž „*samotě sice jsou směry, ale žádné cesty*“<sup>248</sup> (Beledian 2001: 417), a která takto předznamenává permanentní pohyb a absenci jakékoli formy „domova“. Ukázky a. (varianta *kr'unk, usti kugas*) i b. (varianta *kanče kr'unk, kanče*) jsou typickými příklady žánru *gharib* s hlavním motivem jeřába a exulanta.

---

<sup>246</sup> Citace z díla arménské básníka Hovhannese Thumanjana.

<sup>247</sup> V orientální symbolice je slavík rovněž metaforou milence a růže pak jeho „bezcitnou milenkou“.

<sup>248</sup> Citace z díla arménské básníka z francouzské diaspory Harouta Gosdantiana.

a.

*„Kam letíš, jeřábe  
jsem sluhou tvého hlasu  
jeřábe  
nemáš zprávu z mé země?*

*Nespěchej  
své hejno dohoníš v okamžiku  
jeřábe  
neseš mi nějaké novinky z domova?*

*Zanechal jsem tam dům i vinici  
jakkoli budu naříkat, nikdy se mi neuleví  
zastav se, jeřábe, dám duši za tvůj hlas  
nemáš nějaké zprávy z mojí země? “<sup>249</sup>  
(Mnacakanjan 1956: 163)*

b.

*„Zavolej, jeřábe  
dokud je ještě jaro  
ze srdce ghariba vytéká krev  
ty přespáváš na louce u řeky  
zatímco na svět svítí slunce, v mém srdci je mlha a tma*

*Zaspívej, jeřábe,  
ve vysokých horách  
odešel jsem do cizích zemí  
a bojím se smrti  
Ach běda matko, v cizím kraji  
stýská se mi po domově, po naší vodě“  
(Mnacakanjan 1956: 249)*

---

<sup>249</sup> Typický příklad folklórní písně žánru *gharib* (písní nazvaných *Kr'un*k existuje bezpočet nejrůznějších variant). Obraty „jsem sluhou tvého hlasu“ nebo „dám duši za tvůj hlas“ patří k typickým literárním klišé.

Moderní žánr *gharib* se tematicky de facto neliší od středověké zkušenosti s migracemi; navíc však přidává trauma genocidy a definitivní ztráty „staré vlasti“. Charakteristickým literárním obrazem této „zkušenosti s destrukcí“ jsou: ruiny, smrt, hřbitov, samota, opuštěnost, neschopnost integrace apod. (Beledian 2001: 47). *Gharib* je kvintescencí národa-oběti, který pojímá své vlastní dějiny jako série neštěstí a pohrom.

*Zpívaje hledám svůj dům, který je pouhou vzpomínkou  
a jeho obraz temní s každým dalším dnem  
Můj domov je jako písnička, na jejíž slova si už nevzpomínám  
V mých myšlenkách je jako oko, o které jsem přišel  
a za noci ke mně přichází jako mrtvá dívka, kterou miluji  
A tak pláču jako blázen  
a zhasínám lampu, aby mě Bůh neviděl“<sup>250</sup>*  
(Beledian 2001: 47)

*„V cizím hotelu... jsem otevřel oči, abych plakal.  
...v cizí posteli, ve které spalo už tolik lidí jako já  
pozoruji hromady sněhu venku  
jež se tolik podobají mé duši“<sup>251</sup>*  
(Beledian 2001: 36-37)

*„Všechna nádraží se navzájem podobají  
všechny přístavy umírají nudou  
všechny ulice jsou stejné  
a vedou do nikam  
A uprostřed davu  
je vždycky někdo  
kdo neměl štěstí  
a teď je z něj emigrant“<sup>252</sup>*  
(Saka 1996: 75)

---

<sup>250</sup> Citace z díla Zavena Surmeliana, arménského básníka z americké diaspory.

<sup>251</sup> Citace z díla Nikoghose Sarafiana, arménského básníka z francouzské diaspory.

<sup>252</sup> Úryvek z písně francouzského šansoniéra arménského původu Charlese Aznavoura.

### 3.4.1.5. Zemědělec

Figura arménského rolníka je vytvořena na základě rurálního (plebejského) modelu arménského národa. Jeho základními vlastnostmi jsou pracovitost, mírumilovnost (bojovnost se objeví až v souvislosti s nacionalistickým diskursem), sepětí se „zemí předků“ a důraz na tradice (Dédéyan 2007: 891). Typickým představitelem je prostý vesničan pocházející z *Jerkiru* – samotný ekvivalent kategorie Civilizace a Kultury v kontrastu a) k Přírodě, „divošskému“ stavu nomádských klanů a b) k už osmanizované vrstvě městských Arménů, kteří dávno ztratili svůj mateřský jazyk i arménskou identitu. Binární opozici mezi zemědělcem a pastevcem lze převést do konfesijní roviny (křesťané vs. muslimové) i do etnické (Arméni vs. Kurdové, Čerkesové). Jednotlivé kategorie se však zcela nepřekrývají a v jejich rámci existuje celá řada výjimek – Kurdové ani Čerkesové nebyli v druhé polovině 19. století většinou nomády; pouze některé kurdské klany zůstaly polonomádské. Jejich společenská struktura založená na klanovém principu spolu s tradicí „bojovných horalů“ však představovaly v každém případě znatelný kontrast vůči komunitám arménských zemědělců, kteří se na klanový princip garance bezpečnosti spoléhat nemohli a navíc jako bývalí *dhimmi* ani nedisponovali dostatečným počtem střelných zbraní<sup>253</sup>. Postava Kurda se tak promítá na jedné straně do parazita, škodícího arménské společnosti (o tomto vztahu mluví R. Kévorkian s jistým smyslem pro humor jako o „hodně nucené symbióze“), na straně druhé do jistého *noble savage*, který Arménům rezervuje pejorativní označení *fla* (z *fellah* – arab. zemědělec, rolník) a *gebir* (z *ghabr* – arab. pohan, nevěřící).

Naprostá většina současných arménských autostereotypů i heterostereotypů se upevnila v období radikální fáze národního obrození. Obzvláště významným datem je vydání knihy arménského spisovatele Raffiho *Chenth* v 80. letech 19. století – při detailnější analýze zjistíme, že právě v ní jsou kodifikována klišé o soužití arménsko-kurdsko-tureckého trojúhelníku, která se de facto nezměněna vyskytují i v dnešní kolektivní paměti. Základním stereotypním obrazem je pracovitý arménský rolník, který je bezohledně využíván okolními

---

<sup>253</sup> I v tomto případě pochopitelně existují výjimky – některé arménské komunity si zbraně vyráběly samy; v horách Tur Abdin (jižně od Vanského jezera) se zase některé nestoriánské klany (oficiálně spadající pod status *dhimmi* a *Ermeni millet-i*) staly postrachem pro své sousedy, sedentarizované Kurdy.

O obecném nedostatku střelných zbraní u arménského obyvatelstva svědčí úryvky z paměti arménských partyzánů (*fidajínů*): „aby se nám podařilo zachránit sedmnáct zbraní (z nichž pouze tři za něco stály), ztratili jsme sedmnáct mužů, na druhé straně jich padlo osm, celá vesnice byla zničena, vystříleno velké množství munice, mnoho utrpení...“ (Rouben 1990: 186).

Kurdy (a to bez ohledu na to, jestli oba protagonisty příběhu spojují vazby duchovního příbuzenství nebo ne<sup>254</sup>); Raffi tak poukazuje na fakt, že jsou to vždy Arméni, kteří na tomto nevyváženém vztahu ztrácejí.

*„Proč je svět tak nespravedlivý? Kurd nemá co jíst a spoléhá se na Arména, že to on bude obdělávat půdu, zasívat zrna a sklízet místo něj. A jako vrchol všeho mu nakonec Kurd bere i peníze... Kurd se projíždí na svém krásném koni<sup>255</sup>, zatímco Armén má právo nasednout pouze na osla...“*

(Raffi 2007: 59)

### 3.4.2. Arméni viděni očima Jiných

#### 3.4.2.1. Postavení *dhimmi*: nevděčný *d'aur* nebo *millet-i sadıka* ?

*„Ó ty malá dcero d'aura  
proč jsi mi vstoupila do krve?  
Kéž by Bůh mohl spojit  
rovné s jim rovnými“*

*„Malá d'aurova dcera  
si hrála se svou kočkou  
- jehňátko -, oslovil jsem ji,  
- dám svůj život za tvé oči -*

---

<sup>254</sup> Konkrétní kurdský náčelník určitého klanu (*aga*) ovládal několik arménských vesnic ležících na jeho území, jejichž „starostové“ (*reis, res, gzir*) mu platili „daň za ochranu“ (*hafır*) a „daně z provdaných dívek“ (*hala*). Raffi se mimo jiné zmiňuje i o tzv. *diş kirası* (tj. ceně za zub), což znamenalo přispívat na potřeby agovy družiny – pohostit jeho muže, zaplatit jejich dluhy apod.

Některé Raffiho etnografické postřehy mají svou hodnotu, neboť v dané oblasti dlouhodobě pobýval a byl znalcem místních reálií. Hovoří o formě určitého duchovního příbuzenství mezi některými Kurdy a Armény (*kirva*), které vznikalo a) v případě smíšených sňatků, b) kmetrovství (*aga* se zúčastnil křtu arménských dětí; analogicky se arménský *reis* zúčastnil obřizky agových synů a navzájem si vyměnili dary, aby upevnili alianci).

<sup>255</sup> Projíždět se na koni – předvádět se ve smyslu ukázkových jízd, tzv. kavkazských *džigitovek*. Během nich se měly ukázat jak schopnosti jezdce, tak kvality koně.

Arménská stížnost na to, že nemohou jezdit na koních, se týká jejich podřadného postavení *dhimmi*.

*Vzala kočku a hodila mi ji do obličeje  
Ach, kéž černí havrani usednou  
na mrtvolu tvého manžela, děvče!  
Co budu žít, nepřestanu po tobě toužit“*  
(Räsänen 1932: 27)

V diskursu svých sousedů vystupují Arméni nejčastěji jako a) konkurenti z hlediska ekonomického (obchodníci, lichváři) a b) konkurenti z hlediska náboženského (heretici, „nevěřící“). Tento stereotyp se objevuje stejnou měrou jak u muslimů, tak u ortodoxních Řeků a katolických „Franků“.

Osmanská společnost viděla „nevěřící“ (z jejího pohledu ne-muslimy) jako *ahl al-dhimma* (lid smlouvy). K *ahl al-dhimma* patřili křesťané, Židé a zoroastrovci - tj. *ahl al-kitab* neboli Lidé Knihy, náboženské komunity, kterým bylo (obdobně jako muslimům) rovněž „zjeveno“ svaté písmo (Starý a Nový Zákon, Korán, Avesta). Opatření týkající se *dhimmi* se lišila v závislosti na časovém období i na regionu, v každém případě však byli spíše druhořadou společenskou vrstvou. Kategorie *dhimmi*, tzv. „chráněnce“ muslimského společenství, mu garantovala stabilní místo ve společnosti a jasně daná práva a povinnosti – ovšem pouze za předpokladu, že respektoval nadřazené postavení islámu (Bearman 1991-2005: 234-238), tj. nepokoušel se obrátit muslimy ke konverzi, nesměl se oženit s muslimkou, platil vyšší daně atd. Hlavní zákazy se týkaly nošení zbraní, oblečení různých výrazných barev, zvonění v kostelech, jízdy na koni apod.; povinné bylo naopak např. nošení speciálního opasku a pokrývky hlavy. Pro muslimskou majoritu byli *dhimmi* vždy svým způsobem „vnitřními cizinci“, ačkoli zcela integrovanými do osmanské společnosti formou *milletů*; jejich tradiční postavení na pomezí několika společností a konfesí tento pocit jen posilovalo a v 19. století (spolu s rozvojem misí a zahraničních konzulátů) byli často pokládáni za „prodlouženou ruku“ evropských velmocí, obviňováni ze špionáže v jejich prospěch apod. Degradace statutu *dhimmi* byla postupná a v některých případech vedla až ke ztotožnění s kategorií „nevěřícího“, „pohana“ - tj. *d'aura* – a priori zbabělého, nečistého, špatného, zrádného apod. Na druhé straně je však třeba podotknout, že ve své době byla Osmanská říše se svou hierarchií *milletů* a statutem *dhimmi* vzácným příkladem tolerantního multietnického a multikonfesionálního impéria (Bouix 2004: 153) – poskytovala útulek jak židovskému obyvatelstvu, prchajícímu z Evropy před pogromy, tak např. i protestantům v období evropských náboženských válek. Arménský *millet* nesl až do období rusko-osmanských válek označení *millet-i sadıka*, tj. v překladu věrný, Osmanské říši loajální „národ“. Synkretický



charakter Osmanské říše vycházel z určitého stavu *pax ottomanica* – dlouhodobého soužití nejrůznějších konfesí, etnik a jazyků, jejichž diversita a zároveň homogenita se promítly do kulturního amalgámu, ležícího na hranicích Evropy a Asie, nejrůznějších forem islámu, křesťanství, judaismu i dualistických sekt.

Tradiční osmanská společnost se nacházela rozdělena na *millety* (z arab. „národ“), ve skutečnosti spíše nábožensko-politické jednotky, z nichž každá měla z hlediska Vysoké Porty svou samosprávu. V 17.-18. století existovaly čtyři základní *millety* – 1) muslimský (dominantní vrstva, profilující se zejména v administrativě a ve vojenství), 2) pravoslavný: *Rum millet* (tj. Řekové, Bulhaři, Srbové, Albánci křesťanského vyznání apod. ), 3) gregoriánský: *Ermeni millet* (tj. Arméni a později také Asyřané, tj. nestoriáni a jakobiti; Koptové a členové etiopské církve) a 4) židovský: *Jahudi millet*; později byly přidány také *millety* katolické (pod patronátem Francie) a protestantské (pod patronátem Německa a Spojených států). V čele *milletů* stál náboženský vůdce (*šejk ul-islam* a velký *muftí*; řecký patriarcha, arménský patriarcha, nejvyšší rabín) a zvolená rada, původně složená z církevních hodnostářů, později i z laických. Samospráva se týkala výhradně vnitřních záležitostí komunity – sňatků, úmrtí, testamentů aj., financování a řízení vlastních škol, sponzorování církevních staveb apod.

Zánik tradiční společnosti a její hierarchické struktury dané nadřazeným postavením muslimského *milletu* se datuje do první poloviny 19. století; do období reforem Tanzimat (1839-1876) a zároveň postupného úpadku celé říše. Teoreticky se sultánovým dekretem z Gülhane (1839) tehdy z bývalých *dhimmi* stali rovnocenní občané Osmanské říše; v praxi však tato přeměna trvala mnohem déle. Muslimové se cítili být zbaveni svého dřívějšího výhodného postavení, poněkud paradoxně však protestovala i konzervativní část ne-muslimských *milletů*, která tak projevovala obavu z toho, že přijde o svá původní privilegia.

Idea *osmanismu*, víze soužití všech muslimů i bývalých *dhimmi* coby rovnocenných partnerů a svobodných občanů v rámci Osmanské říše, s níž přišly tanzimatské reformy, se ve století nacionalismu příliš neosvědčila. Místo ní se prosadila spíše separatistická hnutí na etnicko-konfesionálním základě, která předznamenala rozpad Osmanského impéria a masakry křesťanských minorit, spolu s nimi pak došlo i k reaktivaci negativní „zrádné“ kategorie nevěřícího – *d'aura* a pohana – *kafira*.

*„Ti, kteří přijímají na počátku 21. století diversitu a multikulturalismus, musí obdivovat dlouhotrvající osmanskou schopnost poskládat dohromady myriády způsobů života do něčeho dynamického a originálního; zatímco západní Evropa přišla s výlučnými identitami, které*

*napomáhaly rozvinout moderní nacionalismus a imperialismus, šířit rasismus, ekonomickou exploataci a genocidu“*

(Goffman 2002: 126)

Jaké však bylo reálné soužití muslimů a *dhimmi* před vznikem nacionalismu? Jak už jsme naznačili výše, Osmanská říše byla relativně vzácným příkladem kulturní a náboženské symbiózy de facto až do vypuknutí bojů za národní osvobození, probíhajících v rámci jednotlivých náboženských a etnických skupin. Podrobnější analýza některých osmanských přísloví však napovídá, že tenze mezi muslimy a *dhimmi* zjevně existovaly mnohem dříve a vyústily až do hluboce zakořeněných antagonismů. Charakteristickým projevem z muslimské strany je vrozená nedůvěra vůči zjevné Jinakosti *dhimmi*. Přísloví tradičně obviňují ty Druhé ze zrad, neloajality a zbabělosti. Hlavním důvodem je v tomto případě blízkost křesťanských minorit k evropským mocnostem a jejich specializace na obchod, který pro společnosti s válečnickou tradicí, jakými jsou Turci nebo Kurdové, automaticky implikuje „ne-statečnost“ a tudíž „ne-bojovnost“. Na obchodníky se pohlíželo s obdobným despektem jako na zemědělce – práce s půdou a práce se zbožím (práce s penězi) nebyla pokládána za prestižní záležitost, na rozdíl od „hrdinských skutků“. Jiným tematickým celkem jsou narážky na nevděk ze strany *dhimmi* (připomeňme, že od slova *kafir*, tj. „pohan“ je odvozen i „nevděk“, Lang 1998: 38), na jejich vychytralost<sup>256</sup> a parazitismus na muslimské komunitě. Na konci 19. století se ustálila taková turecká rčení jako *Ermeni dölü* (arménský bastard), *Ermeni uşağı* (arménský sluha, lokaj) nebo *Ermeni gibi gammaz* (intrikovat jako Armén), přímo související s otevřením osmanské společnosti v období tanzimatských reforem (Buchwalter 2002: 35). Na závěr pak uvádím obsáhlou citaci z Národopisu všech světa dílů (Praha 1911), která v sobě zahrnuje stereotypní představy týkající se Arménů a jejich soužití s Turky. Tato kliše jsou silně ovlivněna názory evropských cestovatelů a arménským kulturním obrozením 2. poloviny 19. století, kdy se Arméni náhle objevili v pozicích, do nichž dříve neměli přístup, a stali se tak pro řadu Turků přímou hrozbou konkurence. V evropském *imaginaire* tak lze identifikovat tradiční představu o sice exotickém, ale pasivním a stagnujícím Orientu (Turci-Osmané), případně „divokém Východu (Kurdové), v opozici vůči němuž stojí aktivní Západ (v tomto případě zosobněný Armény a Řeky).

*„Alláh stvořil hada, zajíce a Arména“*

---

<sup>256</sup> Vychytralost tady používám nikoli ve smyslu inteligence, viz jiné osmanské přísloví *Ermeni gelini gibi kurt* (být pomalý v děláni něčeho, předstírat, hrát něco) (Türkçe Osmanlica-İngilizce sözlük 2000: 346)

(Dowsett 1997: 399)

*„Očekávat věrnost od d'aura, to je jako léčit se pomocí jedu“*

*„Chovat se dobře k d'aurovi nic dobrého nepřináší“*

*„Nevěřící nařiká nad naším špatným osudem“<sup>257</sup>*

*„S d'aury nelze navázat přátelství“*

*„Není možné mít kožešinu z prasete a mít d'aura za přítele“<sup>258</sup>*

*„Ten, kdo pracuje pro d'aura, u sebe nosí svou šavli“*

*„Intrikuje jako Armén“<sup>259</sup>*

*„Arménská nemoc“<sup>260</sup>*

(Lang 1998: 38-40)

*„Řek podvede tři Židy, ale jediný Armén ošálí tři Řeky“*

(Suny 1993: 42)

*„V tomto ohledu Osmané zachovali si vysokou zdatnost vojenskou... Osobní statečnost, veliká udatnost a kromobyčejná vytrvalost činí podnes tureckého vojína jedním z nejlepších světa. Jinak Osmané oddáni jsou nečinnosti a pohodlnému rozjímání, tělesné vši námaze hledí se vyhnouti a v klidu naprostém vidí největší blaho a štěstí. Klid tento namnoze nemile Osmanům ruší jejich poddaní, Armeni a Řekové, již živostí a pracovitostí svou nad ně vynikají...“*

---

<sup>257</sup> Myšleno v ironickém smyslu, tj. „vysmívá se“, „raduje se z našeho neštěstí“.

<sup>258</sup> Spojení „nečistého“ prasete s d'aurem je v muslimském světě jedním z charakteristických způsobů degradace Jiného (obdobně postupují i arménští kronikáři, když chtějí „ponížit“ muslima).

<sup>259</sup> Obdobná přísloví se týkají i Řeků, poněkud mírnější Židů. Osmanská přísloví na arménské obchodníky pronikla mimo jiné i do české literatury (viz K. Čapek a jeho Povídky z jedné a z druhé kapsy).

<sup>260</sup> tur. *ermeni hastalıđı* - lakota

*Turek vedle nechuti k práci tělesné jest i duševním lenochem, ač není prost nadání. Řekové a Armeni již od mládí mluví alespoň dvěma řečmi a jsou často vysoce vzdělání, Turek mluví pouze svou řečí...Mnoho viny, že Turci osmanští ostali tak pozadu, nese jejich pýcha a opovržení, s jakým na všechny nevěrce hledí. A tak Turci, ač zemi vládnou, hospodářsky stojí na místě podřadném...*

*„(Armeni) pro dovednost svou kupeckou jsou zejména u Turků nenáviděni... Duševně jsou velice probudili, pilní, snaživí a přitom mírumilovní...Útrapy, jež po staletí jim bylo snášeti od Peršanův a Turkův, zavinity, že u nich lstivost a dobře vypočítaná chytrost se vyvinula, i není divu, že kupci armenští, jež z domoviny na západ se byli přestěhovali, za své vytrvalé bažení po zisku prohlašováni bývají za lstné lichváře a podvodníky. Sdílejí v tom ohledu osud se Židy, žijí namnoze rozptýleni po krajích od vlasti vzdálených, aniž úplně splynuli s lidem, mezi nímž se zdržují.“*

(Vlach 1911: 508-509, 522, 549)

### **3.4.2.2. Postava na pomezí: Evropan nebo heretik ?**

Evropané vnímali Řeky a Armény jako užitečné pomocníky v obchodních či diplomatických záležitostech, ale málokdy jako rovnocenné partnery – východní křesťané zůstávali v jejich očích heretiky, řečeno slovy Jana Hasištejnského z Lobkovic „zlými a bludnými“ (Mendel, Ostránský, Rataj 2007: 285); i přesto však byli na tehdejšíh žebříčku popularity o něco výše než muslim nebo Žid. Tato stereotypní představa a vzájemná nedůvěra se ustálily během období křížových výprav (svého maxima pak dosáhly roku 1204 za čtvrté výpravy) – Frankové byli z pohledu Řeků a Arménů barbary, zatímco tito byli naopak Franky obviňováni z podvodů a paktování se s muslimy (Ducellier 1996: 15). „Blud“ prisuzovaný „Orientálcům“ byl v 18. a 19. století vystřídán sympatiemi s „křesťanskými bratry trpícími pod muslimským jhem“, zatímco v Osmanské říši status *dhimmi* pomalu degradoval z „chráněnce“ tradičně trpěného v *dar al-islam* na „nevěřícího“ *d'aura*, nevděčného hosta. Tato degradace statutu *dhimmi* patrně nezasáhla židovskou komunitu, neboť Židé se netěšili v evropských zemích takové důvěře jako východní křesťané, naopak odtamtud odcházeli před pogromy, hledali útočiště v Osmanské říši a nebyli proto podezírání z kolaborace s velmocemi. Na závěr dodejme, že jako „bludní a zlí“ byli Arméni vnímáni i ze strany svých bezprostředních křesťanských sousedů, pravoslavných Řeků a Gruzínů. Obdobný antagonismus pak panoval mezi gregoriánskými Armény, pravoslavnými Armény a Armény

konvertovanými ke katolictví nebo protestantství (v takových případech byly tenze mnohdy silnější, než když se jednalo o rozdíly mezi islámem a křesťanstvím).

Ke zlomu tradičního středověkého vnímání východních křesťanů jako heretiků dochází v 19. století. Definitivní sympatie Evropanů pak Arménům získal jejich vlastní sebeobraz „bašty křesťanstva“ - představa vzdělaného národa-oběti s dlouhou kulturní tradicí, neustále pronásledovaného sousedními muslimy a tradičně se obracejícího o pomoc k Západu. Rozhodující roli sehrálo rovněž trauma genocidy. Arménský národ je v očích Evropanů počátku 20. století viděn převážně jako urbánní minorita a spadá do typicky západního, aktivního typu evropocentrického *imaginaire* Orientu. Konkrétně v případě Arménů je pak obvykle kladně vyzdvihována i jejich schopnost rychlé adaptace a integrace do majoritní společnosti (charakteristická ostatně pro všechny národy diaspory); bývají popisováni jako „dobří přistěhovalci“ (Altounian 2000: 65) s kultem vzdělání.

*„Arméni nejsou divochy jako rudokožci, kteří ustupují před bělochy na americkém kontinentu. Nejsou to kočovní pastevcí, tak jako jejich barbarští sousedé Kurdové. Vedou podobný život jako my – jsou to měšťané usazení ve městech už po celé generace, a hlavní iniciátoři jejich rozkvětu... lékaři, advokáti, profesoři, obchodníci, řemeslníci, majitelé krámků; jako důkazy jejich inteligence a pracovitosti se zvedají překrásné kostely a dobře fungující školy. Jejich ženy jsou jemné, delikátní, nejsou uvyklé únavě a brutalitě stejně jako na ně nejsou zvyklé ženy evropské a americké. Arméni mají ty nejbližší vztahy se západní civilizací; v mnoha jejich centrech, kde byly provedeny masakry, působily misie a americká gymnázia už nejméně padesát let...“<sup>261</sup>*

(Toynbee 2004: 62)

### 3.4.2.3. Obchodník

Arménský obraz obchodníka a bankéře je úzce spjat s existencí urbánních minorit a diaspory jako takové, specializované na obchod a řemeslo (s tendencí mít vlastní podnik). Ve středověku se sice ještě částečně udržoval stereotyp arménského bojovníka (rytíře), živený tradicí Kilíkijského království, postupně se ale spolu s postavením neozbrojených *dhimmi*

---

<sup>261</sup> Arnold Toynbee (1889-1975), britský historik, který byl roku 1915 pověřen vládou vypracovat zprávu o arménských deportacích a masakrech v Osmanské říši.

stíral a byl definitivně nahrazen „obchodníkem“. Zrod heterostereotypu obchodníka je doprovázen nevyhnutelným poklesem prestiže v očích majoritní muslimské populace s válečnickou tradicí.

*„Arméni...jsou neúnavnými cestovateli, nedbají na rozmary počasí. Viděli jsme mnohé, a to i ty hodně majetné, přecházet řeky pěšky, voda jim dosahovala až ke krku; zvedali koně, kteří cestou padli, a zachraňovali své pytle s hedvábím i vaky svých přátel, neboť Turci, kteří řídí povozy, se o zboží nestarají a nezodpovídají za ně. Arméni vodí své koně přes říční brody a není nic příkladnějšího než vidět je, jak si nezištně pomáhají mezi sebou a jak pomáhají i jiným členům karavany.“*<sup>262</sup>

(de Planhol 1997: 239-240)

Ke kodifikaci stereotypu Arména-obchodníka došlo prostřednictvím několika cest – a) západní (evropští cestovatelé a misionáři v kontaktu s urbánní arménskou minoritou), b) východní cestou (ruští spisovatelé z období romantismu a jejich kontrast k heroickému typu Kavkazana – Gruzína a Čerkesa). Puškin neváhá říci: „*ty trust, ty rab, ty Armjanin*“, tj. „jsi zbabělec, jsi otrok, jsi Armén“ (Suny 1993: 38) - toto tvrzení je de facto jen parafrází nepřilíš lichotivého obrazu osmanských *dhimmi*, neozbrojených zemědělců a tudíž a priori „zbabělých poddaných“. Řemeslo, obchod, či lichva byly pokládány za pro válečníky „nedůstojná“ zaměstnání. Gruzínský hrdinský mýtus, který jsme podrobněji rozebírali v první kapitole<sup>263</sup>, se opírá o představu urozeného kavkazského bohatýra (*džigita*) - *noble savage* s rytířským chováním, pro něhož je odvaha a „aristokracie krve“ tím prvním a posledním. Obraz Arménů, jejichž aristokracie až na výjimky vymizela už v raném středověku, je pak v komparaci s jejich severními sousedy Gruzíny nutně negativní. Arméni, tzv. Židé Kavkazu, jsou anti-Gruzíny; jejich obchodnické řemeslo implikuje a priori nebojovnost a tudíž zbabělost a honbu za výdělkem – absenci morálky (tyto vlastnosti zároveň vylučují jakoukoli tendenci k „rytířskému“ chování). Arméni byli z ekonomického hlediska přímými konkurenty staré gruzínské šlechty, a to konkurenty více než úspěšnými (většina tbiliského a později i bakinského obchodu a průmyslu byla v rukou Arménů); gruzínská knížata zase byla uznána ruskou administrativou automaticky za šlechtice, jejichž tituly byly srovnatelné s těmi

---

<sup>262</sup> Citováno ze zápisů francouzského cestovatele Tourneforta, přelom 17.-18. století. Arméni získali téměř monopolní postavení v karavanním obchodu s hedvábím od 1. poloviny 17. století; v tomto ohledu vynikali zejména obchodníci z Nové Džulfy u Isfahánu.

<sup>263</sup> Viz 1.2.3.2.2. Stereotypní obraz horala a jeho transformace (příklad Kavkazanů)

ruskými. Výrazný kontrast mezi Armény a Gruzíny se vyprofiloval v sérii několika binárních opozic - tj. šlechtic/plebejec, urozený/majetný, čestný/lhář, hrdina/zbabělec, pravý křesťan/heretik, civilizovaný Evropan/Žid Kavkazu, autochtonní/přivandrovalec<sup>264</sup>. Více než názornou ukázkou tohoto přístupu nabízí následující citace z díla předního gruzínského spisovatele a básníka z období národního obrození, Iliji Čavčavadzeho<sup>265</sup>.

*„Neposílám vozy na výdělek jako Levan! Nedělám hanbu knížecí krvi! Nejsem Armén, abych žil z toho, co stržím za pronajaté potahy! Jsem kníže, pocházím ze starého a vznešeného rodu...“*

*„Z knížat se stali Arméni. Hotoví Arméni! Ted' už jen chybí, aby s dřevěným loktem pod paží chodili od vesnice k vesnici a křičeli: kupte si, kupte si!“...*

*„Ten kněz se musel zbláznit... bude to asi nějaký arménský panáček! Copak by opravdový kněz něco takového udělal?“*

(Čavčavadze 1958: 123, 125, 218, 221)

---

<sup>264</sup> Gruzínský nacionalistický literárně-historický diskurs se přímo opírá o autochtonní původ Gruzínu (Kharvelů) v kontrastu k přistěhovalcům, tzv. *ara khartveli* (ne-Gruzín). Gruzíni jsou vykreslováni jako ušlechtilý národ civilizovaných „rytířů“ (na rozdíl od Čečenců a Osetů, „divokých horalů“), který platí za svou pohostinnost. Hosté jsou a priori cizinci, „nevděční hosté“, „přivandrovalci zpoza hor“ (Oseti, Arméni, Řekové, Ázerbájdžánci). „Nevděční hosté“ (tj. v současné době zejména Arméni a Ázerbájdžánci) jsou jedním z hlavních nástrojů gruzínské nacionalistické propagandy. In: Gordadze, Thornike (2001), *La Géorgie et ses „hôtes ingrats“*,

[www.cairn.info/revue-critique-internationale-2001-1-page-161.htm](http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2001-1-page-161.htm)

<sup>265</sup> Ilia Čavčavadze (1837-1907), gruzínský spisovatel a básník

### 3.4.3. Arménské stereotypy o Jiných

#### 3.4.3.1. Muslim (*tač'ik*)

*„A nepřátelé vytáhli meče a vrhli se na ně jako smečka vlků na stádo ovcí. Pobili všechny, městem tekly potoky krve. Neslitovali se ani nad malými dětmi, neušetřili ani sivobradé starce a kněze“<sup>266</sup>*

(Haj grakanuthjun 2001: 38)

Arménský stereotyp muslima lze de facto ztotožnit s obrazem „věčného nepřítele“; obecné figury protivníka (arm. *thšnami*, tur. *dušman*), který na sebe bere různé podoby - barbara, nomáda, zvířete, nečistého, nechutného, „pokolení nevědomého“<sup>267</sup> aj. Je to rovněž nepřítel epický, proti němuž je nutno bojovat v tzv. zakládacích bitvách typu Avarajru nebo Thermopyl; tj. ten, vůči němuž se Arméni bránili po celé období své existence a uchýlovali se před jeho nájezdy do svých pevností-hor. „Černé hordy přicházející ze stepí“ mohou být, jak už jsme se zmiňovali výše, stejně tak dobře Mongoly jako Turky; v každém případě však aspirují na odvrácení Arménů od gregoriánské víry nebo přímo na vyhlazení celého národa. Osmanští, perští a kurdští vládci zase zatěžují arménské obyvatelstvo vysokými daněmi a nutí je přizpůsobit se ponižujícím podmínkám *dhimmi*. Arméni vnímali negativně každé nové obnovení distinktivních rysů ne-muslimů: „roku 1580 sultán Murad ztížil život Židům a křesťanům, působil jim těžkosti, ... ustavil strašný zákon a přikázal jim nosit černou čapku“ (Avetikh, Mž 1956: 516). „Muslim“ ve svém významu dominujícího faktoru nad ovládanými (Armény) je synonymem bezprostředního ohrožení, neustále přítomného nebezpečí a potenciální „zkázy národa“. Kronikářské záznamy a historické písně se však většinou omezují na lakonický popis událostí a zdržují se subjektivních komentářů na adresu „nepřítele“. Poslední z řady následujících citací, která pochází z pera trubadúra Dživaniho, už se výrazně odlišuje (pochází z počátku 20. století a zjevně se do ní promítá nový způsob konstrukce kategorie dědičného civilizačního nepřítele).

*„Nezbyla žádná fontána, žádný pramen*

---

<sup>266</sup> Citace z Žalozpěvu nad zkázou města Edessy (*Voghb Edesio*) od středověkého arménského autora, *katholika* Nersese Šnorhaliho (12. století).

<sup>267</sup> Zjevná analogie mezi Izraelem-světlem a tmou pohanských (modloslužebných) národů.



*keré by se nenaplnily našimi slzami,  
nezbývá žádná hora, žádná planina  
kudy by Tataři neprošli...  
Naše dny trávíme pod tatarským jhem  
nevidíme záchranný břeh...  
Neštěstí trvá a proniká nám až do kostí  
naše trpělivost je u konce“<sup>268</sup>  
(Tchobanian 1918: 76-77)*

*„Běda, nad králem Levonem naříkám  
upadl do rukou muslimů...“  
(Mnacakanjan 1956: 228)*

*„Ach horo Siphon, slunce za tebou nevychází  
zlý nepřítel odvádí zajatce...“  
(Šakhmišjan 1993: 529)*

*„Syn Antikrista ozbrojen nožem, šíří zlo jako černý mor  
kdo ti poradil vyvraždit bezbranný lid?“<sup>269</sup>  
(Godel 1990: 98)*

V průběhu středověku a novověku je kategorie „muslima-nepřítele“ vnímána až do období radikální fáze arménského národního obrození (zhruba 70. a 80. léta 19. století) v relativně neutrálních konotacích – jako nevyhnutelný Boží trest, který přichází stejně tak jistě jako živelné pohromy (povodně, epidemie, zemětřesení aj.). Muslimové (arménsky doslova „jiné národy“) vystupují jako všudypřítomní představitelé Chaosu, přicházející od hranic civilizačního *oikumené* a v jejichž kultuře a náboženském vyznání je přímo zakořeněno

---

<sup>268</sup> Citace z díla středověkého arménského autora jménem Frik. Frik žil ve 13. století v Kilíkii a byl očitým svědkem mamlúckých nájездů na kilíkijská města i postupné infiltrace Mongolů do regionu. Frikovo dílo obsahuje nářázky nejen na dobývání měst a masakry, ale i na transhumanci, charakteristickou pro středoasijské kočovníky, ke které bylo arménské obyvatelstvo nuceno se připojit. Nájězdy kočovníků obvykle vedly k postupné beduinizaci země – úpadku zemědělství a hladomorům, přeměně polí v pastviny pro dobytek a koně.

<sup>269</sup> Citace z díla posledního arménského trubadúra Dživaniho, v jehož tvorbě je patrná konstrukce nepřítele podle nacionalistického vzoru.

vraždění nevinných křesťanů. Těm pak nezbyvá než přijmout svou situaci jako daný fakt a „dát se na pokání za své hříchy“. V 2. polovině 19. století pak nastupuje idea „civilizovat divoké muslimy“ (tj. muslimy a sekundárně Kurdy), která je tolik patrná v dílech arménských vlasteneckých autorů; tato myšlenka měla přispět k muslimskému pokroku a následně k jejich mírové kohabitaci s křesťany (Mouradian b. 1990: 300).

Přítomnost muslimů tak byla, podobně jako na Balkáně, „nutným zlem“, které spojovalo různé komunity v boji proti společnému nepříteli. Tyto katastrofy navíc nezasahovaly pouze Armény, ale všechny jejich sousedy *raja* bez rozdílu; zkušenost „společně prožitého neštěstí“ pak částečně smazávala konfesijní rozdíly, které přispívaly k rostoucím antagonismům mezi populacemi odlišných vyznání (a to bez ohledu na to, že rozdíl mezi muslimy a *dhimmi* byl jinak základním distinktivním rysem v osmanské společnosti a Arméni z identity *dhimmi* de facto odvozovali existenci své komunity). Konkrétně „stará“ arménská vlast ve východní Anatolii, jak si ukážeme podrobněji ve třetí kapitole, vykazovala značnou tendenci ke kulturnímu a lingvistickému synkretismu – tamější Arméni byli často kurdofonní a mnozí Kurdové naopak armenofonní, mnohé církevní svátky slavili společně, vyprávěli si stejné pověsti, zpívali stejné písně apod. Ostře negativní stereotyp muslima v arménském *imaginaire* je tak spíše až moderním klišé, které se sice zčásti opírá o středověké kroniky a žalozpěvy, zachycující pád posledních arménských královských dynastií a města, bránící se před muslimy, avšak tematicky se inspiruje až dobou radikálního národního obrození, kde muslimové vystupují nezdědka jako „krvelační divoši“. V tomto období už lze kategorii muslima ztotožnit s Turky a Kurdy, později pouze s Turky.

*„Nemohu popsat všechno to  
co vytrpěl křesťanský národ Arménů  
mé kosti se chvějí a třesou  
můj zrak se zatemňuje, srdce se mi svírá  
neboť jsem viděl svýma vlastníma očima  
hrůzy, které dopadly na můj národ.  
Knížata vyhnána ze svých domovů  
zbavena svých majetků  
připravili je o jejich koně  
a oni teď musí jít pěšky.  
Děti, které už nemohou kráčet dál  
umírají uprostřed cest*

*A mniši z klášterů*

*bloudí po světě a nenacházejí útulek...*

*Peršané, Turci a Arméni*

*ti všichni trpí stejně<sup>270</sup>*

(Tchobanian 1918: 108-109)

*„Přejí si zemřít a říkají:*

*šťastni jsou ti, kdo už jsou mrtví*

*neštěstí na naše hlavy, my živi a přitom neživi,*

*kdož jsme trápeni syny Ismaelovými...*

*Velký tyran, kterému se říká hondkar<sup>271</sup>*

*nám oholil hlavy*

*ta trocha oblečení, která ještě zůstala stádečku Kristovu*

*ta se mu zalíbila a vzal si ji.*

*A tak se naplnilo to, co prorokovala Thekonova žena*

*hled'me anděly ve smutku*

*a černá čapka místo opasku<sup>272</sup>.*

*Avšak není třeba přestat doufat*

*Tak jako Israel a Babylón*

*doufejme, tak jako mladíci v ohnivé peci...<sup>273</sup>*

(Tchobanian 1918: 175-177)

---

<sup>270</sup> Úryvek z díla středověkého arménského kronikáře Řehoře z Chlathu (Grigor Chlatheci, 1349-1425), který popisuje nájezdy Timura Lenka na východní Anatolii koncem 14. století. Grigor Chlatheci působil v kláštorech Cipna a Mec'oph.

<sup>271</sup> *Hondkar, hunkiar* – osmanský sultán

<sup>272</sup> *Ferman* sultána Murada III. (1574-1595), týkající se oblečení *dhimmi*.

<sup>273</sup> Část žalozpěvu Simeona Aparanciho, představeného kláštera v Mec'opu (16. století).

### 3.4.3.1.1. Balkánská a moravská paralela (Turek a Tatar)

Dovolme si nyní krátkou odbočku a podívejme se na obraz obecného nepřítele v jiných pohraničních regionech – na Balkáně a na Moravě. Konflikty se ne náhodou rodí právě na periferiích, v hospodářsky zaostalých regionech s řadou nevyřešených problémů a tenzí, které se kumulují po celá staletí, a dávají tak vzniknout stereotypům, následně kodifikovaným intelektuálními a politickými elitami v centrech. V arménském případě je signifikantním znakem skutečnost, že původně arménsko-kurdský (zemědělsko-pastevecký) spor periodicky propukal ve východní Anatolii, nikoli v kosmopolitním Istanbulu, kde byl však vzápětí přejat a kultivován tamějšími intelektuály a „vyvážen“ zpět na východ prostřednictvím emisarů arménských nacionalistických stran *Dašnak* a *Hnčak*.

Na Balkáně se vyvinul negativní stereotyp nepřítele-muslima-osmanského Turka-Turka, který obsahuje mnohé styčné body s arménským procesem stereotypizace. Jedná se rovněž o moderní konstrukt, zrozený v průběhu balkánských povstání v 2. polovině 19. století a definitivně kodifikovaný za balkánských válek (1912-1913) a turecko-řecké války (1919-1922). Typickým *dušmanem* je Turek, „*aždaja prokleta*“<sup>274</sup> ve slavném eposu o Kosovu (Todorova 2004: 36), doslova negace srbské identity; připomeňme však, že středověk si příliš nepotrpěl na tyto manicheistické vize světa - např. věrným spojencem sultána Bajezida I. byl srbský kníže Štěpán Lazarevič<sup>275</sup>, podobně slavný hrdina Marko (stejně ambivalentní „národní hrdina“ jako např. El Cid) ve skutečnosti bojoval na sultánově straně apod. Řada folklórních témat a používaných obrátů se shoduje s klišé, které známe z lidové tvorby moravské. Postava Turka je negací lidskosti a (křesťanské) civilizace: „*Turci nevěřící, kteří neví nic o Bohu drahém, kteří víry nemají, ni duše*“; jejich ruce jsou „*nečisté a cizí*“ a vystupují jako „*černí Tatařini*“ (pejorativní zkomolenina od Tatarů, na Balkáně a ve střední Evropě de facto synonyma osmanského Turka). Hrdinové v boji proti nim pokládají své životy: „*jedu na Kosovo širé, za kříž svatý svou krev prolévat, za své bratry umírat*“ (motiv mučedníka za víru); otec odrazuje svého syna před jakýmkoli spojenectvím s Turkem: „*neměj hrobu, nezanechej rodu, kéž bys ty dřív duše nevy pustil než posloužíš caru tureckému*“. Turci

---

<sup>274</sup> *Aždaja* – odvozeno od pův. per. pojmu *Aži Daháka*, arm. *Aždahak* (netvor, démon, dév, hado-drak). Srbové, Řekové, Bulhaři aj. používají ve svém folklóru (stejně jako Arméni) k označení nepřítele běžně tureckého slova *dušman*.

<sup>275</sup> Štěpán Lazarevič, syn národního srbského hrdiny knížete Lazara, který padl v bitvě na Kosovské poli. Štěpán se účastnil na straně osmanského sultána Bajezida I. bitvy u Nikopole a jako jeden z posledních spojenců zůstal po Bajezidově boku v bitvě u Ankary, v níž nakonec zvítězil Timur Lenk.

odvlékají křesťanské dívky, které se raději zabijí, než aby se nechaly odvést do zajetí: „*matko drahá, na mou prosbu dejte, Turkovi mě prosím nedávejte; co s cizákem, léto mládí mého, Turčín zlý je, horší máma jeho*“, což je tragický motiv mimo jiné charakteristický i pro folklór moravský (tzv. sušilovský typ balad „Za Turka provdaná“).<sup>276</sup>

Je však více než zřejmé, že postava Turka slouží spíše než jako historická vzpomínka na reálného dědičného a věčného nepřítele jako jakýsi „fackovací panák“ všech balkánských národů, sjednocených v určitém okamžiku v boji proti společnému nepříteli. Pro Bulhary jsou tradičně „bližším“ nepřítelem Makedonci a Řekové, jejich přímí konkurenti v otázce církevní jurisdikce, kteří navíc pohřbili bulharský sen o „velkém Bulharsku“, zrozený po Sanstefanském příměří<sup>277</sup> (Hradečný 1998: 328).

Analogické stereotypy se objevují i při pohledu na region jihovýchodní Moravy a jižního Slovenska. Tamější životní podmínky pochopitelně nelze srovnávat s oblastí východní Anatólie, ani historická zkušenost obyvatel není stejná; lze však vytyčit alespoň částečnou paralelu mezi provinčními moravskými a arménskými kronikáři 17. a 18. století a mezi nájezdy uherských a anatolských povstalců (*levendü*). Moravské časy „bolesti a smutku“ a arménské „hořké časy utrpení“ se podobají – v prvním případě se jednalo o pohraničí zdecimované nejprve třicetiletou válkou a následně vpády uherských povstalců a Turků, v druhém případě šlo o region, který neustálé válečné konflikty mezi perskými šáhy a osmanskými sultány přeměnily ve „spálenou zemi“.

Část jižního Slovenska patřila k osmanskému budínskému pašalíku a odtud podnikali příslušníci jejich lehké jízdy nájezdy i na východní Moravu. Hlavními vstupními body byly průsmyky – Vlárský<sup>278</sup> a Hrozenkovský průsmyk, vedoucí na Valašsko a do úrodného Slovákka. Skutečných tureckých janičárů a sipáhijů, kteří se těchto razií účastnili, bylo pravděpodobně naprosté minimum; spíše se jednalo o uherské přeběhlíky na osmanskou

---

<sup>276</sup> Citace převzaty ze sbírky balkánského folklóru *Zpěvy hrdinství a lásky (výbor výpravných básní jižních Slovanů)*, které vyšly v překladu F. Halase. (Zpěvy hrdinství a lásky 1954: 26, 33, 161, 166, 193-194).

<sup>277</sup> Roku 1872 byl zřízen bulharský exarchát (zámkou bylo oslabit moc řeckého istanbulského patriarchátu). „Velké Bulharsko“ mělo po roce 1878 sahat s ruskou podporou až k Ochridskému jezeru a Egejskému moři; Berlínský kongres ale z obavy z rostoucího vlivu Ruska v regionu minimalizoval jeho válečné výsledky a zredukoval samostatný bulharský stát na autonomní knížectví, závislé na Osmanské říši.

K dalšímu konfliktu s Řeky došlo během bojů o Makedonii za balkánských válek.

<sup>278</sup> Vlárský průsmyk a jeho strážní hrad Brumov, funkce valašských *portášů* – strážců hranic (Kohoutek 1994: 10).

stranu nebo o protestantské protihabsburské povstalce (tzv. bočkajovci 1604-1606, Rákocziho kuruci 1704-1707) – dočasné spojence Turků, převlékající se často do tureckých šatů. Moravské *imaginaire* je však všechny bez výjimky řadí do kategorie „Turků a Tatarů“, kteří „*sa přihnali taj jak hladní vlci v zimě*“, „*hladné kúsavé kobylky...včady tam, kde vlézli, nosili smrt' a záhubu velikú*“, přišli „*jak povodeň*“ (Müller 2004: 48, 51, 73); „*osové a sršňové*“ (Odehnal 2006: 11); „*divné národy... tyranové rozliční, zlí ukrutníci... ouhlavní nepřátelé... barbarský lid, šelmy*“ (Kniha bolesti a smutku 1948: 27, 32, 35-39) V moravských a slovenských baladách a pověstech vystupují Turci jako čistě záporné postavy: „*Turek škaredý, čirý pohan*“ (Sušil 1998: 118) – jsou synonymem egyptských ran, Božích trestů, plenění a zajímání<sup>279</sup>, v českém folklóru pak naopak hrají spíše komickou roli<sup>280</sup>. Na Moravě a na Slovensku splynul Turek s Tatarem, tj. civilizačním nepřítelem ze stepí (roku 1241 došlo k nájezdům Čingischánova vnuka Bátú chána na východní Moravu), a nadále se s ním setkáváme takřka zásadně ve spojení „Turci a Tataři“ (případně Turci, Tataři a Uhři).

„*Zběr turecká a tatarská jak do Rakous, tak na Moravu se vlačila, mordovala, páčila, lid jímala. Nelze vypsati, jaký tu strach, úzkost, utíkání, starost, skrývání, běhy a pronásledování bylo... Nic jiného nebylo vidět než ohně, mordování a zajímání. Ani v lesích ani v horách před nimi nebyl nikdo jistý*“<sup>281</sup>

(Müller 2004: 113)

---

<sup>279</sup> Nalézáme zde analogické motivy jako v balkánském folklóru:

1) „za Turka provdaná“, „Turkova nevěsta“ – ve středoslovenské verzi In: Burlasová 1969: 118-124 10a, 10b, 10c, 11a), moravské varianty In: Sušil 1998: 104, 118, 128, 144, 147

*a mamičko moja/čo to ide zdoua/či je to mrkava/či je to čierňava/... ved' už po ma ide/čierna kolimava* – Turci odvádějí nevěstu, ta si vyptá nůž a zabije se nebo skočí do Dunaje; Turci se vrátí domů bez nevěsty, Turkova matka ji lituje: *čeho sa tu bála? Chodila by ve stříbře a zlatě...*

- otec slíbí provdat dceru, aby se vykoupil z osmanského zajetí - *predal som ta Turkom pohanovi*

2) Zajetí - Turky zajatí sourozenci, kteří se setkávají až v dospělosti (varianta Šudi Katerinka); matka vdova odvedená od svých dětí (v Sušilovi „Nematka“)

*rabovali Turci/až po Biele hori/ zvolenském richtarke/ dve deti zajali*

3) „Žena bojovnice“, „Dcera bojovnice“, „Statečná mlynářka“ (v pověstech) - bije se v mužském přestrojení, mlynářka brání svůj mlýn

<sup>280</sup> Rozdíl mezi folkloristickou postavou českého Turka a moravského Turka je asi takový jako mezi figurami čerta a ďábla. Hranice mezi tragickým a komickým obrazem Turka prochází místy skutečných nájездů – folklórní stopa se kryje s historickou realitou i geografickým prostorem.

<sup>281</sup> Citováno z kroniky uherskobrodského kronikáře Václava Lenochoy.

### 3.4.3.1.2. Charakteristiky kategorie muslima<sup>282</sup>

Jak už jsme se zmínili na začátku této podkapitoly, „muslimové“ jsou v arménském *imaginaire* všudypřítomnou latentní hrozbou, Božím trestem a nutným zlem, s nímž je potřeba se vyrovnat; ale zároveň to jsou i sousedé a mnohdy i členové téže venkovské komunity. Arménské prameny označují muslimy jako *národ Hagarejců* (arm. *azg hagaracoc*), tj. potomky Abrahámovy konkubíny Hagar; *Saracény* (arm. *sarakinoshk*), tj. syny Sary; nebo *Ismaelity*, potomky Hagařina a Abraháмова syna Ismaela; výjimečně narazíme u kronikářů z období křížových výprav na termín *parsik* (Peršané) ve významu seldžuckých Turků. Pojmenování typu Hagarejec, Saracén nebo Ismaelita se historicky týkají spíše Arabů a jsou spojena s arabskou expanzí, Prorokem Mohamedem a šířením nové víry. Dalšími rozšířenými pojmy jsou např. *lid s ústy z dršťků* (arm. *khaghrthašuth*)<sup>283</sup> nebo zcela obecné označení těch Druhých jako *jiných národů* (arm. *ajlazg*)<sup>284</sup>. „Jinými národy“ jsou automaticky myšleni muslimové, vůči nimž se křesťané vyhraňují jako ti *lépe narození* (arm. *ar'avel c'nealkh*). Pro muslimy se rovněž používá obecného označení *tač'ik* (v západoarménském přepisu *dadžik*)<sup>285</sup>, pohyblivého termínu, který má v 17.-19. století už výhradně osmanskou konotaci. Synonymem muslimů je rovněž označení *bezvěrci* (arm. *anoren* – doslova bez zákona, bez víry), muslimští panovníci vystupují pod pojmem *br'navor* (v dnešním významu tyran, despota, uzurpátor).

Termíny jako *tač'ik*, *ismaeljac* nebo *sarakinoshk* lze de facto pokládat za neutrální, zatímco označení „jiný národ“, „bezvěrci“ nebo křesťané jako „lépe narození“ vykazují jednoznačný hodnotící aspekt. Islám je vykreslován jako *špatná, zbloudilá víra* (arm. *čar orinokh*, *čar kronikh*, *molor* Mž 1956: 391), její zakladatel Mohammed pak jako *nečistý* (arm. *pighc*) a *zbloudilý syn* (arm. *vordi korstean*). Co se vzájemného vztahu křesťanů a muslimů týče, je často vytyčována biblická paralela mezi *vlkem bezvěrcem* (arm. *anoren gajl*), „vlky

---

<sup>282</sup> Všechny nadále používané arménské pojmy přebírám z korpusu tzv. Malých kronik a arménských kronik křížových výprav, viz HAKOBIAN, V. A. (ed.) (1956), *Manr žamanagruthjunner, XIII.-XVIII darer, hat. II.*, (*Malé kroniky 13.-18. století, 2. díl*), Jerevan: HGAH a DULAURIER, E (1869), *Recueil des historiens des croisades, documents arméniens I., II.*, Paris: Imprimerie Générale

<sup>283</sup> *Khaghrthašuth* – patrně zkomolenina „*khaghrthašurth*“ – tj. arménsky *khaghirth* – dršťky a *šrthunkh* – ústa, rty.

<sup>284</sup> *Ajlazg* – arm. *ajl* (jiný, druhý) a *azg* (národ); v řečtině jako *allogrios*, *allochthonos* (doslova „cizozemec“). Arm. *otar* (cizí) odpovídá řec. *xenos*.

<sup>285</sup> *Tač'ik* – pohyblivý termín; původně muslim (ze syrského *tayoyo*, jak byli označováni Arabi z Jemenu, stěhující se do Sýrie) – tj. Arab; pak jen Osman, tj. Turek, resp. Turci a Kurdové.

útočícími v noci“; a *ovcemi*, případně Božím *jehňátkem* (arm. *vočchar, gar´*) bez pastýře (Ak 1952: 188).

Kategorie muslima zaznamenala v křesťanském světě v historické perspektivě různé sémantické posuny. Na jednu stranu vystupoval jako hlavní nepřítel křesťanstva (Sénac 2000: 73); tj. Mohammed jako Antikrist a jeho následovníci jako jezdcí z Apokalypsy; na straně druhé to byl *noble adversary* a pro křesťany východní také v mnoha případech jejich spojenc proti „perfidním Frankům“.

Svět západního křesťanstva získával své znalosti o muslimech z několika „bran do Orientu“ – a) z Pyrenejského poloostrova, kde dlouho vzkvétal kordóbský chalífát, b) ze Sicílie, c) z italských měst jako Benátky, Janov, Pisa, Amalfi aj., které čile obchodovaly s Levantou a později i se „strašlivým Turkem“ (a to bez ohledu na paralelní válečné konflikty), d) z Byzance a e) ze samotného Předního východu a tzv. latinských států, které však křižáci definitivně ztratili po pádu Akry roku 1291. Dlouhodobý kontakt přispíval k vzájemnému poznávání a odbourávání stereotypů; v okamžiku, kdy se idea svaté války proti nevěřícím přežila a přestala sloužit jako evropský *mythomoteur*, nahradil postavu muslima-protivníka muslim-obchodní partner. Protestanti pak vnímali jako figuru primárního nepřítele nikoli muslimy, ale spíše Židy (tj. vnitřní nepřátele); Antikristem pro ně byl papež (Goffman 2002: 109-110). Východní křesťané – Arméni, nestoriáni, jakobité, maronité, Koptové aj. - se nacházeli v bezprostředním kontaktu s muslimy už prakticky od dob prvních arabských expanzí a posléze definitivně díky instalaci abbásovského chalífátu. Války s muslimy a případné razie vnímali jako Boží rány; na druhé straně však s nimi dokázali v mnohých případech kooperovat a sympatizovat. Uvedme na ukázkou úryvek z arménské kroniky Matěje z Edessy (Mathevos Urhajeci) a citaci z francké kroniky Viléma z Tyru (Guillaume de Tyr) – oba patří k představitelům typického *l'esprit de frontière*, neboť Matěj začíná po své první euforii z příchodu křižáků favorizovat seldžucké Turky<sup>286</sup> a ani u Viléma, původem z druhé

---

<sup>286</sup> Matěj přičítá Frankům vinu za sesazení arménské dynastie v Edesse/Urfě a přebírá muslimský pohled na křižáky jako na barbary. Viz např.: „*Tato porážka (Franků) byla trestem za jejich hříchy, neboť s radostí sledovali cestu zločinů a opustili cestu Boží*“ (Dulaurier 1869: 57); o dobytí města Maraš křižáky a osudu jeho obyvatel pak vypráví: „*mnozí měli vyloupané oči, usekané ruce a nosy, odříznuté mužské údy; vydechovali naposled pověšení na křížích a (Frankové) se mstili i na nevinných dětech, z nenávisti k jejich rodičům. Tato nepopsatelná a strašlivá mučení neměla jiný motiv než ten, aby se lačným způsobem mohli zmocnit pokladů vlastněných arménskými knížaty...Nedělali nic jiného, neměli jinou myšlenku než na špatnosti a podvody, líbilo*



generace Franků z Orientu (tzv. *poulain*) a tudíž nakloněného islámské kultuře, se nevyskytuje klasický obraz civilizačního nepřítele. Obě kroniky se rovněž opírají o rytířský hodnotový systém, jak bývalo v tehdejší době zvykem, opakují určitá bitevní kliše a ukazují spíše postavu „vznešeného protivníka“ než „barbara a pohana“ .

*„Kilič Arslan<sup>287</sup> sebral své nespočetné vojsko a vydal se proti Frankům. Srazili se strašlivě na obou stranách; obě armády se na sebe vrhly se zuřivostí a vztekem a narazily na sebe jako divá zvířata. Uprostřed záblesků, které vrhaly jejich přilbice, uprostřed tříštění pancířů a napnutých luků se řady nevěřících upevnily s novou silou. Od výkřiků bojovníků se trásla zem a svištění vystřelených šípů plašilo koně. Ti nejstatečnější hrdinové bojovali jedni proti druhým, a podobni mladým lvům v plné síle, uštěďřovali si dvojnásobné rány. Ten první den bitvy byl velký a slavnostní, neboť sultán velel šesti stům tisícům válečníků...“*

(Dulaurier 1869: 28)

*„Naši muži... útočili na město téměř každý den. Muži ve městě se jim postavili odvážně a statečně jim odolávali, protože bojovali za svoje ženy a děti a – co bylo nejdůležitější – za svobodu... Ale naši muži byli často lepší v boji“*

(Hrochová 1982: 111)

V arménském *imaginaire* existují jak „dobří muslimové“, tak „špatní“. Druhá kategorie splývá s „barbarskými hordami“ kočovníků, jejichž synonymem je nebezpečí z pouště a ze stepi (tj. v evropských představách Hunové, Avaři, Maďaři, Arabové, Tataři, Mongolové a nakonec Turci, v arménských se jedná o nepřetržitou linii Peršanů, Arabů, Seldžuků, Mongolů a Turků). Jedná se o skutečné civilizační nepřátele, Jiné par excellence, kteří ohrožují samotné základy evropské kultury; ta vystupuje jako bezmocná vůči jejich schopnosti „rozšiřovat své panství“ v souladu s duchem *ghazi* a ofenzivy proti jinověrcům<sup>288</sup>. Právě vůči nim, „ničitelům kostelů a klášterů, znesvětitelů svatých knih“ se vyhraňují arménské dějiny, vystavěné na základech heroismu a martyrologie, v nichž rezonuje zřetelný antimuslimský stereotyp o Antikristovi a peklu de facto už od 7. století v dílech arménského

---

*se jim konat zlé skutky a nestarali se ani v nejmenším o konání dobra a ušlechtilých skutků“* (Dulaurier 1869: 118).

<sup>287</sup> Kilič Arslan, v překladu z tur. „Meč-Lev“ – jedna z významných postav seldžucké dynastie a Rímského sultanátu; hlavní protivník prvních křižáků během jejich průchodu anatolským vnitrozemím.

<sup>288</sup> Civilizační Jiný jako okupant (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 304).

historika Sebeose<sup>289</sup> (Wheatcroft 2006: 85). Antimuslimský stereotyp je kalkem na raně středověký stereotyp antiperský; oba civilizační nepřátelé bývají tradičně označováni jako „*spolčenci Satanovi*“ (Garsoian 1999: 127) a ti, kdož se s nimi spojí, jsou pokládáni za „zrádce národa“<sup>290</sup>. „Dobří muslimové“ jsou pak neutrální, neškodní pro arménskou komunitu. Kronikáři často používají subjektivně zabarvené výrazy pro „zemřít“, podle nichž lze odhadnout, jaké pověsti se konkrétní osoba těšila – „špatní“ muslimové „chcípili, zdechli“ (sloveso *sadkel*, používá se u zvířat), zatímco ti neutrální „zemřeli, skonali“ (arm. *mer'nel*)<sup>291</sup>.

### 3.4.3.1.3 Turek

*„Proč nejí Turek maso z arménské porážky a Armén zas turecký sýr, kdežto všichni pijí stejnou kávu a jedí stejný lavaš? Přitom odmítají napít se z jednoho džbánu a žádné nádoby si*

---

<sup>289</sup> Sebeos, arménský historik 7. století. Zachytil ve svém díle období byzantsko-perských bojů (přičemž zastával probyzantský přístup, podporoval basilea Heraklia) a následně i první arabské invaze na území Persie a Arménie. Arabové porazili perskou armádu, v níž bojovaly i arménské jednotky, roku 636 v bitvě u Kadisije a znovu roku 640 v bitvě u Nehávendu, k prvním nájezdům na arménské území pak došlo roku 640. Ummajovští chalífové poměrně záhy přiznali Arménii rozsáhlou lokální autonomii pod vedením *nacharara* Rštuniho. Arménie ji získala výměnou za placení ročního tributu a poslání několika šlechticů do arabského zajetí; soudobí kronikáři jako Sebeos a Hovhannes Mamikonjan tuto dohodu s Araby odsuzují jako „*alianci s Antikristem*“, „*přísahu na smrt a slib věrnosti peklu*“ (Grousset 1995: 301).

Sebeos je rovněž jedním z prvních arménských autorů, který propaguje myšlenku židovského komplotu s muslimy (Židé i muslimové jsou podle něj „příbuzní“, „děti Abrahamovy“). Podle Sebea je „muslimské jho“ součástí Božího plánu, v němž Židé vystupují evidentně jako „horší Jini“.

Zajímavostí je, že obdobnou funkci bližšího, a proto horšího nepřítele zastávají naopak Arméni v některých byzantských polemikách – např. Theofanova kronika obviňuje arménskou sektu paulikiánů ze spojenectví s muslimy (Ducellier 1996: 127).

<sup>290</sup> Arménskými zrádci par excellence jsou např. – Meružan Arc'runi, šlechtic, který se vzbouřil proti arménskému králi Aršakovi II. a spojil se s Peršany; Vasak Sjuneci, který bojoval v bitvě u Avarajru proti arménské armádě vedené Vardanem Mamikonjanem.

<sup>291</sup> Např. čeští kronikáři používají jako ekvivalentu arménského slovesa *sadkel* sloveso „zcepenět“ (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 297).

Naopak v souvislosti se smrtí arménských církevních hodnostářů se zásadně používá sloves jako *vachč'anvel* (zesnout), případně u světců, *katholiků* a známých *vardapetů* slovesa *phochel* (vyměnit svět pozemský za nebeský).

*nikdy nepůjčí. Kdo by se napil, poskvrnil by své rty; pro majitele nádoby by zas byl poskvrněn džbán.*

*Všecko jim to připadalo zvláštní, ale učili se tomu od dětství a pouhá představa, že by snědli turecký sýr, vyvolávala v Arménech zděšení stejně jako myšlenka, že by nejedli turecký chléb, vzbuzovala údiv“<sup>292</sup>*

(Armen 1973: 113)

Postava Turka je v evropském *imaginaire* zakotvena obdobným způsobem jako dříve postava Araba – vojsk Maurů a Saracénů, divokých nájezdníků ohrožujících křesťanskou Evropu. Po více než sedmi stoletích od arabských nájezdů na dnešní Španělsko a Francii se na hranicích upadající Byzantské říše objevila nová a čerstvá síla, hnaná kupředu duchem *ghazi*. Strach z tzv. Velkého neboli Strašlivého Turka (fr. *Grand Turc, Terrible Turc*) se v Evropě upevnil po porážce křižáků na Kosově poli (1389)<sup>293</sup>, u Nikopole (1396)<sup>294</sup>, a u Varny (1444)<sup>295</sup>; definitivně se pak kodifikoval po dobytí Konstantinopole. Hlavní město Byzance už v té době bylo jen stínem svého bývalého lesku (od vyplenění křižáky za čtvrté křížové výpravy roku 1204 se už nikdy nevzpamatovalo) a nebýt Tamerlánových nájezdů, pravděpodobně by jej osmanská armáda dobyla daleko dříve. Rok 1453 tak i přesto způsobil v křesťanském světě šok (ne náhodou je toto datum vnímáno jako přelom mezi středověkem a novověkem) – s Řeky tehdy sympatizovali jak západní křesťané, tak křesťané východní. Ztráta Konstantinopole se totiž netýkala pouze pravoslavných Byzantinců (v katolickém i gregoriánském pojetí de facto „heretiků“), ale ve formě symbolického pádu Civilizace se přímo dotkla všech křesťanů – svatá místa se znovu ocitla v „nečistých rukou nevěřících“<sup>296</sup>. Osmanská hrozba pak dosáhla svého vrcholu za vlády sultána Sulejmana Zákonodárce (1520-

---

<sup>292</sup> Arménský spisovatel Mkrtič Armen popisuje tímto způsobem arménsko-turecké soužití v předválečném městě Gjumri (býv. Kara Kilise a později Leninakan, dnešní severní Arménie).

<sup>293</sup> 1389, bitva na Kosově poli - sultán Murad I. bojoval proti srbské a bosenské koalici; osmanská armáda zvítězila, ale sultán zahynul; srbský kníže Lazar padl rovněž. Bitva je pokládána za jednu z nejvýznamnějších vůbec v srbské kolektivní paměti, Lazar je prototypem křesťanského mučedníka.

<sup>294</sup> 1396, bitva u Nikopole – sultán Bajezid I. zvaný Yıldırım (Blesk) porazil alianci „rytířů kříže“ – tj. Uhrů (císař Zikmund Lucemburský), Francouzů a maltézských rytířů.

<sup>295</sup> 1444, bitva u Varny – sultán Murad II. zvítězil proti alianci Uher, Valaška a Benátek.

<sup>296</sup> Připomeňme, že před osmanským dobytím mělo město Konstantinopolis cca 30 000 obyvatel a jeho hradby neměl ani kdo hájit, zatímco za Sulejmana Nádherného (1520-1566) se stalo největším a nejlidnatějším městem Evropy. Tzv. Polis neboli Vasileoussa (vládnoucí, královský) zůstalo po Jerusálemu symbolickým středem světa.

1566), na Západě zvaného Nádherný, jehož armáda se díky vítězství v bitvě u Moháče dostala až do srdce střední Evropy a roku 1529 stanula před hradbami Vídně.

*„V minulosti jsme obdrželi rány v Asii a v Africe, ale to všechno byla cizina. Teď jsme zasaženi v Evropě, v naší vlasti, u nás doma. Turci se sice dostali z Asie do Řecka, samotní Mongolové se usadili v Evropě a Arabi obsadili část Španělska poté, co překonali Gibraltarskou úžinu. Ale ještě nikdy jsme neztratili město srovnatelné s významem Konstantinopole...“<sup>297</sup>*

(Sénac 2000: 149)

*„Sulejman se před námi tyčí ve vši hrůze, kterou vzbuzují jeho vlastní úspěchy a úspěchy jeho předků... Jako blesk zaútočí, udeří a zničí všechno, co mu stojí v cestě“<sup>298</sup>*

(Mantran 1989: 161)

*„Istanbule, druhý Jeruzaléme  
stal ses příbytkem nevěřících...  
Běda naší době, běda nám,  
kdož jsme zaslechli tvůj křik:  
-Turci mě dobyli, jsem jejich zajatec -  
... namísto zpívajících zvonů  
dnes volají muezzini,  
... v kostelích se modlí namaz  
... Byl jsi dobyt nevěřícími a pošpiněn  
jsi kořistí pohanů, ó Byzanci  
kvůli svým hříchům jsi dnes příbytkem démonů...  
(Arméni) budou průvodci statečného národa Franků  
Až nás přijdou vysvobodit, cestou po souši i po moři  
a dobyjí kraj araratský, sídlo Osvětitelovo  
povládnou v Edžmiac'inu, svatém městě Vagharšapatu“<sup>299</sup>* (Tchobanian 1929: 111-117)

<sup>297</sup> Citováno z projevu papeže Pia II. z roku 1453.

<sup>298</sup> Citováno ze zprávy ambasadora vyslaného Habsburky na dvůr Sulejmana Kanuniho, Ogiera Ghiselina de Busbecq. Habsburkové, Benátčané a perská dynastie Sáfijovců se počítali mezi hlavní osmanské nepřátele. Sultán Sulejman uzavřel roku 1535 dohodu s francouzským králem (François I.), což byl první krok za účelem vytvoření protihabsburské aliance (proti Karlovi V. a Ferdinandovi I.).

V renesančně-humanistickém diskursu se „Turek“ načas stává spíše šlechtným protivníkem - Evropané obdivují hlavně sílu jeho armády, účinnost vojenských reforem a vysokou sociální mobilitu<sup>300</sup> - a rovněž vyhledávaným obchodním partnerem (skrže kontakty s osmanskými *dhimmi*). Idea křížových výprav proti nevěřícím přestává sloužit jako *mythomoteur* a nastupují spíše ekonomické zájmy. Obava ze Strašlivého Turka se postupně snižuje spolu s úpadkem Osmanské říše a efektivitu její armády - Karlowitzské příměří z roku 1699 zahájí dlouhou periodu osmanských proher a teritoriálních ztrát; dobyvačný duch *ghazi*, nezbytný pro existenci impéria, se pomalu vytrácí. Osmanská říše začíná v evropských etnocentrických představách nabývat své typicky orientalistické formy bohatého, exotického, avšak stagnujícího a pasivního impéria. Charakteristickou postavou je tzv. „obèse malin“ (Nourrisson, Perrin 2005: 257), tj. mazaný tlouštík, usilující jen o svůj vlastní zisk.

V 19. století pak znovu dochází k reaktivaci negativního stereotypu divokého barbara, opozice Kultury, Civilizace a samotného Lidství. Ke vzkríšení tohoto obrazu přispěl značnou měrou evropský tisk a projevy některých vysokých politických činitelů po „bodech zlomu“ – např. po masakrech řeckých civilistů na ostrově Chios (1822) či po tzv. bulharských hrůzách (1876)<sup>301</sup>. Masakry muslimských civilistů v Tripolitzi roku 1821, provedené Řeky, zanechala většina evropských médií bez povšimnutí – nezapadaly do stereotypní představy o „křesťanech, úpicích po barbarským jhem Turků/muslimů“.

---

<sup>299</sup> Citace z žalozpěvu nad pádem Konstantinopole od Ar'akhela Baghišeciho (14. století). Jedna z poměrně vzácných arménských narázek na misijní roli Franků – pozdních křížových rytířů. Patrně se jedná o jednu z lidových variant tzv. Nersesova proctví.

Katholikos Nerses na základě pověstí proklel arménského krále Aršaka II. a předpověděl, že jeho rod zanikne, království padne a země se zmocní na dlouhou dobu nepřátelé, nakonec však bude osvobozena. Pozdější varianty Nersesova proctví, zjevně inspirovaného starozákonnými proroky, chápaly jako nepřátele postupně: Peršany, Araby, Turky aj.; za vysvoboditele byli pokládáni jak Byzantinci, tak např. Frankové.

<sup>300</sup> Např. u Haranta z Polžic a Bezdužic jsou Turci garantem práva a pořádku, vládnoucí elitou (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 291), zatímco v případě Arabů (resp. beduínů) Harant vytyčuje paralelu s negativním obrazem kočujících Cikánů.

Humanističtí autoři oceňují na struktuře osmanského státu zejména jeho stabilitu, danou absencí šlechty (a tedy nepřítomností proti panovníkovi se bouřících frakcí, které se neustále snaží o samostatnost). Ideální verze Osmanské říše, založená na představě absolutní meritokracie a *kulů* (sluhů, otroků sultána) zcela závislých na sultánovi a tudíž mu loajálních, odporovala představě o evropských královstvích, v nichž byla panovníkova moc omezována jeho šlechtou.

<sup>301</sup> V případě bulharského povstání měl rozhodující vliv na britské veřejné mínění ministerský předseda William Gladstone, který vystřídal B. Disraeliho, zastávající smířlivého přístupu k Osmanské říši.

Pro Armény přestala být figura Strašlivého Turka symbolickou hrozbou daleko dříve než pro západní a střední Evropu. Pod „jhem bezvěrců“ a v postavení *dhimmi* se ostatně permanentně nacházeli od 7. století n.l, instalace dynastií turkického původu byla na území historické Arménie relativně frekventovaným jevem. Po uplynutí prvotního období plenění a razíí jsou mnozí turkičtí panovníci hodnoceni arménskými kronikáři více než kladně, jako ochránci arménských komunit – např. seldžucký Malikšáh, Džihanšáh z dynastie Kara Kojunlu, Uzun Hasan z dynastie Ak Kojunlu apod. Kategorie Turka ovšem stále zůstává synonymem obecného středověkého *dušmana* a mnohdy v sobě zahrnuje např. i egyptské mamlúky (často turkického původu) jako např. v následující ukázce z historické písně středověkého arménského básníka Hovhannese Thlkuranciho<sup>302</sup>. Právě tyto historické písně o bojích hrdinů s civilizačními nepřáteli národa napomáhaly udržovat negativní obraz „jiných národů - nevěřících“ bez ohledu na nucenou kohabitaci *milletů* v rámci Osmanské říše.

*„Liparit bojoval sám proti tisíci...  
Turci nevěřící, krvelační a zpupní  
plní špatnosti a divoci, nepřátelé Kristovi,  
podobni hadům a šorpionům  
naplněni nenávistí tak jako vaky octem  
se shromáždili a táhli směrem na Sís  
Vedeni Mančakem, tou nádobou hříšnou  
přišli k městu, bylo jich na šedesát tisíc  
oděných v brnění, sedících na koních...  
Šedesát tisíc Turků, křičeli zuřivostí  
troubili na trumpety a bili na bubny<sup>303</sup>  
Nevěřící, ta špatná a bezbožná zvířata  
se třásla jako osiky  
a ze strachu před Liparitem se neodvážila pohnout kupředu“<sup>304</sup>*  
(Tchobanian 1929: 59-60)

<sup>302</sup> Hovhanens Thlkuranci, arménský básník z 16. století, autor milostné poezie, náboženských pojednání a historických písní.

<sup>303</sup> Osmanská vojenská hudba *mehter* sloužila jako doprovod k bitvám.

<sup>304</sup> Historická píseň pojednávající o smrti arménského hrdiny Liparita, bránícího kilíkijské město Sís před nájezdy egyptských mamlúků.

Arménští kronikáři 16.-18. století nazývají osmanské Turky *Thurk*, *azg thurkeanoc* nebo *Osmanlukh* (tj. Turci, turecký národ a Osmané). Ve své době to byly čistě neutrální pojmy, v současné arménštině má slovo *thurk* v souvislosti s kodifikací negativního stereotypu po arménské genocidě pejorativní význam a slouží jako urážka. Kronikáři hodnotí jednotlivé osmanské sultány na základě jejich činů a výsledných dopadů pro arménský *žoghovurd* – panovníci jsou nejčastěji odsuzováni kvůli rozpoutání válečných konfliktů, které měnily historickou Arménii ve spálenou zemi, a na základě zákonů (*fermanů*), omezujících práva (či spíše obnovujících tradiční restriktce) týkající se *dhimmi*. Počátky osmanské dynastie jsou, obdobně jako doba Proroka Mohammeda, hodnoceny zásadně záporně. Eponymní zakladatel osmanské dynastie vystupuje v arménských kronikách jako *šinakan geghdže* (prostý venkovan, „venkovský buran“), *aghkat* (chudák) a *gogh* (zloděj); předtím, než se začne věnovat „loupežnictví“, je Osman popisován jako „rolník“ v negativním smyslu nevzdělance<sup>305</sup>.

Kromě *thurk* používají arménští kronikáři rovněž všezahrnujícího pojmu *tač'ik* (v původním významu „muslim“); v 19. století se pojem *tač'iki pes varvil* (zacházet s někým jako Turek, chovat se jako Turek) stane synonymem pro jednání bez ohledů, bez taktu, bez míry (Pajean 1926: 2130).

Jak už jsme naznačili výše, v průběhu 19. století dochází k radikální přeměně obrazu Turka v evropském *imaginaire*, který následně přejímají i arménští autoři z období národního obrození. Ze Strašlivého Turka, jehož charakteristickými vlastnostmi byla síla, statečnost a agrese, se postupně stává Barbar zhýčkaný civilizací – pasivní a zhýralý, trávící veškerý svůj čas v harému či pokuřováním opia. Takový „Turek“ zcela zapadá do Saïdovy orientalistické teorie a odpovídá změně smýšlení u arménských vlasteneckých autorů, kteří rezignovali na tradiční středověké žalozpěvy a stížnosti na útlak nevěřících. Jejich stereotypní obraz Turka už je poměrně jednolité a zcela konkrétní – „Turek“ je zosobněn postavou zkorumpovaného tureckého úředníka, zatímco „Kurd“ („kurdský válečník“, „kurdský jezdec“) bývá vykreslován jako barbar a divoch, v některých případech dokonce s jistým obdivem jako *noble savage*. „Zhýralost“ a „chlípnost“ jsou popřením základních hodnot společnosti; znásilňování dívek, pálení rukopisů a rabování klášterů jsou pak díly nelidských démonů.

---

<sup>305</sup> Arméni v naprosté většině případů interpretují symbol rolníka a zemědělce čistě kladně; kult obdělávané půdy (*hohagorc'uthjun* – zemědělství, doslova „práce s půdou“) patří k jedněm z významných arménských etnických mýtů.

Postava Turka v arménském literárně-historickém diskursu obvykle vybírá vysoké daně a nutí arménské zadlužené vesničany k prodeji půdy; jeho negativní působení je pomalejší, ale zato trvalejší; de facto jde o plíživé nebezpečí a nepřímé „mučení své oběti pro zábavu“. „Kurd“ je naopak synonymem bleskového přepadu arménských vesnic, vyrabování domů a únosu dívek; je tak ekvivalentem nebezpečí sice bezprostředního, ale přece jakýmsi způsobem „vznešenějšího“. „Turecký úředník“ nebo „turecký voják“ (tur. *zabti, askeri*) znásilňují ženy pro zábavu a vesničany okrádají za tím účelem, aby se pak dále obohatili; „kurdský válečník“ unáší arménské dívky a rabuje kláštery prostě proto, že banditismus je v jeho povaze a on jako „divoký horal“ nemůže jednat jinak (vznešený divoch na pomezí mezi rytířem a dítětem zasluhuje jak respekt, tak pochopení). Na straně Turka chybí koncept cti (odtud i jeho zbabělost, útočí v přesile); naopak Kurd si nenechá žádnou urážku líbit a „smaže ji krví“.

*„Thomas efendi<sup>306</sup> ... doprovázen hudebníky, povzbuzoval chlapce a dívky, aby před ním tančili, a přitom uskrával kořalku podle neřestných mravů tureckých úředníků“*

(Raffi 2007: 199)

#### **3.4.3.1.4. Kurd**

*„Hle, nádherný lid, jehož původní jednoduchost nese v zárodku dobré přísliby...“*

(Raffi 2007: 303)

Etnicky neklasifikovaný stereotyp muslima je v arménském *imaginaire* až do 2. poloviny 19. století synonymem civilizačního nepřítele a zároveň bezprostředního souseda – lid Haj a lid *tač'iků* byl ostatně nucen v průběhu dějin snášet řadu stejných historických katastrof. Na základě analýzy arménských kronik z okolí Vanského jezera (jádra historické Arménie) lze konstatovat, že naprostá většina *tač'iků*, o nichž se tamější kronikáři zmiňují, byli etničtí Kurdové (lingvisticky hlavně mluvčí *zaza* a *kurmandží*). Z tohoto důvodu také v 19. století vznikl výhradně obraz tureckého (osmanského) úředníka a vojáka, neboť Arméni žijící ve

---

<sup>306</sup> V Raffiho románu *Chenth* je Thomas efendi osmanským výběrcím daní (*multazimem* – pachtýřem) arménského původu.



východní Anatolii s Turky v jiných situacích do styku nepřicházeli a měli s tureckým elementem relativně malou zkušenost. To platí dvojnásob pro obyvatele vesnic, které bývaly buď čistě armenofonní, nebo kurdofonní a arabofonní.

Středověký arménský diskurs vidí Kurdy jako jednolitou masu, rozdělenou na poddané (*raja*) a dominantní vrstvu (klanovní náčelníci - *agové*). Muslimští *rajové* jsou mnohdy nuceni snášet stejně těžké životní podmínky jako jejich arménští sousedé, snad jen s výjimkou distinktivních označení pro *dhimmi*. *Rajové* doplácí na válečné konflikty zvýšením daní a nucenými pracemi na fortifikačních systémech, mnohdy se podílejí na zajištění zásobování pro procházející či zimující vojska. Východní Anatolie je zasažena sérií osmansko-perských, později osmansko-ruských válek, venkovské obyvatelstvo (jak Arméni, tak Kurdové) je navíc pod permanentním tlakem zbojnických uskupení (*levend*) a kočovných kurdských klanů.

Na základě rozboru arménských kronik nelze identifikovat žádnou postavu typického „Kurda“ – vystupují zde pouze „dobří“ a „špatní“ muslimové, posuzovaní na základě svých činů. Výjimečně je lze etnicky identifikovat jako tzv. *Mary* (tj. Kurdové, raně středověký termín označující Médy) a *tač'iky* (tj. osmanské Turky). Teprve v 2. polovině 19. století dochází ke zřetelné etnické diversifikaci „muslima“ na postavu Turka a Kurda. Jak už jsme se zmínili výše, anatólští Arméni (snad s výjimkou městského obyvatelstva) neměli s Turky velkou zkušenost a arménský heterostereotyp o nich je proto značně omezen. Kurdové byli naopak bezprostředními arménskými sousedy, odtud rozpad jejich kategorie na více základních typů – a) horal, divoch; b) nomád; c) soused (příbuzenské vazby); d) *noble sauvage*; e) agresor; f) parazit na arménské zemědělské komunitě. Tato oscilace mezi vznešeným divochem a barbaram je ostatně příznačná i pro evropské *imaginaire*.

*„Prvnější (vojíni) jsou lid loupežný, neklidný, který ve stálých svárech žije a Peršanům, zvláště pak Turkům, mnoho mrzutostí dosud způsobil, druzí jsou polokočovníky a živí se hlavně chovem dobytka... Povahou svou platí za nejdivočejší národ západního Východu. Jsou lupiči a trýznitelé svých sousedů mírumilovných, Peršanův a především Arménův. Do boje otevřeného se nepouští, nýbrž dávají přednost tomu, přepadávati z úkrytu karavany a menší oddíly vojska. S velikou horlivostí provozují mstu krevní...*

*Kurdové postrádají v zemi své řádných cest, jež by obchodu sloužily, a neznají jiného styku se sousedy než nepřátelské výpravy loupežné“*

(Vlach 1911: 522, 546-548)

Jako ukázkou typických arménských obrazů Kurda lze ještě jednou použít dílo arménského spisovatele Raffiho (zejména jeho zakládací vlastenecký román *Chenth*) a úryvky z tvorby Avetise Aharoniana, který se podobně jako Raffi zaměřoval na otázku „osvobození Západní (osmanské) Arménie. „Kurd“ je tady představen takřka výhradně jako záporná figura, využívající arménského zemědělce, těžící z jeho práce a zároveň jej posměšně nazývající *fla*<sup>307</sup>; výjimečně však narazíme i na pasáže, hovořící s obdivem o kurdské jednotnosti v rámci klanů, o jejich smyslu pro čest, o fyzické kráse a umění jezdit na koni, tj. de facto o jejich *džigitském* duchu. Tento stereotypní obraz agresorů - vlků, nebezpečných šelem vzbuzujících respekt a nadaných jistou grácií, pak převzali i další arménští spisovatelé. Jejich základní myšlenkou byla představa „civilizovat“ divoké Kurdy a umožnit tak Arménům mírovou kohabitaci. Počátkem 20. století se nezdálo, že by se objevovaly rovněž projekty kurdsko-arménských aliancí (Ter Minassian 1993: 133). V současném literárně-historickém diskursu, v němž se nezachovala vzpomínka na masakry a genocidu, se pak obraz Kurda jeví spíše v pozitivních konotacích<sup>308</sup>, daných jejich současným postavením v Turecku, které je přibližuje tragickému arménskému osudu. Zatímco *thurk* dnes znamená pouze nadávku, nářek na Kurdy se dochovala v arménských rčech jako *khrdi pes spitak* (s pleť bílou jako Kurd) nebo *khrdi pes sirun* (pěkný jako Kurd), stejně jako v nadávkách typu *khrdi šun* (kurdský pes).

*„Jakoby nás Bůh stvořil, abychom (Kurdy) živil... Bude velmi obtížné změnit zaběhnutý řád věcí, který nám odkázali naši předkové...“*

*„My Arméni neseme na čele znamení Božího prokletí, ničíme své domy našima vlastníma rukama. Nejednotnost, absence solidarity, závist a nenávisť, to jsou jen některé z tisíce různých ran, které mučí naše duše... Ztráta jednoho potěší ty ostatní. Arméni jsou takoví. Kurdové naopak pomstí smrt každého z nich. Jsou sjednoceni, krev jednoho náleží klanu, jedné velké rodině...“*

(Raffi 2007: 62-65)

---

<sup>307</sup> *Fla* – z arab. *fellah*, tj. zemědělec, rolník. Tady v ryze pejorativním smyslu „venkovského burana“.

<sup>308</sup> Ačkoli Kurdové ze sekty *jezidů*, kteří dnes žijí na území Arménské republiky, mají pověst do sebe uzavřených a nepříteli civilizovaných komunit.

„Bojovníci umírali na obou stranách, Kurdové přitom vykřikovali kletby, hajdukové umírali s hrdostí a potichu“<sup>309</sup>

(Aharonian 2006: 141)

### 3.4.3.2. Heretik

Kategorie Heretika je ve své podstatě mnohem zápornější než kategorie Pohana nebo Nevěřícího. Pohan na zjevení „jediné pravdy“ teprve čeká a Nevěřící může v každém případě ještě konvertovat – i za tímto účelem se vedou svaté války a křížové výpravy. „Heretik“ je však postava, která byla velmi blízko Pravdě, avšak nakonec ji vědomě zapřela nebo se od ní odchýlila. Heretik neváhá spolupracovat s nepřáteli a s jejich pomocí škodit všem vyznavačům „pravé víry“.

V evropském *imaginaire* byli typickými „odpadlíky“ nejprve Židé, pak např. rovněž husité, kataři, protestanti aj.; v arménském majoritně gregoriánském pojetí to jsou zejména Řekové (Byzantinci) a Gruzíni. Gregoriánská církev neuznala závěry církevního koncilu v Chalcedonu (451 n.l.), veřejně se pak prohlásila za autokefální až v polovině 6. století. Gruzínská církev, ovlivněná ve svých počátcích arménskou, zůstala v průběhu 6. století ještě na její straně; odtrhla se až počátkem 7. století a znovu vstoupila do unie s byzantským pravoslavím. Byzantští basileové se v 7.-11. století aktivně pokoušeli přimět své arménské poddané, aby se vrátili k pravoslavnému vyznání; vzpomínka na nucené konverze zůstala zakořeněna v arménské kolektivní paměti stejně jako *mémoire* konverzí k islámu. Od 11. století se pak historická Arménie nacházela pod nadvládou muslimských dynastií; pokusy přivést gregoriány zpět do „lůna mateřské pravoslavné církve“ se však periodicky opakovaly až do moderní doby.

Arménským národním vyznáním zůstala apoštolská gregoriánská církev; konvertité k pravoslaví (tzv. chalkedonci) pro arménské kronikáře de facto přestali být příslušníky arménského *žoghovurdu*.

---

<sup>309</sup> Boj *hajduků* ( tj. arménských *fidajínů*) a Kurdů; tj. hrdinové proti „divochům“, nerovný boj co se síly a hlavně morálky týče. Na jiném místě v Aharonianovi však čteme: „*vznešená stavba těla, síla a mužnost v pohledném (kurdském) obličejí*“ (Aharonian 2006: 156), což jsou rysy, s nimiž se v případě obrazu Turka takřka nikdy nesetkáme.

### 3.4.3.2.1. Řek, Gruzín, Armén „odjinud“

Řekové představovali v arménských očích jak přímé nepřátele náboženské, tj. civilizační, tak konkurenty obchodní. Ostře negativní stereotypy mezi oběma komunitami, odrážející všechny možné typy třecích ploch, vznikaly už od dob prvních kontaktů za Byzantské říše (Smith 1999: 212-213). Záporné obrazy byly pochopitelně oboustranné – zrada, podvod, mazanost a vychytralost na straně jedné jako výsledek soutěžení mezi arménskými a řeckými obchodníky; nečistota, barbarskost a démoničnost na straně druhé, charakteristická pro ty, jež se odmítají přiklonit k „pravé víře“. V byzantských náboženských pojednáních 7.-11. století najdeme např. následující obraty týkající se Arménů: „*hnusíme si je jako vlky, predátory a Židy, je třeba se jich stranit jako hadů, škorpiónů a Antikristů. Arménský křest je pošpiněním... Heretikové, obydlí d'áblem, rouhači proti církvi... Jejich zlořečené, ohavné synody, satanské, diabolické a d'ábelské koncily... Jako diví psi vyjí proti naší správné víře*“ (Vryonis 1981: 65-81).

V arménském *imaginaire* vystupují Řekové jako přímí konkurenti co se církevní jurisdikce týče (např. spory o klášter sv. Jakuba v Jeruzalémě): „*národ řecký, chalkedonci dvoji podstaty<sup>310</sup>, jenž byl od počátků věků až dodnes naším nepřítelem, víry odchylné od naší správné víry<sup>311</sup>, se srdcem naplněným nemravností, kapku po kapce na nás zvracel jed hořkosti; neboť už dlouho na nás žárlí...*“ (Vardan Baghišeci, Mž 1965: 397-398). Pravoslaví je vnímáno jako „*zrada na správné víře*“ (de Courtois 2002: 256), tj. doslova jako zapření Krista a odchýlení se od pravé (a jediné možné) cesty. Hereze se projevuje především na příkladech odlišné liturgie a dat církevních svátků. Řekové slaví tzv. Nepravé Velikonoce, arm. *C'r'azatik* – datum arménských velikonočních svátků bylo znovu vypočítáno v 6. století na zakládacím koncilu ve Dvinu a vždy po uplynutí určité doby padlo na jiný týden, než kdy je slavili pravoslavní: „*molorealkh azg havataceloc, jev Hajk jev Asorik mizim mnacin hastatun*“; tj. „*zmateny byly národy věřících, jen Arméni a Asyřané zůstali pevní ve správné víře*“ (Mathevos Urhajeci, Dulaurier 1869: 62).

„*Mocný národ Romaioi (Římanů, tj. byzantských Řeků) se vrhl ve velkém počtu na Arménii... Všude přinášel smrt tak jako jedovatý had, a naplňoval takto roli nevěřících... Během svého*

---

<sup>310</sup> Roku 451 n.l. byla na koncilu v Chalkedonu schválena „dvoji neoddělitelná podstata“ Krista, tj. Bůh a zároveň Člověk, Bohočlověk.

<sup>311</sup> Arm. *ughghaphar'uthjun* – správná víra, rovná víra (doslova z řec. ortodoxie; *orthos* (správný, rovný) a *doxé* (vědění); versus arm. *hakar'ak* (opačný, protivný), *herdzuac'* (odchýlený, schizmatický, sektářský).

*postupu ponořili Římané křesťany do hlubokého zármutku, hlubšího, než jak učinili muslimové... Mnohokrát jsme se už zamýšleli nad přesmutným úkolem zachytit veškeré pohromy minulých věků a strašlivé tresty, jež Arménie musela vytrpět ze strany zarostlého a příšerného národa perského, tureckého a od jejich bratří Římanů“<sup>312</sup>*

(Mathevos Urhajeci, Ducellier 1996: 233)

Na druhé straně Arméni neváhají přiznat Byzanci status dědice Říma a jeho tradic – odtud také jejich upřímná lítost nad dobytím Konstantinopole osmanskými Turky – a často Byzanc chápou jako ochránce arménského národa proti postupu Arabů. Tento výjimečný kladný obraz je však u arménských středověkých kronikářů 11. století definitivně narušen na základě tzv. byzantské reconquisty, spojené se zábořem arménských feudálních území, s vystěhováním *išchanů* ze staré vlasti do Kappadokie a s nucenými konverzemi k pravoslaví. Mathevos Urhajeci např. neváhá přirovnat byzantské Řeky k „*nevěřícím Turkům, kteří neznají Boha*“ (Martin Hisard 1996: 16).

Negativní a zesměšňující obrazy zacílené na kategorii Heretika se týkaly rovněž pravoslavných Gruzínů<sup>313</sup> (v regionu dnešní severní Arménie a severní Anatólie) a neregoriánských Arménů, případně i Arménů gregoriánského vyznání, avšak náležejících pod jurisdikci jiného kathedikátu. Spory panovaly od 2. poloviny 15. století mezi kathedikátem v Edžmias'ínu a kathedikátem v Sísu, z nichž každý si nárokoval prvenství; na regionální úrovni pak existovaly tenze mezi Edžmias'ínem a (anti)katholíkem v Aghthamaru.

---

<sup>312</sup> Mathevos Urhajeci neboli Matěj z Urfy (Edessy) – arménský kronikář 11. století, jenž ve svém díle zachytil byzantské dobývání Arménie, příchod seldžuckých Turků a první křížové tažení. V citovaném úryvku staví Mathevos muslimy i pravoslavné Řeky do jedné kategorie „nepřátel (gregoriánských) křesťanů“.

<sup>313</sup> Gruzínská církev se oddělila od arménské počátkem 7. století. „Chalkedonští“ Gruzíni jsou v arménských textech často asociováni se zrádci víry – arménští autoři zdůrazňují, který gruzínský panovník byl donucen ke konverzi k islámu a vnímají to jako konečné zapření křesťanství a znak jeho „perfidnosti“. Naopak jsou-li k přijetí islámu nuceni Arméni, kronikáři vysvětlují jejich konverzi přijetím „naoko“ a neváhají podotknout, že jakmile se arménští panovníci vrátí na domácí půdu, znovu se přihlásí k „víře svých předků“. V tomto případě je signifikantní legendární příběh o králi Aršakovi II. a jeho návštěvě u perského šáha. Šáh nechal vysypat polovinu svého stanu hlínou dovezenou z Arménie, na druhé polovině zůstala perská půda. Aršak na perské části přísahal šáhovi věrnost, na arménské polovině se bouřil a požadoval samostatnost.

#### 4. My a Oni: kategorie Jiných očima arménských kronikářů z pohraničí

„Tak žili po boku Arméni, Turci, Řekové, tolik věcí je sblížovalo a tolik věcí je navzájem rozdělovalo!“<sup>1</sup>

(Armen 1973: 114)

„Pili jsme stejnou vodu,  
dýchali jsme stejný vzduch  
jedli jsme stejné olivy...“<sup>2</sup>

Následující kapitola, která je založena převážně na studiu primárních pramenů – arménských kronik a kolofonů – je sondou do regionální historie; mikrohistorií okolí Vanského jezera v 17. a 18. století. Na jejím příkladě se odrážejí i dějiny celé Osmanské říše a jejího postupného úpadku, degradace postavení *dhimmi* a rostoucí tenze mezi zemědělci a nomády, mezi populací poddaných *rajů* a vládnoucími sultánovými *kuly*, a konečně mezi muslimy a ne-muslimy. Konec 16. století je osmanskými historiografy považován za definitivní konec Zlatého věku a klasických tradic říše dobyvatelů *ghazi* (symbolem největšího rozkvětu, který v sobě už zároveň obsahuje zárodek budoucího úpadku, je vláda sultána Sulejmana Kánúniho zvaného na Západě Sulejman Nádherný); arménští kronikáři pak vidí v tomto období jen další zhoršení už tak nepříznivé situace příslušníků *haj žoghovurd*. 17. a 18. století jsou do značné míry temným obdobím osmanských dějin – osmanské archivy obsahují mnohem méně pramenů než jak tomu bylo v případě předešlé historické periody klasického věku, obdobně jsou na tom i primární zdroje arménské. Řada kronikářských a administrativních záznamů nebyla buď nikdy sepsána nebo byla zničena v průběhu četných válečných konfliktů a revolt proti centrální sultánově moci. V 17. a 18. století je obyvatelstvo Osmanské říše permanentně postihováno nejrůznějšími katastrofami – nejčastěji to jsou čtyři apokalyptičtí jezdcí Válka, Hlad, Mor a Smrt, kteří spolu s nepříznivou politickou situací, sérií válečných proher,

---

<sup>1</sup> Citát převzatý z Armenovy novely *Heghnařin pramen* se týká předválečného soužití Arménů, Řeků a Turků ve městě Gjumri (bývalém Leninakanu, dnes severní Arménie).

<sup>2</sup> Citace z filmu režiséra Serge Avédikiana „Nous avons bu la même eau“ (*Pili jsme stejnou vodu*, 2008). V tomto dokumentárním snímku se autor vrací do rodné vesnice svého otce (Sölük poblíž Bursy), kterou Arméni opustili definitivně roku 1922 v období řecko-turecké války, a zpovídá místní obyvatele. Do arménských domů se v rámci výměny obyvatelstva nastěhovali bulharští Pomáci, kteří jsou dnes již zcela turkizováni. Autor snímku s nimi probíral minulost jejich vesnice, osud jejich původních arménských obyvatel apod.

devalvací osmanské měny, vnitřními revoltami a přírodními katastrofami vedou k postupnému rozkladu impéria. Dříve Strašlivý neboli Velký Turek nabývá v orientalistickém *imaginaire* obrazu fatalistického, pasivního, stagnujícího až dekadentního Orientu. 18. století lze rovněž charakterizovat jako období velké decentralizace a postupného rozkladu autority sultána, „*Alláhova stínu na zemi*“, a Vysoké Porty obecně; nastal: „*věk ajanů (místních notáblů)*“ (Çirakman 2002: 105), který byl o to markantnější v případě východní Anatólie tradičně tendující k autonomii. V každém případě se jedná o badateli poněkud opomíjený historický přechod mezi obdobím středověku a reformami věku moderního, který způsobil významné změny v mentalitách minorit Osmanské říše a rovněž v kodifikovaných obrazech Jiných. Na samém konci osmanského i arménského „temného věku“ se arménský *millet* promění z „věrného národa“ (*millet-i sadıka*) v minoritu podezřelou z kolaborace s osmanskými nepřáteli a z terorismu; dříve tolerovaní ne-muslimové v očích muslimů postupně splynou do obecné kategorie *d'aurů* a *kafirů* – tj. nevěřících, proti nimž je třeba vést *džihád*.

Při podrobnějším studiu arménských pramenů k tomuto období se nabízí otázka, zda jejich autoři zachycují reálné události a skutečnou mentalitu této epochy, nebo zda se v některých případech uchylují k určitým literárním *topoi*. V předchozí kapitole jsme si ukázali, že arménský dějinný koncept je, obdobně jako židovský, založen na sérii katastrof, jimiž Bůh trestá svůj vyvolený národ za jeho neposlušnost a porušení smlouvy; řečeno slovy arménských středověkých a novověkých kronikářů: „*za naše hříchy, velké jako moře*“. 16., 17. a 18. století se svými osmansko-perskými válkami a povstáními *dželali* a *levendů*, které proměnily region okolo Vanského jezera de facto ve spálenou zemi, jsou markantním způsobem vykreslovány v tomto duchu. Arménské kroniky a kolofony hovoří o jednotlivých událostech jako *aghet* (katastrofa) a *patuhas* (pohroma)<sup>3</sup>; celé historické období je charakterizováno přívlastky jako *dar' žamanak* (hořká doba) a *vštašat žamanak* (doba plná smutku), pro niž jsou příznačné *neghuthjun* (bolest, soužení), *tar'apankh* (trápení) a *chajtar'akuthjun* (zmatky, ponižování). Tyto pojmy mohou odkazovat jak na katastrofy přírodní (zemětřesení, epidemie apod.), tak na katastrofy způsobené „nepřáteli“; z kontextu pak vyplývá, že se většinou jedná o druhý případ. Komplex národa-oběti a série historických proher vedl ke zrodu kultu mučedníků.

---

<sup>3</sup> Arménské pojmy jako *depkh* (pogrom) a *jegher'n* (masové vraždění, čistky) jsou mladšího data.

*„Hořká to doba plná žalu, kdy jsme vězni v rukou jiných národů, to vše kvůli našim hříchům velkým jako moře“*

(kolofon z Varagu, 1569, Lk 1915: 670)

*„Těžká a hořká to doba, kdy muslimové vládou nad křesťany. Daně jsou příliš vysoké. Utíkáme z kraje do kraje... Bůh se na nás rozhněval pro naše hříchy. Ale máme Bohorodičku slitovnou, kež smiluje se nad námi také její Jednorozený Syn, kež nás vysvobodí z tohoto utrpení, amen“*

(kolofon z Varagu, 1596, Lk 1915: 750)

Na tomto místě se však nabízí otázka, úzce související se samotnou kritikou historických pramenů – jsou tyto frekventované zmínky o permanentních katastrofách skutečně důkazem jejich četnosti, nebo naopak svědčí o tom, že kronikáři zaznamenali události pro ně neobvyklé a tudíž zaznamenáníhodné? Kronikářské texty obsahují rovněž informace o společných procesích křesťanů a muslimů či o zázracích, které se výjimečně týkaly i *ajlazg* (arménsky doslova „jiných národů“, tj. muslimů). Lze tyto zmínky interpretovat jako události vymykající se normě, jež kronikáři cítili potřebu zapsat a zachovat pro další gramotné generace, nebo se naopak jednalo o natolik běžný fenomén v každodenním životě anatolských obyvatel, že je písaři automaticky vynechávali a považovali za zbytečné na ně klást důraz? Svědčí přítomnost arménsko-turecko-kurdského folklóru o vzájemné mírové koexistenci nebo jde o případ arménské kurdofonní a turkofonní komunity?

Co tedy kronikářské texty skutečně odrážejí? Záleží pochopitelně na tom, k jakému paradigmatu se přikloníme; s jistotou však lze konstatovat alespoň jedno – odvodit na základě historických textů životní podmínky, v jakých lidé tehdy skutečně žili, se všemi jejich nuancemi a výjimkami, je úkol neobyčejně obtížný a jeho úspěšnost je už dopředu limitována. Pracujeme se zápisy kronikářů 17. a 18. století, které jsou do jisté míry nutně zkreslené, a naše vlastní závěry procházejí dvěma různými sítí - subjektivním viděním dotyčného kronikáře a naším vlastním. Vnější viditelné znaky mohou klamat a pod povrchem regionální *microhistoire* se neskrývá nic jiného než obyčejné lidské osudy, v nichž jsou ti slabší hříčkou v ruce těch silnějších – *rajové* v rukou *ajanů* a *kulů*, *dhimmi* v rukou muslimů, zemědělci v rukou polonomádských klanových válečníků.



#### 4.1. Východní Anatolie a její „duch pohraničí“

„V anatolském a balkánském kotli nacházíme bohatství nejrůznějších elementů, které jsou byzantské i turecké, mohou však rovněž pocházet ze starověké Malé Asie, řecko-římského světa, z prostoru slovanského, uralo-altajského, arabsko-perského nebo kavkazského...“

(Balivet 2005: 32)

Východní Anatolie je výjimečně etnicky, lingvisticky a nábožensky bohatým a diversifikovaným regionem, jehož historie byla odjakživa spletitá – na jedné straně kolébka synkretických hnutí, na straně druhé permanentně neklidná a revoltující oblast. Město Bitlis a okolí jezera Van byly tzv. věčnou hranicí, periferií velkých říší, kde se tradičně střetávaly rozdílné politické a náboženské koncepty. Tento marginální region se však přesto (nebo právě proto) stal dějištěm významných událostí, ovlivňujících chod samotných dějin. Jeho základní charakteristiku lze vyjádřit pomocí jediného pojmu, převzatého z dervišské mystiky<sup>4</sup> – *dargah*, tj. práh; v rituálu tzv. tančících dervišů řádu *mevlevi* symbol přechodu do jiné sféry a následného splnutí s Bohem. Právě tato „prahovost“ východní Anatolie je příznačným fenoménem, odrážejícím se v jejím *esprit de frontiere*, jenž se projevuje na jedné straně jak silnou tendencí ke kulturní osmóze a relativní mezikulturní toleranci a dialogem, na straně druhé pak periodickými výbuchy násilí a následnou kodifikací tzv. věčných etnických nenávistí, příznačných až pro moderní dobu. Region se tradičně řídil svými vlastními tradicemi a zákony a vyznačoval se „konstantní symbiózou v harmonii i konfliktu“ (Barkey 1994: 115). Tato symbióza se začala definitivně vytrácet v 2. polovině 19. století, kdy došlo ke zintenzivnění protiarménských pogromů a obecně k výraznému zhoršení životních podmínek zemědělského obyvatelstva ve východní Anadolii. Osmané navíc patrně využili arménsko-kurdské antagonie jako vhodného prostředku své politiky *divide et impera*; oba národy se mimo jiné staly rovněž obětmi vlivu evropských mocností.

Východní Anatolie byla v průběhu 17.-18. století pohyblivou etnickou mozaikou; tradičně zde sídlili převážně Kurdové, Arméni, Řekové, Turci a Turkmeni, Asyřané, Romové, Židé, Lazové, Arabové aj.; příchod migračních vln Krymských Tatarů, severokavkazských Čerkesů a muslimů z Balkánu pozměnil demografickou situaci až v průběhu století devatenáctého. Z hlediska náboženského byl východ Anatolie nemenší skládkou - na jedné

---

<sup>4</sup> Východní a centrální Anatolie byla ostatně historicky tradiční základnou dervišských řádů (např. *mevlevi* – tančící derviši, *bektaši*, *nakšbandi* apod.)

straně tradiční bojiště dvou věčných rivalů, sunnitského islámu a islámu šíitského, na straně druhé však rovněž kolébka raného křesťanství a sídlo pravoslaví i tzv. starých východních církví (gregoriánů, jakobitů a nestoriánů). „Duch pohraničí“ pak umožnil vznik celé řady náboženských synkrezí, existujících paralelně s hlavními náboženskými proudy a pokládaných majoritními sunnity za hereze (alevité, jezídi aj.). V neposlední řadě bychom neměli ponechat beze zmínky významný faktor sociálně-ekonomický, který rozdělil tamější společnost mnohem hlubšími přehradami, než kdy dokázalo náboženství či později etnická příslušnost - vedle sebe koexistovali nomádi, polonomádi i zemědělci; společnosti s tradičním klanovým uspořádáním, velkorodiny i pouhé nukleární rodiny ve struktuře sousedských vztahů.

V průběhu 16. století můžeme ještě stále hovořit o typické anatolské muslimsko-křesťanské symbióze, která se v tomto kraji ustavila už po prvních seldžuckých nájezdech v 11. století (de Planhol 1997: 229) a jejímž charakteristickým představitelem je např. slavný středověký básník a mystik Džalahuddin Rúmí<sup>5</sup>; tato symbióza však pomalu bere za své po *pax ottomanica* klasického Zlatého věku v důsledku vleklých válečných konfliktů mezi šíity a sunnity, těžce postihujících převážně pohraniční křesťanské obyvatelstvo. Více než 80% tehdejší osmanské populace sídlí ve vesnicích či malých městech a zabývá se převážně zemědělstvím; přesuny sunnitských a šíitských armád mají na zemědělský cyklus snadno zranitelných a bezbranných vesnic naprosto destruktivní vliv. Úroda je zabavována jako strava pro vojáky nebo dopředu spálena, aby nepadla do rukou nepříteli; lidé jsou odváděni jako váleční zajatci nebo deportováni do jiných než pohraničních zón; na jaře chybí osivo a šíří se hladomor, díky podvýživě jdoucí ruku v ruce s ničivými epidemiemi. Právě tato východoanatolská venkovská vrstva obyvatel (křesťanských i muslimských *rajů*) bude osmansko-perskými válkami poznamenána nejvíce a její katastrofální postavení vyústí až do masového exodu do měst (tzv. Velký útěk) a do série revolt *dželali*, které do té doby bezprecedentním způsobem naruší sultánovu legitimitu a přímo přispějí k úpadku Osmanské říše.

Východní Anatolie se dostává pod kontrolu osmanských sultánů teprve na samém počátku 16. století<sup>6</sup> a sultánova autorita je v tomto regionu de facto od počátku neustále

---

<sup>5</sup> Džalahuddin Rúmí zvaný Mevlana (Mistr), zakladatel řádu tzv. tančících dervišů.

<sup>6</sup> Sultán Selim I. zvaný Javuz (Strašný) porazil zakladatele sáfijovské dynastie perských šáhů Ismaila roku 1514 v bitvě u Čaldiranu. Poté svěřil otázku nově získaného Kurdistánu a západní Arménie do rukou kurdskému

zpochybňována sousední Persií, jejíž vládci vyznívají ší'u. Centrální osmanská moc tady zůstává až do 1. poloviny 19. století poměrně slabá a opírá se převážně o místní kurdské dynastie, které vládou na základě principu dědičnosti ve svých takřka autonomních emirátech a zároveň fungují jako pověstný jazýček na vahách mezi oběma velmocemi, „*klíč k hranicím*“ ze slavného kurdského eposu Mem u Zin (Özoğlu 2004: 32) – Osmané i Sáfijovci se snaží naklonit si místní kurdské emíry prostřednictvím vysokých oficiálních funkcí, avšak výsledné aliance mají mnohdy křehkou podobu a jejich budoucnost bývá zcela nevyzpytatelná. Východní Anatolie tak pro osmanské sultány zůstává zdrojem permanentního neklidu a nebezpečí, sídlem chaosu a anarchie par excellence – obydlená početnými minoritami nemuslimského obyvatelstva a nejrůznějšími synkretickými sektami s tendencemi k manicheistickému dualismu či k mystické ší'e (např. sekty járesan, jezídi, aleviti apod.). Politika Vysoké Porty je v tomto regionu diktována diplomatickou opatrností – Osmané se snaží nezneprátenit si významné kurdské klanové náčelníky a zároveň se nacházejí v situaci permanentního rizika perské protiofenzivy. V regionu se postupně vzímáhají četná povstalecká hnutí, jejichž rozsah se blíží středověkým francouzským *condottieri* a proti nimž je centrální moc s výjimkou několika dynamických sutánů dlouho bezmocná. V 17. století převládá v regionu východní Anatolie „*endemické nebezpečí*“ (Yerasimos 1991: 88), které v 18. století přeroste do neúnosného postavení osmanských poddaných – *rajů*. Daňové zatížení roste v souvislosti s válečnými konflikty, jež vyčerpávají osmanskou pokladnu; venkov je zruinován a klesá i produkce řemeslné výroby (Faroqhi 2005: 93). Stížnosti a petice *rajů* na sultánovu adresu se hromadí v tzv. *adaletname* (knihách stížností, které představují významný historický pramen pro poznání tehdejších životních podmínek poddaného obyvatelstva); jejich žádosti však bývají jen zřídka vyslyšeny, neboť s postupným úpadkem centrální moci se v odlehlých provinciích etablují autonomní dynastie místních notáblů, tzv. *ajanů* neboli *derebejů*, kteří mnohdy revoltují proti vojenským jednotkám jmenovaným sultánem (*kulové* – sloužící Porty) a vlastní své malé armády. Administrativně-politická osmanská elita (rekrutovaná systémem *devširme*) se tak prolíná s původními dědičnými elitami (Faroqhi 2006: 143) a sultán přestává být absolutním vládcem a nezpochybnitelnou autoritou. *Rajové* muslimského vyznání využívají těchto poněkud „divokých let“, kdy dochází k rozkladu tradičních hodnot a hierarchií k tomu, aby vylepšili své tradičně podřazené postavení – aspirují na službu v armádě a na pozemkové vlastnictví (*tumar*). Soudobí osmanští historikové

---

emírovi Idrísovi z Bitlisu, který zachoval většinu původních privilegií tamějších kurdských dynastií a de facto tak přispěl k zachování tradiční kurdské autonomie.

tento proces militarizace *raju* vnímají takřka bez výjimky negativně a kladou mu za vinu postupnou degeneraci osmanské společnosti. Rozdíly mezi křesťanskými a muslimskými *raja*, kteří do té doby zastávali v mnoha bodech přibližně rovnocenné postavení, se tak zvýrazňují – na jedné straně se nachází venkovská populace křesťanských *dhimmi*, platící vyšší daně a zároveň extrémně zranitelná kvůli zákazem nosit zbraně; a na druhé straně muslimští *rajové*, jež se nechali najmout místními notábly jako žoldnéři (*levend, sebkan*) a po ukončení války zůstali sice bez pravidelného žoldu, ale zato vyzbrojeni střelnými zbraněmi. Arménské historické prameny z období 16.-18. století názorně ilustrují fakt, že ničivé následky osmansko-perských válek jsou de facto srovnatelné s následky razií *levendů*, těchto bývalých vojáků dočasně najímaných do speciálních jednotek, charakterizovaných jako „zlá zvířata, bandy loupeživé“.

*„S výjimkou vanského pašalíku, kde jmenuje sám velký vládce (osmanský sultán) své zástupce, není nikde v Kurdistánu ničím jiným než pouhým jménem panovníka. Kurdi, kteří tyto kraje obývají, se pokládají tak málo za poddané Porty, že naprostá většina z nich ani nenosí osmanský turban a hábit; nabízí vládě jmenování svých vlastních pašů a beků, a tato volba, i když vybírají vždycky ze svých příbuzných, nezřídka vyvolává zmatky až krvavé boje“<sup>7</sup>*

(Jaubert 1860: 69-70)

Východoanatolští Arméni – příslušníci gregoriánského *milletu* vystavěného v opozici vůči *milletu* pravoslavnému - žijí v té době poměrně izolovaně ve vesnicích čítajících obvykle několik stovek obyvatel v bezprostředním sousedství Kurdů, Asyřanů, Řeků a Lazů nebo v menších městech, jež jsou centry karavanního obchodu. Jejich izolace je prohlubována i díky neobyčejně členitému zeměpisnému reliéfu a drsnému kontinentálnímu klimatu; mnohé oblasti slouží jako svého druhu *montagne-refuge*. Istanbul je příliš daleko a s ním i veškeré novinky ze světa na pomezí evropské renesance a baroka; zprávy se sem dostávají se zpožděním a oklikou prostřednictvím kontaktů s istanbulským patriarchátem a katolikosátem v Edžmiacínu nebo pomocí karavanního obchodu, který spojuje Anatolii s Persií, Indií, Čínou, kavkazskými zeměmi a s Ruskem. Arménské rurální komunity nejsou zcela ahistorické – ačkoli je rytmus jejich života určen cyklem církevních a zemědělských svátků, jsou si (alespoň jejich gramotný klérus) vědomy určité dějinné linearity. Van a Bitlis jsou navíc centry jejich Země – *Jerkiru*. V oblasti okolo Vanského jezera se mezi příslušníky *haj*

---

<sup>7</sup> P. A. Jaubert, orientalista a velvyslanec Napoleona k perskému dvoru.

*žoghovurd* udržuje paměť na aristokratické rody arménského původu, kterým tato země ve formě feudálních domén kdysi patřivala ještě před instalací arabských a kurdských dynastií. Prestiž arménského Vaspurakanského království s panovníky z rodu Arc'runi je stále živá, v klášteře ve Varagu ostatně uchovávají až do pozdního 19. století trůn arc'runiovského krále Senecherima. Místní kláštery jako např. bitliský Amirdolu, Aghthamar, Chtuts, Lim nebo vanský Varag napomáhají udržení tradice arménské gregoriánské liturgie a historiografie – tamější *vardapeti* iniciují přepisy slavných arménských kronik ze starších období a sami jsou autory svých vlastních. Celý region zažívá nečekaný stavební rozkvět a mnohé kostely a kláštery se navzdory „temnému věku“ arménských i osmanských dějin dočkají oprav či konstrukce zcela nových budov. Tvorba rukopisů je sice nákladnou záležitostí<sup>8</sup>, avšak i bez ohledu na rostoucí inflaci a devalvaci osmanské měny stále vznikají nové - vedle *vardapetů* si manuskripty objednávají rovněž *chodžové*<sup>9</sup> a vůdci vesnických komunit, tzv. *reísové* (starostové), *paronové* (páni) neboli *tanuterové*, *tanmec'ové* (hospodáři)<sup>10</sup>. Závěrem řečeno - postavení jednotlivých arménských komunit (mimo autonomní centra)<sup>11</sup> tak záleželo výhradně na konkrétním přístupu osmanských autorit nebo nezávislých kurdských *agů*, *beků* a *šejků*.

*„S radostí jsem rozpoznal šťastné výsledky ochrany, kterou (arménskému obyvatelstvu) poskytoval Jusuf paša (sultánův beklarbek, pověřený operacemi v erzurumském pašalíku). Arméni, navzdory válce, která kolem nich všechno ničila, v míru obdělávali svá pole, jejich*

---

<sup>8</sup> Ozdobit rukopis iluminacemi (arm. *manrankarčuthjun*) se ve středověké arménštině řekne *c'aghkel*, tedy doslova „okvětit“. Rozlišují se rukopisy psané obyčejným černým inkoustem (arm. *melon*) nebo ty vyzdobené zlatými linkami (*voske gic*).

<sup>9</sup> *Chodžové* – majetní obchodníci. Objednávali si tvorbu konkrétního rukopisu nebo vykupovali již existující manuskript z „rukou nevěřících“, nechali jej zrestaurovat a následně jej věnovali určitému klášteru. Na oplátku bylo jejich jméno zmiňováno během modliteb a písař nezapomněl ve svém úvodním kolofonu „vzdát čest jejich památce“ – budoucí čtenáři se měli modlit za duše mecenášů (*chodžů*) a jejich nejbližších příbuzných (jejichž počet v jednom extrémním případě dosahuje dokonce rekordních 69 jmen).

<sup>10</sup> *Tanuter* – arm. doslova „domu pán“ – hlava početné a majetné patriarchální rodiny, která měla ve vesnici zásadní slovo. *Tanuterové* zasedali v radě starších každé konkrétní vesnice a měli determinující podíl na rozhodování za celou vesnickou komunitu.

Vedle pojmu *tanuter* se používalo rovněž *tanmec'* (velký, hlavní z domu, hlava domu, představený, patriarcha rodiny).

<sup>11</sup> V autonomních arménských centrech jako např. Zejthun, Thomarza nebo Hadžin se místním správcům říkalo *paron*, *išchan* (kníže) nebo také *čorbadži* (termín odvozený z osmanského vojenského postu).

*ženy se nebály ukázat se bez závoje před zraky vojáků a jejich kostely byly respektovány, dokonce zůstávaly přes den i přes noc stále otevřené“*

(Jaubert 1860: 95)

#### 4.1.1. Fyzická geografie

Část východní Anatólie, rozprostírající se na západ od slaného Vanského jezera, je krajinou kamenitých náhorních plošin pokrytých polostepí, vyhaslých vulkánů a mezi horami ukrytých zelených údolí. Arménská náhorní plošina (*Hajoc ler'našcharch*) je na severu ohraničena Pontským pohořím (Pontské Alpy, tur. Doğu Karadeniz Dağları), na východě hřbety Malého Kavkazu (z nichž nejvýznamnější je masiv Araratu a Aragac'ú<sup>12</sup>) a na jihu horami Tauru (tur. Toros Dağları); zvedá se do průměrné nadmořské výšky 900 m.n.m.-2100 m.n.m.<sup>13</sup> a okolní horské masivy dosahují třítisícimetrových výšek. Náhorní plošinu protíná rovněž několik vertikálních horských masivů (např. Antitaurus, kilíkijský Amanus apod.). Poměrně obtížná dostupnost a drsné vnitrozemské klima jsou zřejmě prvotními příčinami tradiční politické roztržitosti historického území Arménie, která se projevuje mimo jiné i velkým počtem navzájem odlišných dialektů (Hewsen 2001: 8); hory sloužily rovněž jako svého druhu *montagne-refuge* před invazemi Jiných. Na druhé straně sloužila hluboká údolí spolu s průsmyky jako migrační cesty už od dob neolitu a postavila tak historické území Arménie do pozice skutečné „země na křižovatkách civilizací“ – na eurasijskou spojnici mezi Anatólií, horní Mezopotámií, Persií a Kavkazem.

Arménská náhorní plošina je protkána několika řekami, z nichž patrně nejznámějšími jsou Eufkrat a Tigris, pramenící v *Hajoc ler'našcharh* a pokračující dále k mezopotámskému jihu; dále řeka Murad neboli Aracani (hlavní přítok Eufratu) nebo řeka Araks, přítok Kury. Na severu se náhorní plošina postupně otevírá směrem k oblasti tzv. Pontu – Pontskému pohoří a úrodnému černomořskému pobřeží, kde už panuje subtropické klima; anatolské vnitrozemí však zůstává těmto vlivům zcela uzavřeno - tamější čistě kontinentální podnebí s sebou přináší dlouhé a drsné zimy a naopak zase neobyčejně horká léta. Není výjimkou, že teploty

---

<sup>12</sup> Ararat – arm. Masis, tur. Ağrı Dağı (Hora bolesti), kurd. Kuh i Nebi, per. Kuh i Nuh (Hora Prorokova, tj. Hora Noemova). Jeho vyšší vrchol dosahuje nadmořské výšky 5165 m.n.m.

Aragac' - tur. Alagöz, tzv. dvojče Araratu, dnes nejvyšší hora Arménské republiky

<sup>13</sup> Např. Araratská pláň a hlavní město Arménské republiky Jerevan se nacházejí na jednom z nejnižších míst Arménské náhorní plošiny, naopak jezero Sevan dosahuje nadmořské výšky nad 2000 m.n.m.

klesají během měsíce ledna na minus dvacet až třicet stupňů, v letních měsících pak zase zcela běžně překračují na teplotní stupnici čtyřicítku. Na jihu se pak Arménská náhorní plošina otevírá směrem do horkých stepí horní Mezopotámie, které vyúsťují spolu s Eufратem a Tigridem do Perského zálivu; na západě ji ohraničuje hornatá oblast Kappadokie a na východě pohoří Malého a Velkého Kavkazu. Hlavními kartografickými dominantami tohoto regionu jsou vedle horských masivů rozsáhlá jezera – největším z nich je slané jezero Van, v arménských pramenech nazývané *Vana c'ov* (Vanské moře) nebo *Bznuneac c'ov*<sup>14</sup>, dalším je jezero Urmijské (v arménských pramenech jako *Kaputan*, tj. Modré) a posledním významným jezero Sevan (nazýváno též *Gökçe*, *Gegham* nebo *Geghakhunikh*). Jádrem arménské staré vlasti – *Jerkiru*<sup>15</sup> – bývá obvykle situováno doprostřed trojúhelníku mezi těmito třemi velkými jezery, z nichž Vanské se nachází v současné době na území východního Turecka, Urmija v severozápadním Iránu a Sevan v severní Arménii.

Vanský region, situovaný kolem jezera Van, byl primárně tradiční spojnicí mezi východem a západem a odtud rovněž pramenil jeho velký strategický význam. Nacházel se na jedné z nejdůležitějších pozemních tras proslulé Hedvábné stezky a propojoval tak perský Tabríz přímo s Istanbulem – karavany procházely městy Choj, Van, Berkri, Chlath, Muš (severní vanská cesta) nebo Van, Bitlis, Diyarbakır, (jižní vanská cesta) a dále na Sivas, Kayseri, Tokat (do centrální Anatolie-Kappadokie směrem na Ankaru). Kratší odbočka z Vanu směrem na sever přes Erzurum (arm. Karin) umožňovala poutníkům dosáhnout rychleji černomořských přístavů (Trapezunt, Batumi, krymský Azov) a centrálního Kavkazu (přes Kars do Jerevanu a dále na Tbilisi), zatímco jiná odbočka z Vanu na Diyarbakır přiváděla obchodníky rovnou do Levanty, k bohatým syrským, kilíkijským a kyperským trhům (Alep, Adana, Famagusta).

### Karavanní cesty

- 1) východ-západ (Tabríz-Istanbul): obchod se západní Evropou, Levantou, Persií, Indií, Čínou
- 2) jih-sever (Perský záliv-Černé moře): obchod s Levantou, Persií, Ruskem

a) Tabríz, Marand, Džulfa, odbočka na Nachičevan a Jerevan (Tbilisi, ruské trhy), Kars, Erzurum, Trapezunt - Černé moře

---

<sup>14</sup> Tj. tzv. moře Bznuniů, což je památka na aristokratický arménský rod Bznuni, který v raném středověku v okolí Vanského jezera vládl.

<sup>15</sup> *Jerkir*, arm. doslova „země“ – v užším smyslu se používá pro Západní Arménii, tj. východní Anatolii.

- b) Tabríz, Choj, Van, Berkri, Erzurum, Bajberd, Amasya – centrální Anatolie podél černomořského pobřeží do Istanbulu
- c) Tabríz, Choj, Van, Berkri, Erzurum, Derdžan, Erzindžan a údolím horního Eufratu dále do: Tokat, Ankara; nebo jižnější cesta Sivas, Konya, odtud Bursa, Izmit, Üsküdar, Istanbul staré město či Istanbul Galata-Pera
- d) Tabríz, Choj, Van, Bitlis, Diyarbakır, Charberd, Malatya, Sivas, Kayseri, Ankara; nebo jižnější cesta Diyarbakır, Urfa (Edessa), Mardin, Mosul, Tikrít, Bagdád, Basra (Perský záliv, těžišť obchodu s Indií a Čínou)<sup>16</sup>
- e) Tabríz, Choj, Van, Bitlis, Diyarbakır, Urfa (Edessa), Alep, Adana (Kilíkíe)

Primární aspekt vanského regionu lze charakterizovat jako typický *l'esprit de frontière* (duch pohraničí) – vzájemné kulturní prolínání a přitom permanentní nejistota, kohabitace a zároveň čekání na válku. Pohraniční mentalita je, řečeno van Gennepovými slovy, skutečnou „fází liminality“ – je připravena přijímat nové podněty stejně tak jako se před nimi náhle uzavírat. Odtud také vysvětlení obdobných historických peripetií jako je např. existence dvoujazyčného arménsko--tureckého folklóru, doprovázejícího oslavu některých arménských liturgických svátků, a na druhé straně přítomnost náhlých výbuchů sociálně a nábožensky motivovaného násilí. Historická paměť vanského regionu je v tomto ohledu neobyčejně bolestná, připomeneme-li si tradiční zahajovací formulí arménských kronikářů: „*v těchto hořkých a smutných časech, kdy se nacházíme pod muslimským jhem*“.

Osmané udělali z Vanu jeden ze základních opěrných bodů svých antisáfijovských kampaní. Tamější pevnosti bývaly pečlivě udržovány, aby mohly posloužit při jakémkoli porušení příměří; místní správci pak automaticky tendovali k určité nezávislosti, neboť nesli zodpovědnost za udržování posádek sultánových *kulů* v pevnostech a za jejich zásobování (Faroqhi 2006: 143). Dohled nad pevnostmi většinou připadl vojenské elitě rekrutované systémem *devşirme*; ta však musela úzce spolupracovat s místními kurdskými *agy* a *beky* (klanovými náčelníky), favorizovanými Vysokou Portou. Vztah Osmanů a Kurdů je typickou relací mezi centrem a periferií, kdy se centrum snažilo zajistit maximální lojalitu svého východního pohraničí poněkud paradoxně výměnou za co nejvyšší míru jeho autonomie. Místní kurdské obyvatelstvo, náležející k vládnoucím klanům, bylo v případě uzavření aliance se sultánem většinou zbaveno povinnosti platit daně jako ostatní muslimští *rajové*; místo toho bylo využíváno coby pohraniční stráž (jako určitá obdoba ruských kozáků). Kurdové

---

<sup>16</sup> Tento itinerář např. viz Gabriel Tochatheci (Mž 1956: 405)



nemuseli sloužit v regulární osmanské armádě jako janičáři nebo sipáhijové; formovali nepravidelné jednotky založené na klanových milicích, které byly v případě potřeby povolávány do války. Mimo oficiální válečné období pak obvykle vedli války mezi sebou a přispívali tak k chronické nestabilitě regionu; tento stav názorně zachycují např. arménské kroniky z Vanu a Bitlisu, paměti osmanského cestovatele Evliyi Čelebiho nebo historické pojednání o kurdských dějinách z pera kurdského emíra Šerefa z Bitlisu.

Chronická nestabilita a extrémní zranitelnost vanského regionu nesouvisí pouze s lidským faktorem; právě naopak – celá Anatolie je seismicky výrazně aktivní oblastí. Silně zasaženy bývají lokality ležící podél dvou příkopů ve směru Erzindžan-Ararat a Sjunikh-Tabríz; dobové kroniky i kolofony se často zmiňují o ničivých zemětřeseních, opakujících se s jistou pravidelností a vnímaných jako Boží tresty. Město Van bylo několikrát zcela zničeno a srovnáno se zemí, stejně jako Erzindžan nebo perský Tabríz. Počty obětí (jakkoli nadsazené) dávají tušit, jak významné místo tyto přírodní katastrofy v kolektivní paměti zastávaly.

#### **4.1.2. Etnická, lingvistická a náboženská skladba regionu**

Ve východní Anatólii docházelo ve velké míře k etnickému, jazykovému a náboženskému prolínání. Místní arménské obyvatelstvo hovořilo povětšinou některou formou západoarménských dialektů, obvykle však bylo bilingvní – kurdofonní nebo turkofonní; někteří pak svůj mateřský jazyk nepoužívali vůbec<sup>17</sup>. Arméni gregoriánského vyznání oficiálně spadali pod katolikosát v Edžmiac´inu, avšak vzhledem k tomu, že se Edžmiac´in nacházel na teritoriu perských šáhů (osmanských nepřátel číslo jedna), se jako reálná duchovní (a v rámci *milletu* částečně i politická) moc prosadil istanbulský patriarchát a aghthamarský „antikatholikosát“, jehož jurisdikce pokrývala jihovýchodní břeh Vanského jezera. O Arménech, kteří konvertovali k islámu<sup>18</sup>, pravoslaví či katolicismu, zkoumané

---

<sup>17</sup> Turkofonní Arméni, obývající oblasti západně od Kayseri, část Kilíkie a Rumélie, rozuměli částečně jen *grabaru*, protože navštěvovali pravidelně arménské mše; hovorovým jazykem ale pro ně byla pouze turečtina (Nichanian 1989: 243).

Západoarménské dialekty pak byly různou měrou turkifikovány – nejvíce byl patrně zasažen istanbulský arménský dialekt, mezi ty nejvíce jazykově čisté naopak patřilo nářečí Vanu a Muše (z východoarménských dialektů pak nářečí Jerevanu a Tbilisi).

<sup>18</sup> Zajímavým případem jsou tzv. Hemšinové (Hemšinli); minorita žijící v současném severovýchodním Turecku. Hemšinové se hlásí k islámu (synkretické formě s řadou křesťanských zvyklostí, Andrews 1989: 131), avšak část

prameny až na výjimky mlčí – gregoriánští kronikáři pokládali ne-gregoriánské Armény za zrádce nejvyššího stupně, škůdce své mateřské komunity a de facto za ne-Armény.

Arménské gregoriánské komunitě, ostře se vyhraňující proti pravoslaví a nestorianismu, byli patrně kulturně nejbliže jakobité, kteří vystupují v arménských pramenech jako tzv. Asori<sup>19</sup>. S monofyzitskými jakobity sdíleli Arméni data liturgických svátků – zhruba jednou za sto let slavili společně Velikonoce, zatímco „*všechny ostatní národy je slavily nesprávným způsobem*“ (tzv. C' r' azatik). Jakobitským centrem byly spíše oblasti jižně od jezera Van (např. okolí Mardinu a Tur Abdinu); často však žili ve smíšených vesnicích s arménskou nebo kurdskou majoritou. Díky etnickému a jazykovému prolínání mluvili jakobité arménsky, kurdsky i arabsky (de Courtois 2002: 29); aramejšťina zůstala jejich jazykem liturgickým.

---

z nich si zachovala původní arménský jazyk (asi 26 000 Hemšinů žijících v oblasti Pontu, centrem je město Hopa). Patrně se jedná o arménskou komunitu, která postupně konvertovala k islámu v průběhu 16.-18. století pod vlivem sousedních Kurdů a Lazů a snad i kvůli úpadku vlastní gregoriánské církve (Simonian 2007: 55).

<sup>19</sup> *Asori* lze teoreticky přeložit jako Asyřané, Arméni mají na mysli syrské jakobity. Jakobitská apoštolská církev patří k tzv. starým východním církvím a od ortodoxie se oddělila podobně jako gregoriáni na koncilu v Chalkedonu roku 451. Bývá tedy řazena vedle egyptských Koptů, etiopské církve a církve arménské-gregoriánské k tzv. církvím monofyzitským, jež vidí v osobě Krista jedinou podstatu a to božskou. Za zakladatele jakobitského učení je považován Jakub Bar Adaj (odtud jakobitská církev); jejím liturgickým jazykem je západní varianta aramejšťiny.

Co se pojmenování této církve týče, v odborné terminologii nepanuje jednotnost. V angl. pramenech vystupují jako Assyro-Chaldeans (což však mnohdy zahrnuje jakobity i nestoriány; termín „chaldejský“ je navíc používán v souvislosti s jakobity a nestoriány v unii s katolickou církví); ve francouzských pak jako Assyriens, Syriaques atd. Rozdílné názvy poukazují na jejich identitu náboženskou, politickou a lingvistickou.

Současný termín „Assyrian“ s konotacemi starověké Asýrie s hlavním městem v Ninive je relativně umělým fenoménem, který se objevil v misionářském prostředí koncem 19. století. Aktivita současné asyrské diaspory je tak spíše manifestací identity východních křesťanů jako takových (Andrews 1989: 19).

Nestoriáni<sup>20</sup> obývali odlehlejší horské regiony a těšili se pověsti nezkrotných a drsných horalů; v horách Sindžaru a Hakkari jejich klanoví náčelníci (tzv. *melikhové*) ovládali místní kurdské sedentarizované obyvatelstvo (Andrews 1989: 166). V tomto případě došlo k převrácení tradičních osmanských rolí – křesťané dominovali nad muslimskými venkovany a nutili je k placení tributu; tato situace názorně ukazuje, že skutečnou sociální přehradou a zdrojem napětí nebylo ani tak náboženské vyznání, jako spíše společenská struktura. Pomocí binárních opozic lze identifikovat zásadní kontrast mezi a) sedentarizovanou populací a b) nomády; mezi a) venkovskou komunitou složenou z patriarchálních rodin a b) klany; a konečně mezi a) obyvateli nížin a b) horaly.

Kurdské obyvatelstvo, jehož historická pravlast se takřka překrývá s arménskou (až na to, že její jádro leží více na jihovýchodě), se dorozumívalo prostřednictvím dvou velkých nářečních celků, dialektů kurmandži a zaza. Jejich mluvčí nepociťovali takovou „národní“ solidaritu, která se rozvíjela u ne-muslimských *milletů* v důsledku jejich společného placení daní a kolektivně pojímaného osudu; solidarita v rámci jednoho klanu naopak byla extrémní a pravidlo krevní msty bylo na denním pořádku. Některé klany žily usedle ve smíšených vesnicích, další praktikovaly transhumanci a jiné kočovaly neustále (podobně jako např. turkmenské klany v pohoří Tauru nebo Romové - Kibti)<sup>21</sup>. Jsou známy případy

---

<sup>20</sup> Nestoriáni: tzv. „církve Východu“ nebo také „církve Persie“; stará východní církev, jež se od ortodoxie odštěpila na koncilu v Efesu roku 431 n.l. Nestoriáni se řídí učením konstantinopolského patriarchy Nestoria, který viděl v osobě Ježíše Krista nikoli dvě podstaty (tj. vzájemně neoddělitelnou lidskou a božskou podstatu, jak bylo ustanoveno na koncilu v Chalkedonu), ale pouze jednu osobu – lidskou. Odtud také odmítl přiznat panně Marii titul Bohorodička (Theotokos) a nazýval ji pouze „rodičkou Krista“ (Maria Christotokos).

Nestoriovo učení bylo na Efezském koncilu prohlášeno za herezi (podobně jako později monofyzitismus, protipól nestorianismu); nicméně jeho následovníci se poměrně dobře etablovali v oblasti horní Mezopotámie. Hlavním kulturním centrem nestoriánů byla Edessa-Urfa, v důsledku byzantského tlaku se pak přesunuli dále na východ, kde našli útluk v sásánovské Persii. Šáhové z dynastie Sásánovců nestoriány podporovali coby protiváhu byzantské ortodoxie; nestoriáni představovali i hlavního náboženského rivala co se arménské gregoriánské církve týče.

Liturgickým jazykem nestoriánů zůstala východní varianta aramejštiny. V raném a vrcholném středověku prosluli svými misemi do oblastí jižní, východní a střední Asie (Indie, Čína apod.); jejich aktivita přispěla mimo jiné ke zrodu slavného mýtu o říši kněze Jana. Mnozí Mongolové z Čingischánova rodu byli silně ovlivěni nestorianismem (islám přijali až po své instalaci v Persii a založení dynastie *il-chánů*).

<sup>21</sup> Sčítání nomádského obyvatelstva bylo takřka nemožné zrealizovat; kočovníci putovali mezi svými letními pastvinami (*yaylak* – v horách) a na zimu se uchýlovali do zimovišť (*kišlak*) v nížinách, často situovaných poblíž vesnic zemědělců. Největší počet nomádských klanů (zvaných *Yörük*, *Türkmen*, *Tahtadži* apod.) se nacházel v horách Tauru a v okolí Deršimu; jejich konfederacím se v osmanských registrech říkalo *ulus*.

kurdských klanů, které se hlásily ke svému arménskému původu (Andrews 1989: 112, Todorova 1998: 64).

Počet kurdských klanů (*aširetů*), jež se dále dělily na menší jednotky (*kabyle*), kolísal – Evliya Čelebi jich napočítal v polovině 17. století jen v bitliském kraji přes sedmdesát; uzavřené aliance mezi nimi se však neustále proměňovaly a vykazovaly velkou křehkost. Obecně lze konstatovat, že osmanští sultáni (ostatně obdobně jako perští šáhové na druhé straně hranice) ponechali kurdským náčelníkům vysokou míru autonomie a uzavřeli s nimi velmi volný vztah panovníka a vazala, kdy panovník de facto jen potvrzuje dědičná privilegia, zasahuje pouze v případě otevřené vzpoury a mnohdy nevyžaduje ani placení daní<sup>22</sup>. V arménských pramenech vystupují Kurdové nejčastěji jako Marové<sup>23</sup> (tj. starověcí Médové) nebo *tač'ikové* (obecně „muslimové“). Nabízí se rovněž domněnka, zda městští Kurdové nejsou v některých případech v dobových pramenech označováni jako Turci (tj. kategorie urbanizovaného obyvatelstva, nehlásícího se ke svému klanovému původu).

Majorita Kurdů na území Osmanské říše se hlásila k sunnitské formě islámu, mnozí (obzvláště v pohraničí) však vyznávali ší'ú nebo některou z početných sekt, které sultáni považovali za hereze par excellence a jejich vyznavače pronásledovali mnohem tvrději než např. křesťany (Andrews 1989: 33). V 16. a 17. století patřilo mnoho kurdských klanů z oblasti Bitlisu k vyznavačům jezidismu. Křesťané se v rámci svého statutu *dhimmi* těšili sice nerovnocennému, ale zato stabilnímu a oficiálně etablovanému postavení, kdežto např. alevité<sup>24</sup> nebo jezidi<sup>25</sup> byli obviňováni z uctívání d'ábla a osmanští sultáni proti nim

---

<sup>22</sup> *Haračgüzar* – vazalové platící tribut (každý rok odvádějící určité daně); emíři v kurdských *hükümetech* (autonomních emirátech) nemuseli odvádět daně výměnou za slib vojenské výpomoci Portě.

<sup>23</sup> Thovma Mec'ophecí: „*nevěřící z národa marského*“ (Chačikjan 1999: 33).

Thovma Mec'ophecí užívá poměrně soustavně pojmu *khurd*, *khurd azg* (Kurd, kurdský lid); bitlišští kronikáři 17. století dávají přednost termínu *Mar*.

<sup>24</sup> *Aleví*, *alevité* – podle některých badatelů lidová forma ší'itského duodecim. islámu; sami alevité se ale tomuto označení mnohdy brání. Ve skutečnosti se jedná o synkretickou formu islámu, která v sobě sdružuje celou řadu předislámských prvků (křesťanských i šamanistických) a má blízko k mystickému derviškému řádu *bektaší*.

Jednotlivé komunity alevitů jsou vedeny tzv. *dede* (staršími) nebo *píry* (guru) – významná je historická postava *ášiga* (pěvce) a *píra* Sultan Abdala, který žil v 16. století v Sivasu, silně se angažoval proti osmanské vládě a nakonec byl oběšen za podněcování vzpoury proti sultánovi. Alevité byli sunnity pronásledováni jako nebezpeční heretici; jejich situaci navíc znesnadňovaly i permanentní osmansko-perské války, kdy byli alevité pokládáni za zrádce sunny a potenciální spojence sáfíjovských ší'itů).

Aleví je lidovou formou islámu, která je silně spjata s folklórem – věřící se nescházejí v mešitách, ale v domech modliteb (*cemevi*). Rituálů (*cem*) se účastní muži i ženy společně (tento fakt přispěl k obviňování alevitů z neobvyklých sexuálních praktik ze strany majoritních sunnitů); společná modlitba (*semah*) je založena na zpěvu

vyhlašovali celou řadu trestných výprav, spojených s násilnými konverzemi a masakry obyvatel<sup>26</sup>. Alevité a jezídi se proto zcela přirozeně spojovali s křesťanskými *dhimmi* – řada jejich náboženských praktik k sobě ostatně měla blízko.

Osmanská praktika sčítání obyvatel se lišila v závislosti na konkrétní lokalitě a časové periodě. Větší důraz byl z pochopitelných důvodů kladen na přesný počet muslimů, tj. mužů schopných vojenské služby<sup>27</sup>; sčítání křesťanských *rajů* se mnohdy vágně omezuje jen na počet domácností (*hane*), případně dospělých osob platících daň z hlavy (*džizja*). Mnohé izolované oblasti (např. velká část východní Anatólie nebo horské regiony Kréty a Peloponnésu) pak organizovanému sčítání unikaly úplně – jsou známy případy krajů, kam noha osmanského úředníka nevšlula až do 19. století – a sčítání se v tomto případě omezilo na pouhé hrubé odhady, na údaje místních notáblů nebo na zprávy cestovatelů. V druhé polovině 19. století pak už byly závěry registrů obyvatelstva (osm. *tahrir*) zjevně politicky motivovány – arménský patriarchát v Istanbulu počty Arménů nadhodnocoval, aby dodal váhy tzv. arménské otázce přednesené na Berlínském kongresu; Vysoká Porta zase počty svého křesťanského obyvatelstva z pochopitelných důvodů podhodnocovala, neboť nechtěla poskytnout vítaný argument nejruznějším nacionalistickým separatistickým hnutím. Ze stejného důvodu pak úředníci Porty přikročili i k územním reformám a začali překreslovat hranice jednotlivých osmanských provincií (*vilájetů*) – k většinově arménským administrativně přiřazovali oblasti obydlené Kurdy a favorizovali usazování nomádských klanů v krajích s původní arménskou majoritou.

---

doprovázeném hudbou. Alevité putují k hrobům uctívaných světců a svých *pírů* (*zijaret* – svatyně), z nichž některé byly společné rovněž pro křesťany a jezídy.

<sup>25</sup> *Jezídi* – mylně nazývaní „uctívači ďábla“ nebo také „chlupatí Kurdi“. Sekta zjevně ovlivněná manicheistickým dualismem a předislámskými a raně islámskými tradicemi; představuje ilustrativní příklad synkretického a multikulturního charakteru východní Anatólie. Jezídi uctívají Anděla Pávu (Tauš Melek), nejvyššího ze sedmi andělů seslaných na zemi Bohem-Stvořitelem. V některých textech islámských učenců je Anděl Páva ztotožněn s Iblísem (Satanem), odtud také přezdívka sekty. Jezídská společnost je kastovní – nejvýše v církevní hierarchii stojí dědičná vrstva *šejků*. Jezídi jsou extrémně endogamní i v rámci svých kast. Každý rok se scházejí na poutním místě v iráckém Laleši u hrobu zakladatele jezidismu, šejka Adiho.

V arménských pramenech vystupují jezídi jako *arevordi kr'apašt* – synové slunce (relikt Mithrova kultu), modloslužebníci, uctívači model (*kur'kh* – modla).

<sup>26</sup> Antagonismus mezi sunnity a alevity je ostatně patrný dodnes – alevité se vyhýbají smíšeným sňatkům a tendují k endogamii v rámci svých komunit.

<sup>27</sup> *Erkek* – muži schopní nosit zbraně (sčítání z vojenských důvodů)

Jedna ze zásadních otázek kladených v současném arménsko-tureckém antagonistickém diskursu zní, zda bylo v 17.-19. století obyvatelstvo arménského původu ve východní Anadolii majoritní nebo minoritní<sup>28</sup>. Majorita spolu s etnickým mýtem o „prvně příchozích“ poskytuje konkrétním národům legitimní nárok na dané území, jež je předmětem sporu. Arménské vesnice a města s početnými arménskými minoritami byly rozptýleny

---

<sup>28</sup> Nejčastější citované prameny ohledně sčítání osmanského obyvatelstva ve *vilâjetu* Bitlis koncem 19. a počátkem 20. století jsou následující (cit. z Hewsena 2001: 203). Na tomto místě předesílám, že autoři evidentně nesčítali stejné skupiny obyvatelstva (vzhledem k etnické a jazykové diversitě muselo být obtížné určit jedinou identitu). Údaje arménského patriarchátu zcela zřetelně podhodnocují počet Kurdů.

a) podle V. Cuineta (1890):

Arméni gregoriáni 125 600, Arméni katolíci 3 840, Arméni protestanti 1950

Muslimové 254 000

Řekové 210

Syrští jakobité 6 190

Chaldejci 2600

Jezídi 3863

b) podle M. Ormaniana (1910):

Arméni 196 500 (z toho gregoriáni 190 000)

c) podle K. Karpata, převzato na základě osmanského sčítání z roku 1914:

Muslimové 309 999

Arméni gregoriáni 114 704

Arméni katolíci 2788

Asyřané 3992

Chaldejci 4356

d) údaje arménského patriarchátu v Istanbulu, sčítání z roku 1912:

Arméni v roce 1882 (před abdulhamidovskými masakry) 250 000

Arméni v roce 1912 (po masakrech) 180 000

Kurdi zaza 30 000

Turci 240 000

Kyzylbašové (ší'ité) 25 000

Kurdští nomádi 40 000

Usedlí Kurdi 35 000

Peršané 13 000

Lazové 7000

v širokém pásu vedoucím od dnešní Arménské republiky až po turecko-syrskou Kilíkii s větší či menší intenzitou osídlení. Válečné konflikty a série povstání v 17.-18. století a následné masakry ve století devatenáctém však mnoho arménských vesničanů přiměly k emigraci z *Jerkiru* (historické vlasti ve východní Anatólii). Poměr obyvatelstva se tak výrazně změnil v jejich neprospěch, akcentovaný navíc přílivem muslimských *muhadžirů* z Krymu, Kavkazu a Balkánu, proslulých svou náboženskou netolerancí. Majority tak dosahovalo arménské obyvatelstvo koncem 19. století patrně pouze v *sandžaku* Muš (tj. části bitliského *vilájetu*), 30-40% pak v provinciích Van, Erzurum a Diyarbakır. „*Sandžak Muš... je roku 1914 nepopiratelně regionem, v němž arménské obyvatelstvo dosahuje největší hustoty a etnické homogenity*“ (Kévorkian, Paboudjian 1992: 477), s velkou pravděpodobností však lze předpokládat, že tato charakteristika platila v minulých dvou staletích pro více regionů. Kurdský emír Šeref, jenž sepsal své „*Dějiny a sláva Kurdů*“ neboli *Šerefname* v 2. polovině 16. století, uvádí, že většina měšťanů v Bitlisu byli Arméni, stejně jako naprostá většina vesničanů obývajících úrodnou pláň okolo Muše (Chèref-nâmeh 1873: 223). Jiní badatelé naopak předpokládají, že křesťanští *rajové* dosahovali parity nebo nepatrné majority pouze v okolí Vanu a ve všech ostatních anatólských oblastech zastávali „*marginální postavení*“ (Panzac 1985: 265).

Arménské obyvatelstvo se soustředilo ve městech v oddělených čtvrtích (*mahalle*), které však měly daleko k evropským ghettům – hranice mezi křesťanskými a muslimskými částmi města nebyly absolutní a *mahalle* měly celou řadu styčných bodů jako např. bazary, lázně, kavárny. Jednalo se tak spíše o náboženskou polarizaci (s centry u kostelů, mešit nebo synagog) nežli o segregaci. Vesnice položené v úrodných pláních většinou čítaly kolem 800 obyvatel a panovala v nich větší míra kohabitace s muslimy (většinou se sedentarizovanými Kurdy), zatímco vesnice v horách mívaly obvykle kolem 250-500 obyvatel (tj. zhruba deset tradičních velkorodin – *gerdastanů*) (Kévorkian 1996: 347). Takřka každá vesnice okolo 400 obyvatel už mívala svůj vlastní kostel a tím pádem i několik gramotných kněží, kteří napomáhali udržování historické paměti a liturgického jazyka (*grabaru*). Horské vesnice, jejichž obyvatelé se v některých případech dokázali vymknout z postavení poddaných křesťanských *rajů* a získat si díky sociálním vazbám blízkým klanové struktuře a aliancím s kurdskými sousedy respekt svého okolí a pověst nedotknutelných a nebezpečných horalů, se staly strážci původních arménských tradic.

Arménské obyvatelstvo tradičně tendovalo k endogamii v rámci svého *milletu*. Ve městech však docházelo k jistému prolínání, analogicky i v izolovaných horských regionech. Navzdory jejich tradicionalistickému charakteru docházelo i tam k etnickému míšení; např.

řada kurdských klanů z oblastí jako Tundželi nebo Deršim uváděla jako své předky Armény (Todorova 1998: 64)<sup>29</sup>. K úzké kooperaci patrně docházelo mezi Armény a jakobity (Asori) stejně jako mezi Armény a kurdskými jezidy či alevity.

#### 4.1.3. Bitlis a Van v 17. a 18. století

Jak už jsme naznačili v předchozí podkapitole, region okolo Vanského jezera představoval pro Osmany strategicky významný opěrný bod ve válkách s východními „heretiky“ (ší'ity). Tato charakteristika platí i pro Bitlis, ačkoli ten nebyl tak důležitým vojenským centrem jako např. Van nebo Erzurum. Pro Armény byla oblast okolo Vanu zase nepopiratelným centrem jejich staré vlasti, jádrem *Jerkiru*, jež se opíralo o prestiž kdysi vládnoucích arménských aristokratických rodů a převážně pak o existenci Vaspurakanského království. Tento státní celek, situovaný jižně od Vanského jezera, zažíval svůj rozkvět mezi lety 908-1021; králové z rodu Arc'runi se však pod tlakem byzantských basileů z makedonské dynastie museli postupně přesunout dále na západ. Arménští kronikáři obvykle používají při svých popisech tohoto kraje raně středověkých názvů jednotlivých provincií – Bitlis a Muš tak leží v historickém Taronu, Van ve Vaspurakanu.

Město Bitlis, arménsky Bagheš, leží zhruba 30 kilometrů od jihozápadního cípu Vanského jezera; jeho tradičním přístavem byl Tatvan. Bitlis je položen na strmých svazích hlubokého a poměrně obtížně přístupného údolí v nadmořské výšce kolem 1500 m.n.m.; odtud jeho výhodné podnebí, zabraňující šíření epidemií, a čisté prameny, které tolik vychvaluje kurdský emír Šeref. Zimy jsou zde dlouhé a charakteristické svou hustou sněhovou pokrývkou, léta jsou naopak díky vysoké nadmořské výšce a okolním horským masivům poměrně snesitelná (na rozdíl od okolních plání). Jako výrazná dominanta okolí vystupuje hora Nemrud; na sever od Bitlisu pak najdeme jeden z nejznámějších průsmyků anatolské Hedvábné stezky v pohoří východního Tauru – Bitliský průsmyk, který poutníky přiváděl do úrodné roviny okolo města Muš (tzv. Mušská pláň, arm. *Mšo dašt* neboli *Tarono dašt*). Na jihu se pak před karavanami zvedaly vysoké hory Tauru a za nimi pak následovaly vyprahlé pláně Džezíry, na západě se tyčil jeden z arménských symbolů *montagne refuge* par excellence – Sasunské hory.

---

<sup>29</sup> Rovněž dnešní krypto-Armény (potomci Arménů ve východní Anadolii, kteří přežili deportace a genocidu)) jsou do značné míry kurdizováni.



Městu Bitlis dodnes dominuje bitliská pevnost, která byla podle pověsti založena jedním z velitelů vojska Alexandra Velikého jménem Bedlís (odtud také arabská varianta názvu města, Bidlis)<sup>30</sup>. Ve skutečnosti to byl významný hrad v raném středověku – arménský historik Sebeos píšící v 7. století se zmiňuje o jeho existenci, stejně jako o tři století později dějepisec Thovma Arc’runi (Kévorkian, Paboudjian 1992: 467). Koncem vrcholného středověku vystřídaly arménské aristokratické dynastie v tomto regionu definitivně dynastie kurdské a Bitlis se stal sídlem dědičných kurdských emírů, vazalů Vysoké Porty. Kurdským doménám, jejichž emírové uzavřeli se sultánem specifickou formu aliance, se říkalo *hükümet*. Tamější Kurdové nemuseli platit Portě daně, na oplátku však jejich klanoví válečníci sloužili v případě potřeby v nepravidelných jednotkách sultánovy armády. Dědičných *hükümetů* bylo v 16.-18. století kolem šestnácti; mezi ty nejznámější patřily např. Malatia, Deršim, Erzindžan (Jerznka), Achlath (Chlath), Hakkari, Bitlis, Bohtan, Maraš, Džezíra aj. (Harff, Gurr 2004: 41). Počátkem století devatenáctého už jich zbývalo pouze devět a v souvislosti s velkou osmanskou centralizační kampaní byly po roce 1846 zcela zrušeny<sup>31</sup>. Kurdská dynastie tak na bitliském hradě vládla bez přestávky od roku 1514 do roku 1846; po porážce kurdského povstání byl bitliský kraj přiřazen pod správu sultánova paši sídlícího v Erzurumu. Bitliský *sandžak* (kraj) tehdy zahrnoval 4 *kazy* (okresy) – vlastní Bitlis, Achlath (Chlath), Chizan a Modgan (při pohledu na mapu se jednalo o severozápadní i jihozápadní pobřeží Vanského jezera). Roku 1875 vznikla administrativně samostatná jednotka bitliského *vilájetu* (provincie), který zahrnoval většinově arménský *sandžak* Muš a rovněž kurdsko-nestoriánský *sandžak* Siirt (z důvodů rovnováhy mezi poměrem křesťanského a muslimského obyvatelstva byl Siirt odtržen od diyarbakírského *vilájetu*).

*Rajové* křesťanského i muslimského vyznání, žijící na území *hükümetů*, odváděli své daně kurdským emírům, kteří v Bitlisu užívali titulu *mír*. Další použití vybraných finančních prostředků záviselo na dohodě uzavřené se sultánem – např. *džizja* (daň z hlavy) bitliských křesťanů měla být odevzdávána do Vanu a vyplácena jako žold tamějších sultánových *kulů*;

---

<sup>30</sup> Etymologie názvu města je poměrně nejasná. Jednou z variant je už zmíněné pojmenování podle legendárního vojevůdce Alexandra Velikého Bedlise neboli Bidlise.

Arménsky se Bitlis řekne *Bagheš* neboli *Baghagheš*, v západoarménském přepisu *Paghagheš* – jednou z etymologických variant tak je i „pagh“ a „eš“ (arménsky doslova „zmrzlý osel“ (Hovannisian 2001: 108), což by se snad mohlo vyložit jako narážka na bitliské extrémně chladné zimy.

<sup>31</sup> Kvůli rušení starých kurdských privilegií došlo mezi lety 1806-1880 v Kurdistánu k sérii velkých protiosmanských povstání. Porta následně přikročila k nové administrativní reformě – Kurdistán byl rozdělen na provincie (*vilájety*); vilájety na kraje (*sandžaky*).

pokusy kurdských emírů přisvojit si vybrané peníze obvykle vyústily ve střet sultánovy armády a jejich klanových válečníků. *Rajové*-křesťané byli mnohdy nuceni platit mnohem vyšší daně, než se od nich jako od osmanských ne-muslimských poddaných oficiálně očekávalo – vedle obvyklých daní z hlavy (*džizja*), z půdy (*charadž*), z úrody (*ispendže*), mlýnů, vinic, mýta apod. odevzdávali rovněž pravidelný tribut kurdským *agům*, na území jejichž klanů se nacházeli. Tento tribut v sobě zahrnoval mimo jiné „poplatek za ochranu“ (tj. de facto příslib, že konkrétní vesnice nebude napadena příslušníky jiného kurdského klanu než toho místního; tzv. *hafir*). *Rajové* se tak ocitli v postavení poddaných až nevolníků (byť tento status oficiálně v Osmanské říši neexistoval)<sup>32</sup>. Zemědělci byli často povinni živit polonomádské klany, jež zimovaly v blízkosti jejich vesnic, přes zimní období; karavany procházející jižní vanskou cestou zase odváděly „poplatek za průchod“, jinak riskovaly přepad a zabavení přepravovaného zboží. Placení tohoto tributu souvisejícího s kategorií *dhimmi* bylo oficiálně zrušeno teprve roku 1875 (jak vidno, tanzimatské reformy předpokládající rovnost všech občanů Osmanské říše zasáhly odlehlé regiony východní Anatólie jen pramálo); hromadící se stížnosti arménských vesničanů na nátlak kurdských *agů* však dávají tušit, že se koncem 19. století situace naopak zhoršovala. Reformami zrušený status podřazených *dhimmi* nepřestal existovat a naopak postupně degradoval ve figuru nevěřícího *d'aura*, jehož negativní aspekt byl navíc podtržen osmansko-ruskými válkami. Městské arménské obyvatelstvo se stávalo terčem útoků na základě své relativní ekonomické vyspělosti a vyšší životní úrovně. Jak vesničané, tak měšťané měli mezi místní muslimskou majoritou pověst bezbranné komunity, která byla dána tradičním zákazem nošení zbraní v případě komunity *dhimmi*.

Město Van, jež leželo poblíž jihovýchodního cípu Vanského jezera<sup>33</sup>, odvozuje svou historickou paměť z doby ještě dávnější než je legenda o Alexandrovi Makedonském v případě Bitlisu. Vanská pevnost pochází z období říše Urartu, rivala Asýrie, a na místě bývalého starého Vanu se zřejmě nacházela starověká Tušpa – hlavní město Urartejské říše a centrum kultu boha války Chaldiho. Zdi *Vana kale* (vanské pevnosti), zbudované králem Sardurim I., v sobě skrývají jednu z nejvýznamnějších archeologických památek na tuto

---

<sup>32</sup> Případy „nevolnictví“ vesnického obyvatelstva v Anatólii jsou však běžně zdokumentovány ještě v druhé polovině 20. století – v 70. letech v některých oblastech tureckého Kurdistanu nesměli vesničané opustit svou vesnici bez souhlasu místního *agy* (McDowall 2007: 17).

<sup>33</sup> Staré město Van bylo zničeno v průběhu první světové války; dnes se na jeho místě nacházejí pouze ruiny bývalých městských čtvrtí a významná archeologická památka, Vanská pevnost (tur. *Vana kale*).

starověkou říši vůbec – rozsáhlý klínopisný nápis se seznamem urartejských bohů, počtem jim obětovaných zvířat a předmětů apod. Van proto vystupuje v arménské kolektivní paměti jako Van-Tosp, arm. Tušpa, a představuje symbol nepřerušené arménské historické kontinuity v tomto regionu par excellence. Arméni se pokládají za přímé dědice Urartejců a prostřednictvím *lieu de mémoire* Van-Tosp tak mohou být považováni za „prvně příchozí“ a tudíž za vlastníky legitimního historického nároku na tuto lokalitu. Soudě podle významného místa, které Van a Vanské jezero zastávají v arménských pověstech, lze usuzovat, že jsou spolu s horou Ararat synonymem sakrálního teritoria, na jehož území probíhá většina zakládacích událostí důležitých pro existenci komunity. Je-li Ararat srovnatelný v českém *imaginaire* s horou Říp (opomineme-li přímé sepětí Araratu s biblickou tradicí), Vanské moře je pak centrem všeho, ekvivalentem České kotliny. Jiná legenda přisuzuje Vanu název Šamiramino město (Šamiramakert) – irigační kanály, ve skutečnosti vybudované urartejským králem Menuou, nesou jméno asyrské královny Semiramis, která se sem podle pověstí uchýlila po válce s arménským králem Arou. Poslední z mýtických sasunských hrdinů, Mher Mladší, vstoupil do podzemí hory, na níž se tyčí vanská pevnost, a „vyjde na světlo teprve tehdy, až bude svět v nebezpečí“<sup>34</sup>. Kouzelný meč jiného ze sasunských reků je vhozen do vln jezera, kde jej převezme vodní víla – tady jako bychom zaslechli ozvěny keltského cyklu pověstí o králi Artušovi. V centru starověké provincie Taron umírá zakladatel arménské gregoriánské církve a její první *katholikos* Grigor Lusavorič a je pohřben v jeskyni na posvátné hoře Sepuh; jiný slavný *katholikos* Sahak Parthev (poslední z Grigorovy pokrevní linie) má svůj hrob severně od Vanského jezera v kraji Bagrevand. Historická paměť přechází v raném středověku z roviny mýtů do roviny skutečných historických pramenů; po rozpadu arménské aršakovského království roku 428 n.l. se vanský region stává doménou arménských aristokratických rodů Rštuni, Bznuni, Mamikonjan a konečně Arc’runi, kteří v 10. a 11. století založí Vaspurakanské království, navazující tak na tradici arménských králů Velké Arménie.

Arménské království Vapurakanu zaniká roku 1021, následováno o několik desítek let později svým severnějším sousedem, královstvím Bagratovců se sídlem v Ani. Region kolem jezera Van je následně zasažen invazemi seldžuckých Turků, Mongolů, Tamerlána aj.; aniž však zároveň ztrácí svou historickou paměť, jež je udržována prostřednictvím arménských

---

<sup>34</sup> Pověst o Mherovi spadá do širokého cyklu pověstí o tzv. kavkazském Prométheovi. Jeho postava je poněkud dvojznačná – v některých případech je jeho příchod očekáván a Mher je pokládán za zachránce (tj. východní motiv tzv. skrytého emíra, jehož variantou jsou např. naši blaničtí rytíři v čele se svatým Václavem), v některých případech je pak považován za démona, jehož vysvobození může způsobit konec světa.

klášterů a *vardapetů* těch nejslavnějších jmen. Po roce 1514 přemění osmanští sultáni vanskou pevnost v jednu ze svých nejdůležitějších pohraničních fortifikací. Na rozdíl od Bitlisu Van není sídlem dědičné kurdské dynastie, ale zůstává coby klíč k východní hranici a výchozí bod všech tažení směrem na perský Tabríz<sup>35</sup> pod přímou nadvládou sultána. Zatímco Bitlis proti Vysoké Portě často revoltuje, Van zůstává její oporou. Sultán tam jmenuje svého dohlázele – vanského pašu s titulem nejméně „dvou koňských ohonů“ a silnou, permanentně přítomnou posádku janičárů (v arménských pramenech vystupují jako tzv. *kulové*, tj. „otroci“ sultána). Do funkce paši jsou v důsledku rotačního systému osmanských úředníků a administrátorů jmenováni neustále noví a noví muži, sloužící obvykle pouze několik let (vanský sektor je ostatně považován za mimořádně obtížný a pašové, kteří se z jakýchkoli důvodů neosvědčí, jsou okamžitě sesazeni a nahrazeni někým jiným).

Bez ohledu na přítomnost vanského paši a jeho vojáků se v oblasti kolem jižního břehu Vanského jezera stále nacházejí relikvy arménských autonomií – např. Moks, Sasun nebo Šatach (Mutafian 2001: 65); existence nezávislých kurdských domén je pak zcela běžným jevem<sup>36</sup> - arménští kronikáři se vyrovnávají s touto dichotomií svým způsobem a obvykle jmenují jak moc fiktivní (tj. sultánovu), tak moc reálnou (tj. kurdské emíry). Okolí Vanu je neobyčejně bohaté z hlediska svých klášterů – klášter Aghthamar je od počátku 12. století sídlem arménského antikatholika, jehož existence je po letech sporů uznána hlavním *katholikiem* „všech Arménů“<sup>37</sup> a jež těží ze sporů mezi *katholikosátem* v Edžmiac’inu a istanbulským patriarchátem. V bezprostředním okolí města Van se nachází klášter Varag. Jeho tradice sahá už do 7. století a je cílem mnoha poutníků ze všech arménských krajů, neboť ve svých zdech ukrývá jednu z nejvzácnějších relikvií vůbec, zlomek Svatého Kříže, na němž byl ukřižován Kristus (*surb Nšan*)<sup>38</sup>. Dále zde najdeme klášter Lim, určený mnichům tendujícím k asketickému způsobu života; klášter Narek, klášter Chtuts aj.; přímo ve městě

---

<sup>35</sup> Van byl hlavní základnou pro sultánovy výboje směrem na východ a jihovýchod. Kvůli snadné dostupnosti Tabrízu byl dokonce šáh Abbás na počátku 17. století nucen přemístit své hlavní město do Isfahánu v centrálním Iránu. Cesta přes Van a dále směrem k Urmíjskému jezeru umožňovala rychlý postup do dolní Mezopotámie, k městům jako Bagdád a Basra.

<sup>36</sup> Arménští kronikáři používají pro vyjádření této dichotomie dvou různých pojmů – *br’nakaluthjun* (nadvláda, doslova od *br’nel* „agresivně se zmocnit“, „uchopit“), což symbolizuje moc oficiální osmanského sultána; a *teghapahutjun* (doslova *tegh* „místo“ a *pahel* „držet, vlastnit, mít pod správou“) v případě reálné moci místních kurdských emírů.

<sup>37</sup> Oficiální titul gregoriánského *katholika* – „*katholikos amenajin Hajoc*“, tj. *katholikos všech Arménů*.

<sup>38</sup> *Surb Nšan* – v překladu svatá relikvie, svaté znamení

*Surb Chač* – svatý Kříž

Bitlis pak klášter Amirdolu. Poblíž města Muš se nacházely dva jiné slavné kláštery – klášter svatých Apoštolů (*surb Ar'akheloc*) a klášter svatého Jana Křtitele (*surb Karapet*), jenž byl významným poutním místem, sdružujícím během oslav svátků rovněž jakobity a ne-křesťany (alevity, jezidy). Jan Křtitel byl vnímán jako patron všech umělců: pěvců (*ášigü – ašughü*), hudebníků, žonglérů, provazochodců, zápasníků aj.; lidé rozdílného náboženského vyznání, ale podobných profesí si k němu proto přicházeli pro požehnání.

Pokusme se nyní krátce nastínit, jak asi vypadalo v 17. a 18. století město ležící na osmanské periferii – jako příklad si vezměme Bitlis. Bitlis byl, tak jako to můžeme často vidět i na příkladě jiných východoanatolských měst, vystavěn na svazích údolí s poměrně příkrými stěnami z evidentně defenzivních důvodů. Z jedné strany byl chráněn pevností, která městu dominovala; z ostatních stran pak hradbami. Domy byly nízké, postavené ze sopečného tufu, a většinou dosahovaly výšky pouze jednoho patra (dvoupatrové budovy byly vzácné a rezervované výhradně pro veřejné instituce). Uličky mezi domy byly úzké a většinou obtížně šplhaly do příkrých svahů; na rovných místech u řeky se pak nacházela rozlehlejší náměstí (*mejdán*) a bazary, trhy (*súk*). Bitlis mohl mít koncem 18. století na základě osmanských *tahrírů* a zpráv cestovatelů kolem 2000 „ohňů“ neboli domácností; vyjdeme-li z předpokladu (neověřeného), že každá městská domácnost měla průměrně 5 členů, celkem pak mohlo mít město okolo 10 000 obyvatel (Yerasimos 1991: 83-84). Van byl patrně stejně velký, s tím rozdílem, že se tamější početná janičárská jednotka integrovala do života měšťanů a začala se podílet na místním obchodu a řemeslnictví<sup>39</sup>. Obyvatelé žili v několika čtvrtích (*mahalle*), rozdělených (nikoli však absolutně) na náboženském základě na křesťanské a muslimské; v centrech těchto čtvrtí se pak nacházely nejvýznamnější mešity s medresami a kláštery se svými církevními školami a skriptorii. Cizí obchodníci přicházející do města se po zaplacení poplatků mohli usadit v tzv. *hane* (karavanserájích – hostincích, hospodách) poblíž městských bran<sup>40</sup>. Počet obyvatel pomalu vzrůstal – počátkem 19. století se v Bitlisu nacházelo kolem 8 000 domů a přes 900 obchodů (Hewsen 2001: 203). Lidé se běžně setkávali na bazarech, u pramenů a studen, v kavárnách nebo ve veřejných lázních (*hamam*), které byly tradičně situovány na hranicích jednotlivých *mahalle*.

---

<sup>39</sup> Janičáři se původně nesměli ženit ani vstupovat do řemeslnických cechů – jejich jediným příjmem měl být sultánův žold, případně odměny za dobytá území typu *tumaru*. V 17. a 18. století se už tato praktika dávno vymkla kontrole; janičáři se integrovali do měšťanských vrstev.

<sup>40</sup> Městské brány obvykle nesly jméno podle směru, kam vedly .

V Bitlisu se nacházelo sídlo arménského gregoriánského biskupa (*jepiskopos*), který oficiálně patřil pod jurisdikci istanbulského patriarchátu a pouze v několika krátkých historických obdobích dočasně podléhal *katholikovi* v Aghthamaru. Rovněž arcibiskup z Muše a biskup ze Siirtu podléhali istanbulskému patriarchovi, hlavě osmanského *Ermeni millet*. Aghthamar rozšířil svou jurisdikci na biskupství v Chizanu a v některých případech, jak si ukážeme podrobněji v podkapitole věnované církevním dějinám, si nárokoval i Bitlis a Van; jeho hlavní těžiště moci však leželo ve vanském *vilájetu* na východ od Vanského jezera. Přímo *intra muros* Bitlisu se nacházelo několik významných arménských klášterů a kostelů; ostatní ležely na periferii. Klášterní půda patřila arménské gregoriánské církvi a teoreticky se tedy vymykala světské moci kurdských emírů; arménští kronikáři pro ni používají stejného označení *teghapahuthjun* jako v případě feudálních panovníků. Mezi nejslavnější bitliské kláštery patřil bezesporu klášter Amirdolu, v překladu klášter Syna neplodné (tj. Jana Křtitele, syna Alžběty), ležící uprostřed arménské čtvrti a představující samotný závěr tradice velkých středověkých církevních a filosofických škol. Amirdolu byl založen ve 14. století a největšího rozkvětu dosáhla jeho škola (arm. *dproc*<sup>41</sup>) v 15.-17. století. Dalšími známými kláštery byly: Gomac Astvac'ac'in (Bohorodička u stájí), Avechu Astvac'ac'in (Bohorodička z Avechu) a Chndrakatar Astvac'ac'in (Bohorodička splněných přání). Všechny tyto kláštery vykazovaly velkou aktivitu v 16.-17. století; svá studia v nich ukončila celá řada *vardapetů*, vznikaly v nich originální díla a v tamějších skriptoriích byly opisovány stovky starších knih. Bitliské kláštery byly v permanentním kontaktu s ostatními církevními centry v nejbližším okolí – tamější mniši odcházeli každoročně na poutě do vanského Varagu, Cipny, Limu a ke sv. Apoštolům a sv. Karapetovi u města Muš; výjimečně pak putovali až do Jeruzaléma.

---

<sup>41</sup> *Dproc* – v překladu škola. Arménské církevní školy nesou v některých případech i název „univerzita“ (*hamalsaran*), neodpovídají však typu evropských středověkých univerzit. Bitliské škole se říkalo *dproc*, klášterním školám ve Sjunikhu a severní Arménii zase *hamalsaran*. Vyučovat směli pouze kněží, kteří dosáhli titulu *vardapeta* (archimandrita). Získat tento titul nebylo nikterak snadné; *vardapeti* známých jmen byli mnohem více ctěni než obyčejní biskupové.

## 4.2. Kronikářské záznamy: realita všedního dne na osmanské periferii

### 4.2.1. Politické dějiny

Tato podkapitola si klade za cíl představit reflexi významných politických událostí, viděných provinční optikou bitliských a vanských kronikářů. Historickou paměť kodifikovanou v arménském *imaginaire* jsem rozdělila na dvě hlavní části: a) konflikty (ve významu katastrof – *aghetů*) v místním pohraničí, tedy události bezprostředně prožívané; b) zmínky o událostech na druhém konci říše (tj. události z doslechu).

#### 4.2.1.1. Přímo v centru dění - bezprostřední válečné konflikty na východní hranici

##### 4.2.1.1.1. Timur Lenk (Tamerlán)

*„Běda, běda všem Arménům, neboť veškerou zemi rozvrátil“*

(Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 42)

Ničivé nájezdy emíra ze Samarkandu jménem Timur Lenk (tj. Timur Chromý) neboli Tamerlán se pro arménské provinční kronikáře staly základním referenčním bodem pro všechny další následující katastrofy a zároveň ekvivalentem toho nejtěžšího biblického trestu: *„mnohé pobil, mnohé odvedl do zajetí, pobral velikou kořist“*<sup>42</sup>. V poslední čtvrtině 14. století Timur definitivně narušil relativně pozitivní historický stereotyp o vládě muslimských panovníků ze seldžucké rúmské dynastie a *pax mongolica* perských *ílchánů* a dal místo toho vzniknout novému stereotypu krvežíznivého barbara vršícího na dobytých územích hromady lebek – Bičem Božím, jehož synonymem je v evropském kontextu hunský válečník Attila. Jeho opakované razie měly za následek postupnou beduinizaci země – zničení irigačních systémů, instalaci středoasijských nomádských kmenů, odchod zemědělců do měst, narušení karavanního obchodu, hladomory a šířící se epidemie. Klasickým obratem arménských kronikářů, jež se vesměs inspiroují základním dílem o Timurově době z pera kronikáře Tomáše

---

<sup>42</sup> Následující citované úryvky jsou převzaty z kroniky Thovmy Mec'ophecího (15. století) a Davitha Baghišeciho (17. století). Davith se Dějinami Thovmy inspiroval takřka slovo za slovem, pouze některé obraty vynechal nebo zjednodušil. Podrobněji viz CHAČIKJAN, Levon (1999), *Thovma Mec'ophecí: Patmagruthjun (Tomáš z Mec'opfu: Dějiny)*, Jerevan: Magaghat

z Mec'opu, je rovněž shazování obyvatel z dobytých měst: „*dolů z hradeb a mrtvých bylo tolik, že ti, co dopadali na mrtvá těla, už nezemřeli*“<sup>43</sup>. Timur je zpodobňován jako „*náčelník loupežnické bandy, který kolem sebe shromáždil muže nevěřící, vrahy*“; „*muž nečisté víry Mohammedovy, ... nemilosrdný, pln zloby*“, „*nečistý, nevěřící Čagatajec*“<sup>44</sup>; slovy Thovmy Mec'ophecio také „*Satanovo dítě*“ a „*nečistý višap pekelný*“<sup>45</sup>, „*spřeženec Ďáblův*“ (Thovma Mec'opeci, Chačikjan 1999: 7, 104).

Timur podnikl na východní Anatolii, která se v té době nacházela částečně pod nadvládou místních emírů z kurdských dynastií, pod turkmenskou dynastií Kara Kojunlu (Černých ovcí) a pod dynastií Karamanovců, několik velkých tažení - roku 1386 dobyl město Kars i gruzínské Tbilisi (král Bagrat V. byl propuštěn ze zajetí výměnou za konverzi k islámu); po přezimování v Karabachu si dalšího roku podrobil Erzurum a Erzindžan<sup>46</sup> a vrhl se na Persii; během jediného roku pak dobyl celý sever a střed země. Timurova anatolská a perská tažení (vesměs naprosto úspěšná) byla přerušována de facto jen jeho výpravami za Velký kavkazský hřeben, kde se pokoušel porazit chána Zlaté Hordy Tochtamiše, dobytím Indie a zimními obdobími, která většinou trávil v Samarkandu. Anatolská města mu, ať už dobrovolně nebo nedobrovolně, otevírala své brány – Muš, Van, Bitlis<sup>47</sup>, Mardin, Diyarbakır, znovu Van, Sivas<sup>48</sup> ... V letech 1399-1401 vyplenil Timur gruzínskou Kachetii i Kharthli, dobyl Bagdád a zmocnil se Alepu s pomocí válečných slonů speciálně za tímto účelem dovezených z Indie. Damašek se mu vzhledem k pověsti, která Timura Lenka předcházela, raději vzdal a ušetřil tak své civilní obyvatelstvo masakrů.

Timurovi se během dvou desítek let naplněných válečnými taženími podařilo eliminovat veškeré rivaly kromě jediného – osmanského sultána Bajezida I. zvaného Ildirim (Blesk), jehož přezdívka svědčí o tradici *ghazi* zděšené po předcích. Konflikt mezi těmito

---

<sup>43</sup> Arm. *msadez* – doslova „hromada masa“, tj. kupa mrtvých nepohřbených těl; tento pojem se objevuje v souvislosti s Timurovými nájezdy často. *Msadez berd* je ekvivalentem našich „pyramid lebek“.

<sup>44</sup> Tj. z chanátu Čagataj, poblíž Aralského jezera (Chórezm)

<sup>45</sup> *Višap* – démon, hadodrak

<sup>46</sup> Turkmenský emír Taherten se prohlásil Timurovým vazalem – v případě dobrovolného podrobení se jeho domény unikly plenění a rabování.

<sup>47</sup> Bitliský emír (*mír*) Šeref se podrobil dobrovolně; vanská pevnost byla naopak obléhána 40 dní a vyhladovělí obránci se nakonec Timurovi vzdali, načež nastal „*soudný den..., neboť na příkaz strašného panovníka odvedli ženy a děti do zajetí a ostatní věřící i nevěřící shodili z hradeb dolů*“ (Thovma Mec'ophecio, Chačikjan 1999: 38-39)

<sup>48</sup> Roku 1400 Timur obléhal město Sivas, které se mu po ostřelování svých hradeb vzdalo. Timur tehdy ušetřil tamější muslimské obyvatelstvo, ale vojáky, sloužící v místním garnisonu, nechal pohřbít zaživa.



vladaři vyprovokoval Kara Jusuf, turkmenský emír z dynastie Kara Kojunlu a chráněnc sultána Bajezida, který přepadl karavanu poutníků do Mekky. Timur, stylizující se do role jediného legitimního ochránce islámu, požádal Bajezida, aby proti Kara Jusufovi zasáhl, avšak sultán mu odmítl vyhovět (Mantran 1989: 54). Oba panovníci si vyměňovali dnes již slavnou korespondenci (typu - Timur: „*jak se tak malý panovník jako ty může měřit se mnou?*“; Bajezid: „*poženu tě až do Sultánije*“<sup>49</sup> (Grousset 1982: 530); nakonec se střetli roku 1402 v bitvě u Ankary<sup>50</sup>. Bajezid v ní prohrál a o rok později zemřel v zajetí – Timurovo vítězství a dočasné zlomení osmanské moci tak paradoxně prodloužilo agonii Byzantské říše, redukované de facto jen na bezprostřední okolí města Konstantinopole. Osmanům pak trvalo dalších 50 let, než se jim podařilo hlavní město Byzance a pro Armény stále hlavní město veškerého křesťanského světa dobýt. Bajezidova porážka uvolnila Timurovi volnou cestu do západní Anatólie, kde následně dobyl Bursu a Smyrnu. Tento velký dobyvatel a v asijském měřítku skutečný dědic paměti hunských a mongolských válečníků zemřel roku 1405 v Karabachu, kde se takřka jako sedmdesátiletý připravoval na výpravu do Číny: „*zdechl jako pes*“ (Thovma Mec’opheci, Chačikjan 1999: 112) – tato věta je jedním z nejvyšších projevů despektu arménských kronikářů vůči Timurovi.

Následující ukázka pochází z kroniky Davitha Baghišeciho, jednoho z autorů tzv. bitliské školy historiků ze 17. století; konkrétně pasáže týkající se Timura jsou však převzaty z Dějin Thovmy Mec’opheciho, který byl očitým svědkem tehdejších událostí.

*„(Timur) vytáhl do války proti Chorasánu. Pán Chorasánu Šahmansúr mu nechtěl vydat svá města a Šíráz, Kherman a Isfahán mu vzdorovaly osm let. Špinavý Timur s ním tedy uzavřel mír, ale jen naoko, a se svými muži se stáhl. Šahmansúr k němu vyslal posla s mnohými dary, Timur pak, jakmile spatřil vyslance, předstíral nemoc. Zařídil jehně a napil se jeho krve, pak si zavolal vyslance k sobě a dělal, jako že je na umření, vyzvracel před poslem jehněčí krev a ten se rychle vrátil k Šahmansúrovi a vyprávěl mu, že Timur jistě zdechne jestli ne ten den, tak určitě ten další; mezitím ten zloduch připravoval své vojsko a vzdálenost, na kterou obyčejní*

---

<sup>49</sup> Sultánija – město jihozápadně od Kaspického moře. Připomeňme, že Osmané v té době ovládali jen část Balkánu a západní Anatólie.

<sup>50</sup> V bitvě u Ankary proti sobě bojovalo do té doby takřka nevídané množství mužů. Štěpán Lazarevič (už hrdina od Nikopole) a Srbové zůstali Bajezidovi věrní, ale mnozí turečtí emíři přešli na stranu Timurovu.

Bajezid se na poslední chvíli pokusil o útěk z bitevního pole (jeho synové uprchli už dříve a zachránili tak kontinuitu osmanské dynastie). Bajezid byl Timurem nakonec zajat a zavřen do „železné klece“, roku 1403 pak zemřel.

*lidé potřebují čtyři dny, překonal on v jediném dni; dorazil do Chorasánu a vybojoval mnohé bitvy, v několika dnech tak dobyl město i celý Chorásán: Balch, Širaz, Kherman, Isfahán, Nišapur, Kuran a Makuran, Thun, Thandžan, Dahgman, Mazandaran, Re, Kazvín a město Sultáníja u hranic Tabrízu Atrpatakanu. Tabrízský chán uprchl přes Rštunikh do Babylónu, kde se ukryl u svých příbuzných. Timur Chromý dobyl Tabríz a odtamtud táhl do Sjunikh, na pevnost Jerendžak; pak zaútočil na město Surmari v kraji Šatak, které bývalo kdysi bagratovskou pevností, a pak táhl na kraj Ararat a na pevnost Bdžni, tam zabil biskupa a mnoho jiných křesťanů. Získal obrovskou kořist; pak vyhlásil válku Tbilisi a kraji phajtarakanskému, dobyl je a porazil krále Bagrata, jehož odvrátil od víry, on pocházel z židovského národa, a původně věřil s naším Grigorem v Krista, ale pak se z něj stal chalkedonec.*

*Bagrat podvedl Timura; řekl mu: „dej mi vojáky a já půjdu ke všem gruzínským národům a budu šířit tvou víru a také tvou řeč“, a Timur uvěřil. Pak Bagrat poslal tajně zprávu svým synům Davidovi a Konstantinovi, aby se někde dopředu skryli a tam vyčkávali na svého otce, který se pokusí uprchnout. Zavedl muže z Čagatajcovy (Timurovy) družiny do jedné soutěsky, kde na ně byla připravena past; synové královi tak pobili mečem na dvanáct tisíc Timurových mužů, osvobodili svého otce a vrátili se do své země...*

*Pak se Timur vydal do země palunské, do kraje Taron, kde jej s úctou přijal místní vladař, a pak pokračoval až do Bitlisu. Emír Šeref se mu s radostí podrobil, složil mu přísahu a stal se jeho vazalem.*

*Timur dále snadno dobyl Chlath, Arcke, Arčeš a Berkri, které se mu vzdávaly a podrobovaly se; a přitáhl až k městu Van, to pak obléhal čtyřicet dní, dal okolo něj vystavět valy. Vanský pán uprchl a vydal pevnost; ó běda, kdo může popsat naše neštěstí, neboť obyvatelé celého města, ba celého kraje se ukřývali v té pevnosti, a on je nechal shazovat dolů z hradeb a mrtvých bylo tolik, že ti, co dopadali na mrtvá těla, už nezemřeli.*

*Pak se vrátil do Samarkandu s obrovskou kořistí a ovládal všechno...*

(Davith Baghišeci, Mž 1956: 349-350)

#### **4.2.1.1.2. Války klanu Bílých Ovcí (Ak Kojunlu) proti Černým Ovcím (Kara Kojunlu)**

Po Timurově smrti se celá jeho říše, už ostatně od počátku vystavěná na značně křehkých základech, rychle rozpadla. Emír Kara Jusuf z turkmenské dynastie Černých Ovcí se vrátil ze svého egyptského exilu a začal válčit s Timurovými syny, Šahruchem a Miranšáhem, o

Anatolii, Kavkaz a Persii. Východní Anatolie se stala jediným válečným polem: „*tehdy se mnoho křesťanů uchýlilo do hor a do kopců; tam hladověli a umírali... velký hlad přišel roku 1431, v Tabrízu snědli tajně i zjevně na tisícovku lidí... tehdy se divá zvíř, uvyklá pojídání těl mrtvých, odvážila i na živé lidi; vlci vstoupili do Arčeše, vytrhávali děti z náručí matek a požírali je*“ (Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 142, 160-161).

Nakonec to byla dynastie Kara Kojunlu, která vyšla z permanentních konfliktů jako dočasný vítěz; její hegemonie však neměla dlouhého trvání. Její panovníci hledali oporu i u arménského obyvatelstva (Dédéyan 2007: 382). Syn Kara Jusufa jménem Džihanšah bývá v některých arménských pramenech nazýván „*velkým východním králem, mírotvorcem*“ (Movses Arckeci, Mž 1956: 218); osvobodil arménské kláštery od placení daní (Mutaflan 2001: 58) a podporoval aghthamarského *katholika* Zakhariu v jeho aspiracích na Svátý Stolec (*surb athor'*) v Edžmiac'ínu<sup>51</sup>. Džihanšah dal korunovat roku 1467 Zakhariova bratrance Smbata Sefedjana vaspurakanským králem; toto efemerní království se sice udrželo pouhý rok (Dédéyan 2007: 421), avšak už samotná jeho existence svědčí o zakořeněnosti historické paměti na arménské království v tomto regionu.

Dynastie Černých Ovcí se v sedmdesátých letech 15. století ocitla pod tlakem svého tradičního rivala, konkurenční turkmenské dynastie Ak Kojunlu (Bílých Ovcí). Džihanšah, označovaný v arménských pramenech jako „*mírotvorce*“ je drtivě poražen roku 1467 Uzun Hasanem neboli Hasan bekem, jehož hlavní sídlo leželo v Diyarbakıru (Amidu). Uzun Hasan je arménskými kronikáři nadále vykreslován rovněž jako „*mírotvorce*“, získávající si své spojence „*mírem a láskou*“ – mimo jiné uzavřel alianci s dynastií Karamanovců, jež patřila mezi úhlavní nepřátele mladého osmanského státu, což jej o pouhých šest let později stálo jeho vlastní trůn - „*osvoboditel*“, jenž „*osvobodil křesťany ze zajetí*“ (Hovhannisjan 1959: 11-12). „*Princ Hasan... dobyl Persii, Východ i Mezopotámii a všude na jihu i na severu zavládl mír z vůle Boží... celá země se uklidnila, tak jako když matka hýčká dítě ve svém náručí*“ (Movses Arckeci, Mž 1956: 219). Uzun Hasan, „*statečný bojovník, statečný král*“ nakonec porazil Džihanšahova syna jménem Hasan Ali, posledního dědice říše Černých Ovcí, v němž viděl arménský kronikář Movses Arckeci „*zlé zvíře*“ – Hasan sice dal postavit ve městě Maku arménský kostel svatého Vardana, avšak „*nic mu to nebylo platné*“ (Movses

---

<sup>51</sup> Kronikář Grigor Varageci vypráví: „*roku 1462 katholikos Zakharia odvezl svatou pravici na ostrov Aghthamar... roku 1491 biskup Vrthanes znovu ukradl svatou pravici z Aghthamaru a odvezl ji do Edžmiac'ínu*“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 382). Zakharia se pokusil prosadit jako „*katholikos všech Arménů*“ dva roky po vzniku katolíkova sídla v Edžmiac'ínu; jako symbol své duchovní moci s sebou vzal nejsvětější relikvii gregoriánské církve, pravici svatého Grigora Lusavoriče.

Arckeci, MŽ 1956: 219). Některé kolofony dávají tušit, že období vlády Uzun Hasana nebylo ani zdaleka tak mírové, jak nasvědčují kroniky. Války se zintenzivnily v okamžiku, kdy se jeho říše stala překážkou postupu na jedné straně jak Osmanů, na straně druhé nově se objevivší dynastie Sáfijovců. Výsledkem byly, obdobně jako během Timurových nájezdů, zničené zavlažovací systémy, šířící se nomadismus a úbytek zemědělského obyvatelstva (Roux 1984: 237). Tento opakovaný proces přispíval k postupné infiltraci kurdských kočovníků, přicházejících z jižního Kurdistánu, do oblasti kolem Vanského jezera.

*„1473, hořké a těžké doby pod chánem Uzun Hasanem, který v tomto roce podnikl nájezdy na Kurdistán; dobyl Bitlis, Chlath, Muš a Bohtan; prolil potoky krve, pobral velkou kořist od národa tač'iků a pak táhl do země Řeků. Proti němu se postavil sultán Egypta a chán Rúmu, chondkhar, se sedmi sty tisíci jezdci. Bojovali od rána až do slunce západu a na obou stranách padlo dvacet tisíc mužů, oba proto odtáhli; chán Hasan se vrátil do Tabrízu“*  
(kolofon, MŽ 1956: 172)

Aliance Uzun Hasana (jenž byl načas pokládán za panovníka schopného zastavit osmanské nebezpečí a samotný papež i benátský dóže k němu vyslali své zástupce), kterou uzavřel s osmanskými rivaly Karamanovci, předznamenala jako rychlý pád. Roku 1473 byl drtivě poražen osmanskou armádou v bitvě u Derdžanu; osudným se mu stal zejména nedostatek střelných zbraní. Osmanští sultáni přikládali ve svém období *ghazi* velký význam technickému pokroku a stavu osmanské artilerie – jejich děla jim o několik desítek let později umožní porazit jiného obávaného protivníka, šáha Ismaila z dynastie Sáfijovců, a zlomit jeho auru „Boha na zemi“. Osmanské dělostřelectvo rovněž rozhodující mírou přispělo ke kodifikaci obrazu „Strašlivého Turka“ v evropském *imaginaire*.

#### **4.2.1.1.3. Války Sáfijovců s Ak Kojunlu**

Dynastie Sáfijovců, která bude po následující dvě staletí synonymem hlavního rivala osmanských Turků a ekvivalentem permanentní hrozby na jejich východní hranici, je svými počátky spjata s ostrovem Aghthamar – Ismail z rodu Sáfí, syn šejka Hajdara původem z Ardabílu, přežil údajně jako jediný z přímé linie masakr, při němž vládci Bílých ovcí vyhladili jeho rodinu (své konkurenty) a byl posléze vychován arménskými mnichy z Aghthamaru: *„když byl Ismail malý a na útěku, uchýlil se na ostrov Aghthamar, tam jej živili.*

*Když dospěl, přišli jeho příbuzní a ukázali mu jeho dědictví*“ (Martiros a Ar'akhel, Mž 1956: 427). Později se pak „pomstil“, roku 1501 porazil poslední dědice říše Ak Kojunlu (Bosworth 1996: 227) a zmocnil se jejich teritoria.

Ismail s podporou turkických (protoázerbájdžánských) klanů, které v něm viděly inkarnaci Aliho, zetě Mohammedova a zástupce Božího na zemi, dokázal na samém počátku 16. století založit mocnou říši<sup>52</sup>. Arménské kroniky a kolofony vidí v novém východním vládci jen nové nebezpečí a pohromy nepoměrně většího dosahu, než na jaké byli zvyklí za nadvlády dynastií Černých a Bílých Ovcí. Jména perských šáhů ze sáfijovské dynastie a jejich války s osmanskými sultány budou v 15.-18. století synonymem spálené země, deportací a hladomorů. Šáhova armáda, jejíž jádro představují tzv. *kyzylbašové* (tur. Červené Hlavy podle svého specifického účesu<sup>53</sup>) – obávaní kočovníci, jež teprve nedávno přijali ší'itskou verzi islámu - je obvykle charakterizována přívlastky jako „krvelačná“ a „barbarská“. Následující ukázka ostatně rozdíl mezi *kyzylbaši* a „perskými jezdci“ názorně ilustruje:

*„Roku 1498 dopadlo velké neštěstí na lid arménský. Krvelačné vojsko Ismailovo, podobné zvířatům, spolu s jezdci z Persie napadli arménskou zem. Vyplenili Vaspurakan, Van, Vostanu... Nevyčísitelný národ tatarský přitáhl a obsadil nás v zimě, ve strašlivém mrazu odváděli lidi i zvířata“*

(Hovhannisjan 1959: 13)

---

<sup>52</sup> Sáfijovská dynastie vyznávala duodeciman. ší'itskou odnož islámu s důrazem na takřka mystickou roli šáha Ismaila Hajdara; jeho prestiž a pověst neporazitelnosti utrpěla prohrou s osmanským sultánem Selimem I. roku 1514 u Čaldiranu.

<sup>53</sup> *Kızılbaş*, *kızylbaş*: tur. doslova „Červené hlavy“ (podle speciální červené čapky či účesu, který nosili, Roux 2006: 387).

Původně se jednalo o koalici převážně protoázerbájdžánských klanů; stoupců ší'itského islámu, podporujících šáha Ismaila z dynastie Sáfijovců. *Kyzylbašové* byli organizováni na základě tradičního súfijského vztahu žák-učitel (*murid-muršid*) a prosluli svou bezvýhradnou oddaností perskému *pádišáhovi* – zakladateli Sáfijovské dynastie Ismailovi, v jehož osobě viděli samotného skrytého imáma (inkarnaci Boží – Mohammedova zetě Aliho). Na Ismailově straně bojovali proti osmanským sultánům a turkmenské dynastii Bílých ovcí (Ak Kojunlu), jejichž vůdce Uzun Hasan dal zabít šejka Hajdara, Ismailova otce. Termín „*kızylbaş*“ používají arménské kroniky i pro označení armády šáha Abbáse I. V pozdější době prosluli *kızylbašové* svým odmítáním disciplíny a poslušností pouze svým klanovým vůdcům; jejich nespolehlivost vedla šáha Abbáse k reorganizaci svého vojska na základě konvertovaných Arménů a Gruzínů.

V období Osmanské říše se pak pojem *kızılbaş* (*kızylbaş*) objevuje jako pejorativní označení všech nepřátel sunny a sympatizantů s ší'itským islámem obecně. Blíží se tak kategorii „heretika“ a následně splývá s *alevity* (etnicky převážně Kurdy); stává se doslova synonymem pro hrozící nebezpečí na východní hranici říše.

Protoázerbájdžanci – *kyzylbašové* – reaktivují vzpomínku na tolik obávaný „národ lučičníků“ (tj. Mongoly) a na jejich nájezdy ve 13. století, prostřednictvím nichž se ustavil archetyp Nepřítele-cizince-barbara. Jeho charakteristickou vlastností je „krutost“ a „nelidskost“, zdůrazněná pro kronikáře navíc i viditelnou alteritou – fyzickým vzhledem (účesem a řečeno slovy z arménského dobového kolofonu: „*širokými tvářemi a čelem, úzkýma očima, malým nosem a ostrým jazykem*“ (Hovhannisjan 1959: 16). Roku 1500 přitáhl šáh Ismail spolu s *kyzylbaši* do východoanatolského města Erzindžan, kde se k němu spontánně přidávali další stoupenci ší'itského islámu, a stal se tak po eliminaci dynastie Bílých Ovcí jediným reálným nepřítelem osmanských sultánů na východní hranici. Roku 1502 získal perský Ázerbájdžán pod svou kontrolu a vstoupil do Tabrízu, kde se nechal slavnostně korunovat šáhem. Z pohledu Osmanů, vyznávajících sunnu, byl Ismail Sáfi heretikem; a hereze v rámci islámu zasluhovaly daleko tvrdší zacházení než ostatní „nevěřící“ (ne-muslimové) – proti heretikům bylo potřeba vést svatou válku ve stylu *ghazawatu*. Ismail a jeho *kyzylbašové* se stali brzy synonymem permanentní hrozby na východní hranici a nebezpečné hereze, která aspirovala na konverzi celé sunnitské Anatólie. Roku 1511 propuklo velké povstání sympatizantů ší'y pod vedením Ismailova „agenta“ jménem Šáhkulí („otrok šáhův“) – Osmané jej přejmenovali na Šejtankulího („sluhu Satanova“) a zastavili postup jeho vojska až u Kayseri. Šáhkulího povstání bylo bezprostřední příčinou, které motivovalo rozhodnutí sultána Selima I. definitivně porazit Ismaila a prostřednictvím náboženských čistek získat nejistou oblast východní Anatólie pro sebe.

#### **4.2.1.1.4. Sáfišovští šáhové a osmanští sultáni**

*„I zhoršila se tyranie a utrpení, nejvíce trpěl arménský lid“*

(kolofon z Aghthamaru, 1608, Lk 1915: 826)

*„K úpadku došlo v 16. a počátkem 17. století, kdy vleklá válka mezi osmanskými sultány a sáfijovskými šáhy učinila z Arménie neobydlenou no man's land, válečné pole dvou protivníků“*

(Hovannisian 2000: 119)

Regionu východní Anatolie, který leží v centru našeho zájmu, se dotkly pouze válečné konflikty na východní osmanské frontě<sup>54</sup>. Konfrontace mezi zastánci sunnitského a ší'itského islámu se stala nevyhnutelnou v okamžiku, kdy oba rivalové eliminovali všechny ostatní potenciální konkurenty v oblasti východní Anatolie. Války mezi Osmany a Sáfijovci jsou fenoménem, který poznamenal dějiny anatolského obyvatelstva snad nejhluběji – tentokrát se nejednalo o nenadálé nájezdy „barbarských hord“, po jejichž ukončení by země dostala určitou šanci na regeneraci; ale de facto o permanentní stav „na pomezí“ mezi válečným stavem a čekáním na válku, který trval více než dvě stě let. Místní poddaní obyvatelé – *rajové* – byli povoláváni do služby v nepravidelných armádních jednotkách, povinně sloužili při opravě pevností, kanálů a vojenských cest; jejich koně a dobytek byli zabavováni pro potřeby vojáků stejně jako jejich úroda, kterou *rajové* museli prodávat na speciálně k tomu určených místech za cenu determinovanou sultánským *fermanem*. Mezitím jejich pole pochopitelně pustla; úroda byla navíc neobyčejně citlivá na jakékoli výkyvy počasí, na něž bylo 17. století tak bohaté, a postupně tak přibývalo hladomorů i následných epidemií. Vesničané odcházeli masově do měst nebo se přidávali ke skupinám vzbouřenců zvaných *dželali*, později *levend*.

Východní Anatolie se dostala do sféry zájmu osmanských sultánů teprve za vlády Selima I. zvaného Javuz (tj. Strašný, 1512-1520). Podle arménských kronik vytáhl Selim z Istanbulu proti sáfijovskému šáhovi Ismailovi s do té doby „dosud nevídaným vojskem“ a drtivě porazil jeho turkmenské *kyzylbaše* roku 1514 v bitvě u Čaldiranu. Tato prohra přispěla k úpadku prestiže Ismaila, pokládaného před touto bitvou za neporazitelnou inkarnaci Aliho - obrazu Boha na zemi - a předurčila hranice určitého *statu quo*, který se udržel až do doby úpadku obou impérií a do nástupu nového soupeře – říše ruského cara. Sultán Selim následně pověřil kurdského emíra Idrise z Bitlisu, aby z pozice osobnosti respektované různými kurdskými šejky a zároveň z pozice znalce regionu uzavřel aliance mezi osmanským sultánem a jednotlivými kurdskými klany – Selim si byl nepochybně dobře vědom křehké stability v nově dobyté oblasti Kurdistánu a západní Arménie a obzvláště její vnitřní nejednoty. Rozhodl se proto přiznat svým vazalům tu nejvyšší možnou míru autonomie (podobnou měli např. transylvánští a valašští vojvodové) – rozmístil své jednotky janičárů (*kulů* – sultánových sluhů) pouze v několika městech a ve zbylých ponechal u moci původní dynastie, jimž potvrdil prostřednictvím emíra Idrise jejich stará dědičná privilegia (de facto tak uplatnil

---

<sup>54</sup> Ve stejné době však Osmanská říše bojovala permanentně i na západní frontě – proti Habsburkům, Benátkám, papeži; případně spojené Svaté alianci apod.; na západní války nacházíme v arménských kronikách z vanského regionu pochopitelně jen malý počet narážek.

budoucí metodu koloniálního *indirect rule*). Tamější vládnoucí osmanskou vrstvu (tzv. *askeri*)<sup>55</sup> tak tvořili sultánovi *kulové* (slovanského i turkického původu) a kurdští *agové* a šejkové; poddaní (*rajové*) byli křesťanského i muslimského vyznání. Mnozí Kurdové nemuseli platit daně a výměnou za to formovali „*milice určené k ochraně hranic*“ (Young 1905: 161).

Ve východní Anatolii (přesněji řečeno v pásu vedoucím od Erzurumu přes Bitlis k Džezíře a Mardinu) se udržely tzv. dědičné *hükümety* – tamější vládci si předávali moc z otce na syna, disponovali svou vlastní malou armádou (jízda většího klanu a jeho spojenců mohla čítat až několik tisíc jezdců) a často neplatili sultánovi ani žádný tribut; jako výměna za tuto nezávislost figurovala pouze služba v jeho armádě v případě válečného konfliktu (v některých případech byli kurdští emíři zbaveni i této povinnosti, Afifi 2005: 247). Protiváhou jejich autonomie byla často jen určitá míra loajality a ochrana hranic; podobný status měli např. kozáci v Rusku (Mc Dowall 2007: 29). Klasickým *hükümetem* neboli *emirátem* (*amirátem*) byl Bitlis – vládnoucí emíři byli tradičně vybíráni z dynastie Šeref a sultánův rotační systém *kulů* (vojáků a úředníků jmenovaných do služby na určité období, kteří podléhali pravidelnému střídání) tak nebyl vůbec uplatňován; totéž se týkalo i výběru daní apod. Emírovi muži bojovali v sultánově armádě pod svým vlastním praporem.

Přirozenou hranicí mezi Osmany a Peršany bylo pohoří Zagros. Základními opěrnými body sultánových janičářů a sipáhiů byla opevněná města Erzurum a Van; odtud armáda vyrážela do plání Atrpatakanu – perského Ázerbájdžánu. Jejím nejčastějším cílem bylo město Tabríz (perský šáh Abbás I. dal z tohoto důvodu poč. 17. století přemístit své hlavní sídlo do středoperského Isfahánu); dále pak mezopotámský Bagdád či Basra. Osmané sice často vítězili, avšak nikdy neovládali toto území po delší dobu, neboť jejich aktivní válečná sezóna trvala pouze zhruba od dubna do října – armáda se po každém úspěšném tažení vracela zpátky do Istanbulu, janičáři do svých kasáren a sipáhiové na své *timary*. Pouze ve zcela výjimečných případech zimovalo osmanské vojsko na místě; vezíři (pověření Vysokou Portou jako hlavní vojevůdci) se většinou snažili těchto extrémních finančních výdajů a zátěží místního civilního obyvatelstva vyvarovat.

Hranice mezi Osmany (v arménských pramenech vystupují rovněž jako Řekové – *Hor'om*, *Ur'um*) a Peršany (synonymem vojska perského šáha jsou *kyzylbašové*) se tak ustálily zhruba následovně – východní Anatolie a západní Gruzie připadly Osmanské říši,

---

<sup>55</sup> Sociální struktura osmanské společnosti: *askeri* – muži meče; *raja* – „dav“ (poddaní); *ulema* – muži knihy; byrokrati – muži pera (Panaite 2000: 409).



perský a kavkazský Ázerbájdžán, kavkazská Arménie a východní Gruzie (Kachetie) připadly Sáfijovskému impériu. Sultán podnikal úspěšné nájezdy na dolní Mezopotámii a do perského Ázerbájdžánu, zatímco šáh byl iniciátorem protiofenziv na území východní Anatólie – konečným výsledkem této nikdy nekončící hry na honěnou však bylo nakonec vždy jen potvrzení původního *statu quo*.

Následující úryvky z arménských dobových pramenů názorně poukazují na vleklost válečných konfliktů a na jejich devastující následky (byť v mezidobích život pochopitelně pokračoval dál ve formě jisté kohabitace). Stereotypy týkající se osmanských a perských panovníků – iniciátorů válečných kampaní – jsou v naprosté většině případů negativní (snad s výjimkou šáha Abbáse, jak uvidíme ještě později); autoři kronik a kolofonů však neváhají zdůraznit „dobré skutky“ některých místních kurdských vládců.

*„Tyran z Persie jménem Sofi (tj. Ismail Sáfí) přišel a vládl nad touto zemí, všechno ničil, kradl a plnil. Po tři roky zůstal Bitlis v troskách, stejně jako i náš kostel. A pak vůlí Boží amír Šeref<sup>56</sup> dobyl pevnost. A rozptýlený národ se s radostí vrátil do svých domovů. I vystavěl Šeref znovu celou zemi, město, kláštery a kostely. Bůh mu žehnej, tomu dobrému panovníkovi. Pomáhal chudým a mnichům“<sup>57</sup>*

(Ak 1952: 32)

*„Žijeme v mnohém trápení a bolestech v těchto těžkých časech, ve městě Moks za vlády pána Abdala. Je tomu čtyři roky, co Tabríz padl do rukou tač'iků z národa Ur'um... Kdo může popsat perem, kolik měst vyplenili... kolik zajatců - Arménů i tač'iků - odvedli do řecké země. Běda nám, kteří to vidíme na vlastní oči a běda tomu, co ještě uvidíme“<sup>58</sup>*

(kolofon z Aghthamaru, 1588, Lk 1915: 709)

---

<sup>56</sup> Emír neboli *mír* Šeref (+ 1533), dědičný vládce Bitlisu.

<sup>57</sup> Autorem kolofonu je Vardan Baghišeci z kláštera Chndrakatar (jmenovec slavného kronikáře ze 17. století); kolofon je datován do roku 1514, tj. do období střetnutí osmanské a perské armády u Čaldiranu.

<sup>58</sup> Kolofon datovaný do roku 1588, tj. do období po velkých válkách mezi sultánem Sulejmanem a šáhem Tahmáspem I.

#### 4.2.1.1.4.1. Vysoká politika na příkladě lokálního konfliktu

Okolí Vanu bylo natolik strategicky významným bodem, že se ocitalo v centru pozornosti jak osmanských sultánů, tak perských šáhů. V lokálním měřítku lze říci, že kdo „držel vanskou pevnost, vládl světu“<sup>59</sup> – či, lépe řečeno, držel v ruce klíč k perskému Ázerbájdžánu, jižnímu Kavkazu, východní Anatolii a horní Mezopotámii; a mohl tak rozhodnout spor mezi dvěma velkými rivaly, sunnou a ší'ou. Van a Erzurum tak byly městy, o něž se v této době válčilo nejvíce (Dédéyan 2007: 390).

Roku 1531 se perský guvernér Šírvánu (*beklarbek* neboli *bejlerbej*) jménem Ulama vzbouřil proti šáhovi Tahmáspovi I. a zběhl na stranu sultána Sulejmana<sup>60</sup>. Bitliský chán Šeref, který původně přísahal věrnost Osmanské říši (prostřednictvím již zmiňovaného Idríse z Bitlisu, poradce sultána Selima I.), interpretoval Ulamův krok jako útok na své vlastní zájmy a jelikož necítil ze sultánovy strany dostatečné záruky, obrátil se k perskému šáhovi Tahmáspovi o pomoc. Původně lokální konflikt tak zakrátko přerostl ve střet dvou impérií, nesporných hegemonů Předního a Středního východu. Osmanský sultán uvítal nového „spojence“ Ulamu i Šerefovou „zradu“ jako vhodnou záminku k útoku na sáfíjovskou Persii.

Ulama se se souhlasem sultána usadil ve vanské pevnosti a roku 1533 vytáhl spolu se Sulejmanovým synem a nejvyšším vezírem Ibrahimem do války proti Tahmáspovi; během těchto bojů padl bitliský emír Šeref. Šáhův protiútok na sebe nenechal dlouho čekat - roku 1535 dobyli jeho *kzyylbašové* Van, kde, jak nám říká arménský dobový kolofon, „šestnáct tisíc věřících i nevěřících pomřelo hlady či následkem ostřelování“ (Hovhannisjan 1959: 23). Sultánova armáda mezitím několikrát vyplenila Tabríz a dobyla i Bagdád; avšak kvůli nedostatečnému zásobování byla nucena se na zimu stáhnout – osmanská moc takto de facto dosáhla svého maximálního rozsahu, neboť byla limitována rychlostí přesunu svých janičárů a sipáhijů a zabezpečením svého týlu<sup>61</sup>. Několik následujících let tak vojska obou panovníků

<sup>59</sup> Analogie na „kdo ovládá Úžiny (Bospor a Dardanely), je pánem světa“.

<sup>60</sup> Šeref chán původně uzavřel alianci s Osmany, pak se přidal na stranu Sáfíjovců. Ulama prozradil jeho záměry sultánovi a sám změnil stranu, doufaje zřejmě, že by mohl získat náhradou Šerefovou doménu Bitlis. Šeref padl roku 1533 v boji proti Ulamovi. Místní kurdské klany však prohlásily Šerefovým dědicem jeho syna Šamsuddina. Šamsuddin přísahal věrnost perskému šáhovi a jeho syn Šeref (autor kurdské kroniky psané persky, Šerefname) vyrůstal na Tahmáspově dvoře, nakonec však znovu přešel od šáha k sultánovi.

<sup>61</sup> Sultán obvykle nenechával janičáry přes zimu na frontě, spoléhal se spíše na místní Kurdy (*levend*). Janičáři většinou zimovali ve svých kasárnách v Istanbulu nebo v Alepu; obvykle se válčilo mezi květnem a zářím (duben – slavnostní výjezd z Istanbulu). Sipáhijové se pak na zimu snažili vracet na své *tumary*, aby dohlédli na výběr daní; jakékoli nucené zimování mimo jejich domény bylo doprovázeno stížnostmi a revoltami.

neustále překračovala hranici a zanechávala za sebou spálenou zem; tato technika měla protivníkovi znemožnit další postup, neboť se nemohl opřít o pomoc civilního obyvatelstva. Ze stejného důvodu přistupovali sultán i šáh k deportacím obyvatel.

*„Jakmile se přiblížil podzim, velitel tač'iků jménem Ghzal oghli, který patřil k příbuzným francouzského krále, shromáždil na příkaz sultána Ahmeda, v té době malého chlapce, velké vojsko a vrhl se odvážně jako lev na šáha Abbáse v kraji ajraratském. Ten když viděl, že se mu nemůže postavit v otevřeném boji, utíkal z místa na místo a všechno za sebou pátil, aby osmanští vojáci nenašli žádného útulku a aby jejich nákladní koně neměli co žrát“*

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 186)

Jen v období vlády sultána Sulejmana Kánúního (1520-1566) byly vyhlášeny tři velké válečné kampaně proti sousední Persii, z nichž každá trvala několik let; konečný mír uzavřený v Amasyi (1555) de facto jen z větší části potvrdil předválečné rozložení sil. Osmanská říše tak sice mohla ustavit čtyři nové *pašalíky* (Mosul, Kirkúk, Bagdád, Basra), které však závisely na aliancích s místními Kurdy; tamější pašové tendovali k nezávislosti na Portě a spoléhali se místo na janičáry spíše na klanové síly (Mantran 1989: 389). Místní janičáři už nebyli vybíráni systémem *devširme*; v 16. století pocházeli většinou z lokální populace a nemohli tak být zárukou neutrality a stability<sup>62</sup>. Samotná myšlenka *devširme* – vychovat loajální vojáky a sluhy mimo jejich rodinné a klanové zázemí a učinit je tak zcela závislými na sultánovi a vlastních schopnostech (meritokracie) – tímto byla zpochybněna.

Rozsah tehdejších válečných výdajů byl enormní, obzvláště uvědomíme-li si, že Osmanská říše vedla ve stejné době boj na několika frontách a roku 1529 stanuli její vojáci i před hradbami Vídně. Zároveň tak však dosáhla maxima svých možností a duch *ghazi* se začal pomalu blížit svému zenitu – Osmané v budoucnosti nezískají ani Vídeň, ani se trvale neusadí v perském Ázerbájdžánu; moc Strašlivého Turka, vyčerpaného na všech frontách, začíná od Sulejmanovy doby pomalu upadat, byť bude Evropě trvat ještě velmi dlouho, než si tuto skutečnost uvědomí. Jakmile se impérium propadne do stagnace, začnou se hroutit i jeho instituce založené na neustálé expanzi; janičáři nedostávají pravidelný žold, místo bezvýhradné oddanosti sultánovi se spojují s lokálními vládci a hájí jejich zájmy. Nespokojenost janičárů a sipáhijů, jejichž *tumary* přestávají vynášet, se promítne do

---

<sup>62</sup> Konflikty v řadě osmanských měst propukaly mezi lokálními milicemi (*jerli* – místní) a *kapi kulu* (otroky Porty, sultánovými sluhy).

postupného rozkladu centrálního systému. Janičáři budou zanedlouho schopni ovládat hlavní město a donutit sultána, aby přistoupil na jejich požadavky. Stále se zvyšující požadavky sipáhijů a jejich „znevůliování“ *raju* povede k sociálním revoltám *dželali*.

Arménští kronikáři vnímají persko-osmanské války jako sérii katastrof a Božích trestů, dopadajících na *hajoc azg* „kvůli hříchům velkým jako moře“. Vítězství (viděno s odstupem) zjevně nepřipadlo ani jedné straně: „*a znovu přišly nové hrůzy od těch dvou panovníků – šáh vpadl do kraje a sultán za ním, ani nebojovali, ani se nesnažili usmířit*“ (Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 231). Ulama je vykreslován jako zloduch; tentýž kronikář však neváhá na stejné straně poznamenat, že: „*křesťanstvo znovu žehvalo pašovi (tj. Ulamovi) a on je všechny osvobodil, když projížděl jejich krajem*“.

#### 4.2.1.1.4.2. Negativní obraz *kyzylbašů* a janičárů

V průběhu válek mezi Sulejmanem a jeho sáfijovským protějškem Tahmáspem I. byla situace ve východní Anatolii (soudě podle analýzy dobových kolofonů) katastrofální. I když lze předpokládat, že se jejich autoři patrně uchylovali k jistým literárním kliše<sup>63</sup>, na celkovém vyznění historických textů to nic nemění. Kronikáři považují války mezi Osmany a Sáfijovci v regionálním měřítku za srovnatelné, v některých případech dokonce za horší než nájezdy už téměř legendárního Timura Lenka. *Kyzylbašové* jsou jak svým chováním, tak svým vzhledem de facto vzkříšením obrazu Timurova „čagatajského“ vojska, jehož základna se nacházela v Samarkandu. *Kyzylbašové* zůstávají archetypem barbara a berou na sebe ty nejvíce záporné charakteristiky; zatímco postava šáha je relativně rozporuplná a v několika řídkých případech jsou mu dokonce přiznávány zásluhy o rekonstrukci země.

„*Ta hořká zlá doba, kdy nás kvůli našim četným hříchům vydal Bůh do rukou cizích krvelačných národů, kterým se říká Červená hlava Sofi (kyzylbašů)*“<sup>64</sup>  
(Ak 1952:31)

<sup>63</sup> Např. nadhodnocování počtů obětí, opakování identických frází při popisu katastrof apod.

<sup>64</sup> Kolofon písaře Hakoba, datovaný do roku 1504. „Červená hlava“ – tur. *kyzylbaš*, arm. *Karmir gluch* nebo *Karmir Gdak* (Červené Čepice)

„... nespočet khahanů<sup>65</sup>, biskupů a vardapetů pobili...“,  
„nezůstalo nic od Vanu až po Jeznka... ani Arméni, ani tač'ikové, všechny je mečem pobili“,  
„pak přišla smrt (epidemie) na zemi arménskou, ničila domy, zabíjela – mnoho zboží zůstalo  
bez pána, ve vesnicích opuštěné ovce, pluhy zůstaly ležet...“, „na zemi lidu arménského  
zaútočili kyzylbašové a všechny přeživší dorubali. Jejich zlé skutky jsou horší než za časů  
chána Lenk Timura, takové vojsko jsme ještě neviděli...“

(Hovhannisjan 1959: 25, 36)

„Hořká a žalostná doba přišla, mnohý smutek a trápení kvůli nájezdům, Ur'um (Osmané) a  
Karmir Gdak (arm. Červené hlavy) na sebe útočili, mnohé kraje jsou zpusťošeny“

„Takového ničení a plenění, jakého nepamatujeme... běda nám, tisíckrát běda, že jsme to  
viděli... (kyzylbašové) zaútočili na Van a pobili mnoho Arménů a tač'iků. Pak je napadli  
Ur'um... Přišel strašný hlad... chléb stál 15 dramů... Mnoho lidí zemřelo hladem, mnoho  
pojídalo zvířata a kočky“

„Jsme mučeni rukama jiných národů“

(Lk 1915: 821-822, 824)

„I začal šáh (Tahmásp I.) ničit město (Van) i celou zemi, jal se vypalovat vesnice a do úsvitu  
už hořely ohně na tisíce místech. Dal uzavřít všechny cesty, aby z pevnosti nemohl nikdo  
uniknout; jeho jezdci se rozjeli do všech světa stran a zanechávali po sobě jen neobydlenou  
poušť... Byla to pohroma strašlivá, neboť kolik překrásných klášterů a kostelů rozvrátili, kolik  
svatých křížů, biblí, svatých písem a obřadních rouch padlo do rukou nevěřících. Nečisté ruce  
se jich dotkly a znehodnotily je, všechny ty věci se pak poztrácely o světě...“

(Hovhannes Arčišeci, Mž 1956: 231)

„Kvůli našim hříchům teď národ Mohammedův vládne arménské zemi, plení 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...“

Už jsme dlouho jejich poddanými, sloužíme jako sluhové, jsme bití a naše hlavy jsou sklopeny  
k zemi. Není vykoupení pro národ z Hajka zrozený. Trpíme a snažíme se uprchnout, jsme  
nuceni opouštět zemi našich otců a žít rozptýleni v cizině. Naši išchanové (knížata) jsou také

---

<sup>65</sup> Khahana – gregoriánský kněz; nejvyšší stupeň v hierarchii arménských ženatých kněží.

*jejich poddanými, naše kostely jsou v troskách, vydány na milost jiným národům (tj. muslimům); kameny z jejich zdí jsou brány na stavbu jejich pevností, uvnitř tančí koně a muly své tance...“*

(Hovhannes C'areci, Mž 1956: 240)

Posledně jmenovaný arménský kronikář, Hovhannes C'areci původem z rodiny karabašských *melikhů* (aristokratů), zachytil ve své kronice události, k nimž došlo po smrti perského šáha Tahmáspa. Tahmásp I., velký protivník sultána Sulejmana, zemřel roku 1576 a po jeho skonu propukly spory o následnictví. Sáfijovského *interregna* využil osmanský sultán Murad III. k velkému válečnému tažení na východ. Jeho jednotky se střetly s *kyzylbaši*, kteří „*nad sebou neuznávají žádného pána*“ – tato formulace z pera Hovhannese C'areciho dává tušit, že v regionu vládla naprostá anarchie. Kavkaz, Anatolii a Persii postihlo navíc v letech 1579-1580 katastrofální sucho a jeho následkem velký hladomor doprovázený epidemiemi, jimž padla za oběť značná část tamější populace. Sultán Murad uzavřel roku 1590 dočasný mír s nově korunovaným šáhem Abbásem, který teprve sbíral síly k protiútoky; toto příměří však situaci v pohraničním regionu nevylepšilo. Východní Anatolie byla vyčerpána dlouhým obdobím válek a epidemií; nejvíce zasažen byl venkov. Část úrody byla systematicky zabírána pro potřeby armád a zemědělství pak celkově trpělo nenadálými výkyvy počasí. Zjara chybělo osivo; demobilizovaní vojáci nenechávali po svém návratu domů žádné prostředky obživy a přidávali se proto ke skupinám povstalců, které terorizovaly kraj stejným způsobem jako regulérní armády.

*„Dalšího roku se ke dvěma trestům – meči a smrti – přidal strašný a nepopsatelný hlad, tak velký, že lidé jedli jako zvířata syrové maso, kolik sirotek zůstalo, kolik lidí zbavených veškerého jmění a příbytku. Všechny arménské kraje, které byly pod nadvládou Červených hlav, rozvráceny a zničeny. Lidé bez domova, v hadrech a skoro nazí, muži i ženy, staří i mladí, chlapci i dívky, ti všichni nemajíce útulku bloudili a se slzami v očích prosili u cizích dveří o trochu jídla. Jídla se nedostávalo a ti silnější se tajně vydávali do ohrad a stájí a nemohouce porazit dospělá zvířata, neboť neměli žádné ostré zbraně, chytali telata a jehňata a trhali je holýma rukama, a jedli jejich srdce a vnitřnosti syrové. Nikdo by tomu nevěřil, ale viděli jsme to a uvěřili. Ti, co už neměli sílu, hledali ve výkalech dobytka a koní zrna ovsu a*

*jedli je. A už se nestarali o to, co je svaté a co je nesvaté<sup>66</sup>, a když našli na ulici ležící kosti, vzali kameny a roztloukali je na prach, ten pak jedli křičíce. A starou kůži a odrané krpce pojídali, vařili šneky. Běda bratři tomu, co vidíme!*

*Pak když přišlo jaro, nebožáci se rozptýlili po pláních, těla spálená sluncem, a hledali byliny, pojídali divokou trávu, neboť v zemi se nedostávalo chleba. Jak praví proroci: „tak umírali s nafouknutými břichy“. A nikdo jim nemohl pomoci, umírali uprostřed vesnic, padali u stěn domů a jejich těla ležela v koutech rozpadlých příbytků. A kdyby se utišil Boží hněv, jejich mrtvá těla mohla být hozena do jámy v počtu devíti nebo deseti a zakryta hlinou, ó kéž by nezůstala nepohřbena! A vědělo se, že tam a tam leží leží tělo nějakého hospodáře nebo syna boháčova. Mnozí se dozvěděli o smrti svých milovaných a známých, i plakali a nařikali. Mrtvé už nikdo nepohřbíval, a nechávali je ležet do druhého dne, a pak i do pozítří a déle, neboť těl bylo mnoho a pořád přibývala další. I slyšeli jsme, že kosti některých roznesla divá zvěř po kraji, a lid už byl zcela lhostejný a nechával jejich těla bez pohřbu. Běda tomuto žalostnému příběhu, ó bratři!*

*Mnozí se živili nečistým masem – masem špinavých psů a koček, rovněž lidským masem. V zemi Varanda a Dizak<sup>67</sup>, v jedné vesnici se stalo toto – jeden bohatý hospodář měl jediného syna starého sedm let; vdovy z okolních vesnic přicházely k jeho domu prosit o jídlo a jednoho dne zavolaly na toho chlapce a zabily ho, utrhly mu nohu a tu snědly. Rodiče večer hledali svého syna a nakonec našli jen kusy jeho mrtvého těla. Doslechli jsme se také, že v tom samém kraji jeden stařec snědl tělo své dcery. A takový strašný hlad byl v celé zemi v letech 1579 a 1580, běda mi, hříšnému. Mrtvá těla těch skosených hladem a mečem žrala zvířata a psi zdivočeli natolik, že začali lovit živé lidi. Vlci číhali podél cest a odvážili se i do vesnic, napadali spící a požírali je. Napadali stáda, avšak zabíjeli jen pastýře a zvířata nechávali netknutá. Nemohu popsat, kolik lidí takto hlady a mečem zahynulo, kolik bylo odvedeno do zajetí...“*

(Hovhannes C'areci, Mž 1956: 243-244)

Šáh Abbás nakonec dostatečně upevnil svou pozici a vrhl se do rozsáhlé protiofenzívy, v níž se mu během několika let podařilo získat zpět ztracená území. Během svého postupu jižním Kavkazem a východní Anatolií uplatňoval obdobně jako jeho předchůdci techniku spálené

---

<sup>66</sup> Tzv. čistá (*surb*) a nečistá (*ansurb, pighc*) zvířata. Za nečisté maso bylo pokládáno vše kromě skopového, hovězího, drůbežího, kozího masa a ryb.

<sup>67</sup> Tj. Karabach

země a masových přesunů obyvatelstva<sup>68</sup>. Tato metoda měla protivníka zbavit veškeré podpory ze strany civilního obyvatelstva a zabránit mu, aby se tato území pokusil získat zpět pod svou kontrolu; deportované obyvatelstvo se pak většinou mělo asimilovat ve své „nové vlasti“ a případně přispívat ekonomickému rozvoji. Osmané používali tuto metodu rovněž k přesídlení „nepohodlných“ etnik (např. nomádů či muslimů ší'itského nebo alevitského vyznání) z jejich původního teritoria do západní Anatólie nebo Rumélie, kde se, vytrženi ze svého tradičního způsobu života a klanových vazeb, měli v novém prostředí rychleji a snadněji asimilovat<sup>69</sup>. Východní Anatólii postupně procházela nejen perská i osmanská armáda, ale rovněž skupiny povstalců – banditů, které využívaly všeobecného bezvládí; místní obyvatelstvo bylo deportováno nebo utíkalo samo a uchýlovalo se do relativního bezpečí za městské hradby. Země byla doslova „obrácena v poušť“ (Ak 1952: 193).

*„V těch hořkých a smutných časech, které se teď odehrávají; v naší přítomnosti plné zmatků a pádů, strach se zmocnil Peršanů, Marů<sup>70</sup> a Osmanů. Téhož roku se vydal perský šáh Abbás z Isfahánu do Tabrízu šahastanu (hlavního města), kterému se říká Zlatý kámen. Obléhal jej po mnoho dní a nakonec jej dobyl. Pak se vydal do Džulfy a ovládl Nachičevan, pak táhl do Velkého Hajkhu<sup>71</sup> na araratskou pláň k městu Jerevan. Obléhal jej po devět měsíců, Abubakrovci a Osmané vedli velkou válku proti východní armádě. Osmani prohráli a vše padlo do rukou Peršanů... Takto byla země arménská mučena dvěma nebo i třemi meči, patřícím mohamedánským národům...“*

(Barsegh Baghišeci, Ak 1952: 82-83)

*„(Osmané) se nestarali o zemi a jen všechno ničili, procházejíce sem a tam. Běda zemi, na níž jejich noha dopadla! Neboť neboží křesťané se stali lovnou zvěří, tažnými zvířaty s nasazenými udidly a takto hořkou smrtí umírali a byli zabíjeni. A i jiné národy takto trpěly, ó kdo to může vyprávět či svým perem zapsat? Jak pravil Kristus: „dělí-li se království, jsou i lidé rozděleni“, a tak tomu bylo v království tač'iků, kteří zemi obrátili v poušť. A přišel strašný hlad...“*

---

<sup>68</sup> Abbás zformoval nové elitní jednotky své armády z konvertovaných Arménů a Gruzínů (*ghulam* – otroci, obdoba sultánových *kulů*). Perský šáh se tímto způsobem pokusil nahradit turkický element prezentovaný často se bouřícími *kyzylbaši*.

<sup>69</sup> Deportace obyvatel – tzv. *sürgün* (přesun)

<sup>70</sup> Marové – tj. Kurdi

<sup>71</sup> Hajkh – Hajastan, Arménie



(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 185-193)

Roku 1604 začal šáh Abbás vystěhovávat obyvatelstvo v širokém pásu vedoucím zhruba od dnešního centrálního Ázerbájdžánu (šírvánský chanát) k severním břehům Vanského jezera (na základě arménských kolofonů až po Erzindžan); patrně nejvíce byla postižena oblast Nachičevanu. Tento exodus vnímají arménští kronikáři jako biblickou katastrofu a komparují jej s nuceným odchodem Židů do Babylónu, Abbáse pak srovnávají s babylónským králem Nabukadnesarem.

*„Pak Peršané plní špatnosti začali odvádět zajatce a kořist ze zemí Hajkhu, více než kdysi učinili Babylónané (s) Israelci. To nikdo nemůže ani vyprávět, ani zapsat. Od Širaku po Džulfu po dům gogthanský odváděli obyvatele do nitra Persie, do Sús a Isfahánu. Odvedli všechny – křesťana, biskupy, kněží a lid, muže i ženy...“*

(Barsegh Baghišeci, Ak 1952: 82-83)

*„(Abbás)...odvedl arménské obyvatele... všechny z městečka Džulfa odvedl do Isfahánu<sup>72</sup>, usídlil je tam... To byl velký surgun (tur. deportace)... (Abbás sice) konal statečné skutky, ale velmi trápil lid arménský, zemi arménskou vyplenil a pole zůstala ležet ladem, neobyvatelným učinil arménský dům, vyprázdnil kraj...“*

(Martiros a Ar'akhel, Mž 1956: 428)

*„(Abbás) odvedl lid z... Karsu, Širaku, Basenu, Alaškertu, Chnusu, Malazkertu, Tbilisi, Šírvánu, Šamachy, Derdžanu, Kemachy, Vanu, Arčeše, Berkri, Jerevanu, Nachičevanu, Džulfy, Salmaste... všechno vysídlil, a perský lid nás (Armény) neměl rád<sup>73</sup>“*

(Lk 1915: 842)

---

<sup>72</sup> Obvykle se mylně uvádí, že se Abbásova deportace týkala pouze arménských obyvatel města Džulfa v Nachičevanu; ve skutečnosti se týkala lokalit na jižním Kavkaze, v okolí Vanského jezera i v perském Ázerbájdžánu (Salmaste, region u Urmíjského jezera). K tradičnímu výkladu patrně přispěla skutečnost, že město založené vysídlenými Armény poblíž Isfahánu nese jméno Nová Džulfa.

<sup>73</sup> Ve smyslu kohabitace Peršanů a Arménů po přesídlení do centrálního Iránu.

*„Ten hořký a žalostný čas, když syn Chodabendeho (Abbás) přitáhl z Isfahánu... Zajímal křesťany z kraje Chizan, prodával Armény v jedné řadě, zabíjel nevinné lidi a vytrhával děti z náručí jejich matek... Prodával národ arménský...“*

(kolofon z kláštera Mučedníka-Protomartyra, Zulaljan 1966: 49)

*„Pak přišel příkaz šáha nevěřících: „odvedte arménský národ do perské země“, tak jako kdysi Nabukadnesar rozkázal vystěhovat Israelce do Babylóna. I začali odvádět lid ze země Širaku a Karsu až po kraj Goghth<sup>74</sup>, odváděli je z jejich příbytků silou a nutili je k velkému spěchu. Lidé museli opustit své domy v zimním čase, odcházeli z vesnic i z měst, z klášterů i monastýrů<sup>75</sup>, šli vardapeti, biskupové, khahanové i všechen lid, svobodní i poddaní; Peršané je hnali před svými koňmi a meči, strašlivě pospíchali, neboť nepřítel jim byl v patách<sup>76</sup>, nepřítel - to jest tač'ikové. Ach běda této pohromě, ó naše utrpení, ta strašlivá hořkost, neboť odváděli pryč lid a zapalovali za nimi jejich domy, v nichž zůstal veškerý jejich majetek. A když se pak hospodáři<sup>77</sup> obrátili, viděli za sebou plameny. A tak nářikali, plakali, sypali si na hlavu hlínu, avšak nemohli nic učinit, tak strašlivý byl příkaz sultánův. A Peršané po cestě mnohé zabili, mnohé porubali; matkám vytrhávali děti z náručí a ubíjeli je kameny, neboť chtěli, aby lidé rychleji kráčeli. Jeden křesťanský rolník z osmanského vojska<sup>78</sup>, který se zúčastnil výpravy proti Peršanům, nám vyprávěl, že když vstoupili do jednoho údolí, spatřili tam mnoho žen pobitých rukama nevěřících Peršanů. Jedno malé dítě, tak malé, že ještě sálo mléko z prsů své matky, leželo v náručí mrtvé ženy, bralo do úst její prs, chtělo pít a plakalo.*

---

<sup>74</sup> Goghth – kraj v Nachičevanu; *gusané* z kraje Goghth bývali známí v raném středověku, jejich hrdinskými eposy se podle svých vlastních slov inspiroval historik Movses Chorenaci v díle Dějiny Arménie (*Pathmuthjun Hajoc*).

<sup>75</sup> *Anapat*, *vankh* – oba pojmy znamenají v arménštině tolik co „klášter“; *anapat* původně označoval místo, kde žili mnichové ve svých celách či jeskyních zcela osamoceně, poustevnickým způsobem života. Doslova znamená slovo „anapat“ pustinu, poušť, neobydlený kraj.

<sup>76</sup> *Arm. thšnami*, v tomto případě osmanská armáda. Šáh Abbás měl pravděpodobně v úmyslu vylidnit celé pohraniční území za tím účelem, aby znesnadnil případnou protiofenzívu osmanského vojska a prostřednictvím „spálené země“ znemožnil jakékoli upevnění sultánovy moci v daném regionu. V roce 1604 bylo patrně odvedeno několik desítek tisíc Arménů nikoli pouze z nachičevanské Džulfy, ale i z dnešního západního Ázerbájdžánu a východní Anatólie.

<sup>77</sup> *Hospodář* – *arm. ter, tanuter* (doslova „pán domu“), hlava patriarchální velkorodiny; nejstarší mužský příslušník *gerdastanu*

<sup>78</sup> Křesťané coby *dhimmi* v osmanské armádě obvykle nesloužili; sultán je však povolával jako záložní jednotky, které se staraly o koně, zásobování, výbušniny apod. Poddaní rolníci (tj. *rajové*) do války jít museli, patřilo to k jejich obvyklým povinnostem.

*A jak sálo, místo mléka pilo matčinu krev. Jak to vojáci spatřili, zaplakali lítostí a vzali to dítě s sebou; snad žije, říkal ten rolník.*

*Za těchto strašných utrpení dosáhli lidé Džulfy<sup>79</sup>. A tehdy (Peršané) donutili odejít i obyvatele Džulfy, museli zanechat své krásné a drahé domy a proti své vůli se vydali na cestu, nařikaje a volaje „vaj“. Ach jejich žalozpěv a slzy, neboť oni se v jediné chvílce stali vyhnanci bez domova, tuláky vyhnanými do ciziny<sup>80</sup>; na své vlastní oči viděli, kterak jejich paláce a veškeré cennosti hoří v plamenech. Neboť tak praví proroci: „vaše město je v plamenech, vaše země je v ruinách. A cizinci místo vás žijí z vaší půdy“; dále pak: „vystavěli jste dům, ale nebudete jej obývat; zasadili jste zahradu, avšak nebudete pojídat jejich plodů, nebudete pít jejího vína“. A kněží nařikali u dveří svých kostelů a loučili se se slzami v očích s jejich prahy. Bud' v klidu a míru, ó naše matko svatá církvi, rodičko naše duchovní. Synové Jelama a Khetura (tj. muslimové) se jak vlci lovící v zimě rozeběhli a zaútočili na tvého beránka. Je obtížné oddělit děti od jejich rodičů, těžká je ruka tyranova<sup>81</sup>. Tolik bylo nářků, až se stěny jeskyní rozechvívaly a odrážely je jako hromobití. A tak praví naše Matka světla<sup>82</sup>, jak již dříve promluvil starý Sión: „běžte, děti moje, odejděte; já zůstávám v troskách“.*

*A pak (perští) vojáci všechen lid shromáždili na břehu Jeraschu<sup>83</sup> a poněvadž se jim nedostávalo lodí, začali shazovat celé davy zajatců do vody. A voda se stala jejich hrobem i pohřebními zpěvy<sup>84</sup>. Když vojáci viděli, že lid zbytečně tone, navrhli některým rodičům, že převezou jejich děti (ty pohledného vzhledu) na koních na druhou stranu řeky; avšak ošálili je, neboť jim slibili, že jim děti na břehu vrátí. Přešli řeku a děti odváželi, aniž se ohlíželi nazpět. Jakmile to rodiče těch dětí spatřili, rozum je začal opouštět, bili hlavami o zem a mučení*

---

<sup>79</sup> Džulfa – město v kraji Nachičevan, bývalé karavanní centrum (výchozí bod cest směrem na Jerevan a dále do Gruzie). Džulfa po deportaci svých obyvatel za šáha Abbáse ztratila význam a zůstala malým provinčním městečkem; deportovaní pak založili poblíž Isfahánu tzv. Novou Džulfu (arm. Nor Džugh), která se záhy stala jedním z nejdůležitějších center arménského obchodu a kulturního života vůbec. Z Nové Džulfy pocházela řada vyhlášených arménských obchodníků (*chodžů*), umělců (malířů) i církevních hodnostářů (*katholiků*, *vardapetů*).

<sup>80</sup> Arm. *panducht* (tulák, totéž co *gharib* - exulant), *nčdeh* (deportovaný), *antun anter*, *anhark*, *anthevan*, *tnank* (bez domova, bez útulku)

<sup>81</sup> Narážka na nucenou separaci křesťanského obyvatelstva od jejich kněží a církve jako takové. „Těžká ruka tyranova“ je v textu použita ve smyslu vysokých daní, vyžadovaných muslimskými panovníky. Arm. slovo *tyran*, *despota* (*br'navor*) je zcela automaticky spojováno výhradně s muslimy.

<sup>82</sup> *Majr luso*, tj. církve (apoštolská gregoriánská)

<sup>83</sup> Jerasch, Jerasph – řeka Araks

<sup>84</sup> Arm. *hugharkavor* – ve smyslu celého pohřebního rituálu, od vnesení rakve z domu zesnulého až po její vložení do hřbitovní půdy. Pohřební pláč jako takový se řekne *vogh*, *lac*.

*strašlivými pochybami volali své děti; avšak nic jim nemohlo pomoci, neboť je dělila řeka. A i na ty rodiče, kteří s velkým úsilím přebrodili řeku i se svými dětmi, útočili vojáci jako vlci a pak prchali na svých koních, nikterak se neobávající šáhova hněvu<sup>85</sup>. Neboť velké zmatky panovaly kvůli hrůze z nepřítele. A takto si zoufali otcové a matky, říkající: „kěz by nás hory pohřbily, kěz by nás zemina zasypala“; „kěz bychom nikdy neměli děti, kěz bychom je nikdy nekojili“.*

*I mnoho zaplatili (Arméni za přechod řeky Araks), neboť z každé stovky či z tisíce zbyl sotva jediný, napůl živý napůl mrtvý člověk. Ti zbylí došli rychle do města zvaného Šoš, kterému se říká Isfahán, ležícímu v zemi Ilama. Šli se slzami v očích; staří s bolavýma nohama, jež zeslábli svou starobou; mladí, kteří místo aby se smáli a zpívali jen tiše naříkali; mladí novomanželé, kteří místo aby slavili a radovali se plakali nad tou žalostnou novinou; skromné nevinné panny a stydlivé dívky se zahalenými tvářemi musely odhalit své vlasy a nevěřící ponižovali jejich jemnou krásu, pleť jim ztmavla od pálicího slunce a pokrýl je prach z cesty... A takto se tedy národ arménský rozptýlil po Persii; někteří zůstali a skrývali se. Avšak nevěřící našli jejich úkryty a lstí je vylákali ven, pak je zajali a nemilosrdně pobili. Mezi pobitými byli biskup Manuel z Havuc Taru<sup>86</sup>, Astvacatur z Geghardu<sup>87</sup> a kněz Jeghia z města Jerevanu, muž to dobrý a zbožný. A ještě mnozí další, jejichž jména neznáme, pouze Pán Bůh o nich ví.*

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 190)

Deportace zasáhly nejen arménské obyvatelstvo, ale i Gruzíny a „Turky a Tatary“ (tj. dnešní Ázerbájdžánce, Zulaljan 1966: 52). Desítky tisíc lidí byly odvedeny z Nachičevanu i z oblasti Karsu a okolí Vanského jezera – demografický úbytek byl natolik patrný, že osmanský sultán Murad IV. poslal na sedm tisíc Arménů z Istanbulu do východní Anatólie, aby znovu osídlili opuštěné oblasti (Dédéyan 2007: 448). Perský šáh Abbás prostřednictvím tohoto velkého *sürgünü* zjevně zamýšlel oživit a ekonomicky pozvednout region okolo Isfahánu ve střední Persii, z něhož vzhledem k permanentnímu ohrožení Tabrízu osmanskými vojsky učinil nové hlavní město (tj. šahastan) své říše. Jeho záměr se za cenu vysokých ztrát na životech během deportací podařil - Arméni založili poblíž Isfahánu kvetoucí kolonii nazvanou Nová Džulfa (arm. Nor Džugha). Samotný přesun populace je sice vnímán jako jedna z velkých katastrof,

<sup>85</sup> Tato zmínka patrně naznačuje, že šáh Abbás dopředu zakázal špatné zacházení s deportovaným obyvatelstvem.

<sup>86</sup> Havuc Tar – klášter poblíž Jerevanu, nedaleko Geghardu a Garni, dnes v ruinách

<sup>87</sup> Surb Geghard neboli Ajrivankh – známý klášter nedaleko Jerevanu, v němž bylo podle tradice uloženo kopí, které probodlo bok Krista. Dnes je Geghard opraven a slouží jako turisticky neobyčejně přitažlivá lokalita.

avšak výslednému šáhovu obrazu příliš neuškodil<sup>88</sup>; Abbás je nadále v karabašské kronice Hovhannese C'areciho pokládán za „mírotvorce“ a „vítězného krále“. V případě Abbáse se však patrně jedná o určitý stereotyp vytvořený (v moderních termínech na „politickou objednávku“) příslušníky gregoriánského kléru, kteří žili na území perské říše – šáh se totiž silně opíral o nově usídlené arménské obyvatelstvo v Nové Džulfě a svého času měl i rozhodující vliv na volbu arménské *katholika*. Naopak bitlišští kronikáři Abbáse ostře odsuzují a kladou mu za vinu úpadek Matky církve – mimo jiné dal přemístit nejsvětější relikvii, pravici svatého Grigora Lusavoriče, z Edžmiac'ínu do Nové Džulfy a tím připravil původní sídlo arménských *katholiků* o jeho prestiž a do určité míry i o jeho legitimitu.

*„Kráľ Abbás velmi dbal o mír, choval lásku ke křesťanům; vyprávěl dokonce obchodníkům, že má ve své pokladnici zavěšený svatý kříž. V čase války táhl do boje s křížem na prsou“*  
(Hovhannes C'areci, Mž 1956: 246)

*„... nastoupili katolíkové neschopní, slabí, oddávající se rozkoším těla; byli čtyři – Avetis, Melikhseth, Davith a ještě jeden, na jehož jméno si nevzpomínám, následovali jeden za druhým a dávali úplatky perskému králi; nesídlili už v Edžmiac'ínu, ale v Isfahánu (tj. v Nové Džulfě, na isfahánském předměstí). Svatý Stolec (v Edžmiac'ínu) byl zničen, zbaven ozdob, učinili z něj stáj. A takto dopadla Matka synů mnohých<sup>89</sup> a Stolec křesťanský, jak jsem výše popsal, ti lépe narození<sup>90</sup> se zahalili do temnoty a usedli ve smutku; tak to bývá, neboť zatmělo-li se slunce, celá země se propadne do temnoty“*  
(Davith Baghišeci, Mž 1956: 357)

Nepopíratelným kladem Abbásovy masové deportace arménské obyvatelstva byl rychlý ekonomický rozkvět celého regionu. Arménští obchodníci z Nové Džulfy (*chodžové*) využili následného míru uzavřeného mezi Osmany a Sáfijovci k rozvoji svých obchodních kontaktů – během několika let se prosadili na dvoře ruského cara a záhy měli ve svých rukou monopol na

---

<sup>88</sup> Následující citace je z dobové kroniky sepsané v Karabachu. Karabach se nacházel na perském území a perští šáhové ponechali místním arménským *melikhům* rozsáhlou autonomii; autor kroniky Hovhannes C'areci je původem z rodiny *melikhů* a je tedy více než pravděpodobné, že ve svém díle zastává více properské stanovisko než ostatní jeho současníci.

<sup>89</sup> V originále *Majr bazmordi* – doslova „matka mnoha synů“, tj. církev. Jako ekvivalent církve se používá také přívlastek *Majr luso* (Matka světla)

<sup>90</sup> *Ar'avel c'nealkh* – doslova „dříve, lépe narození“ (tj. křesťané); *ar'avelutjun* znamená výhoda, nadřazenost

obchod s luxusním zbožím mezi třemi velkými říšemi – Ruskem, Persií a osmanským impériem. Díky svému permanentnímu postavení „na pomezí“ (mezi křesťanstvím a islámem) se těšili důvěře carů, sultánů i šáhů – tenze panující mezi stoupenci osmanské sunny a perské ší'ity totiž byla v některých obdobích tak silná, že perští obchodníci měli zakázáno vstoupit do vnitřního Istanbulu kvůli podezření z případné špionáže. Křesťanští obchodníci, jejichž komunity byly tradičně etablovány v muslimských státech v rámci postavení *dhimmi*, za heretiky na rozdíl od ší'itů považováni nebyli a jejich přítomnost byla naopak vítána.

Významní arménští *chodžové* se stali vedle nejvyšších církevních představitelů a vedle karabašských *melikhů*, jež jako jedni z posledních zosobňovali tradici mizející arménské aristokracie, mluvčími celé komunity *hajoc žoghovurd*; působili jako členové zahraničních poselstev a mecenáši klášterů. Na dvorech evropských panovníků promlouvali coby oficiálně vyslaní diplomaté ústy edžmiac'inského *katholika* a hájili zájmy celého arménského národa – tj. jak osmanských, tak i perských Arménů. Právě díky činnosti *chodžů* se uskutečnila ve vypleněném regionu západní Arménie (východní Anatolie) v průběhu „temných let“ 17.-18. století řada nových konstrukcí. Prostředky, získané povětšinou z dálkového obchodu s Indií a Čínou (hedvábí, drahé kameny apod.) sloužily ke skládání výkupného za válečné zajatce, k výkupu uloupených Biblí a liturgických předmětů, ke konstrukci nových kostelů a klášterů či k opravám těch původních a poničených.

„*Nechť Bůh požehná vzácnému pánu<sup>91</sup> Kara-Hasanovi, který uviděl tuto svatou Bibli a vykoupil ji z rukou jiných národů (tj. muslimů)*“

(kolofon z Chtutsu, 1600, Lk 1915: 766)

Dočasné příměří uzavřené roku 1612 mezi osmanským sultánem a Abbásem potvrdilo *status quo*, který se ustavil už za Sulejmana a Tahmáspa roku 1555 smírem v Amasyi<sup>92</sup>. Obě válčící

---

<sup>91</sup> V originále čteme „paron“ – tj. z francouzského *baron*; označení používané v arménštině běžně jako projev úcty. Mohlo se jednat jak o bohatého obchodníka (*chodža*), tak o lokální autoritu - hlavu významné patriarchální rodiny, starostu, člena rady starších apod. (*tanuter*).

<sup>92</sup> Roku 1613 se Osmané i Peršani dohodli na uzavření dočasného příměří a na společném postupu proti nájezdům ruských kozáků. Ve stejné době došlo k jistému uklidnění i na západní osmanské frontě – tzv. „dlouhá válka“ s Habsburky skončila roku 1606 smírem v Szitvátoroku.

Tady se už ocitáme ve stejném období, pro něž měli provinční moravští kronikáři pojmenování „*čas bolesti a smutku*“. Stoupenci uherského povstalece Štěpána Bočkaje (tzv. bočkajovci) pořádají počátkem 17. století nájezdy na východní Moravu a vzpomínka na ně reaktivuje v moravském *imaginaire* zápornou postavu „Turka-Tatara“. Bočkajovci v některých případech skutečně přebíhali na osmanskou stranu, neboť hájili barvy protestantského

strany tak de facto nic nového nezískaly, zato o mnohé přišly – v první řadě o svou vnitřní stabilitu, spočívající na životních podmínkách zemědělského obyvatelstva, které tvořilo skutečnou páteř obou říší. Válečný konflikt mezi Osmany a Sáfijovci však pokračoval dál – stárnoucí Abbás dobyl roku 1623 Bagdád a město zůstalo v perských rukou až do roku 1638, kdy podlehl obléhání osmanské armády, osobně vedené sultánem Muradem IV. zvaným Ghazi. Další mír uzavřený mezi sultánem Muradem IV. a novým šáhem Sáfím, podepsaný v Kasr-e Šírín (1639), poskytl Osmanům teritoriální výhody (získali načas celý dnešní Irák) a do jisté míry obnovil bývalý *pax ottomanica*, kdy se „z Istanbulu do Isfahánu mohlo cestovat beze strachu“ (Dédéyan 2007: 449); ukončil tak dlouhé období vleklých válečných konfliktů dvou regulérních armád. Situace ve východní Anatolii však měla v lokálním měřítku daleko ke klidu – většina povstalců *dželali* už byla tehdy sice poražena, ale na jejich místě se periodicky objevovaly další skupiny nových *dželali-levendů*, které už oficiálně nebojovaly proti sultánovi, ale patřily mezi obyčejné bandity typu západoevropských středověkých *condottieri*.

Postavení arménského obyvatelstva, které bylo většinou rurální a tudíž zcela závislé na klidu v regionu, se postupně zhoršovalo, jak ostatně uvidíme dále v podkapitole věnované revoltám *dželali* a osmansko-ruským válkám. Příslušníci dominantní osmanské vrstvy kurdského původu se na rozdíl od populace poddaných *rajů* stali skutečným jazýčkem na vahách – panovníci velkých říší je nutně potřebovali, neboť uzavřít s nimi křehkou alianci se pro sultány i šáhy stalo de facto jediným prostředkem k tomu, jak se alespoň podle jména stát v dané oblasti „pánem“. Osmané i Sáfijovci tak ve snaze naklonit si kurdské emíry ponechávali jejich dědičným územím co největší samostatnost a reálně jejich feudální domény nekontrolovali. Jakýkoli pokus o dominanci totiž Kurdové tradičně chápali jako nepřípustný zásah do svých vnitřních záležitostí a v takovém okamžiku se buď vzbouřili, nebo se spojili s nepřítelem (což ve svém důsledku znamenalo totéž). Sultán a šáh byli dokonce nuceni postupovat v některých případech proti kurdským rebelům společně<sup>93</sup> - tato skutečnost jen

---

tábora proti katolickým Habsburkům. Převzali mnohdy i způsob odívání janičárů (Dangl 1986: 48) a moravští kronikáři v nich tak vidí skutečné Turky – demony a barbary, někdy dokonce horší a krutější než byli samotní Turci. Odtud také přísloví „*poturčenec horší Turka*“, jež nachází svou paralelu v balkánských reáliích – tamější „murtad tabor“ (speciální jednotky osmanského vojska, složené z přeběhlíků většinou maďarského a polského původu) měl tu nejhorší pověst.

<sup>93</sup> Jako příklad uveďme pokus o eliminaci kurdské dynastie Bábánovců se sídlem v Šehridzoru-Kirkúku:

potvrzuje přechodový charakter východní Anatólie; regionu řídícího se svými vlastními specifickými zákony.

Afgánský vpád do Persie roku 1722 umožnil v té době již oslabeným Osmanům uspořádat další velkou ofenzivu, vedenou bagdáským guvernérem Hasanem a posléze jeho synem Ahmedem. Teritoriální zisky v západní Persii byly sice značné, avšak Vysoká Porta si je nedokázala udržet<sup>94</sup> – osmanské vojsko neuspělo při dobývání hlavního města Isfahánu a výsledky celého válečného konfliktu byly tak jako tak počátkem 30. let zcela přehodnoceny prostřednictvím nové postavy, která se objevila na historické scéně jako opora zkomírající Sáfíjovské dynastie. Nádír šáh z tureckého klanu Afšar byl dobyvatelem Timurova stylu a Osmané v něm shledali protivníka rovnocenného šáhům Tahmáspovi nebo Abbásovi. Mír mezi Portou a Nádirem byl uzavřen roku 1736. Dohodnutá hranice mezi oběma říšemi však odkazovala ke smlouvě podepsané před takřka sto lety – k příměří z Kasr-e Šírín (1639) – k tomuto tradičnímu *statu quo* se nakonec oba protagonisté vleklého konfliktu vrátili i po neúspěšné Nádirově ofenzivě a obléhání města Mosul.

Východní Anatólie a tzv. perský Ázerbájdžán (Atrpatakan) se ocitly jako obvykle v centru všech bojů a přesouvajících se armád. Na základě arménských kronik a kolofonů lze konstatovat, že 16. století a samotný počátek osmansko-perských válek jsou de facto ztotožnitelné se situací v 1. polovině století osmnáctého; na postavení obyvatel tamějších vesnic a malých měst se nic nezměnilo. V kolektivní historické paměti jednotlivých arménských pohraničních komunit tvoří katastrofy (*aghety*) jednu jedinou a nikdy nekončící linii; sérii Božích trestů, které mají podobu ať už *Ur'umlu* (Osmanů), perských *kyzylbašů* nebo banditů *dželali* a *levendů*. V každém případě je to stále tentýž Nepřítel-barbar, který přichází zabíjet, odvádět ženy a děti do zajetí, plenit kláštery a nutit násilím ke konverzi – jeho obraz je stejný jako za mongolských nájezdů či razií Timura Lenka.

*„Běda této pohromě, mé pero píše inkoustem ze slz a krve, neboť v Hamadánu bylo na tři sta arménských domácností, a on je pobíjel, zajímal...“ ... V jednom kostele pobili tři sta lidí...*

---

*„Roku 1700 byl (perský) šáh Husejn nucen poslat další dopis sultánovi, datovaný do dubna nebo května 1700, v němž mu předával klíče od města Basra a žádal jej (oplátkou za otevření bran tohoto města), aby zničil knížete Bábána. Když Porta neuspěla diplomatickou cestou (v tom, aby přiměla Bábána k poslušnosti), jmenovala do čela trestné výpravy proti němu energického Daltabana, guvernéra Bagdádu a seraskera, který pod svým praporem shromáždil i vojska z Alepu a Diyarbakuru“ (Ardalan 2004: 52-53).*

<sup>94</sup> V Istanbulu propuklo v té době velké povstání janičářů pod vedením Patrony Chalíla, který požadoval hlavu nejvyššího vezíra. Janičáři ovládli dočasně město, v němž zavládla anarchie.



*Nešťastný arménský lid... Osmané tak rubali, že většinu Arménů pobili a zbylé odvedli do zajetí*<sup>95</sup>

(Martiros a Ar'akhel, Mž 1956: 433)

#### **4.2.1.1.5. Revolty *dželali*, bandité *levend***

*„Tyto konflikty, které - ať už ve své otevřené nebo latentní formě - přetrvávaly až do 18. století, přispívaly k plenění a desertifikaci regionů, jež dnes tvoří východ Turecka a západ Iránu. Postavení tamějších Arménů, jejichž země sloužila příliš často jako válečné pole, učinily tyto konflikty takřka nesnesitelným a podnítily jejich exodus směrem do Konstantinopole, Isfahánu a jinam“*

(Roux 2006: 395)

Povstání tzv. *dželali*, která se objevila ve východní Anadolii poprvé koncem 16. století a periodicky pak propukala (ovšem už ne pod svým původním názvem) v několika následujících desetiletích, měla především sociální a ekonomický podtext. Jejich význam dalece přesáhl hranice regionu – rozsah rebelií a zároveň neschopnost osmanské centrální moci zasáhnout proti povstalcům dávaly tušit, že vnitřní slabost říše byla ve skutečnosti mnohem většího rozsahu, než se mohlo zdát doposud<sup>96</sup>. Východní Anadolie se sice částečně vymykala osmanské kontrole de facto v průběhu celé jejich nadvlády (tj. od roku 1514 až do roku 1846) a v mnoha tamějších regionech vládly dědičné kurdské dynastie - rozhodující faktor rovnováhy mezi Peršany a Osmany; revolty *dželali* však zpochybnily samotnou sultánovu autoritu a ukázaly Velkého neboli Strašlivého Turka v podobě kolosu na hliněných nohou. Neobyčejně chaotickou interní situaci panující v Osmanské říši podtrhlo vedle anatolských revolt *dželali* současně i masové povstání libanonských drúzů. Vůdce

---

<sup>95</sup> Osmanská ofenzíva po afgánském vpádu a dočasném vyhnání sáfijovského šáha (1722); Osmané pod velením bagdádského paši Husejna dobyli Hamadán, ve kterém žily početné arménské komunity (deportované z Kavkazu a Anadolie šáhem Abbásem roku 1604).

<sup>96</sup> Vysoká Porta navíc nechápala tyto rebelie jako vyložené protistátní (tedy jako ohrožující samotnou existenci státu) – měla spíše tendenci k tomu nejprve s povstalcí vyjednávat a nabídnout jim funkce ve svém administrativním systému. O takovou legalizaci ostatně většina rebelů *dželali* usilovala.

Porta tak svým přístupem často banditismus de facto favorizovala a podporovala v povstalcích pocit beztrestnosti.

anatolských povstalců ovládl celou východní Anatólii a vydal se na Istanbul, kde hodlal sesadit samotného sultána – „*stín Alláha na zemi, vládce dvou moří a dvou kontinentů*“ (jedna z tradičních titulatur osmanských panovníků). Všeobecná anarchie a neschopnost centrální moci zabezpečit civilní obyvatelstvo před nájezdy banditů se v některých regionech staly naprosto konstatními jevy a přetrvaly až do počátku 20. století.

Východoanatolské venkovské obyvatelstvo (*rajové*) bylo vyčerpáno už dlouhým válečným konfliktem mezi sultánem Sulejmanem a šáhem Tahmáspem – většina jejich polí byla zničena, úroda spálena nebo zabavena jako vojenský proviant, šířil se hladomor a epidemie. Zemědělci opouštěli své domovy a stěhovali se buď od měst (kde jen rozšiřovali řady chudých emigrantů – *gharibů* neboli *panduchtů*)<sup>97</sup> nebo se přidávali ke skupinám propuštěných vojáků, jejichž nepravidelné jednotky byly rozpuštěny po uzavření míru v Amasii roku 1555 a pak znovu po uzavření dočasného smíru s šáhem Abbásem. Nespokojení rolníci, bývalí vojáci, janičáři požadující vyplacení svých opožděných žoldů, sipáhijové, kterým nepostačovaly výnosy z jejich *timarů* a nakonec revoltující studenti z medres (*softové*) pak dohromady vytvářeli zbojnické bandy, které přepadaly vesnice a v některých případech byly schopny zaútočit i na městské hradby (Faroqhi 2007: 56). *Sekban akčesi* bylo speciálním výkupným, které města a vesnice vyplácely zbojníkům, aby nebyly přepadeny (Barkey 1994: 188, obdoba středověkých evropských *appatis*).

Fenomén těchto lapků, neustále unikajících spravedlnosti a přispívajících k přetrvávání všeobecné anarchie, známe ze středověké západní Evropy jako tzv. *condottieri*: „*když jsme vyjeli, třásl se před námi celý kraj*“ (Tuchmanová 2005: 255)<sup>98</sup>. Ve většině případů zůstali tito zbojníci, sjednocení pod velením charismatických vůdců, omezeni na lokální úroveň; někteří *dželali* se ale vzbouřili proti celému osmanskému státnímu systému. Jednalo se o příslušníky skupin dlouhodobě nespokojených se svým sociálním postavením, které navíc ještě degradovalo s postupným úpadkem Osmanské říše – daným převážně naprostým vyčerpáním státní pokladny válkami s Habsburky, s Benátkami a s perskými Sáfijovci.

---

<sup>97</sup> Porta či místní *ajanové* se v některých případech pokoušeli vracet zemědělské obyvatelstvo, které se uchýlilo do měst, zpět na venkov. Jejich exil totiž pro ně znamenal finanční ztráty. Roku 1748 tak byli např. nově příchozí Arméni a Řekové vyhoštěni z Istanbulu, neboť „obsadili zcela trh“, stejné opatření se zopakovalo roku 1752 (Hitzel 2007: 205). Po uplynutí deseti let života ve městě se však *rajové* definitivně stávali měšťany a jejich společenský status vzrostl.

<sup>98</sup> Ve středověké Francii síla těchto lapků a zbojníků rostla v souvislosti s úpadkem moci francouzského krále. Např. v Auvergne tito *condottieri* „systematicky vymáhali na bezbranných městech platby zvané *appatis*, což byly vynucené poplatky, jimiž si měšťané vykupovali bezpečnost před útokem“ (Tuchmanová 2005: 254).

Janičáři nedostávali pravidelně (pokud vůbec) svůj žold a žoldnéři (zvaní také *levend*, *sebkán*) měli vzhledem k uzavřenému příměří a stagnaci osmanských hranic jen minimální příležitost dokázat svou odvalu a vysloužit si tak od sultána nový *tumar*, specifický typ vlastní feudální domény, což byla dříve obvyklá praktika obzvláště v pohraničních zónách<sup>99</sup> (Inalcik 1985: 94).

Koncem 16. století se začala pomalu měnit struktura osmanské společnosti, obzvláště její dominantní vrstva „sultánových otroků“ (*kulü*), nazývaná *askeri*. Ta se původně rekrutovala z *kapı kulları* vybíraných systémem *devşirme* a vychovávaných v sultánově paláci (většina z nich byla slovanského, řeckého a albánského původu); i když pochopitelně nelze vyloučit ani paralelní existenci *askeri* původu turkického, potomků starých dynastií loajálních osmanskému domu (Metin Kunt 1983: 44). *Askeri* byli jak „muži pera“, tak „muži meče“ – úředníci a vojáci, na jejichž bedrech de facto spočívalo řízení celé Osmanské říše.

Status *raja*, tj. poddaného obyvatelstva platicího daně, vylučoval ze samotné své definice vstup do řídicí a dominantní kategorie *askeri*. Synové křesťanských *rajů*, odvedení v rámci *devşirme*, však mohli po konverzi k islámu relativně snadno dosáhnout těch nejvyšších postů ve Vysoké Portě a stát se pravými „sultánovými sluhy“ (*kapı kulları* – sluhové Porty). Anatolská realita patrně zcela neodpovídala tomuto unifikovanému tradičnímu výkladu o osmanské společnosti, podmínky se navíc od dob klasického věku značně proměnily. *Rajové* muslimského vyznání, kteří se vyznamenali coby příslušníci nepravidelných jednotek během osmanských válečných tažení, si mohli vysloužit svůj vlastní *tumar* a dosáhnout tak poměrně rychle kategorie *askeri*; jejich potomci pak v případě úspěchu položili základ lokálním dynastiím *ajanů* neboli *derebejů* (místních vlivných „aristokratů“). Tato praktika nacházela své uplatnění převážně v pohraničních regionech, které se tradičně řídily svými zákony. Pozice *ajanů* nadále sílily v souvislosti s válečnými konflikty vedenými Portou, neboť se stali nepostradatelnými v otázkách zásobování a výběru kontribucí (Faroqhi 2006: 140).

Četné dobové stížnosti osmanských historiků se týkají právě této nepříliš pozitivně vnímané infiltrace „nevhodných elementů“ (tj. *rajů*) do osmanské armády a tím pádem i narušování její „čistoty“ a efektivity. Dějepisci Porty vnímají tento proces jako počátek úpadku Osmanské říše. *Rajové* na druhou stranu namítají, že jim chybí prostředky k obživě a

---

<sup>99</sup> *Udž* – pohraniční zóna, marka

nemohou se dostat k *dirlikum*<sup>100</sup>, neboť veškerá půda se nachází v rukou *ečnebi* – cizinců; tj. s největší pravděpodobností v rukou sultánových *kulů* vybraných v rámci *devširme*. Evidentně se tak jednalo o spor mezi starousedlíky (tur. *jerli* - místními) a nově příchozími sultánovými sloužícími, jimž jejich status *kula* zajišťoval automaticky lepší sociální postavení. Tento konflikt se v průběhu následujících desetiletí a staletí nepřestane prohlubovat – místní autority, ve východní Anatolii obzvláště vlivné, nesou s nelibostí příchod „cizinců“, jež byli vysláni vzdáleným sultánem ke spravování tradičně kurdských, arménských, řeckých či nestoriánských území.

Během válek s šáhem Tahmáspem a později během velké osmanské ofenzivy po jeho smrti (1576-1590) sáhla Vysoká Porta k naverbování vysokého počtu rekrutů ze společenské vrstvy muslimských *rajuů*; obdobně postupovala během válek s habsburským Rakouskem (1593-1606, tzv. dlouhá válka), kdy se tradiční jízda sipáhijů ukázala jako zcela neúčinná<sup>101</sup>. Mladí muži, kteří neměli na vesnici žádnou velkou budoucnost, viděli v možnosti stát se osmanským žoldněrem přitažlivou příležitost, jak rychle dosáhnout cti, majetku a lepšího sociálního postavení. Ve východní Anatolii se jednalo převážně o rekruty *raja* kurdského původu, kteří zformovali speciální jednotky postavené na bázi klanových milicí a byli vyzbrojeni střelnými zbraněmi. Po uzavření dočasného míru s šáhem Abbásem byli rozpuštěni; ve skutečnosti však byla situace v jejich vesnicích natolik katastrofická, že se vlastně ani neměli kam vracet a proto zůstali nadále mobilizováni pod vedením svých klanových vůdců. Osmanská říše bojující na dvou frontách se potýkala s obrovskou inflací a nárůstem daní (jen *džizja* stoupla kolem roku 1591 během několika let ze 150 akče na 5600 akče, Inalcik 1985: 97). Technika spálené země, využívaná souběžně osmanskou i perskou stranou, zredukovala rozlohu obdělávané půdy a její rozsah značně poklesl v porovnání s pastvinami; tento proces postupné nomadizace (beduínizace) země přiměl mnohé *raja* k odchodu do měst. Pozemkoví vlastníci –

---

<sup>100</sup> *Dirlik* – doslova „způsob obživy“; tj. prostředek, pomocí kterého sultán odměňoval své sloužící za jejich služby. Ve většině případů se jednalo o *tmar* – určité území, z něhož *tmariot* vybíral od poddaného obyvatelstva daně a ponechával si je pro vlastní potřebu (většinou výměnou za službu v sultánově armádě).

<sup>101</sup> Osmané se původně bránili střelným zbraním, které považovali za „nedůstojné“ čestného válečníka (k podobnému procesu docházelo např. i na sklonku éry japonských samurajů, řídících se kodexem cti *bušidó* a odmítajících zpočátku použití evropských zbraní, jež nevyžadovaly boj muže proti muži a naopak umožňovaly zabití protivníka ze zálohy). Sultánova armáda se naopak extrémně rychle přizpůsobila technice artilerie a její dělostřelectvo stojí za většinou válečných úspěchů v 16. století. Teprve později akceptovala Porta muškety pro své janičáry.

timarioti (sipáhijové)<sup>102</sup> – se jim v tom snažili zabránit; aby pak nepřišli o své příjmy úplně, nutili zbylé obyvatelstvo k placení stále se zvyšujících daní. Pokud nebyli *rajové* na venkově schopni zaplatit, byli nuceni zastavit svou půdu lichvářům. Arménské kolofony dávají tušit, že postavení křesťanských i muslimských *rajů* bylo zhruba stejně zoufalé; muslimové však měli na rozdíl od většiny *dhimmi* zkušenost z válečných konfliktů a ponechali si střelné zbraně. Tato skutečnost jim umožnila zformovat tradiční milice, které se buď uchýlily do ilegality jako obyčejní bandité<sup>103</sup> nebo aspirovaly na určité legitimní postavení – jejich vůdci se snažili o to, aby byli Portou uznáni jako janičáři. Lze předpokládat, že mezi těmito bývalými žoldněři zvanými rovněž *levend*, *sekban* nebo *sariča*, byli i příslušníci *dhimmi* (k analogické situaci ostatně docházelo na Balkáně). Venkovské obyvatelstvo vidí v těchto žoldněřích jednoznačně záporné bandity – v opozici vesničan versus zbojník pak stojí sultán jako nejvyšší instance na straně zákona, tj. na straně vesničanů (Afifi 2005: 15)<sup>104</sup>.

Nejznámějšími povstalci *dželali*, kteří se vymykali ranku obyčejných banditů a zpochybnili počátkem 17. století autoritu samotného sultána, byli: Kara Eaziči a jeho bratr Deli Hasan, Kalendar oghli, Džanbolat oghli a konečně Abaza paša. Abaza Mehmed paša byl původně sultánem jmenován jako guvernér pohraničního města Erzurum, kam byli vzhledem k jeho velkému strategickému významu vysíláni jen zkušení, loajální a důvěryhodní *kapi kullari*. Abaza paša se vzbouřil po zavraždění sultána Osmana II. a dosazení neschopného Mustafy zvaného Šílený (Deli) na trůn díky harémovým intrikám. Získal na svou stranu místní populaci a zmocnil se větší části východní a centrální Anatólie; spolu s *levendy* se pak vydal na Istanbul. Jeho vojsko bylo poraženo až roku 1628 vezírem Chosrovem, kterého vyslal už nový (o poznání schopnější) sultán Murad IV. zvaný Ghazi (Bojovník).

Ostatní vzbouřenci *dželali* de facto jen plenili východní Anatólii a severní Sýrii. Arménské prameny je nazývají „velkým zvířetem“ (*mec'gazan*), „krvelačným zvířetem“ (*arjunarbu gazan*), „zlým hadodrakem“ (*čar višap*) a „vzteklým psem“ (*šun kataghi*) (Zulaljan 1966: 27); de facto však příliš nerozlišují mezi regulérní osmanskou armádou a povstalci, stejně jako dříve nerozlišovaly mezi sultánovými a šáhovými vojáky.

---

<sup>102</sup> Timariot – držitel timaru (prebendy, léna) a sipáhí (člen osmanské jízdy)

<sup>103</sup> Balkánská obdoba těchto banditů – tzv. *pandur*, bývalí žoldněři najímaní tentokrát z křesťanských *raja* nebo z nově konvertovaných (Inalcik 1985: 289).

<sup>104</sup> K dispozici však máme převážně dobové prameny venkovského obyvatelstva křesťanského vyznání a pak prameny provládní, které vidí v povstalcích (*levendech*) jen bandity, narušující autoritu sultána. Je však pravděpodobné, že místní muslimské obyvatelstvo, patřící ke stejným (většinou kurdským) klanům jako *levendi*, s nimi naopak sympatizovalo a vytvářelo okolo nich heroické mýty.

Družiny *dželali-levendů* terorizovaly místní obyvatelstvo a neustálé přechody hranic do vypálené *no man's land* jim zaručovaly beztrestnost. Nebudeme daleko od pravdy, charakterizujeme-li tento stav jako občanskou válku - vnitřní spor mezi oficiálními sultánovými janičáry (*kapı kulları*) a *dželali-levendy* (*sekban, sariča*), kteří aspirovali na jejich posty (Inalcik 1985: 300); tradičně bylo přitom nejvíce postiženo venkovské obyvatelstvo. Někteří nespokojení sipáhijské a janičářské se přidali na stranu *dželali*; města byla rovněž zasažena vzpourami cechů (*esnaf*) a karavanní obchod se ocitl v troskách.

Arménské prameny popisují tyto bandity a povstalce jednoznačně jako další *aghet*, Boží trest. Kurdská kolektivní paměť vnímá na rozdíl od arménské *dželali-levendy* spíše jako hrdiny a epické zbojníky.

*„Nečistý Ali paša, syn Džanbolatův (Džanbolat oghli), to velké zvíře a zlý had, vztekly to pes... shromáždil na šedesát tisíc mužů... a silou ovládl Alep“*

(kolofon 1608, Mž 1956: 277)

*„Zlý tyran z Erzurumu jménem Abaza paša (Abaza Mehmed, erzurumský guvernér) porazil janičáry... (Sultánův) vezír sebral mnohé sipáhijské a janičářské a s tímto nespočetným vojskem zaútočil na Abazu a zahnal ho až do Erzurum, vezír se pak usadil v Derdžanu. Pak ó běda jak trápil nevinné křesťany, ale nakonec milostí Boží uzavřeli příměří; janičáři tady zůstali rok v míru. Pak dalšího roku se zase začali zabíjet mečem a povstalci byli rozptýleni jako když se zvedne prach. Ti, kteří unikli o vlásek, se přidali k velkému vojsku, které patřilo tomu nečistému a zlému proklatci, vezírovi Chalíl pašovi<sup>105</sup>, podobnému popírači Julianovi<sup>106</sup> a Lenkovi Timurovi... ; ten se pak vrhl na naši zem. A ten nečistý Abaza mezitím učinil další zlý skutek - sebral křesťanům majetek a jídlo, lidi vyháněl z jejich domů a ty pak zapaloval... Vezír obklíčil město a všeho, co ještě zbylo, se zmocnil jako své kořisti, nešetřil křesťany; ale pak s ostudou (prchl), neboť (Abaza) se na něj vrhl jako lev a on zůstal jako myška. Pak dalšího roku přitáhl vezír jménem Chosrov, to byl muž dobrý... “*

(kolofon 1628, Mž 1956: 276-277)

---

<sup>105</sup> Chalíl paša – vezír vyslaný sultánem, aby potlačil povstání Abaza paši v Erzurum. Neuspěl a roku 1628 byl vystřídán vezírem Chosrovem, který Abaza pašu porazil, zajal a odvedl jej do Istanbulu před sultána Murada IV.

<sup>106</sup> Julianos Apostata, byzantský basileos vládnoucí po císaři Konstantinovi, který se pokusil znovu zakázat křesťanství na úkor propagace pohanských kultů.

*„Přišly hořké a těžké časy, kdy jsme trpěli pod tyranii a útlakem jiných národů a nevěřících, v našich krajích bylo mnoho pohrom a neštěstí, strašný hlad, nikoho nešetřící meč a nemilosrdné zotročování, všechno v troskách, vesnice vypleněny; (dželali) bořili domy, projížděli různé kraje a nenechali nikoho na pokoji; od hlavního města Istanbulu až po náš kraj nenechali stát vůbec nic, nenajdeme jedině stavení ani ve městech, ani na vesnici, ani v horách ani na planinách. A v důsledku toho se nám všeho nedostává... věz, že jen stěží dostaneme něco k jídlu do rukou a mnozí umírají hlady a zimou ve svých domech, i venku, na ulicích a náměstích. Teď v pátek jsme se doslechli, že dvanáct lidí z jednoho úkrytu vyšlo ven a zemřeli a celí seschli od zimy a hladu, nevíme ani, jestli to byli věřící nebo nevěřící...“*

(kolofon z Chizanu, 1606, Mž 1956: 535)

Jak už bylo naznačeno v úvodu, revolty *dželali* se protáhly hluboko do 17. století i 18. století, aby je následně vystřídal chaos panující v regionu tentokrát kvůli osmansko-ruským válkám. Příliš mnoho válečných konfliktů a rostoucích válečných výdajů se stalo skutečným hrobem Osmanské říše (Inalcik 1985: 96) – vesničané opouštěli venkov a uchylovali se do měst. Bandita – *levend* – se stal v tomto období nejviditelnější figurou lokálního Nepřítele (arm. *thšnami*) par excellence, v dobových pramenech se s nimi setkáme jako s takřka anonymními „zlými nevěřícími nepřáteli“ a „loupežníky“ (arm. *avazak, jeluzak*). *Levendi* loupili buď zcela na vlastní pěst nebo se nechávali najímat jako soukromá armáda místních kurdských *agů* a významných notáblů (*ajanů*). Vojska *ajanů* podléhala sultánovi pouze dočasně a to v případě, že uzavřel s konkrétním *agou* alianci; toto křehké spojení se však mohlo změnit ze dne na den (Porta přistoupila k cílené centralizaci východoanatolského Kurdistánu až od roku 1830, Moreau 2007: 12). Podívejme se nyní na kroniku sepsanou v 18. století nikoli *vardapetem*, ale zcela výjimečně arménským obchodníkem Jakubem z Tivriku. Zachytil v ní takřka rok po roce paměti svého městečka, ležícího v centru karavanních cest na rozhraní východní a centrální Anatolie (Kappadokie).

*„Roku 1760 vytáhl nevěřící, zlý nepřítel jménem Čevik oghli proti našemu městu... z mnoha vesnic odcházeli lidé kvůli tomu, co všechno měli zaplatit na daních, a také kvůli nevěřícímu nepříteli, který loupil, prováděl mnohé nepřístojnosti, bral lidi do otroctví a nakradl si pokladů, kde se mu zachtělo...“*

*Roku 1765 nepřítel loupil v našich krajích, byli to levendi, vyplenili mnoho vesnic...*

*Rok 1766 a nebyl stále mír, neboť se shromáždilo mnoho levendů...*

*Roku 1767 zlí nepřátelé nevěřící vyplenili naši zem...*

*Roku 1769 zlý nevěřící nepřítel Matagh oghli s osmi stovkami askerů<sup>107</sup> ... oloupil karavanu, která vezla mnoho indického zboží a byla na cestě do našeho města; náš starosta rozkázal muslimům a křesťanům, aby nekupovali nic z rukou nepřítele. Muslimové nedodrželi slib a stejně kupovali...*

*Rok 1770, vůbec už nebyl klid a mír...*

*Roku 1777 levendi začali páchat zlé skutky všude, trápili obyvatele mnoha měst a lidé poslali stížnost sultánovi. Sultán se to dozvěděl a vydal příkaz... dal rozeslat ferman od města k městu, že nejsou-li známa jména levendů, ať alespoň kletba na ně dopadne; (řekl, že) všechna města na východě i na západě musí bojovat s nepřítelem a přinést hlavu (levendů) do Bolisu (Konstantinopole)“*

(Hakob Tivrikci, MŽ 1956: 453-455, 463)

Nejvyšší aktivita band *levendů*, pravých dědiců rebelů *dželali*, je situována na samý skloněk 17. století, tedy do období, kdy je Osmanská říše poražena na své západní frontě a uzavírá poprvé ve svých dějinách dohodu o příměří, která je pro ni nevýhodná a z hlediska dobytých teritorií představuje první ústup (Karlowitz 1699). Banditismus však zůstává ve východní Anatolii zcela konstantním jevem i ve století osmnáctém, které je charakterizováno příchodem nového geopolitického rivala, jež až do období první světové války de facto nahradí roli Sáfijovců, „věčných“ osmanských nepřátel – tj. říše ruského cara, náboženského i politického Nepřítele osmanských Turků. Připomeňme, že za bandity byly v některých případech považovány i nomádské klany, které se vyhýbaly placení daní nebo které v rámci tradičního způsobu obživy přepadaly poutníky na karavanních cestách<sup>108</sup> (Afifi 2005: 260).

*„Požadované mýto je ostatně mírné, pokud se vyjednává... Nejdřív předá vůdce karavany šejkovi malý dárek a není-li schopen zaplatit celkovou sumu za převážené zboží v hotovosti,*

---

<sup>107</sup> *Asker, zabtieh* – voják; pozdní osmanská perioda

<sup>108</sup> Pokud však tyto klany získaly oficiální status *derbendži* (hlídač cesty, průsmyku), byly považovány za sultánovy sluhy. Jednalo se de facto o legalizaci banditismu.

Vysoká Porta praktikovala co se problematiky rozšířeného banditismu týče tzv. politiku *nezir*. *Nezir* byla charakterizována řadou speciálních opatření, pomocí nichž Vysoká Porta odměňovala příslušníky lokální vesnické komunity, kteří sami zasáhli proti banditům. Naopak vybírala kolektivní daň navíc od těch, o nichž se předpokládalo, že bandity tajně podporují a poskytují jim nutné zázemí.



*zanechá mu záruky. Od tohoto okamžiku jsou tak zvaní bandité obyčejnými lidmi poskytujícími občerstvení za rozumnou cenu a ovšem ozbrojený doprovod, který je nutný*<sup>109</sup>  
(Kutschera 1998: 64)

#### 4.2.1.1.6. Války s Ruskem

Říše ruského cara vystupuje v arménských pramenech 17. a 18. století jako *Moskovi* (Moskva) a na politické scéně se výrazněji objevuje až počátkem století osmnáctého; pro dějepisce z bitliské školy je to tedy okrajové téma. Řídké zmínky arménských kronikářů týkajících se tzv. *Ur'us* (tj. Rusů) zjevně pojednávají o kozácích z dnešní jižní Ukrajiny a jejich nájezdech na černomořské pobřeží.

Roku 1736 získali Rusové pevnost Azov a během osmansko-ruské války v letech 1768-1774 se rozhodlo i o osudu celého Krymu, dřívějšího osmanského vazala. Oficiálně získal Krym ve smlouvě z Küçük Kaynarca samostatnost, ta však zůstala jen na papíře a bylo jen otázkou času, kdy jej Rusové zaberou jako součást své expanze jižním směrem. Politika carevny Kateřiny spočívala v hledání podpory na straně osmanských křesťanů a v postupném rozkladu sultánovy autority ve vzdálenějších provinciích – nejprve začala podněcovat protiosmanská povstání v Moldavsku a Podolí, pak i mezi Řeky a Bulhary. Ruská baltská flotila operovala ve východním Středomoří a v Istanbulu se usadil ruský ambasador s právem na ochranu tamějších ortodoxních křesťanů (Mantran 1989: 270), které bylo záhy rozšířeno na všechny křesťany bez rozdílu kultu.

„Válka s Moskvou“ aktivovala tradiční osmanskou nedůvěru k východoanatolskému pohraničí. V 16.-18. století to bylo sídlo heretiků – potenciálních spojenců ší'itských Sáfijovců a jejich *kyzylbašů*; v 19. století pak začali být místní kurdští *agové*, uvyklí své staleté autonomii, podezírání z možné spolupráce s novým nepřítelem Ruskem. Osmanské aliance s Kurdy bývaly odjakživa křehké a není proto divu, že se určitá paranoia Porty v tomto směru prohlubovala spolu s úspěchy Ruska na Balkáně a na Kavkaze. Další „nespolehlivou“ komunitou pak byli Arméni, tvořící početné minority ve všech klíčových pohraničních regionech a vzhledem ke svému náboženskému vyznání pokládání za přirozené spojence pravoslavných Rusů. Vysoká Porta se ve 30. letech 19. století pokusila vyřešit problém svého východního pohraničí prostřednictvím procesu cílené centralizace a

---

<sup>109</sup> Citováno z paměti rytíře d'Obsonville.

nahrazování tamějších kurdských dynastií svými vlastními úředníky a správci, periodicky obměňovanými v rámci rotačního systému. V tradičně arménských oblastech zase favorizovala usazování polonomádských klanů většinou kurdského původu, které přicházely do regionu kolem Vanského jezera z jihovýchodu. Tyto praktiky měly za cíl upevnit osmanskou moc v této vzdálené provincii a zároveň zbavit Rusy možné podpory ze strany všech těch, kteří (ať už s jakýchkoli důvodů) nesouhlasili s centrální vládou.

Osmanský obraz Arménů coby „věrného národa“ (*millet-i sadıka*) se tak v průběhu 19. století postupně mění na obraz arménského nepřitele – kolaboranta a teroristy, který nakonec výrazně vykrytalizuje v případě střetu nově se objevivšího tureckého a arménského nacionalismu. Tento proces pochopitelně nebyl nikterak jednoduchý a obsahoval více různých rovin; jeho základem je však oboustrannost – osmanská inteligence přijala tezi o arménské nespolehlivosti stejně jako ta arménská akceptovala myšlenku aktivního boje za svá „národní“ práva. Určitá část arménských intelektuálů pak skutečně spoléhala na podporu Ruska při svém „osvobození zpod muslimského jha“.

Arménští *amirové* (majetní magnáti, oligarchové) žijící v Istanbulu zůstávali myšlence Osmanského státu nadále věrni a ovlivňovali v tomto směru i gregoriánský patriarchát, který až do poloviny 19. století promlouval jejich ústy – v tom se ostatně nijak nelišili např. od osmanizované vrstvy majetných a vlivných Řeků z Fanaru (tzv. *fanariotů*). Arménské obyvatelstvo z východní Anatólie však podle Puškinových slov zcela veřejně manifestovalo svou podporu ruské armádě (Dédéyan 2007: 484), která roku 1828 dobyla pod vedením generále Paskeviče na Peršanech město Jerevan a postoupila do nitra Osmanské říše až k městu Muš. Rusko vyšlo vítězně jak z persko-ruského konfliktu, tak z osmansko-ruské války a prezentovalo se od této doby jako ochránce tamějších křesťanských komunit a garant jejich práv. Po podepsání mírových dohod v Turkmenčaji a Adrianopoli se celkem až 150 000 Arménů z východní Anatólie a Persie rozhodlo odejít na ruskou stranu hranice, do kavkazské Arménie. Ruský tlak na Osmanskou říši, projevující se ve formě požadovaných reforem pro obyvatelstvo křesťanského vyznání (zejména ve východní Anatólii), zesílil v 2. polovině 19. století. Tzv. arménská otázka byla poprvé oficiálně nastolena roku 1878 na Berlínském kongresu coby součást tzv. otázky východní a téma „křesťanských bratrů trpících pod tureckým jhem“ se stalo pro evropské velmoci vítanou záminkou k nátlaku na Portu. Připomeňme na závěr, že jedním ze základních kamenů argumentace turecké vládní propagandy, která popírá existenci genocidy arménského obyvatelstva za první světové války a vysvětluje tyto tragické události válečným stavem a nutnou deportací

„nespolehlivých“ obyvatel z ohroženého pohraničí, je právě argument arménské kolaborace s ruským nepřítelem.

#### 4.2.1.1.7. Bitlis za Abdal chána

„Proč pácháme takové skutky (loupíme, přepadáme, zabíjeme...)?

-To je Kurdistan“<sup>110</sup>

Krátká sonda do sporu mezi bitliským emírem Abdalem a pašou Melekem, kterého vyslal do oblasti osmanský sultán, nám umožní udělat si alespoň základní představu o tom, jak fungovaly lokální autonomie ve východní Anatolii. K dispozici máme hned několik dobových pramenů – arménské kroniky a rovněž obsáhlé dílo osmanského cestovatele Evliyi Čelebiho, který byl přímým účastníkem tehdejších událostí.

Město Bitlis a jeho bezprostřední okolí patřily k jednomu z nejstarších *hükümetü* (specifické formy osmanského vazalského státu ve východní Anatolii) vůbec; privilegia se dědila v rámci místních kurdských dynastií, Porta prakticky do volby tamějších emírů (s titulem *mír*) nezasahovala a nevyžadovala po nich v mnoha případech ani placení daní (Young 1905: 161). Arménský dobový kronikář žijící v Istanbulu, Jeremia Kheomiirč'ean, nazývá Bitlis „marským městem (tj. kurdským), jemuž se říká Bagheš“ (Kheomiirč'ean 1982: 275). Ekvivalentem *hükümetü* je rovněž pojem *odzaklık* nebo *yurtluk* – dědičná doména zděděná po předcích (Dankoff 1990: 15). Sultán de facto jen oficiálně potvrzoval nové emíry a jak uvidíme na příkladě následujícího příběhu, neodvolával vládnoucí kurdské dynastie ani v případě neposlušnosti. Výměnou za svou autonomii byli kurdští emíři a jejich klanové družiny povoláváni v případě válečného konfliktu do sultánova vojska, kde bojovali pod svou vlastní korouhví v rámci oddílů vanského nebo erzurumského paši. Vztah Vysoké Porty a východoanatolských kurdských emírů lze v dějinné perspektivě charakterizovat jako oscilaci mezi tou nejvyšší formou autonomie (kodifikované za sultána Selima I. a emíra Idríse z Bitlisu počátkem 16. století) a občasnými snahami o centralizaci, které se zintenzivnily teprve v 19. století v souvislosti s reformami Tanzimatu<sup>111</sup>. Jednalo se o typický vztah mezi

---

<sup>110</sup> Ze zápisků Evliyi Čelebiho týkajících se jeho návštěvy Kurdistanu v 2. polovině 17. století (Dankoff 1990: 175). Podrobněji k oblasti Bitlisu viz DANKOFF, Robert (1990), *Evliya Çelebi in Bitlis*, Leiden: E. J. Brill

<sup>111</sup> Sultán mohl od této doby teoreticky přímo ovlivňovat nižší úředníky, kteří se předtím zodpovídali pouze klanovým náčelníkům.

centrem a neklidnou periferií, který se pohybuje v začarovaném kruhu – čím více se jí snažíme připoutat k sobě, tím více se nám vzdaluje.

Bitlis byl obklopen dalšími *hükümet* – emirátem v Achlathu (Chlathu), Bohtanu a v Hakkari (Harff, Gurr 2004: 41), jejichž jediným tributem byla občasná služba v sultánově armádě. Na základě dobových pramenů lze usuzovat, že většina kurdského obyvatelstva, které praktikovalo transhumanci (tj. nomádi a polonomádi), neplatila žádné jiné daně kromě poplatků za ovce a výměnou za toto privilegium sloužila v milicích jednotlivých klanových náčelníků, eventuálně „propůjčených“ Portě. Populaci *dhimmi* naopak těžce postihovalo jakékoli navýšení daní - ať už se jednalo o speciální kontribuce dané válečným stavem (*avariz-i seferiye*) nebo o zvýšení částky kvůli inflaci – a navíc byla mnohdy nucena platit i tzv. poplatky za ochranu, cenu za jistou míru „kohabitace“ se svými muslimskými sousedy (*hafır*). Na základě dobových pramenů lze konstatovat, že v 17. století byla naprostá většina tamějších *dhimmi* arménského původu (*Chèref-nâme* II. 1873: 207); je dokonce pravděpodobné, že počet *dhimmi* celkově převažoval nad počtem muslimského obyvatelstva. Evliya Čelebi mluví o: „*Bitlisu, části Bilad-i Ermen (arménské země), která patří do provincie Kurdistán, ... kde nežijí žádní Židé ani Frankové ani Řekové, ale jen Arméni a všichni jsou bohatými obchodníky*“ (Dankoff 1990: 57, 71)<sup>112</sup>. V okolních horách naopak Evliya vyjmenoval kolem 70 kurdských klanů (Hovannisian 2001: 156), které byly vazaly nejsilnějšího místního klanu Rožik. Z hlediska náboženského vyznání byli obyvatelé Bitlisu a jeho okolí rozděleni na: a) křesťany (tj. gregoriáni, jakobité), b) muslimy (sunnité, stoupenci různých derviškých řádů, např. *nakšbandija*), c) příslušníky synkretických sekt (jezídi, alevité).

Náš příběh se odvíjí na samém počátku 2. poloviny 17. století. V Istanbulu vystřídal jednoho z posledních schopných sultánů, Murada IV., jeho bratr Ibrahim přezdíváný Deli (Blázen) – oblíbený objekt slovních hříček arménských kronikářů<sup>113</sup> - který se dostal k moci

---

<sup>112</sup> Kurdská historická paměť pokládá oblast kolem Bitlisu za původně arménskou – dcera jednoho arménského *melikha* se podle pověsti zamilovala do kurdského emíra, proslulého svou krásou, a konvertovala k islámu, aby se za něj mohla provdat. Následně pak vydala město Chlath do rukou muslimů.

Tato pověst se nachází v jednom z mála dochovaných kurdských dobových pramenů; v kronice bitliského emíra Šerefa z konce 16. století, napsané v perštině (*Chèref-nâme* II. 1873: 207).

Podrobněji viz *Chèref-nâme ou Fastes de la nation kourde* (1. volume I. II. 1868, 2. volume I. II. 1870, 1873), Petrohrad

<sup>113</sup> V originálních textech vystupuje jako *šunthan* – buď se jedná o pouhou chybu pisáře (namísto sultán) nebo o slovní hříčku s „šun“ (pes) či „šejtan“ (ďábel).

zásluhou harémových intrik, v jejichž čele stála jeho matka Kösem, favoritka bývalého sultána. V paláci proti sobě bojovaly jednotlivé frakce, janičáři a sipáhijové se bouřili a roku 1648 byl nakonec Ibrahim sesazen a popraven<sup>114</sup>; mečem Osmanovým byl následně opásán šestiletý Mehmed IV. Jeho matka Hadidže Turhan dala uškrtit Kösem a nahradila ji ve funkci neoficiální regentky. Tato „vláda žen“, kdy se na nejvyšších postech rychle střídali jejich oblíbenci, kteří svůj vliv získali nikoli na základě meritokracie, ale díky intrikám a korupci, přispěla k úpadku Osmanské říše – v letech 1644-1656 bylo postupně jmenováno osmnáct nejvyšších vezírů, jež byli následně buď zavražděni, nebo donuceni odstoupit; po krátkou dobu svých funkcí neměli ani příležitost a patrně ani velkou motivaci uskutečnit jakékoli reformy. Stát se postupně propadal do zadlužení, k němuž přispěly války o ostrov Kréta a enormní nárůst byrokratického aparátu (Mantran 1989: 236-238).

Nový nejvyšší vezír jménem Melek Ahmed paša, sultánův zeť, se pokusil vyřešit stávající nepříznivou situaci zavedením nových daní, které postihly hlavně janičáry a sipáhije, a dal razit nové mince s mnohem menším obsahem zlata a stříbra<sup>115</sup>. Veškeré daně však musely být zaplaceny ještě v dobré měně – Melek paša takto pochopitelně vyvolal všeobecnou nespokojenost a roku 1651 byl sesazen. Hlavní město bylo ještě několik let po těchto neúspěšných reformách zasaženo masivními revoltami janičárů a obchodnických cechů (*esnaf*); obzvláště bouřlivými byly roky 1655 a 1656, charakteristické velkým počtem povstání, konfiskací majetků, zatýkání a poprav. Ve východní Anatolii propukla nová vlna povstání *dželali*, v jejichž čele se tentokrát ocitl Abaza Kara Hasan paša.

Melek paša však i přes svou všeobecnou nepopularitu neztratil sultánovu důvěru úplně, byť, soudě podle kroniky Vardana z Bitlisu, k tomu scházelo jen pramálo. Roku 1655 byl vyslán v čele početné armády do města Van, aby jako velitel tamější pevnostní posádky bránil tento strategický opěrný bod před Sáfijovci; měl rovněž za úkol potlačit rostoucí moc kurdských emírů ze sousedního Bitlisu. Bitliská pevnost byla nezbytná pro obranu východní osmanské hranice a jakékoli neloajální chování ze strany bitliského emíra mohlo ohrozit stabilitu Vanu. V Melekově družině se nacházel i slavný osmanský cestovatel Evliya Čelebi, jenž následující spor mezi Melekem a bitliským emírem Abdalem popsal z pozice panegyrika

---

<sup>114</sup> Nejednalo se zdaleka o první případ popravy „stínu Alláhova na zemi“ – prvním sesazeným a popraveným sultánem byl roku 1622 Osman zvaný Gendž (Mladý).

<sup>115</sup> Postupná devalvace osmanské měny pokračovala i v následujících letech – přezdívalo se jí „hospodská mince“ neboli „cikánská mince“.

osmanského sultána a jeho bývalého prvního vezíra<sup>116</sup>; arménské kroniky (kronika Davitha Baghišeciho a detailně pak kronika Vardana Baghišeciho) jsou oproti němu vyrovnanější a tradičně vnímají oba hlavní protagonisty tohoto příběhu jako Boží tresty, nástroje Ďábla.

*„Jistý Melek Ahmed paša, který byl po králi druhým mužem v říši (prvním vezírem) a zároveň jeho švagrem, neboť sestra Mehmedova (tj. sultánova) si jej vzala za muže; tento Melek Ahmed, což můžeme přeložit jako „anděl“, ale já si myslím, že spíše než anděl to byl ďábel a plnil ďáblovu vůli“*

(Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 396)

V Bitlisu vládla dynastie Šerefovců původem z kurdského klanu Rožik, která zůstala nepřetržitě u moci od osmanského dobytí východní Anatólie (1514) až do 19. století<sup>117</sup>. Emír Abdal z klanu Rožik měl titul osmanského *beklarbeka* (paši s dvěma koňskými ohony), avšak de facto byl zcela nezávislý<sup>118</sup>. Roku 1655 sice slavnostně uvítal sultánovu delegaci v čele s Melekem ve svém městě, ale jinak odmítal plnit povinnosti sultánova (byť relativně

---

<sup>116</sup> Evliya Čelebi nám zanechal naprosto vyčerpávající popis tehdejších událostí – emírem Abdalem uspořádané oslavy a hostiny u příležitosti Melekovy návštěvy, detailní deskripci emírova paláce a jeho majetku atd. Vrcholným bodem všech bitliských představení byl (soudě podle místa, které mu věnuje Evliya) *molláh* Mohammed – během představení pořádaném na hlavním bitliském náměstí (*mejdanu*) se nejprve divákům ukázal nahý, aby je přesvědčil, že nemá žádný pohlavní úd. Opak se však ukázal být pravdou - *molláh* začal létat nad *mejdane*m a močil natolik, že zaplavil celé náměstí a lidé se začali topit. Mezi jeho další vrcholné kousky patřila např. jízda na drakovi (Evliya Čelebi In: Dankoff 1990: 125).

<sup>117</sup> Klan Rožik (Rozhiki) byl jedním z nepočtenějších a také nejmocnějších kurdských klanů v okolí Bitlisu. Patřily k němu natolik významné postavy bitliských dějin jako dynastie Šeref – jmenujme např. emíra Šerefa, který padl v boji proti Ulamovi roku 1533 (jejich spor byl záminkou velkých tažení sultána Sulejmana proti Sáfijovcům). Po smrti emíra Šerefa klanová rada starších jmenovala novým emírem Šerefova syna Šamsuddina a sultán jeho volbu jen oficiálně potvrdil (*Chèref-nâme* II. 1873: 322). Po Šamsuddinovi vládl jeho syn Šeref, autor slavné kroniky Kurdů sepsané v perštině (*Šerefname*); Abdal chán byl jeho vnukem (Bearman 1991-2005: 1243).

<sup>118</sup> „*Bitlis je hlavní město, kde sídlí bej neboli tamější kníže, nejvýznamnější a nejmocnější ze všech okolních bejů, neboť on neuznává ani sultána, ani perského krále; naopak všichni ostatní bejové jsou mu podřízeni*“ (úryvek z dobového cestopisu francouzského cestovatele po Osmanské říši B. Taverniera in: Dankoff 1990: 17).

Rovněž podle tvrzení členů jezuitského řádu, kteří se v Bitlisu usadili roku 1683 a setkali se s emírovou podporou, lze usuzovat na velmi volnou vazalitu bitliského emirátu – místní chán údajně posílal do Istanbulu pouze dar u příležitosti sultánovy korunovace, jinak neodváděl ani daně, ani neposkytoval vojsko (Bearman 1991-2005: 1243).

autonomního) vazala. Evliya nás ve své *Sejihatname* informuje, že Abdal nevyhověl Melekově žádosti a neposlal do Vanu své *agy*, aby pomohli Melekově odstranit škody, které utrpěla vanská pevnost během sáfijovského obléhání. Abdal rovněž pořádal razie a loupil stáda ovcí, patřící sousednímu emírovi z Manazkertu<sup>119</sup>. Dalším problémem byla otázka vybírání daní. *Džizja* – daň z hlavy placená příslušníky kategorie *dhimmi* – vybíraná v okolí Muše, jehož území spadalo pod bitliský *hükümet*, byla používána na vyplácení platu vanských janičárů (*kulů*); veškeré zbylé daně vybrané od *dhimmi*, muslimů a procházejících karavan zůstávaly bitliskému emírovi. Abdal chán však odmítl část vybraných peněz odvádět do Vanu a ponechával si je: „*vanský pašalik a bitliský emirát jsou nezávislé, to jest dědičné (jak jsme vysvětlovali již dříve), takže bitliské daně, které jsou vybrány od křesťanů, jdou do města Van a tam je sultán vyplácí vanským kulům, jenž hlídají Van a pevnost před Peršany. Avšak náš zlý správce Abdal chán se proti této zvyklosti postavil, odmítl dávat daně vanským kulům; naopak si je nechal a žil z nich, neboť pevně ovládal svou zemi, a navíc byl vychytralý a pyšný*“ (Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 396).

Melek Ahmed paša se na sultánovu žádost pokusil proti Abdalovi zasáhnout: „*přišli za ním sultánovi kulové a dali mu deset tisíc kurušů ve stříbře a žádali ho, aby vytáhl se svou armádou na Bitlis a aby zabil emíra Abdala. Melek to zpočátku nechtěl učinit, neboť to byl muž slabý a bázlivý, ale také chtivý peněz, a tak zapomněl na Boha a shromáždil obrovskou armádu, nespočetně vojáků jako kapek v moři z Marastanu a ze země nestoriánů, v jeho vojsku bylo dvanáct tisíc jezdců<sup>120</sup>... s nimi napadl naše město na počátku jara*“ (Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 396). Abdal zformoval svou obranu z klanových milicí, které dohromady čítaly minimálně osm tisíc jezdců (přidali se k němu i jezídi<sup>121</sup>); síly Meleka i Abdala však byly patrně téměř vyrovnané. Čelebiho text názorně ukazuje, po jak nejistém terénu se musel sultánův *serasker* (vojenský velitel) Melek pohybovat – na poslední chvíli

---

<sup>119</sup> Manazkert oficiálně spadl pod Erzurum – případné spory tak neřešili kurdští emírové pouze sami mezi sebou, neboť každý útok na manazkertského emíra implikoval útok na erzurumského pašu a tím pádem zpochybnění autority samotného sultána. Porta tak teoreticky musela zasáhnout, i když se jednalo o tradiční klanové třenicе.

<sup>120</sup> Čelebi hovoří až o čtyřiceti tisících jezdců (Dankoff 1990: 187). Marastan – Kurdistán; země nestoriánů – jižně od Vanského jezera, pohoří Hakkari.

<sup>121</sup> V oblasti kolem jezera Van patřila velká část kurdských klanů v průběhu 17. století k sektě jezídů; islám pak postupně přijímali až v souvislosti s nucenými konverzemi a pronásledováním ze strany majoritních sunnitů. Sunnitě považovali jezídy za heretiky; odtud také spolupráce a specifická forma kohabitace mezi jezídy, gregoriány a alevity, sekundárně i mezi jakobity a nestoriány.

totiž nebylo jasné, jestli se místní *agové* přidají na Abdalovu stranu nebo jestli vyhoví sultánovu apelu; mnoho z nich ostatně zvolilo neutralitu<sup>122</sup>.

Melek Ahmed paša obléhal město Bitlis a po několika dnech bombardování jej nakonec dobyl<sup>123</sup>; Abdal mezitím tajně uprchl z pevnosti a uchýlil se do hor ke spřátelenému klanu. Melek dal vyplenit město – jeho vojáci vyloupili převážně křesťanské obchody na hlavním bazaru a Abdalův palác – a třebaže vyslal za Abdalem pronásledovatele, nedostihl jej. Slavnostně jmenoval novým bitliským emírem Abdalova syna jménem Diadin (Ziyaddin): *„poradil mu, aby nebyl tak neposlušný jako jeho otec; pak vyplenil město a s obrovskou kořistí se vrátil do Vanu; tam jej vítali s radostí; vyloupil emírův palác a zmocnil se jeho majetku“* (Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 396-397) – tento fakt názorně ukazuje, že ani v případě otevřené vzpoury proti sultánově autoritě, která byla úspěšně potlačena, Porta netrvala na nahrazení „neposlušné“ kurdské dynastie. Evliya Čelebi zůstal na dvoře nového emíra Diadina. Abdal se po několika dnech vrátil ze svého horského úkrytu, čímž se Evliya coby Melekův přítel a zastánce sultánových zájmů dostal do poněkud překerní situace. Diadin byl nakonec zavražděn svým bratrem (zřejmě na naléhání Abdala) a emírem byl znovu jmenován Abdal chán; Evliya byl nucen za dobrodružných podmínek uprchnout z Bitlisu. Abdal chán byl ve své funkci znovu potvrzen sultánovým *fermanem*, daně od křesťanů z Muše však sultánovi nadále neodváděl.

*„Několik dní nato se Abdal vrátil a navštívil svého syna, který se stal emírem, a prokazoval mu svou poslušnost a lásku, ale o rok později vstoupila do jeho srdce tajně zrada; ten člověk nemravný a páchající zlé skutky už dříve zabil svého bratra, a teď měl srdce z kamene a neznal lítost; zabil svého syna, Diadin beka, který byl jmenován emírem, a zabil rovněž Nurada<sup>124</sup>, a pak se zmocnil vlády.*

---

<sup>122</sup> Aliance se stvrzovaly krevní přísahou.

<sup>123</sup> Jakékoli delší obléhání působilo obvykle potíže, neboť klanovní náčelníci odcházeli i se svými družinami z boje. Jejich bojová technika spočívala (podobně jako např. metoda pouštních beduínů nebo préríjních indiánů) v bleskovém přepadu a následném stažení se i s kořistí domů. Nebyli na dlouhé obléhání, které vyžadovalo určitou míru disciplíny, připraveni.

Po každém vítězství velitel de facto „musel“ nechat vojáky vyplenit alespoň několik obchodů, většinou křesťanských (válečníci vyžadovali kořist, což byla forma jejich žoldu). Zajatí protivníci byli prodáni jako váleční otroci nebo vyměněni za výkupné; zabitým nepřátelům se odřezávaly hlavy nebo jen uši a nosy (jako válečné trofeje) (Dankoff 1990: 245).

<sup>124</sup> Nurad – Nuraddin, další Abdalův syn, který jedné noci (patrně na otcův nátlak) probodl svého bratra Diadina a byl za tento čin pak svým otcem Abdalem popraven.



*A Abdal stále nedovoluje vybírat daně a nedává nic vanským kulům; naopak to, co vybere, si nechává, a tak to trvá už čtyřicet let, a on zůstává emírem, neboť Bůh je příliš milosrdný“*  
(Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 397)

#### **4.2.1.2. Ozvěny z druhého konce říše i události „kolem našeho moře“**

Charakter zkoumaných kronik i kolofonů je ryze provinční. Obsahují řadu informací o bezprostředním okolí Vanského jezera (*mer c'ov*, „naše moře“, jak mu kronikáři přezdívají) – vyprávějí o velkých válkách mezi Osmany a Sáfijovci, o lokálních raziích *dželali* a *levendů*, o epidemiích, zázracích aj.; zmiňují jména konkrétních viníků a obětí apod. Důraz na nejbližší okolí spolu s řadou etnografických postřehů je patrnější v dílech kronikářů – písmáků, kteří působili většinou jako písaři v kláštorech na vesnicích či malých městech. Kronikáři – *vardapetové* z významných klášterů, jakými byly např. bitliský Amirdolu, mužský svatý Karapet nebo Varag poblíž Vanu, patřili k těm nejvzdělanějším mužům své doby a od tohoto faktu se odvíjí i jejich všeobecný přehled. Jejich kroniky obsahují mnohem více zmínek „z druhého konce říše“ – tj. o událostech v hlavním městě a na západní frontě. Přinášejí informace o postupu osmanských armád a jejich vítězstvích v zemi Lehastan (Polsko) a Unk'uruz (Uhry); zmiňují se rovněž o dlouhodobém konfliktu s Benátskou republikou, jež vyvrcholil válkou o Kandii (ostrov Kréta) apod.; takových zpráv však bývá minimum a jsou velmi stručné. Arménští kronikáři se zdají být mnohem lépe informováni o tom, co se děje v Istanbulu – který sultán nově nastoupil na trůn, kdy propuklo povstání janičárů; nezapomínají ani na extrémní mrazy nebo epidemie.

Informace o událostech na západní frontě a v Istanbulu jsou pro bitliské a vanské kronikáře událostmi z doslechu a z pochopitelných důvodů jim proto nevyhrazují takové místo jako těm, jichž byli očitými svědky. O významných politických změnách – vítězstvích a korunovacích - se lidé pravděpodobně dozvídali prostřednictvím oficiálních sultánových informátorů – *dalalů* (vyvolávačů); jméno nového sultána ostatně začalo být okamžitě po jeho opásání mečem Osmanovým zmiňováno v mešitách během páteční modlitby (*chutba*). Další zprávy jim mohli poskytnout obchodníci, kteří periodicky procházeli karavanní trasu Van – Bitlis – Istanbul, poutníci a konečně *katholikovi* a patriarchovi vyslanci, napomáhající kolování korespondence mezi Edžmiac'inem, Istanbulem, Síssem a Jeruzalémem. *Vardapeti* měli rovněž přístup do klášterních knihoven a mohli tak těžit z velkého bohatství starších

historických textů. Obsáhlé úryvky z těchto děl tvoří integrální součást jejich vlastních textů; s jejich pomocí tak mohli např. podrobně zrekonstruovat církevní dějiny konkrétních lokalit.

## 4.2.2. Administrativa a ekonomická situace

### 4.2.2.1. Kulové, úředníci

V Osmanské říši byl uplatňován tzv. rotační systém úředníků i vojenských velitelů – sultánovi *kulové* (*kapı kulları*)<sup>125</sup>, vybraní v rámci *devşirme* a vychovaní v jeho paláci, byli na základě svých schopností jmenováni na určitou dobu do konkrétních lokalit. Obtížnost svěřeného úkolu obvykle rostla přímou úměrou s jejich zkušenostmi – pokud se např. *kul* jako guvernér konkrétní provincie (*paša, váli*) či kraje (*sandžakbej*) na svém místě osvědčil, byl po několika letech s velkou pravděpodobností zvolen do ještě prestižnější funkce. Vzhledem ke vlivu palácových intrik však postup na společenském žebříčku daný osobními kvalitami zdaleka nebyl samozřejmostí a kariérní úspěch čím dál tím více závisel na osobních známostech a výši zaplaceného bakšíše. Mnozí *kulové*, začínající se facto od nuly, se i přesto stali po sultánovi nejvlivnějšími muži v říši – prvními vezíry.

Instituce *kulů* má v muslimském světě dlouhou tradici; původně takto sloužili pouze váleční zajatci (tzv. *mamlúci*). *Devşirme* – vybírání chlapců z křesťanských rodin, jejich konverze k islámu a následná výchova k vojenské nebo úřednické kariéře - je osmanskou specialitou a s velkou pravděpodobností stojí i za počátečním enormním úspěchem osmanské teritoriální expanze. Ve své prvotní fázi probíhalo *devşirme* zejména u balkánských Slovanů křesťanského vyznání – jedinou muslimskou výjimkou byli Albánci; teprve v 16. století se tato praktika objevila ve větší míře i ve východní Anatolii mezi Armény. Jedním z obecných klíčů osmanské historiografie je předpoklad, že takřka všichni sultánovi *kulové* byli vybraní systémem *devşirme* a byli tedy původem z křesťanských rodin; to však platí jen částečně a pouze pro určitou dějinnou epochu. Prvotním sultánovým záměrem bylo vychovat oddané sloužící bez jakýchkoli rodinných či klanových vazeb, kteří by se stali poslušnými nástroji zcela závislými na Portě (Metin Kunt 1983: 31). Další postup *kulů* na společenském žebříčku

---

<sup>125</sup> Samotný termín „kul“ (otrok, sluha) je značně flexibilní a ve své době označoval jak chlapce odvedené prostřednictvím *devşirme* a přímo vychované v sultánově paláci; tak i veškeré sultánovy poddané (např. za sultána Sulejmana Kánúního byl pojem „kullarım“ (mí otroci) používán ve smyslu „můj lid“, tj. timarioti i *raja* (Metin Kunt 1983: 42).

de facto závisel výhradně na jejich osobních schopnostech a kvalitách (konverze k islámu byla automatická); na tomto základě jim pak byly svěřovány různě obtížné funkce a vyplácen plat (nejčastěji formou různých prebend – *timarů*). V ideálním případě se tak jednalo o tzv. meritokracii (Barkey 1994: 32). Ve skutečnosti si však *kulové* vybraní systémem *devširme* svých původních nábožensko-rodových vazeb byli vědomi (jak nasvědčují texty některých dobových kronik i chování několika vezírů srbského či bosenského původu, kteří zjevně favorizovali svoji komunitu)<sup>126</sup>. Jejich neutralita a nezávislost tak nemohla být garantována absolutně a status těchto *kulů* napomáhal vytváření klientelistických sítí. Formování vztahů patron-klient napomáhalo růstu korupce, která se zvyšovala přímou úměrou s úpadkem principu meritokracie. V 2. polovině 16. století se začal postupně měnit i celý osmanský administrativní systém a vojáci a úředníci už nebyli většinou rekrutováni systémem *devširme*. Svě posty si mnohdy kupovali prostřednictvím svých rodinných kontaktů. Potomci původních *kulů* (slovanského, albánského, arménského i tureckého původu) nezdědili otcovu funkci a stali se tak určitou formou nové osmanské „aristokracie“ (*ümera* - velitelé, tj. dědiční představitelé dominantní vrstvy *askeri*). Stále však byli pokládáni za sultánovy „otroky“, neboť „jedli jeho chléb“.

*Kulové* tvořili základ osmanské byrokracie i hlavní údernou sílu osmanského vojska. Profesionální armáda janičárů, která podstupovala přísný výcvik a v počátcích své existence proslula i svou disciplínou, neměla ve své době konkurenci a za sultánů-dobyvatelů typu Mehmeda II. nebo Selima I. se plně prokázala její účinnost. Janičáři procházeli dlouholetým speciálním tréninkem (lze si je částečně představit jako určitou paralelu k římským legiím, prětorianské gardě apod.). Sídlili pod dohledem svých *agů* (náčelníků) v uzavřených kasárnách, společně trénovali a společně se stravovali, nesměli zakládat rodiny ani se věnovat žádnému řemeslu (pochopitelně kromě řemesla bojového). Oficiální *tarikou* janičárů byl pravděpodobně dervišký řád *bektaši* a jejich nejvyšší vůdce (*ağa*, *yeniçeri ağası*) měl velké slovo u sultánova dvora; obvykle dohlížel i na pořádek v hlavním městě. V 17. století se však kritéria přísného výběru janičárů a jejich vojenského tréninku postupně rozvolnila a mnohé muslimské rodiny začaly využívat janičárského postu jako privilegovaného místa s šancí na další postup pro své syny. To byl konec meritokracie a počátek klientelismu. Celibát už nebyl

---

<sup>126</sup> Viz podrobněji např. vzpomínky českého panoše a člena hasburského poselstva k Velkému Turkovi (*Přihody Václava Vratislava z Mitrovic* (vyd. J. Daňkelka) (1950), Praha: Československý spisovatel). Václav se zmiňuje o sultánových *kulech*, kteří byli např. „rodem Chorvat“, „rodem z Albánie“ či „rodem Vlach (z Itálie)“ (*Přihody Václava Vratislava z Mitrovic* 1950: 59-60).

povinný, ani vojenský výcvik či stravování se v kasárnách; janičáři sídlili ve městě, zakládali rodiny, stávali se příslušníky cechů a předávali majetek svým synům. V okamžiku, kdy se post janičára dal zakoupit, však razantně poklesla bojová schopnost i morálka celého vojska a janičáři se tak stali spíše přítěží. Každý nově zvolený sultán byl de facto nucen janičárům (za to, že jej podpořili při nástupu na trůn) zvýšit žold, což značně vyčerpávalo státní pokladnu. Stagnace hranic Osmanské říše navíc vedla k nepravdělnému vyplácení janičárských žoldů, což vedlo k celé řadě povstání v hlavním městě i v provinciích. Prvním náznakem nespokojenosti bývalo tradiční převržení velkých kotlů s pilavem v prostoru janičárských kasáren (Lewis 1988: 75); janičáři ostatně několikrát vyplnili Istanbul a zaútočili na sultánův palác. V 17.-18. století se tak korpus janičárského vojska stal spíše než čímkoli jiným brzdou, a to jak na poli vojenském, tak na poli politickém a sociálním. Istanbulští janičáři byli známí pro své konzervativní tendence a klika, vedená jejich hlavním velitelem a dalšími významnými postavami ovlivňujícími sultánův harém, se stala rozhodujícím faktorem při odmítání vojenských a politických reforem. Hlavní město i samotný sultán zůstali rukojmími janičárů až do roku 1826, kdy byla tato instituce sultánem Mahmudem oficiálně zrušena.

Bitlis byl nezávislým *hükümetem*<sup>127</sup>, v němž Porta jen potvrzovala zvolené emíry z vůdčího kurdského klanu Rožik; rotační systém osmanských velitelů a úředníků tam tedy nenacházel své uplatnění. Okolních oblastí (zejména vanské a erzurumské provincie) se však dotkly veškeré změny, které doprovázely postupný úpadek osmanského administrativního systému – časté střídání jmenovaných pašů a jejich sesazování v závislosti na tom, jaké vztahy měli s aktuální palácovou klikou; postupné znevolňování venkovského obyvatelstva; vyšší daňové zatížení a tím pádem úpadek zemědělské a řemeslné produkce apod. Nejistota postavení nově jmenovaných pašů, permanentní riziko jejich sesazení, zatčení a konfiskace majetku vedla mnohé z nich k tomu, aby se pokusili zajistit pro svou rodinu co nejvyšší příjmy, dokud jim zbýval čas. Takto pochopitelně favorizovali vznik klientelistických sítí a korupci, jež se brzy stala v regionu východní Anatólie všudypřítomným jevem.

*Timary* (prebendy, léna), které byly původně udělovány timariotům-sipáhijům výhradně za vojenskou službu, se staly dědičnou záležitostí; tímto způsobem postupně docházelo ke vzniku nové „aristokracie“ a k legitimizaci statusu té staré, tj. postavení vlivných klanových náčelníků. Došlo k etablování vrstvy tzv. *ajanů* neboli *derebejů* –

---

<sup>127</sup> Termín převzatý z analyzovaných arménských dobových pramenů – *anphochadrelí amiruthjun*, tj. doslova „nezaměnitelný (dědičný) emirát“.

místních dědičných notáblů a tzv. „pánů údolí“, kteří na svých územích měli právo vybírat daně a disponovali i vlastními malými armádami. *Ajanové* byli na sultánovi de facto zcela nezávislí a mohli si také dovolit mnohem méně tolerantní zacházení se svými poddanými, jejichž status se pozvolna měnil z *raji* (poddaného) v nevolníka nám známého z evropského kontextu. Sultánem jmenovaní pašové či sandžakbejové, kterým neustále hrozilo riziko sesazení, se začali spoléhat spíše na místní *ajany* než aby se pokoušeli odvolat na příliš vzdálenou a příliš proměnlivou Portu. V 17. století se stávají svědky množících se stížností vesničanů, jež nejsou schopni zaplatit stále se zvyšující daně (mnohdy ostatně vyžadované nadvakrát, jednou do státní poklady a podruhé pro místního *ajana*). Zadlužují proto svou půdu u lichvářů a během několika let o ni přicházejí úplně; pak jim nezbývá nic jiného než rozšířit řady městské chudiny nebo se přidat k banditům.

Porta rovněž změnila systém výběru daní, který byl sice výhodnější pro státní aparát, ale v konečném výsledku velmi nevýhodný pro populaci *raja*. Jednalo se o přechod na tzv. *iltizam*, jehož podstata bude vysvětlena podrobněji v podkapitole 3.2.2.2.2. Daně. Dobové prameny se shodují na tom, že životní podmínky východoanatolských *rajů* (a vůbec všech osmanských poddaných obecně) se rapidně zhoršovaly; ať už se jednalo o obyvatelstvo muslimského nebo křesťanského vyznání.<sup>128</sup>

*„(Sultán Mehmed III., 1595-1603) nebyl schopen vládnout své říši; všichni jeho sluhové a páni povstávali a obraceli se proti němu, neboť on nebyl (skutečným) panovníkem; rozdával svá města různým pašům a pánům a po deseti nebo dvaceti dnech je buď jeho matka, nebo jeho sestra, nebo jeho žena nebo vezír dali jinému pašovi a dostali za to mnoho červených dahekanů (zlatých mincí). V Tigranakertu-Amidu<sup>129</sup> se během šesti let vystřídalo devět pašů. Buď přijel samotný paša, nebo jen jeho zástupce, vekíl. Když přijížděli, tak věděli, že v rukou nemají nic, a tak začali okrádat město a celý kraj. Jak můžeme popsat ty hořké časy? Polovina Amidu se proměnila v ruiny, kdo z města vyšel ven, odtud až po Istanbul viděl jen sutiny“*

(Avetikh, MŽ 1956: 516)

---

<sup>128</sup> Procento židovského obyvatelstva bylo v oblasti Vanského jezera zcela zanedbatelné; z tohoto důvodu jej ze závěrů své analýzy vypouštím. Jeho status býval obvykle o něco lepší než status křesťanských *dhimmi*.

<sup>129</sup> Tigranakert (Tigranovo město), Amid - Diyarbakır

#### 4.2.2.2. Práva a povinnosti *dhimmi* a *raja*

Naprostá většina obyvatel Osmanské říše v 17.-19. století byla tvořena populací rurální. Zemědělci a drobní řemeslníci, spadající do kategorie „poddaných“ *rajů*, byli bez nadsázky řečeno páteří celého impéria; zatímco „řídící“ vrstva sultánových *kulů* představovala ve srovnání s nimi relativně zanedbatelnou část. Rajové byli křesťanského i muslimského vyznání (Panaite 2000: 409).

V následující podkapitole se zaměříme na postavení zemědělců ne-muslimského vyznání, žijících na území východní Anatólie. Obecně lze konstatovat, že jejich situace v průběhu analyzovaného období postupně degradovala od obyčejného poddaného (prakticky neomezeného teritoriálně-stavovskými identitami, které známe z evropského kontextu) až ke kategorii nevolníků. Fernand Braudel hovoří v této souvislosti o tzv. „druhém nevolnictví“ (*second servage*), jež zasáhlo Osmanskou říši stejně jako např. poddané v tehdejší střední a východní Evropě (McGowan 1981: 45). Osmanští *rajové* postupně přišli o možnost svobodně opustit jim svěřenou půdu a stali se doslova majetkem svých „pánů“ (sultánových sipáhiů-timariotů či místních *agů*)<sup>130</sup>.

Postavení ne-muslimů, tj. *dhimmi* – „chráněnců“ neboli „lidu smlouvy“ (křesťanů, Židů, zoroastrovců)<sup>131</sup>, rovněž postupně degradovalo, a to z tolerovaných komunit vyznávajících jiné náboženství než islám v nevěřícího-*d'aura*. Všem příslušníkům *dhimmi* byla majoritní muslimskou *ummou* garantována svoboda vyznání i vysoká míra vnitřní samosprávy výměnou za placení specifických daní (*charadž* z půdy *dhimmi*, *džizja* z hlavy *dhimmi*). Daně placené ne-muslimským obyvatelstvem bývaly vyšší než daně placené muslimy, ti však na oplátku sloužili v osmanské armádě.

„Když se panna vdává, nechť je cena za ni zaplácena tomu, komu patří její otec jako *raja*“<sup>132</sup>  
(McGowan 1981: 53)

---

<sup>130</sup> Timariot – majitel *tumaru*, *sipáhi*. Sipáhiové dostávali od Porty určitá území (*tumary* - léna, prebendy), z nichž měli právo vybírat daně. Výměnou za tato léna sloužili v sultánově vojsku – sipáhiové byli příslušníky elitní osmanské jízdy.

<sup>131</sup> Ne-muslimské obyvatelstvo, tj. a) křesťané (*iseví*, *nasráni*, *hristiani*) - Arméni (*Ermeni*), Řekové (*Yunani*), Asyřané (maronité, jakobité, nestoriáni - *Suryani*); b) Židé (*Yahudi*, *Ibrani*) (Panaite 2000: 409).

<sup>132</sup> Zápis z *kanunname* (lokálního právního kodexu), Erzurum, 1540. Cenu za nevěstu platila ženichova rodina otci dívky; navíc rovněž vypláceli rovněž určitou částku (ať už v penězích, dobytku nebo úrodě) místnímu *agovi*.

#### 4.2.2.2.1. Soudy

„Ó jak zlí jsou janičáři, neboť křesťanům nedovolují usednout na koně, ani na dobrou mulu; nesmíme si obléci pěknou čuchu<sup>133</sup>, mít velkou zahradu, velký dům; o to všechno nás připravují“<sup>134</sup>

(Zulaljan 1966: 105)

Instituce arménského *milletu* (nábožensko-politické jednotky tradiční osmanské samosprávy), sdružujícího v sobě rovněž všechny ostatní ne-pravoslavné křesťany<sup>135</sup>, byla výrazem oficiálního a legalizovaného postavení křesťanské minority v rámci majoritní muslimské společnosti. Jejich práva byla plně garantována, pokud *dhimmi* akceptovali dominantní postavení islámu a tudíž jistou nadřazenost členů *ummy*. V případě menších prohřešků byli *dhimmi* souzeni v rámci své vlastní komunity, jež disponovala poměrně značnou samosprávou. Istanbulský gregoriánský patriarchát, jehož oficiální hlavou byl patriarcha, vystupující rovněž jako vůdce celého ne-pravoslavného *milletu* (*millet-i başı*), byl pod vlivem konzervativního kruhu církevních činitelů a bohatých obchodníků - oligarchů (*amirů*). Zodpovídal za výběr daní za celou náboženskou komunitu, za stavbu a udržování míst kultu, za vedení církevních škol apod.; sultán mu uděloval speciální povolení v případě každé výjimky (*ferman, irade*). Veškeré vnitřní otázky komunity (svatby, dědická řízení, trest za menší prohřešky) spadaly rovněž pod autoritu patriarchátu.

Na venkově byli *dhimmi* souzeni na základě svých *adatů* (zvykového práva) místní radou stařešinů, v níž rozhodující slovo náleželo *reísovi* (starostovi) či *tanuterovi* (patriarchovi nejvýznamnějšího místního *gerdastanu*). Muslimové pak byli nuceni respektovat šariú, jejímž hlavním vykladačem byl *molláh* a soudcem *kádí*. V případě těžších prohřešků a sporů mezi příslušníky různých náboženských komunit se muslimové i ne-muslimové ocitali před muslimským tribunálem a jeho *kádím*<sup>136</sup>; v takových případech byli *dhimmi* defavorizováni od počátku, neboť jejich svědectví nebyla vedle výpovědi muslimů rovnocenná (svědectví dvou křesťanů se rovnala svědectví jednoho muslima).

---

<sup>133</sup> Čucha - typický kavkazský svrchní mužský oděv, zdobená halena

<sup>134</sup> Citát z kroniky arménského autora Simeona Lehaciho, počátek 17. století

<sup>135</sup> Tj. jakobity, nestoriány, Kopty, etiopskou církev; rovněž např. sektu bogomilů. Členy *Ermen-i milleti* byli oficiálně i Romové (Kibti).

<sup>136</sup> V jednotlivých provinciích vystupoval *kádí* jak ve funkci soudce, tak ve funkci nejvyššího zástupce celého tamějšího byrokratického aparátu.

Status *dhimmi* byl jednoznačně omezujícím faktorem prakticky ve všech doménách každodenního života. Restrikce ohledně způsobu oblékání či církevních staveb kolísaly v závislosti na konkrétním historickém období a na dané lokalitě; postavení ne-muslimů se tak mohlo částečně lišit např. ve Vanu, Mosulu či Mardinu. Četnost opakovaných zákazů nasvědčuje tomu, že přísná pravidla nebyla vždy dodržována a že se zjevně povolovaly výjimky (Mansel 1994: 36). Práva a povinnosti *dhimmi* budou podrobněji rozebrány v následujících podkapitolách – tradičně se však ne-muslimové nesměli ženit s muslimkami<sup>137</sup>, nesměli vlastnit otroky<sup>138</sup>, jezdit na koni<sup>139</sup>, nosit drahé a výrazně barevné látky; nemohli sloužit v armádě a tím pádem měli zákaz nošení zbraní. Platili vyšší cla i daň z půdy a z hlavy; nesměli bez speciálního sultánova povolení (*fermanu*) stavět nová místa svého kultu či opravovat stará. Obdobný zákaz se týkal všech veřejných manifestací víry (kostelních zvonů, účasti na procesích apod.) – i když, jak uvidíme dále, tady výjimka potvrzovala pravidlo. Jinakost *dhimmi* byla viditelná už z dálky podle jejich pokrývek hlavy, širokých opasek (*zunnarů*), případně kusů modré látky našitých na rukávech – stali se tak v muslimském světě viditelnými Jinými par excellence (obdobně jako Židé v kontextu křesťanské majority). Výpověď jednoho muslima před soudním tribunálem se rovnala svědectví dvou *dhimmi*. Za zabití muslima následovala automaticky smrt, stejně jako za pokus o konverzi muslima k jiné víře. Při zranění muslima následovaly těžké tresty; při zranění *dhimmi* se vyplácela tzv. cena za krev, která byla dvakrát až třikrát nižší než v případě zranění muslima.

Na základě několika ukázek z kroniky Martirose Chalifajihho si lze udělat alespoň přibližně představu o podmínkách panujících v 2. polovině 18. století ve vanské provincii. Zabití Arména jiným Arménem řešila zřejmě místní arménská komunita a se souhlasem osmanských autorit (patrně vanského *kádího*) uložila viníkovi trest zaplacení pokuty (*tugankh*). Muslimy, kteří zavraždili jiného muslima, dal vanský paša naopak „oběsit a narazit na kůl“; obdobně nechal zardousit údajné pachatele požáru domu Achidžan *agy*, hlavy cechu arménských obchodníků ve městě Van. Každý případ jakoby vyžadoval individuální přístup - patrně zde rozhodoval motiv zločinu, neboť v prvním případě lze z textu vyčíst, že se mohlo jednat o rodinnou hádku; naopak ve druhém případě šlo patrně o loupežné přepadení.

---

<sup>137</sup> Opak byl povolen, avšak křesťané poměrně neradi vdávali své dcery za muslimy. Řada dobových svědectví dává tušit, že dívky před svatbou de facto ani neopouštěly rodný dům z obavy, že by se mohly někomu zalíbit a stát se obětí únosu.

<sup>138</sup> Tj. otroky muslimského vyznání; neboť v 16. století už ne-muslimové běžně vlastnili křesťanské otroky či tzv. „pohany“.

<sup>139</sup> Odtud stížnosti, že musí *dhimmi* jezdit na oslech.



„Téhož roku také Džrbašenc Hakob zabil nožem Kajfadži Sargise, svého bratra, musel zaplatit velkou pokutu“ (Martiros Chalifaji, Mž 1956: 494)

„Pět Turků zabilo v noci jednoho muslima v jeho domě. Jakmile se to dozvěděl paša a agové, dal dva z nich oběsit, jednoho narazit na kůl, a ostatní utekli“ (Martiros Chalifaji, Mž 1956: 494)

Ve stejném měsíci osmnáctého dne zardousili v saráji Vejise agu a dělostřelce Osman beka, kvůli vypálení domu Achidžan agy. (Martiros Chalifaji, Mž 1956: 497)

#### 4.2.2.2.2. Daně

Samotný termín *raja* označuje populaci „poddanou“, tj. platící daně – v kontrastu k „řídící“ kategorii *askeri*, tvořenou sultánovými *kuly*, z nichž mnozí byli daňové povinnosti zbaveni výměnou za své služby. *Raja* je de facto ekvivalentem výhradně venkovského obyvatelstva tvořeného zemědělci a drobnými řemeslníky, neboť situace měšťanů (byť nově přistěhovaných) se už částečně odlišovala – nemuseli např. sloužit v pomocných jednotkách osmanské armády v případě potřeby nebo vypomáhat při opravě pevností, irigačních kanálů, mostů apod. (Shaw 1976: 150).

Majorita *raju* obdělávala půdu, která jim byla svěřena (*čiftlik*), a platila z ní pravidelně daně, z nichž nejvýznamnější byla pozemková daň, uvalená na veškerou půdu získanou v průběhu osmanské expanze v zemích *dar al-harb (charadž)*<sup>140</sup> a daň z úrody (*ispendže*). *Rajové* jiného než muslimského vyznání platili rovněž speciální daň z hlavy (*džizja*)<sup>141</sup>. Výnosy z *džizji* byly odváděny přímo do státní pokladny; většina ostatních daní pak byla vyplácena jako odměna sultánovým *kulům*. Daně z jednotlivých *tumarů* byly oficiálním příjmem konkrétních timariotů – sipáhiů, členů sultánovy jízdy.

Charakter i samotná definice daní se v průběhu existence Osmanské říše neustále proměňovaly, stejně jako pravidla jejich výběru; zachytit tento vývoj by samo o sobě vydalo

---

<sup>140</sup> *Charadž* – pozemková daň, vyplácená osobně a v mincích; platili ji pouze zdraví muži starší 14 let (ženy, děti, starci, nemocní a cizinci byli až na výjimky z placení vyloučeni). *Charadž* bylo možno zaplatit i kolektivně (*charadž maktu*)

*Baš charadž* – pozemková daň placená z půdy, na níž byli zaregistrováni ne-muslimové (*dhimmi*). Vybraná suma šla přímo do státní pokladny, kde byla určena na válečné výdaje.

<sup>141</sup> *Džizja* byla teoreticky zrušena v rámci reformy Tanzimatu, spolu se zánikem statutu *dhimmi*. Muslimové platili jako ekvivalent *džizji* nižší daň zvanou *zakát*.

na samostatnou vědeckou publikaci. Na základě analýzy dobových pramenů lze usuzovat, že se během 17. století staly pojmy „charadž“ i „džizja“ de facto zcela zaměnitelnými – jednalo se o jistou sumu, vybíranou každý rok sultánovými výběřčími od všech dospělých mužů v konkrétní rodině *rajů* se statusem *dhimmi*. Splynutí *charadže* a *džizji* zřejmě souvisí s úpadkem instituce *tumaru* – místo lén připsovaných za odměnu se *tumar* proměnil v dědičně předávaná území a tamější zemědělské obyvatelstvo už nebylo vnímáno jako víceméně svobodný „sultánův poddaný lid“, ale jako nevolníci konkrétního *agy*. Tento nový *charadž*, často zmiňovaný arménskými kronikáři, se stal evidentně tím nejvyšším finančním výdajem osmanských *rajů*. Ačkoli byla výše této daně přizpůsobena situaci konkrétní rodiny (tzv. vysoký, střední, nízký *charadž*), mnoho *rajů* ji nebylo vzhledem k postupné inflaci schopno splatit a byli tak nuceni se zadlužit u místních lichvářů. V období povstání je pak více než pravděpodobné, že daně vybíral ten, kdo byl zrovna u moci – *rajové* tak platili *charadž* mnohdy nadvakrát, jednou sultánovi a podruhé vůdcům band *dželali* a *levendů*: „*a Eaziči sám vybíral dva roky charadž. A tolik dželali se kolem něj nashromáždilo, už jsme řekli, že měl čtyři sta tisíc jezdců, až se osmanský sultán ulekl a nemohl na něj zaútočit, neboť byl slabý, zbabělý a bázlivý*“ (Avetikh, Mž 1956: 517).

Způsoby výběru daní a jejich použití variovaly v závislosti na konkrétní lokalitě – např. část *džizji* vybrané v bitliském *hükümetu* byla určena pro potřeby bitliského emíra a část sloužila jako plat vanských *kulů* (zejména místní janičárské posádky): „*vanský pašalík a bitliský emirát jsou nezávislé, to jest dědičné (jak jsme vysvětlovali již dříve), takže bitliské daně, které jsou vybrány od křesťanů (tj. džizja), jdou do města Van a tam je sultán vyplácí vanským kulům, jež hlídají Van a pevnost před Peršany*. (Vardan Baghišeci, Mž 1956: 396).

Sultán nechával (zejména v odlehlých provinciích) právo výběru daní v rukou místních velitelů (pašů, svých *kulů* apod.), v některých případech však poslal na místo přímo svého výběřčího z Istanbulu: „*1691, sultán Sulejman poslal vojvojtů (výběřčího) do Vanu, aby tam splnil jeho příkaz a vybral charadž od Arménů. Nenechal vybírat daň samotné sultánovy kuly, jak se to vždy dělávalo, ale on sám vybral peníze od každého; byly to dva kuruše a půl. To bylo za časů Tursun pašů*“ (Vanský anonym, Mž 1956: 417). Místní *rajové* obvykle reagovali negativně na jakékoli navýšení *charadže-džizji*: „*vanští kulové vybírali dvakrát charadž od Arménů; půl kuruše charadž, tu daň nespravedlivou (haram)*<sup>142</sup>“ (Martiros Chalifaji, Mž 1956: 493). K vyššímu daňovému zatížení rovněž přispívaly válečné konflikty – *rajové* byli nuceni

---

<sup>142</sup> *Haram* – ve smyslu něčeho zakázaného, nečistého

platit speciální válečné kontribuce (*avariz-i divániye, avariz-i seferiye*), odevzdávat část úrody určenou pro zásobování armády a podílet se na opravách fortifikačních systémů.

Výše daní a zároveň zkorumpovanost úředníků v průběhu 17. století rostly; lze tak usuzovat na základě zjevného úpadku řemeslné produkce a stěhování venkovského obyvatelstva do měst (Faroqi 2005: 93). Původně vysílala Porta do každé provincie speciálně určeného výběrčího daní (v arménských pramenech vystupuje jako *vojvojta*)<sup>143</sup>, který osobně vybral celkovou částku a odvezl ji do Istanbulu; nebo výběrem pověřila místního pašu. V některých případech mohla konkrétní venkovská komunita *rajů* vybrat daně dopředu a pak prostřednictvím svých zástupců *vojvojtovi* odevzdat celkovou sumu; ten pak ověřil, zda jejich výše odpovídá datům uvedeným v registrech. Tato společná zodpovědnost lokální náboženské komunity co se placení daní týče patrně napomáhala vzniku solidarity a zároveň udržování vnitřněskupinové identity – lze předpokládat, že bohatší členové komunity (*chodžové, tanuterové, paronové*) se v některých případech zaručovali za ty chudší, vystupovali jako zástupci celé komunity apod.

„Roku 1692 přijel znovu chodža Ismael paša do Vanu a sám vybral charadž“

(Martiros Chalifaji, MŽ 1956: 483)

Praktika výběru daní prostřednictvím předem určených *kulů* přímo závislých na sultánovi však byla vzhledem k udržování byrokratické vrstvy výběrčích finančně náročná a Porta tak postupně přistoupila ke změně celého systému. Místo svých vlastních *kulů* začala prodávat právo na výběr daní jednotlivým pachtýřům (tzv. *multazimům* neboli *tahsildarům*), kteří byli povinni odevzdat určitou (předem dohodnutou) částku do státní pokladny a zbytek si pak mohli ponechat jako svou vlastní odměnu. Tato metoda zvaná *iltizam*, která byla uplatňována hlavně v 18. století, je výrazem postupné decentralizace osmanské administrativy – z finančního hlediska byla pro Portu jednoznačně výhodnější, neboť ušetřila na platech výběrčích; na straně druhé však osmanští úředníci zcela ztratili kontrolu nad *multazimy* i konečnou vybranou částkou. V okamžiku, kdy si *multazimové* mohli ponechat případné přeplatky jako svou odměnu, začalo pochopitelně docházet k většímu nátlaku na vesničany. *Multazimové* zneužívali svého postavení a vybírali mnohem vyšší daně, než jaké byly

---

<sup>143</sup> Převzato ze slovanského termínu vévoda (vojevoda, vojenský velitel). Osmané nazývali vládce ve Valašsku a Moldávii (knížata vazalských států platicích tribut Vysoké Portě) *vojvoda* nebo *tekfür* (z arménského *thagavor*, král) (Panaite 2000: 340). V arménských dobových pramenech se termín *vojvojta* vztahuje k výběrčímu daní přímo z Istanbulu.

oficiálně předepsány; často spolupracovali s místními *ajany* a vyhýbali se tak de facto jakémukoli postihu. V průběhu 18. století se situace ve východní Anatolii začala Portě definitivně vymykat z rukou – lze tak usuzovat na základě množících se peticí zemědělců v knihách stížností (*adaletname*) i podle frekventovaných zmínek v arménských kronikách: „devátého června (1797) se konala velká porada v Ankusner, neboť Emin paša učinil roční charadž nesnesitelně vysokou. Trhy zůstaly zavřené...“ (Martiros Chalifaji, Mž 1956: 496). Jak místní pašové, tak *multazimové* zjevně nastavovali daně podle toho, jak potřebovali; tímto stavem trpěli hlavně ne-muslimští *rajové*, neboť, jak už jsme se zmínili výše, byli u soudních tribunálů dopředu znevýhodněni a neměli se tak kam odvolat. „Zavřené trhy“ byly průvodním jevem všech počínajících nepokojů a případných konfliktů mezi muslimy a ne-muslimy (většina krámků na bazaru patřila křesťanským a židovským obchodníkům).

*Rajové* se v průběhu 17. století stali skutečnými nevolníky svých *ajanů* – místních notáblů. Vedle *ajanů* se objevila i nová společenská vrstva tzv. „nouveaux riches“ (řec. *kočabaši*, arm. *reís*, srb. *čorbadži*)<sup>144</sup> – majetných obchodníků původem z venkovských komunit *dhimmi*, kteří si zakoupili právo vybírat daně z určité lokality (většinou po dobu několika let) a rázem se tak stali pro své chudší souvěrce ještě větší ranou než kdysi bývali sultánovi *vojvojtové*. *Kulové* požadovali v ideálním případě fixní částky, jejichž výše byla známa dopředu, kdežto tito noví *multazimové* přicházeli většinou i se svým doprovodem (písaři, vojáky apod.) a vybírali mnohem více – částku do státní pokladny, částku pro *multazima* a konečně plat pro každého jednotlivého člena doprovodu. Nikoli výjimečně žádali zaplatit „daň z hlavy“ i za ty, kdo již zemřeli, nebo za ty, kteří odešli z vesnice do měst (Bearman 1991-2005: 379); v důsledku rostoucího daňového zatížení tak *multazimové* jen podporovali další exodus venkovského obyvatelstva, který začal už koncem 16. století v souvislosti s revoltami *dželali* a stupňujícími se požadavky timariotů. Oficiální stížnosti vesničanů sultánovi nejčastěji poukazují na fakt, že zemědělci museli proti své vůli opustit vesnice, neboť jejich půda byla přidělena místním notáblům; ti pak na ní zakazovali pastvu dobytka (Faroqhi 1986: 330); ostré spory propukaly rovněž mezi zemědělci a pastevcí kvůli polím a pastvinám.

Klášterní půda, která byla po dlouhou dobu zbavena daňové povinnosti, byla zdaněna na samém konci 17. století, což vedlo k celé řadě povstání tamějších mnichů; kláštery se navíc se stále rostoucí intenzitou stávaly terčem útoků banditů. Paradoxně tak jako jediný zastánce

---

<sup>144</sup> Původně osmanské pojmy, označující majetné a vlivné osoby pověřené administrativními funkcemi. Pojmu *čorbadži* užívali i někteří tradiční náčelníci v arménských autonomních oblastech situovaných v Kappadokii.

komunit *dhimmi* vystupoval samotný sultán – právě jemu jsou adresovány petice *rajů* (tzv. *takrir*), které si stěžují na útlak *ajanů* a místních zkorumpovaných úředníků. Jednotlivé *takriry* byly prostřednictvím místních soudců (*kádi*) odesílány do Istanbulu a následně putovaly až na zasedání *dívánu*. Následující úryvky jsou jedněmi z mála zmínek objevených v analyzovaných dobových pramenech, jež se zdají být důkazem praktiky odvolávání se k vyšší instanci. Petice se však evidentně setkávaly s těžkostmi – žádosti o přešetření jednotlivých případů mohly být odloženy či zamítnuty patrně ještě na lokální úrovni.

„1764 ... *charadž* byl navýšen a muslimové neplnili své povinnosti; neplatili, a proto se křesťané chystali jít do Sebaste...

... 1774 si šli Arméni stěžovat kvůli roční dani (*charadž*), ale muslimové vrátili žádost zpět...“  
(Hakob Tivrikci, MŽ 1956: 453, 457)

Následující ukázka poukazuje na konflikty, které propukaly okolo výběru daní. Text není bohužel příliš jasný – Šek Mirza a Atom Mardanenc byl zřejmě pověřeni výběrem daní za svou lokální komunitu (podle jména to jsou Arméni, takže zřejmě vybírali jen daň z hlavy za gregoriánské Armény). Sultánovi podřízení (*kulové*) je podezřívají z toho, že si část vybraných peněz ponechali pro vlastní potřebu, proto je dali popravit a povolali přímého výběrčího daní jmenovaného sultánem (*vojvojtou*) jako záruku určité neutrality. Poprava Atoma a Mirzy však zjevně nebyla schválena žádnou vyšší instancí a *kulové* se obávali možných následků svého činu.

„1691 na Zjevení Páně (tj. 6. ledna), Šek Mirza a Atom Mardanenc byli pověšeni na šibenici, a to za časů mladého Omara paši. Jeho *kulové* je oběsili, neboť si mysleli, že to oni už vybrali *charadž* (více než měli); a pak je sundali (protože měli strach?). Přivezli vojvojtou z Istanbulu a pak se pomstili na Omar pašovi pět měsíců nato, zabili jej a pohřbili ho daleko od města“  
(Vanský anonym, MŽ 1956: 418)

#### 4.2.2.2.3. Opravy fortifikačních systémů

Všichni *rajové* byli povinni pracovat pro sultánem jmenované sipáhije-timarioty, v pozdějším období pro místní *ajany*. Toto opatření se týkalo jak *rajů* spadajících pod kategorii *dhimmi*, tak *rajů* vyznávajících islám; a bylo ve větší míře uplatňováno zejména v průběhu válečných

konfliktů. Zemědělské obyvatelstvo muselo platit válečné kontribuce navíc a přispívat k udržování osmanského vojska v pohotovosti – civilisté poblíž válečné fronty tak de facto armádu vydržovali (případně i živili přes zimu). Vedle dodávaných potravin a oblečení *rajové* rovněž sloužili v pomocných sborech, starali se o koně a tažná zvířata a pomáhali při opravách pevností poničených bombardováním. Obvykle se tato „robotička“ týkala venkovského obyvatelstva, výjimečně takto byli zaměstnáni i měšťané (patrně výměnou za určité daňové úlevy, Mantran 1989: 131).

Roku 1551 tak obyvatelé Karsu na příkaz tamějšího paši opravovali městské hradby; roku 1569 se opravy vanských hradeb účastnili nejen místní *rajové*, ale i členové janičárské posádky (Hovhannisjan 1959: 21-22). Na opravách hradeb města Arčeše se pak v 2. polovině 16. století podíleli „*Arméni i Kurdové, tač'ikové i Asori*“.

*„Stejného roku (1685) nařídil vanský paša Ali Arménům, aby vyhloubili příkop okolo města; byla to práce tak těžká a namáhavá, že nemá srovnání. Nikdo v tu dobu nesměl opustit město a každého, koho chytili venku, mučili a musel zaplatit pokutu. Takto trpěli obyvatelé města a okolních vesnic více než deset dní a museli kopat až do doby, než se v příkopu objevila voda. Ali paša také dal opravit pevnost a mnoho jiných míst. Pak odjel do Bitlisu a tam byl sesazen, pak už se nevrátil“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 416)

#### **4.2.2.2.4. Devširme**

Systém *devširme*, díky němuž popsal Macchiavelli Osmanskou říši jako „stát otroků“ (tj. sluhů naprosto oddaných sultánovi, na rozdíl od tradičně se bouřících evropských aristokratů, kteří neustále zpochybňovali autoritu svých vladařů), je samotnou kvintesencí osmanské administrativy i politiky. Arménské dobové prameny označují tuto praktiku jako *mankažoghov* („sbírání dětí“, odvádění), výjimečně pak jako *aghdžkažoghov* (sbírání děvčat, tj. do harémů). Chlapci byli vychováváni ve speciálních palácových školách v Istanbulu a po konverzi k islámu mohli dosáhnout významných postů (buď jako *üç oghlan* („pážata“) nebo už jako starší *adžemi oghlan* (vojáci - janičáři). Na jedné straně představovalo „odvádění dětí“ pro komunitu nenahraditelnou ztrátu, na straně druhé se však před novými konvertity

otevřela možnost velkého společenského postupu<sup>145</sup>. V každém případě však praktika *devširme*, implikující konverzi k islámu, znamenala pro arménskou gregoriánskou komunitu automaticky zapření původní identity a tím pádem i „ztrátu pro národ“.

*Devširme* se provádělo ve východní Anatolii ve větší míře až od počátku 17. století; nepřilíš frekventované narážky v arménských provinčních kronikách se však omezují na pouhé konstatování faktu a zdržují se dalšího komentáře, což patrně znamená, že „odvádění dětí“ nedosahovalo většího měřítka.

#### 4.2.2.2.5. Oděv

Oděv předepsaný pro kategorii *dhimmi* představoval jeden z hlavních a z dálky viditelných znaků jejich „jinakosti“. Ne-muslimové patřící do kategorie *ahl al-dhimma*<sup>146</sup> museli nosit pouze určité barvy (modrou, obecně pak tmavé a nevýrazné barvy), speciální pokrývku hlavy a hlavně široký pás – tzv. *zunnar*. Tato pravidla se na území Anatolie definitivně ustálila už za existence abbásovského chalifátu a zůstala determinující pro spolužití osmanských muslimů a ne-muslimů až do období tanzimatských reforem, které oficiálně status *dhimmi* zrušily<sup>147</sup>. Restrikce ohledně oděvu i chování *dhimmi* však neplatily absolutně – lišily se v závislosti na historickém období i v závislosti na lokalitě; lze tak předpokládat, že se životní podmínky ne-muslimů žijících např. v 17. století v Mosulu či Bagdádu částečně odlišovaly od života *dhimmi* v Bitlisu nebo Vanu ve století osmnáctém. Princip však zůstával stále stejný – *dhimmi* byli nuceni akceptovat své druhořadé postavení ve všech sférách společenského života; u soudních tribunálů stejně jako u krejčích šijících na objednávku. Ne-muslimové patrně nesměli nosit nic, čím by překročili tradiční míru a upoutali na sebe nežádoucí pozornost; tj.

---

<sup>145</sup> Mnohé křesťanské rodiny na Balkáně „nabízely samy své děti, aby jim zajistily dobrou kariéru... Pro vesničany představovalo *devširme* možnost společenského vzestupu pro jejich potomky, kteří si svou konverzí k islámu zajistili lepší ochránce než byli členové jejich vlastní rodiny, jež zůstali křesťany“ (Ducellier 1996: 351)

<sup>146</sup> *Ahl-al dhimma* – lid smlouvy; tj. příslušníci *ahl al-kitab* (Lidé knihy – křesťané bez rozdílu kultu, Židé a zoroastrovci).

<sup>147</sup> První část tanzimatských reforem byla vyhlášena koncem 30. let 19. století, „přestavba“ pak pokračovala až do let sedmdesátých. Hlavním cílem Tanzimatu bylo zmodernizovat osmanskou společnost a přizpůsobit ji tehdejšímu vývoji; tj. vytvořit v první řadě koncept rovnoprávných občanů Osmanské říše a nahradit tak tradiční společnost rozdělenou na řadu *millettů*. Status *dhimmi* byl oficiálně zrušen – ve městech se rychle setřely viditelné rozdíly ve stylu oblékání muslimů a nemuslimů (všichni začali např. nosit červenou čapku – *fez*), avšak na venkově tento proces trval mnohem déle.

žádné drahé kožešiny, vzácné látky ani viditelné ozdoby: „*křesťanům nedovolují usednout na koně ani na dobrou mulu; nesmíme si obléci pěknou čuchu, mít velkou zahradu, velký dům*“ (Simeon Lehaci, Zulaljan 1966: 105). Analogicky věže kostelů a synagog nesměly převyšovat minarety, domy křesťanů neměly mít teoreticky pěknější fasádu než muslimské domy apod.

*Dhimmi* vnímali pravidla týkající se svého oděvu ostře negativně, neboť je spolu se zákazem jízdy na koni a zákazem nošení zbraní interpretovali jako evidentní znak své podřazenosti a bezbrannosti vůči muslimské majoritě. Každé nové opatření, znovu potvrzující druhořadé postavení *dhimmi*, je arménskými kronikáři interpretováno jako další katastrofa (*aghet*) a sultán či místní paša, který dotyčný *ferman* vydal, je automaticky vykreslen jako „zlý tyran“. *Fermany* ohledně odívání *dhimmi* byly nicméně periodicky obnovovány a tato skutečnost se zdá nasvědčovat tomu, že původní pravidla nebyla striktně dodržována. Zřejmě také existovala celá řada osob, které se dokázaly z těchto pro ně ponižujících nařízení vyplatit.

Na základě analýzy dobových pramenů lze vytyčit několik základních oděvních součástí: a) pokrývku hlavy (arm. *phakegh*, *gtak* nebo *papacha*), b) opasek, tj. *zunnar*, arm. *goti*. *Zunnar* určený pro kategorii *dhimmi* se tradičně obtáčel kolem pasu, oblékal se přímo na oblečení a býval mnohem širší než obyčejné pásy (Bearman 1991-2005: 617), některé zmínky v arménských krinikách se však zdají nasvědčovat tomu, že se mohlo jednat i o kus látky, který se obtáčel kolem hlavy (tur. *başlık*<sup>148</sup>). Ukázka z Chalifajihho kroniky pak naznačuje, že si Arméni coby *dhimmi* museli v některých případech holit i vousy a knír - vous byl přitom pokládán za symbol cti (*namus*) každého muže jako takového. Vousy a kníry si pěstovali převážně muslimové (Lewis 1988: 94).

„*Roku 1580 sultán Murad ztížil život Židům a křesťanům, působil jim těžkosti; a vzal jim z hlavy phakegh (kónickou čapku), ustavil strašný zákon a přikázal jim nosit černou čapku; ale na různých místech se dokázali vyplatit a dostali zpět právo nosit phakegh. Ten zákon platil v Konstantinopoli osmnáct let, mnozí měšťané nosili čapky*“ (Avetikh, MŽ 1956: 516 )

---

<sup>148</sup> Rovněž součást tradičního kurdského kroje. Na dobových fotografiích z regionu východní Anatólie, které jsem měla možnost konzultovat ve specializované knihovně Nubar, nosili jak Kurdi, tak Arméni pás látky obtočený okolo čela (tento šátek zakrýval temeno hlavy a oba jeho konce spadaly hluboko na záda); odtud také tradiční folklórní obrat o jezdci s jízďčích z hor „jako orli s vlajícími křídly“ (arm. *dziavor... thevavor*). Fotografie ale zachycují až realitu konce 19. století, tj. po reformách Tanzimat, a patrně tak už odrážejí jen místní kroje a nikoli původní oděv *dhimmi*.



„Musli paša přijel do Vanu a rozkázal, že už si Arméni mohou nechat narůst brady...

*Džanbolat oghli dal zardousit syna Kajova a syna Zrthova. Rozkázal, že Arméni mají sundat pás a začít nosit čapku. Jeho mula porodila (mládě) a on pak zemřel“*<sup>149</sup>

(Martiros Chalifaji, Mž 1956: 483)

#### 4.2.2.2.6. Církevní stavby

Príslušníci kategorie *dhimmi* měli značně znesnadněnou situaci co se jejich *lieux de culte* týče – bez speciálního sultánova dekretu (*fermanu*) teoreticky nemohli začít stavět žádný nový kostel či klášter ani opravit staré poničené budovy. Podobné *fermany* však nebyly žádnou výjimkou – ve východní Anatolii jsme v období 17. a 18. století, tradičně pokládaném za „dobu temna“, svědky celé řady nových staveb a rekonstrukcí církevních budov. K jisté renesanci arménské církevní architektury docházelo jak na osmanské straně, tak na straně perské. Veškeré stavební náklady nesla místní náboženská komunita; nejčastějšími mecenáši byli *katholíkove* a bohatí obchodníci (*chodžové*).

*Díky vůli Boží se srdce parona<sup>150</sup> země araratské, Aghup beka, pohnulo a on nechal opravit svatý Edžmiac'in, svatou Hriphsime a svatou Gajane, hradby okolo a mnišské cely“*

(Davith Baghišeci, Mž 1956: 353)

„1651, špinavý Zomar vyloupil Varag a odvezl Svatý Kříž (jednu z nejvzácnějších arménských relikvií vůbec) do Chošapu. Zásluhou chodži Marchase se Kříž vrátil do Vanu a byl uložen do kostela Matky Boží.

*1659, zásluhou chodži Amira byl opraven vanský kostel svatého Vardana; jeho zdi upravili pomocí pěkně otesaných kamenů“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 412)

*Chodžové* a vlivní vůdci venkovských komunit (*tanuterové* – hlavy velkých patriarchálních *gerdastanů*) financovali nejen stavbu církevních budov, ale platili i výkupné za zajatce

---

<sup>149</sup> Analogická zmínka v dobovém kolofonu z Bitlisu: „1680, Džanbolat oghli, (křesťané) museli sundat *phakegh* a nasadit čapku, sundat pás a začít nosit *papachy* nebo zůstat s nepokrytou hlavou“ (Mž 1956: 417). Termín „jeho mula porodila“ je projevem nejvyššího despektu arménských kronikářů vůči osobě Džanbolat oghliho.

<sup>150</sup> *Paron* – baron, pán, tady se patrně jedná o kurdského emíra

odvedené během nájezdů kurdských a turkmenských klanů na arménské vesnice. Vypláceli rovněž ukradené liturgické předměty, „svatá písma“ - manuskripty psané v *langue sacrée* a relikvie: „zásluhou chodži Marchase se Kříž vrátil do Vanu a byl uložen do kostela Matky Boží“. Kostely v muslimských městech obvykle nesměly zvonit na své zvony; patrně i v tomto případě však byly povolovány výjimky výměnou za určitý obnos (arm. *khašar'kh tal* – vyplatit). Jako charakteristický příklad lze uvést známé poutní místo nedaleko města Muš; klášter svatého Jana Křtitele (surb Karapet), kterému se turecky přezdívalo Čengeli kilise („kostel se zvony“) (Hovannisian 2001: 53). Do Čengeli kilise každoročně přicházela procesí poutníků různého náboženského vyznání – křesťané, kryptokřesťané (naoko přijali islám, ale zachovali si celou řadu křesťanských zvyklostí), „synové slunce“ (jezídi), alevité, potulní derviši apod.; aby se účastnili oslav původních svátků zemědělského cyklu<sup>151</sup>.

#### 4.2.2.2.7. *Dhimmi* a válka

Ne-muslimové vzhledem ke svému statutu „tolerovaných“ komunit nebyli povolováni do války; toto privilegium náleželo teoreticky pouze muslimům a *dhimmi* se z této povinnosti vypláceli prostřednictvím speciální daně *bedel-i askeriye*. Janičáři vybraní systémem *devširme* sice byli původem z křesťanských rodin, ale v elitních jednotkách osmanské armády sloužili až po konverzi k islámu. Naprostá většina jezdců – *sipáhijů*, jimž sultán udělil *timary*, byla rovněž muslimského vyznání<sup>152</sup>. Muslimové takto mohli postupovat na společenském žebříčku a vysloužit si nový, vyššími odměnami dotovaný post - coby „velitelé“ (*ümera*) náleželi automaticky do dominantní vrstvy *askeri*.

Poddané obyvatelstvo *rajů* naopak teoreticky do vrstvy *askeri* nemělo přístup a možnosti jejich vojenské kariéry byly značně omezeny. Jak jsme však viděli v souvislosti s válkami koncem 16. století a s poklesem efektivity osmanského vojska, Porta přistoupila ve větší míře k rekrutování *rajů* muslimského původu. Region východní Anatólie byl navíc tradičně poněkud specifickým případem, řídícím se svými vlastními zákony, a místní *rajové* tak mohli mnohem snadněji než jinde dosáhnout vojensko-administrativních funkcí v rámci

---

<sup>151</sup> Např. arm. svátek Vardavar' - svátek Transfigurace (zjevení Krista na hoře Tabor), ve skutečnosti původně pohanský svátek bohyně plodnosti Anahit, tj. oslavy konce sklizně (konec srpna).

<sup>152</sup> Někteří konvertovali k islámu z ekonomických příčin, aby si uchovali své původní feudální domény. V prvních stoletích osmanské expanze zůstali ještě mnozí timarioti (obzvláště na Balkáně) křesťany; sultán tak disponoval křesťanskými a v některých případech i židovskými jednotkami.

pohraničních marek (*udž*). Aspirovali na získání *tumarů*, jejichž prostřednictvím se stali *askeri* – loajálními sultánovými *kuly*, naslouchající jeho příkazům, avšak zbavených povinnosti platit daně.

*Raja* muslimského vyznání formovali jednotky nepravidelné armády, jež byly založeny na systému klanových milicí; jejich příslušníci disponovali obvykle vlastními koňmi i vlastními veliteli<sup>153</sup>. Porta je vyzbrojila střelnými zbraněmi (které později posloužily v rukou povstalců *dželali* proti ní). *Rajové* kategorie *dhimmi* se válečných tažení účastnili rovněž, avšak za specifických podmínek – jako členové cechů, jejichž příslušníci se v první řadě zabývali údržbou zbraní, sedel a oděvů, péčí o koně a zraněné vojáky apod. (Hitzel 2001: 171). Ne-muslimové z měst i vesnic byli povoláváni rovněž do jednotek tzv. *laghimdži*, odborníků na podkopy a kladení min. *Laghimdži* byli zaměstnáváni de facto jako horníci a specialisté na výbušniny, kteří hloubili podzemní tunely a umísťovali v nich nálože určené k narušení fortifikačních systémů: „*Chalíl paša*<sup>154</sup> *dal vyhloubit sedm podzemních tunelů a celý den a půl bombardoval pevnost; Abaza utekl a vzal s sebou na osmdesát velbloudů a šedesát mul a veškerý svůj majetek*“ (Grigor Kamacheci, Mž 1956: 269). Vojenská služba křesťanů (obzvláště v pohraničí) zřejmě nebyla žádnou výjimkou, jak nasvědčuje i následující citát: „*jak nám vyprávěl jeden křesťan sloužící v muslimské armádě*“ (Nerses Baghišeci, Ak 1952: 187); patrně však nefigurovali v rámci elitních úderných oddílů, neboť neměli ani potřebný výcvik, ani vhodné zbraně. *Raja-dhimmi* zajišťovali zásobování, údržbu zbraní, destrukci fortifikačních systémů nepřítele a opravy pevností vlastní strany (Mantran 1989: 131). Běžně se také podíleli na obranách vlastních měst jako členové lokální domobrany: „*roku 1776 v létě zase přitáhl nepřítel (levend) a plnil; celé město se shromáždilo, jak muslimové, tak křesťané, a šli do války proti nepříteli*“ (Hakob Tivrikci, Mž 1956: 458). Závěrečný úryvek z kroniky karabašského kronikáře Hovhannese C'areciho názorně podtrhuje roli *rajů* (v arm. originále *r'amiků* – poddaných vesničanů) coby neprofesionálních vojáků, využívaných pouze v období konkrétní válečné sezóny a ozbrojených nikoli střelnými

---

<sup>153</sup> To byl i princip pozdních osmanských jednotek *bašibozuků* a *hamidiyí*. *Bašibozuci* (v překladu „šílení odvahou“ (obdoba *delibaš*), zformovaní převážně z Kurdů, Albánců a Čerkesů), kteří se poprvé výrazněji uplatnili za Krymské války, disponovali vlastními koňmi i zbraněmi a bojovali de facto na vlastní pěst. Podobně se chovaly *hamidiye* ustavené za sultána Abdulhamida II. na principu kozáckých jednotek, povolaných k ochraně pohraničí.

<sup>154</sup> Chalíl paša - vezír vyslaný sultánem, aby roku 1627 potlačil revoltu Abaza paši z Erzurum. Abaza byl jedním z nejznámějších povstalců *dželali*, který načas ovládl východní i centrální Anatólii a vydal se na Istanbul svrhnout samotného sultána; porazil jej až vezír Chosrov roku 1628.

zbraněmi, ale zemědělským nářadím. Na závěr však dodejme, že je třeba odlišit vesnické *raja* z nížin, kteří splňují veškeré předchozí charakteristiky, od pouze teoretických „*raja*“ z horských kurdských klanů – byť oficiálně spadali pod tuto „poddanou“ kategorii, je více než pravděpodobné, že ve skutečnosti sloužili jako elitní jízda, najímaná na určitou dobu pod vedením svých vlastních *agů*, s vlastními koňmi i střelnými zbraněmi.

„*Džafar*<sup>155</sup> shromáždil na dvacet tisíc poddaných<sup>156</sup> mužů, Arménů a tač'iků ze všech krajů, kteří v rukou třímali své sekery, rýče a lopaty; to byla těžká daň, kterou Osmané požadovali od lidu podle svého zákona“

(Hakob C'areci, MŽ 1956: 248)

Status *dhimmi* byl oficiálně zrušen hned prvním dekretem, který zahájil epochu tanzimatských reforem – dekretem z Gülhane vydaným roku 1839. Ani pak ale ne-muslimové nesloužili v armádě a nadále platili *bedel-i askeriye*<sup>157</sup>; jejich vojenská služba v masovějším měřítku nastala až za balkánských válek počátkem 20. století (Moreau 2007: 42).

#### 4.2.2.2.8. Chodžové a karavanní obchod

Bohatí arménští obchodníci – tzv. *chodžové*, *paronové* (baronové) neboli *dovlathové* (boháči), kteří často nosili osmanský titul *efendi* (pán), vyjadřující respekt k určité osobě, sehráli v dějinách arménského osmanského *milletu* i perských Arménů neobyčejně významnou roli. Vedle vysokých církevních představitelů byli de facto jedinými vůdci arménské komunity, těšící se vzhledem ke svému vlivu všeobecné autoritě. Jejich role vzrostla počátkem 17. století

---

<sup>155</sup> Džafar paša - velitel osmanského vojska během velké kavkazské ofenzivy proti sáfijovskému šáhovi Abbásovi (1600).

<sup>156</sup> Arm. *r'amik*; odvozeno z „venkovan“, „poddaný“ (*raja*). Obyvatelstvo platící daně (především zemědělci a řemeslníci) se povinně účastnilo válečných tažení, většinou jako výpomocné sbory, které neměly k dispozici klasické zbraně ani nepodstoupily vojenský výcvik.

<sup>157</sup> Placení *charadž-e-džizji* jako specifické daně pro ne-muslimy bylo zrušeno teprve roku 1855; je však více než pravděpodobné, že byla v odlehlých provinciích vybírána i nadále.

Roku 1870 byl podán návrh, aby v osmanské armádě sloužili z ne-muslimů jen Arméni a Bulhaři (vnímání jako *millet-i sadika*, loajální národy), nikoli např. Řekové a Bosňáci. Do války mohli jít bývalí *dhimmi* bez jakýchkoli omezení až po mladotureckém převratu roku 1909; muslimové proti těmto změnám ostře protestovali, neboť podezřívali křesťany z dezerce.

se založením arménské kolonie v Nové Džulfě poblíž Isfahánu. Tamější *chodžové* se následně stali hlavní spojnicí mezi Ruskem, Osmanskou říší a Persií, přičemž dokázali využít krátkého znovunastolení *pax ottomanica* a už od středověku etablovaných sítí arménských obchodníků po celém Předním a Středním východě. Obchodovali zejména s čínským hedvábím, indickým kořením, ruskými kožešinami, drahými kameny, perlami a zlatem. Jejich karavany sledovaly obvyklé kupecké itineráře, které byly z větší části klasickými úseky staré Hedvábné stezky.

*Chodžové* se účastnili tajných církevních porad, svolávaných arménskými *katholiky* ve snaze změnit postavení arménského *milletu* (zejména venkovských *rajů* ve východní Anatolii) k lepšímu. Arménští obchodníci se tak běžně stávali členy diplomatických delegací k evropským královským dvorům – jejich přítomnost měla dodat váhy *katholickým* slovům a zároveň vyvážit absenci arménské aristokracie, záruku historické kontinuity národa. *Chodžové* rovněž vystupovali jako hlavní mecenáši arménské komunity věřících – sponzorovali rekonstrukci klášterů (prováděnou pod přímým dohledem *vardapetů*), platili výkupné za zajatce a uloupené liturgické předměty. Závěrečná ukázka z kroniky Martirose Chalifajihho dokumentuje roli, jakou hrál v rámci arménské komunity představený cech vanských obchodníků – Armén Achidžan, nosící titul *aga*.

*„Já, pán Ghazar, jsem vykoupil za mnohé peníze a s vynaložením velkého úsilí tento rukopis z rukou muslimů... a všichni ti, kdo by se jej pokusili vynést ven ze dveří kláštera, kdo by jej chtěli prodat nebo se jej jinak zmocnit, nechť na ně dopadne kletba Jidáše a Kaina“*

(kolofon z Aghthamaru, 1590, Lk 1915: 718)

*„Omar paša velmi trápil všechny raje. Achidžan aga Karasafarjan, mocný muž osvíceného ducha<sup>158</sup>, se připojil k vanským poddaným a vydal se do Erzurumu, ke dveřím Hamal oghliho, seraskera a vezíra. Chtěl se dostat až k samotnému sultánovi, vyslal tedy k němu posla; a pak přišla odpověď - sultánův *ferman*<sup>159</sup> do rukou Murthaza paši ve Vanu. Murthaza četl ten dopis s bolestí a těžce, ale nakonec sultánův příkaz vyplnil (a dal potrestat Omar pašu)“*

(Martiros Chalifaji, MŽ 1956: 488)

---

<sup>158</sup> Doslovný překlad arménského pojmu „*lusahogi*“, (tj. světlo a duch), ve významu milovaný, ctěný, vážený

<sup>159</sup> *Ferman*: sultánův dekret, nařízení

### 4.2.3. Církevní dějiny

Jak už jsme naznačili v druhé kapitole (*Arménská identita na pozadí etnických mýtů a symbolů*), arménská gregoriánská církev vystupuje v arménském *imaginaire* jako úhelný kámen národní identity. Samotný fakt „být gregoriánem“ implikuje z pozice majoritních gregoriánských kronikářů skutečnost „být pravým Arménem“; konverzí k pravoslaví, katolicismu, islámu či protestantismu (frekventované v průběhu 19. století) jsou interpretovány jako ti vůbec nejhorší zrádci a vnitřní nepřátelé arménské gregoriánské komunity, personifikované pod pojmy *mer ašcharh* (naš kraj, náš svět) a *mer žoghovurd* (naš lid). Náboženské vyznání bylo hlavním determinujícím faktorem identity všech osmanských *milletů* a proto není divu, že se náboženští vůdci stávali zcela přirozeně vůdci politickými a představiteli „předmoderního národa“ – *milletu*.

Oblast kolem Bitlisu spadala oficiálně od roku 1441 pod edžmiac'inský katolikosát, hlavní sídlo katolika „všech Arménů“ a tudíž samotný ekvivalent jediné pravé církve jako takové: „*Matky světa, Matky mnohých synů, Rodičky naší duchovní*“. *Katolické* jsou postavy „*svaté, osvětlující veškerý arménský národ*“ (Davith Baghišeci, MŽ 1956: 358). Edžmiac'in se však nacházel na teritoriu perských šáhů, osmanských rivalů; zatímco Bitlis byl vazalským kurdským emirátem Osmanské říše a později její provincií (*ejáletem, vilájetem*), v němž hrál velkou roli místní aghthamarský *katholikos* - odtud pramenily neustálé spory o jurisdikci mezi Istanbulem, Aghthamarem a Edžmiac'inem. Faktická dominance náležela istanbulskému gregoriánskému patriarchovi, *millet-i bašimu* (hlavnímu představiteli arménského *milletu* v očích Vysoké Porty). Arménští provinční kronikáři a opisovači manuskriptů řeší toto poněkud kontroverzní postavení tím způsobem, že ve svých dílech v některých případech evokují jména obou *katholiků* (tj. edžmiac'inského i aghthamarského); v každém případě však datace podle gregoriánských *katholiků* předchází dataci dané vládou jednotlivých sultánů nebo šáhů: „*za časů hajrapeta pána Grigora z Edžmiac'inu a nadvlády sultána Murada chondkhara*“ (Lk 1915: 706).

Arménská církevní centra byla neobyčejně významným fenoménem nejen z hlediska svého duchovního vlivu, ale také z hlediska politické a diplomatické činnosti<sup>160</sup>. Tím, že

---

<sup>160</sup> Tajných církevních konciliů byla svolána celá řada (patrně jejich nejznámějším výsledkem je mise syna karabašského *melikha* jménem Israel Ori do Evropy a Ruska). Roku 1663 vyslal *katholikos* Chačatur Gaghathaci delegaci k francouzskému králi Ludvíku XIV., která jej v *katholické* dopise žádala „*vysvobodit nás z otroctví nevěřících a spojit dohromady nebohé křesťany rozptýlené tisíci obavami a tisíci nebezpečnostmi*“ (Kévorkian 1996: 190). Účastníci této mise navrhovali „největšímu křesťanskému králi“ simultánní útok na Osmanskou říši

oficiálně vystupovala ve jménu „arménského lidu“, kladla důraz na jednotu jinak roztržštěných lokálních komunit s řadou etnografických i lingvistických odlišností. Seznamy *katholiků* nahradily chybějící královské dynastie a aristokracii arménského původu a díky pečlivě zdokumentované apoštolské posloupnosti jí dodaly váhu nezpochybnitelné dějinné kontinuity, sahající až do doby Ježíše Krista. Kronikáři u jmen známých *vardapetů* pečlivě zaznamenávají, kdo byl jejich učitelem a od koho obdrželi své svěcení a berlu, odznak své duchovní moci. Psaná tradice jakoby se na tomto místě propojovala s orální tradicí „očitých svědků“ a jejich linie<sup>161</sup>. K jistému úpadku prestiže gregoriánské církve pravděpodobně došlo až v průběhu 19. století<sup>162</sup>, soudě podle vysokého počtu konverzí gregoriánů ke katolicismu a protestantismu.

Region kolem Vanského jezera představuje důležitou lokalitu z hlediska transmise historické paměti – je jednak vzpomínkou na jedno z posledních arménských království (Vaspurakan), jednak *mémoire* na hlavní pozdně středověké a novověké centrum duchovního a intelektuálního života *haj žoghovurd*. V oblasti Taronu se nacházelo 48 známých arménských klášterů, ve Vaspurakanu pak dokonce 64 (Zulaljan 1966: 82) - mnohé z nich navíc fungovaly jako vyšší církevní školy, jejichž mistři-učitelé měli právo předávat berlu *vardapetů*. Klášterům patřily rozsáhlé pozemky v okolí, na které se vztahovaly zákony o samosprávě jednotlivých *milletů*. Aghthamarský *katholikos* byl dokonce nazýván *paronterem* (baronem, pánem) a vystupoval na své doméně (*paronteruthjun*) de facto jako lenní pán<sup>163</sup>. Majetní *chodžové* dávali klášterům dary jako např. mlýny, zahrady a pole; představení

---

– tj. na balkánské frontě i perské frontě; kdy měla evropské a sáfijovské armádě napomoci paralelní povstání východních křesťanů proti Vysoké Portě. Myšlenka povstání křesťanů v Osmanské říši tak není nikterak nová, datuje se zhruba do období povstání *dželali*, kdy se situace anatolských křesťanů stala soudě podle dochovaných dobových pramenů neúnosnou.

*Katholické* stáli v osmansko-perském konfliktu spíše na perské straně (jejich hlavní sídlo se nacházelo na perském teritoriu a často byli voleni se souhlasem perských šáhů).

<sup>161</sup> Ve smyslu muslimských *hadisů* – vyprávění ze života Prorokova, v jejichž případech bývají citována jména všech jejich vypravěčů a předavatelů této tradice, jinak nejsou považována za věrohodná.

<sup>162</sup> Nehledě na to, že se stížnosti na církevní hodnostáře a celkový úpadek církve opakují prakticky od prvních staletí její existence (viz např. Movses Chorenaci a jeho slavný *Voghb* – „*Pláči nad tebou, arménská země*“).

<sup>163</sup> *Paronter* byl titul, který užívali především vysocí církevní hodnostáři náležející k feudálním rodinám arménského původu. Tyto rodiny – potomci aristokratických rodů středověké Arménie – svěřovaly svou půdu arménským klášterům, aby unikly vysokému daňovému zatížení. Představenými těchto klášterů byli příslušníci těchto aristokratických rodů, jenž se pak na pozemcích kláštera (podle muslimského zákona de facto obdobě *waqfu*, na nějž neměla Porta nárok) chovali jako na své feudální doméně (Kouymjian 1998: 30).

klášterů pak z těchto výnosů obdarovávali na oplátku místní *agy* a sultánem jmenované paši (Zulaljan 1966: 83) – tato kohabitace umožňovala arménským klášterům nastolit jistou míru rovnováhy a vystupovat z pozice dědičné aristokracie. Daňové zatížení však v průběhu 18. století rostlo a zasáhlo nejen venkovské obyvatelstvo, ale i kláštery. Koncem století devatenáctého se už většina vaspurakanských klášterů nacházela v troskách; buď byly mnichy opuštěny dobrovolně, neboť je zruinovaly vysoké daně, nebo je vyplenili místní Kurdové (obzvláště v letech velkých pogromů 1895 a 1896).

Nejvýznamnějšími kláštery v Bitlisu byly už zmiňované: Amirdolu (Syn Neplodné, tj. Jan Křtitel); Chndrakatar Astva'cac'in (Bohorodička splněných přání); Gomac (Bohorodička u stáji) a Avechu Astvac'ac'in. V blízkém okolí se nacházely: klášter Cipna (mezi Bitlisem a Tatvanem); klášter surb Ar'akheloc (svatých Apoštolů, poblíž Muše); klášter surb Karapet (svatého Jana Křtitele, poblíž Muše) přezdívaný rovněž Čengeli kilise („kostel se zvony“); klášter Varag (zvaný Jedi kilise – sedm kostelů); Aghthamar se slavným kostelem svatého Kříže; klášter na ostrově Lim; klášter na ostrově Chtuts; klášter v Nareku atd. Všechny z těchto klášterů byly zároveň i významnými poutními místy pro okolní obyvatelstvo (a to bez ohledu na náboženské vyznání). Každoročně se koncem srpna scházeli u svatého Jana Křtitele z Muše Arméni, Asyřané (jakobiti) i místní Kurdové (jezídi, alevité), neboť tamější světec byl pokládán za patrona všech umělců (básníků, pěvců, žonglérů, akrobatů, provazochodců apod.). V arménském *imaginaire* hrál „sultán z Muše“ (tj. surb Karapet, svatý Jan Křtitel) na základě jedné středověké legendy dokonce roli analogickou ke svatému Jakubovi z Compostelly, respektive českému světcovi svatému Václavovi – obdobně jako posvátná sasunská hora Marutha ochraňoval bojovníky za gregoriánskou víru. V *chanson de geste* z oblasti Taronu, která se dochovala v kronice Hovhannese Mamikonjana (10. století), čteme o arménském knížeti Vahanu Mamikonjanovi přezdívaném Gajl (Vlk), jenž spolu se svým synem Smbatem Statečným bojoval proti Peršanům za byzantsko-perských válek počátkem 7. století n.l. Vahan se modlil ke sv. Janu Křtiteli o pomoc a světec se náhle objevil na straně křesťanských (tj. byzantských a arménských) vojáků – zjevil se jezdec na bílém koni s plamennými vlasy, který oslepil nepřátele do té míry, až se začali pobíjet sami mezi sebou (Grousset 1995: 278-280).



#### 4.2.3.1. Aghthamarský (anti)katholikosát

Aghthamarský katholikosát se zrodil z politických pohnutek a z touhy dominovat na vlastním území. Historie sídel nejvyšších církevních představitelů gregoriánské církve je spleť – od počátku 4. století, kdy podle legendy sám Kristus sestoupil z nebe a ukázal svatému Grigorovi Lusavoriči místo, kde měl stát jeho chrám (odtud Edžmiac´in – „Sestoupil Jednorozený“) se sídlo *katholiků* přesunulo hned několikrát. Ve všech případech byl tento transfert úzce spjat s centry tehdejší arménské politické moci.

Kostel svatého Kříže (*surb Chač*), který figuruje v současné době jako jedna z turisticky nejvíce navštěvovaných památek východního Turecka, byl vystavěn počátkem 10. století na ostrově zvaném Aghthamar ležícím u jižního břehu Vanského jezera za vlády vaspurakanského krále Gagika<sup>164</sup>. Dočasným sídlem gregoriánského *katholika* se stal Aghthamar už v průběhu 10. století. Roku 1113 byl jmenován *katholikiem* všech Arménů (s oficiálním sídlem v kilíkijské Hromkle) Grigor III., aghthamarský arcibiskup Davith Thornikjan jej však prohlásil za příliš mladého a deklaroval se místo něj *katholikiem* sám. V Aghthamaru tak vznikl antikatholikosát, který nejprve konkuroval Hromkle a od roku 1293 kilíkijskému Sísu. Aghthamarští *katholikové* ovládali bezprostřední okolí jezera Van a jejich moc rostla spolu s úpadkem *katholikosátu* v Kilíkii, který se koncem 14. století ocitl definitivně pod nadvládou egyptských mamlúků. Mezi oficiálním sídlem *katholika* všech Arménů v Sísu a jeho rivalem v Aghthamaru propukaly neustálé spory o jurisdikci. Oba *katholikové* se několikrát navzájem exkomunikovali; slavný *vardapet* Grigor Tathevaci se roku 1409 pokusil oba znepřátelené tábory usmířit. Ke konečné rekongraci došlo až v 2. polovině 15. století – oba *katholikové* se navzájem uznali a začali se tolerovat; tento stav přetrval *de facto* beze změn až do počátku století dvacátého, kdy byl aghthamarský

---

<sup>164</sup> *Aghthamar*: ostrůvek poblíž jižního břehu Vanského jezera. Nachází se na něm kostel svatého Kříže (*surb Chač*) vystavěný počátkem 10. století vaspurakanským králem Gagikem I., který byl jako jedna z mála arménských památek na území dnešního Turecka zrestaurován. Ve středověku a novověku byl Aghthamar významným poutním místem a sídlem (anti)katholikosátu.

Etymologie slova Aghthamar je vysvětlována pověstí o tragické lásce dcery tamějšího arménského kněze jménem Thamar a tureckého pastýře. Oba milenci se tajně setkávali v noci, kdy pastýř doplaval na ostrůvek vedený světlem dívčiny lucerny. Thamarin otec však dceřino tajemství objevil a jedné noci schválně zavedl pomocí lucerny mladíka do hluboké vody, v níž vyčerpáním utonul. Jeho poslední slova údajně zněla: „ach, Thamar“.

katholikosát, jehož trůn byl již od dob velkých protiarménských pogromů z roku 1895 prázdný, oficiálně zrušen.

*„Tathevaci tedy přijel (do kláštera Mec'oph) a svatý vardapet Hovhannes jej přivítal s velkou láskou, choval se k němu jako k blízkému synovi, a také k ostatním, kdož jej doprovázeli; bylo jich celkem přes osmdesát - dvacet čtyři vardapetů a dalších abeghů<sup>165</sup> a řeholníků. Tathevaciho otec pocházel z kraje od Arčeše, a proto Grigor Tathevaci oprostil Arčeš a celý kraj Bznuni od pout aghthamarských (tj. od klatby); a zavolal si katolika z Aghthamaru, aby přišel a podrobil se Svatému Stolci<sup>166</sup>, tak jak si přál; avšak ten katolikos nechtěl poslouchat svěťce. A mnohokrát jej žádal, ale katolikos Aghthamaru neposlouchal a nepřicházel, a proto Grigor Tathevaci znovu uvalil klatbu na Aghthamar a jeho poddané, jak je psáno v sedmnácté kapitole. Osvobodil Arčeš, oni tam znovu slavnostně vysvětili kostel a Grigor se pak po roce vrátil do země araratské, do svého sídla v Tathevu...“*

(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 351)

Roku 1441 bylo rozhodnuto o přesunu sídla *katholika* všech Arménů z kilikijského Sísu do Edžmiac'ínu, ležícího v centru Araratské pláně. Království Kilikijské Arménie, bývalého garanta arménské politické i duchovní moci, zaniklo roku 1395 a Sís se stal součástí mamlúcké říše. Riziko islamizace bylo veliké, přičemž tamější arménská populace byla ve srovnání s východní Anatólií relativně nepočetná – její etnické jádro se nacházelo v okolí Vanského jezera a na Araratské pláni. Kilikie navíc vykazovala značné prolatinské tendence a její *katholikové* aspirovali na prohlášení unie s Římem, vůči čemuž se konzervativní klérus z Velké Arménie (staré vlasti) ostře vyhraňoval. Církevní synod se proto většinově usnesl, že bude rozumnější přesunout *katholikovo* sídlo zpět do Edžmiac'ínu, jenž se tehdy sice nacházel v troskách, ale zato se těšil velké prestiži *lieu de mémoire*. Edžmiac'in v 15. Století spadl pod nadvládu Kara Kojunlu - turkmenské dynastie Černých Ovcí, která svou moc částečně opírala i o spolupráci s arménskými aristokraty a církevními hodnostáři; bylo tedy pravděpodobnější, že se podaří zachovat gregoriánskou neutralitu spíše tam než v ohrožené Kilíkii.

---

<sup>165</sup> *Abegha* – v gregoriánské hierarchii stejný stupeň jako *khahana* (kněz), ale udělován pouze kněžím žijícím v celibátu.

<sup>166</sup> Tj. tehdy jedinému oficiálnímu „všearménskému“ *katholikosátu* v Sísu (Kilíkii). Tathevaci se snažil usmířit jednotlivé církevní frakce a přimět aghthamarský antikatholikosát, aby uznal nadřazenost *katholikosátu* v Sísu. Obě sídla byla v té době značně rozhádaná a uvalovala na sebe vzájemně klatby (*nzovkh* – prokletí).

Kilíkijský katolikos Grigor IX. se odmítl zúčastnit synodu a následně i opustit Sís; de facto byl však jediné on pravým a legitimním představitelem kontinuální apoštolské tradice. Přítomní biskupové a *vardapeti* zvolili vzhledem ke Grigorově nepřítomnosti novým *katholikiem* Kirakose Virapeciho, jehož životní osudy jej spojovaly s příběhem o svatém Grigorovi Lusavoriči: „*Kirakos odešel ze své země do Virapu, vězení, v němž Lusavorič byl pohřben zaživa, a strávil tam třicet dva let. Byl žákem varžapetů Sargise a Vardana; byl to poustevník, muž svatý a moudrý, roku 1397 byl vysvěcen khahanou rukou otce Petrose, biskupa od svatého Apoštola Tadeáše. Až do roku 1441 nejedl maso, nepil víno ani mléko zvířat. Byl zvolen katolikiem jednohlasně*“ (Davith Baghišeci, MŽ 1956: 353)

Kirakos byl však zakrátko díky vnitřním intrikám sesazen a na jeho místo byl zvolen nový katolikos, který přijal jméno Grigor X.

„*I zvolili katolika Kirakose, ten vládl dva roky, pak jej biskup Markos a řeholní bratr Astvacatur ze Saghmosavankhu pomluvili, řečeno slovy Zakharii z Havuc Tar'u: „ten katolikos pochází z kraje vaspurakanského a je jistě pod vlivem Aghthamaru“.* A *vardapet Hovhannes se nechal uplatit a sesadil ze Stolce zbožného Kirakose; pak zvolili katolikiem Grigora, biskupa z Maku*“

(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 354)

Už roku 1443 byl ale sesazen i Grigor X. – jeho místo na Svatém Stolci získal dočasně aghthamarský *katholikos* Zakharia, který hrál ve své době jednu z nejvýznamnějších rolí nejen na poli duchovním, ale i na poli politiky. S podporou emíra z dynastie Kara Kojunlu Džihanšáha se pokusil obnovit království Vaspurakan – jeho příbuzný Smbat byl korunován „králem Arménie“, avšak toto království mělo jen velmi krátké trvání (1465-1471) (Kévorkian, Paboudjian 1992: 513). Zakharia se paralelně usadil v Edžmiac'ínu, odkud byl vyhnán svými protivníky už roku 1462, zároveň však s sebou odnesl nejsvětější relikvii arménské gregoriánské církve – pravici svatého Grigora, s níž *katholikové* světi na Zelený Čtvrtek křížmo (arm. *surb myron*). Svatá pravice se nakonec do Edžmiac'ínu vrátila díky *katholikovi* Vrthanesovi, avšak šáh Abbás ji dal odvézt roku 1614 do Isfahánu, kde zůstala až do roku 1638. *Katholikos* Philippos ji nakonec nechal znovu převézt do Edžmiac'ínu a ukončil tak „temné období“ arménských *katholiků*, žijících ve stínu perských šáhů.

Aghthamar nadále zastával i po pádu Zakharii významné postavení – dokázal úspěšně využívat sporů mezi Sísem a Edžmiac'ínem (Dédéyan 2007: 401) a snažil se rozšířit svou jurisdikci i za hranice vanského regionu.

*„(1697) na Sestoupení svatého Ducha rozšířil Thovma, kaholikos aghthamarský, svou moc i na město Van; to bylo dvacátého třetího května, za časů Tursun paši“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 419)

Na scéně se však začal prosazovat i istanbulský patriarchát, řídící samosprávu osmanského *Ermeni milleti*. Vanský region se tak nacházel zčásti pod Aghthamarem, jehož *katholické* se opírali o vládců z dynastie Kara Kojunlu a posléze o místní kurdské emíry (Hovannisian 2000: 128), a zčásti pod Edžmiac'inem. Faktickou moc na většině území však vykonával istanbulský patriarcha, neboť Edžmiac'in se nacházel na území perských šáhů z dynastie Sáfijovců – věčných rivalů osmanských sultánů, a jeho nařízení tak měla pro osmanské Armény jen malý dosah. Církevní daně vybírané z vanského regionu byly odevzdávány přímo do Istanbulu. Edžmiac'inský *katholikos* však nepřestává být (a to bez ohledu na svou relativní bezmocnost) zmiňován v dobových kolofonech na prvním místě: *„za panování (hajrapetuthjun) pána edžmiac'inského, otce Melikhsetha a našeho katholika aghthamarského otce pána Grigorise“* (kolofon z Aghthamaru, 1608, Lk 1915: 826). Lze tedy předpokládat, že Edžmiac'in si uchoval až na výjimky v průběhu 16.-17. století postavení prvního spirituálního centra, byť byla faktická moc vykonávána aghthamarským *katholikiem* nebo istanbulským patriarchou. Některé kolofony (zejména z vesnic jižně od vanského jezera) však zmiňují pouze jména aghthamarských *katholiků*: *„napsal jsem tuto svatou Bibli ve městě Moks, u dveří (tj. v klášteře) svaté Bohorodičky v Andžeghu, za časů arménského katholika aghthamarského, pána Grigorise“* (kolofon z Moks, 1588, Lk 1915: 706).

Při pohledu na dobovou mapu z pera kronikáře arménského původu Jeremii Kheomiirčeanana lze konstatovat, že oficiální hranice mezi aghthamarským a edžmiac'inským *katholikosátem* vedla zhruba po východním břehu Vanského jezera. Reálný status Edžmiac'inu zůstával poměrně slabý, neboť tamější *katholické* se nacházeli (zejména za vlády šáha Abbáse) výhradně pod perským vlivem, což vanští kronikáři vnímají jako zradu a příchod „temnoty“. Ještě roku 1629 byl Edžmiac'in *„fyzicky i morálně v troskách“* (Mécérian 1965: 129); dobový kronikář Ar'akhel Davrižeci k tomu dodává: *„(katholické) se obklopují královskými sluhy a muslimskými válečníky... Kupují si svá místa za zlato, nechávají si zaplatit i za svěcení biskupů, abeghů, khahanů... jsou nevzdělaní, zbyteční a s chybami“* (Zulaljan 1966: 84-85).

„Pak dopadla na národ arménský temnota, neboť po druhém Lusavoriči nastoupili katolické neschopní, slabí, oddávající se rozkošim těla; byli čtyři – Avetis, Melikhseth, Davith a ještě jeden, na jehož jméno si nevzpomínám, následovali jeden za druhým a dávali úplatky perskému králi; nesídlili už v Edžmiac’inu, ale v Isfahánu (tj. v Nové Džulfě). Svatý Stolec byl zničen, zbaven ozdob, učinili z něj stáj. A takto dopadla Matka synů mnohých<sup>167</sup> a Stolec křesťanský, jak jsem výše popsal, ti lépe narození<sup>168</sup> se zahalili do temnoty a usedli ve smutku; tak to bývá, neboť zatmělo-li se slunce, celá země se propadne do temnoty“  
(Davith Baghišeci, Mž 1956: 357)

Ve 30. letech 17. století bylo postavení Edžmiac’inu coby Svatého Stolce posíleno osobnostmi několika *katholiků*, kteří se dokázali vymanit z vlivu perských šáhů a zahájili masivní rekonstrukci katolického sídla. Mezi nimi jmenujme např. Movsesa Tathevaciho, Philippose či Hakoba Džughajeciho. Movses Tathevaci (tj. z Tathevu neboli Movses III. z Chotananu) byl katolíkem mezi lety 1628-1632 a jeho aktivita předznamenala nový rozkvět Edžmiac’inu. „*Movses Tathevaci opravil svatý Edžmiac’in, spolu se svými učedníky, poustevníky, představenými a neporazitelnými filosofy, i bylo to stejné jako za časů Lusavoriče*“ říká David z Bitlisu; reference na Grigora Lusavoriče je tradičním církevním klišé a zároveň i hlubokou poklonou. Po Movsesu Tathevaci nastupují další ústřední figury arménské gregoriánské církve 17. století, katolické Philippos Aghbakeci (1633-1655) a Hakob IV. Džughajeci (1655-1680) (Dédéyan 2007: 451). Philippos nechal převézt pravicí svatého Grigora z Isfahánu, kterou tam nechal přemístit šáh Abbás, zpět do Edžmiac’inu; Hakob Džughajeci zase svolal tajný koncil, během něhož bylo roku 1677 rozhodnuto o vyslání arménské delegace do evropských zemí a Ruska. Toto poselstvo vedl Israel Ori a de facto se jednalo o první vážný pokus o získání arménské autonomie<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> V originále *Majr bazmordi* – doslova „matka mnoha synů“, tj. církev. Jako ekvivalent církve se používá také přívlastek *Majr luso* (Matka světla).

<sup>168</sup> *ar’avel c’nealkh* – doslova „dříve, lépe narození“ (tj. křesťané); *ar’avelutjun* znamená výhoda, nadřazenost.

<sup>169</sup> Misi Israela Oriho předcházelo několik pokusů. Už roku 1547 svolal *katholikos* Stephannos Salmasteci do Edžmiac’inu tajné shromáždění, na němž rozhodl o vyslání poselstva do západní Evropy. Tajné schůzky se účastnili *melikhové* (aristokrati) i *chodžové* (obchodníci). Vyslanci navštívili Benátky a Řím, kde v roli mluvčích arménskému národu upozorňovali na těžké postavení arménské venkovského obyvatelstva a sondovali možnosti nové křížové výpravy. Gregoriánský klérus v té době viděl jedinou spásu Arménů v osobě papeže a v habsburských císařích; *katholikos* byl dokonce za těchto podmínek ochoten k unii s Římem. Sám *katholikos* Stephannos se později vydal do Říma, Polska a Moskvy. Po Salmastecim nastoupil nový *katholikos* jménem Mikhajel Sebastaci, který inicioval další misi na západ; toto poselstvo bylo vedeno Abgarem Tokatecim.

Istanbulský patriarchát začal naopak postupně ztrácet na síle díky přílivu uprchlíků (*panduchtů*) z východní Anatólie do hlavního města Osmanské říše, kteří teoreticky náleželi pod jurisdikci Edžmiac'ínu (Dédéyan 2007: 403). Oficiálně však istanbulský patriarcha zůstal vůdcem všech osmanských Arménů až do období první světové války; zatímco kavkazští Arméni respektovali Edžmiac'ín. Aghthamarský katolikosát měl koncem 19. století ještě kolem 70 000 věřících (Hewsen 2001: 208), de facto však hrál významnější roli pouze v lokálním měřítku.

Většina arménských kronikářů a písařů, jejichž díla jsme analyzovali, stojí jednoznačně na straně oficiálního Svatého stolce v Edžmiac'ínu a Aghthamar pro ně není ničím jiným než antikatholikosátem, respektive heretickým pseudokatholikosátem. Postava heretika (podobně jako postava konvertity) přesahuje negativní vlastnosti všech „jiných národů“ (muslimů) dohromady. V dobových pramenech tak vystupují „aghthamarci“ jako „*vzteklí psi aghthamarští, zlí ďáblové*“ (Davith Baghišeci) a „*Krista nenávidějící... lžikřesťané*“ (Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 12-13). Jejich biskupové jsou pro Davida z Bitlisu „tak zvanými“ biskupy, pseudobiskupy, ne-biskupy<sup>170</sup>; Tomáš z Mec'ophu zase zdůrazňuje, že „*podle Grigora Lusavoriče každý khahana, který prokleje<sup>171</sup> (jiného) křesťana, bude sám proklet Kristem*“ (Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 290), čímž naráží na častou praktiku exkomunikací ze strany Aghthamaru. Pro Thovmu je pouze Edžmiac'ín a jeho *katholické* tou pravou, legitimní vírou, která „*osvítla arménský lid jako když světlo zahání tmou, tmou nevzdělanosti a bezvěrectví, tmou beznaděje a nenávisť, tmou lenosti a pýchy...*“ (Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 291). Bitlišští kronikáři, pro něž je nebezpečí „konverze k aghthamarské herezi“ iminentní, jeho názor podporují. Aghthamarci jsou pro ně „*zrádci, kteří zapřeli Svatý Stolec našeho Grigora Lusavoriče*“ a „*sektáři*“ (arm. *aghand*).

*A nyní pro naše hříchy velké jako moře na nás dopadly strašlivé daně a trápení, kéž nám Ježíš pomůže.*

*1662, vzteklí zlí ďáblové aghthamarští, kteří už po mnoho let, už od katolika Grigorise se neustále staví proti nám, se postavili proti Svatému Stolci edžmiac'inskému, založenému samotným Kristem, uplatili vanského pašu osmi sty mincemi z červeného zlata, které mu vyplatil aghthamarský aga, sultánův kul, a získali od paši povolení; vydali se s tím povolením do Istanbulu. Bylo tam psáno, že města Van a Bitlis mají od nynějška náležet*

<sup>170</sup> V arm. originále *čepiskopos čSahak*. Prefix –č je v arménštině znakem negace.

<sup>171</sup> V arm. originále *nzovkh* (kletba), *banadruthjun* (klatba, exkomunikace).

*aghthamarskému katholicosátu. Ti d'áblem vedení, ta družina nehodných spolu s pány Vostany, ti všichni dohromady se vydali do Bitlisu a tam rozhlašovali, že oded' už nikdo nesmí vládnout jménem Edžmiac'ínu, nýbrž jménem Aghthamaru. Jakmile to uviděl velký vardapet Mesrop, stihla jej náhlá smrt a neviděl tak opovržení, do něhož upadla matka církve, neboť oni nesídlili v kláštorech, ale přespávali v krámech a hane. Když nám pak náš duchovní otec řekl, co od nás Aghthamar žádá, prohlásil, že ti, kdo by se byli podrobili, budou označeni za zrádce, neboť zapřeli Svatý Stolec našeho Grigora Lusavoriče. A všichni poddaní Abdal chána se shodli a vyhnali aghthamarce z města.*

*Nač to prodlužovat – už je tomu dva roky a oni sedmkrát zvolili Martirose Phšrupha takzvaným katholicem aghthamarským; a ten ne-varđapet Sahak a ne-biskup zloděj Movses a jeden prokletý světlovlasý světský a špinavý Melikh z Gamaše, dohromady jich bylo dvacet, a cokoli říkali, Kristova milost nad nimi vždy zvítězila, a nemohli nás přimět, abychom se poddali jejich sektářství, jen plýtvali svým majetkem a chudli, neboť více než dva tisíce kurušů v celých dramech zaplatili pašovi, chánovi, čaúšovi; a tisíc kurušů písar'ům.*

*Pak přišlo nařízení z Konstantinopole a znovu jsme náleželi Stolci edžmiac'inskému, požehnán buď Pán Bůh“*

(David Baghišeci, MŽ 1956: 363)

Obraz Aghthamaru je na základě kronikářských zápisů z Bitlisu a Vanu poměrně jasný – s výjimkou několika kolofonů je pro ostatní autory ekvivalentem hereze a všech nečtostí. Edžmiac'ín je naopak vnímán jako jediné legitimní centrum duchovní moci (bez ohledu na to, že prakticky ve všech textech narazíme na literární *topos* typu „ukradli Lusavoričovu pravici z města Sís a převezli ji do Edžmiac'ínu“, týkající se transferu katholicova sídla ze Sísu do Edžmiac'ínu). Aghthamar vystupuje jako legitimní sídlo *katholika* a *hajrapeta* např. v kolofonech z oblasti Moku a Vostany (jižně od Vanského jezera).

Bitlis a jeho okolí náležel kromě oblasti Chizanu pod jurisdikci Edžmiac'ínu, přičemž vybrané církevní daně odcházely do Istanbulu. Ve stejném postavení se nacházel i Van; obě města však byla čas od času zmítána spory mezi „vzteklými psy aghthamarskými“ a edžmiac'inským katholicem. V Bitlisu došlo také k vnitřnímu církevnímu sporu, který ve své době musel otrást tamějším veřejným míněním – paradoxně o něm nenajdeme zmínku u Vardana Baghišeciho (jednoho z hlavních aktérů příběhu), ale pouze u Vanského anonyma. Čtyři známé bitliské kláštery Amirdolu, Gomac, Avech a Chndrakatar tehdy neměly stejný status – všechny podléhaly klášteru Gomac, prostřednictvím jehož představeného také byly

vybírány a přerozdělovány daně. *Vardapeti* ostatních klášterů získali souhlas bitliského emíra Šerefa a s jeho pomocí pak přesvědčili edžmiac'inského *katholika* Jeghiazara, aby zrušil výsadní postavení kláštera Gomac a ponechal všem ostatním stejnou samosprávu. Mlčení Vardana Baghišeciho o této události je celkem pochopitelné, neboť jeho kronika byla patrně dokončena už na sklonku 50. let 17. století. Postup *vardapetů* rovněž naznačuje, že nejprve bylo třeba získat souhlas místních světských vládců (emírů, případně sultánových *kulů*) – a to i v otázce vnitřních sporů v rámci gregoriánské církve - a pak se teprve mohli obrátit na svého nadřízeného v církevní hierarchii.

*„1690, toho roku vypukl v Bitlisu nevídaný spor mezi vardapety a zpráva o něm se rozšířila do všech koutů světa. Celé město bylo rozděleno na dvě části. Šeref chán hájil stranu vardapeta Vardana, zatímco druhá polovina města se přidala na stranu vardapeta Mesropa. Nakonec se zastánci Mesropa i zastánci Vardana vydali do Edžmiac'inu, aby předložili svůj spor katolikovi Jeghiazarovi...“*

(Vanský anonym, MŽ 1956: 387)

#### **4.2.3.2. Konvertité a mučedníci**

Podkapitola o konverzích je rozdělena na několik následujících částí: a) konverze muslimů ke (gregoriánskému) křesťanství, vnímané jako zázrak; b) konverze gregoriánských křesťanů k jiným náboženstvím, které byly v případě dobrovolného přijetí interpretovány jako ta nejhorší forma zrady na národě. Násilné konverze k islámu jsou pak integrální součástí Božích trestů, pohromou postihující východní křesťanstvo „za jeho hříchy“.

##### **4.2.3.2.1. Zázrak**

Konverze muslimů ke křesťanství byly zjevně fenoménem pro islámský stát naprosto netypickým (už proto, že byly podle šariatu trestány smrtí). V arménských kronikách jsem objevila jediný příklad této konverze, kterou dotyčný dějepisec interpretoval jako zázrak a dotyčného muslimy popraveného konvertitu označil za mučedníka ve stylu arménských *martirosů*. Zdůrazněme, že hrdinou našeho příběhu je *molláh*, tedy učitel a vykladač Koránu (ekvivalent gregoriánského *vardapeta*) – jeho konverze ke křesťanství tak má v kronikářově



podání mnohem větší váhu než konverze obyčejného muslima. Postava *molláha* je zosobněním největšího znalce islámu a jeho zavržení této víry je proto vrcholným bodem muslimsko-gregoriánské polemiky na téma, na čí straně je „*omyl a pravda*“.

*Stejného roku jeden tač'ik (muslim) z města Vostana, který byl zároveň molláh, přijel do Vanu. Šel ke kádímu (soudci) a řekl mu: „chci se stát křesťanem a se mnou celá moje rodina i všichni sloužící. Neboť když se na vás dívám, váš omyl a jejich pravda se ukazují jasně před mýma očima. Tak co teď se mnou uděláš?“. Kádí se zamračil, když jej poslouchal, a rozkázal jej odvést do pevnosti. Tam jej drželi několik dní a čekali, že popře a odmítne to, co říkal předtím; kádí si dokonce myslel, že onen muž zešlel. A zakázal, aby se zpráva o něm dostala mezi křesťany. Kéž je naše víra naplněna radostí.*

*Ten muž byl zavřen v pevnosti hodně dlouho, přesto nezapřel svou novou víru. Neměl z kádího strach a nezměnil žádné ze svých slov; říkal stále totéž, přímo a s odvahou: „odvrátím se od vaší víry a stanu se křesťanem.“ A tak ho vzali a shodili dolů z hradeb pevnosti, on však vstal na nohy živ a nezraněn. Muslimové se velmi podivili a upálili jej proto přímo na místě, kam dopadl. Setmělo se a světlo sestoupilo na ono místo; lidé viděli na vlastní oči tu slávu, již mu přisoudil Bůh.*

(Vanský anonym, MŽ 1956: 415)

#### **4.2.3.2.2. Zrada**

Dobrovolná konverze k jinému náboženství než gregoriánskému je z pohledu analyzovaných dobových pramenů, jejichž autory jsou gregoriáni, tím nejhorším možným hříchem. Kategorie konvertity má ještě zápornější konotace než kategorie heretika - je nejen samotnou opozicí Kultury a Civilizace, ale co více – jejím vědomým odmítnutím a zapřením. Arménské prameny pojmají konvertity obdobně jako Židy<sup>172</sup> – tj. jako „horší Jiné“, kteří podřívají komunitu „pravé víry“ zevnitř. Neútočí přímo a otevřeně (tak jako klasické „hordy barbarů“), nýbrž potajmu spolupracují s ostatními nepřáteli a nabádají je k tomu, aby škodili křesťanům (Ducellier 1996: 33). Představa tohoto tajného paktu s muslimy, která je namířena proti

---

<sup>172</sup> Výrazné antisemitské postoje zastává už např. arménský kronikář Sebeos, který byl současníkem první arabské expanze na území Velké Arménie (40. léta 7. století); v jeho díle také nalezneme narážky na tajný pakt Židů s Araby (Mohammed se měl údajně spojit s Židy při dobývání prvních arabských měst).

konvertitům-zrádcům národa, je v arménském středověkém *imaginaire* hluboce zakořeněna. Konvertité podle většinového diskursu přestoupili k islámu z ryze ekonomických příčin – aby se vymanili z druhořadého postavení *dhimmi* a mohli tak dosáhnout vyšších postů na společenském žebříčku; a odtud pak škodit svým bývalým souvěrcům.

*„Ti, kteří opustili světlou víru Kristovu, přestali být díky křesťanskými a stali se nevěřícími podle zákona Mohammedova, mnohá zlodějství a kurevství páchají. Uplácejí muslimy a křivě svědčí proti křesťanům; požadují od křesťanů všechno to, co mají...“*

(Ar'akhel Davrižeci, Zulaljan 1966: 106)

Těmto konvertitům se říkalo turecky *dönme* (tj. „obrácený“). K dobrovolným konverzím k islámu z ekonomických příčin docházelo relativně často mezi zemědělci (*raja*) a příslušníky dědičné aristokracie – ti první se snažili vyhnout placení *džizji* a *charadže* z půdy *dhimmi* a získat pro své potomky možnost vstupu do armády a eventuální kariéry v ní<sup>173</sup> (Todorova 1998: 147), ti druzí aspirovali na zachování svých původních privilegií a feudálních domén<sup>174</sup>. Osmanská říše početné konverze k islámu vědomě nijak nefavorizovala, neboť tímto způsobem přicházela o řadu příjmů do státní pokladny.

Analyzované dobové prameny mnoho informací o dobrovolných konverzích gregoriánů k islámu neposkytují (patrně prošly historickou selekcí); v každém případě je však zapření gregoriánské víry doprovázeno Božím trestem: *„stejného roku se jedna žena z Vanu jménem Gajane odvrátila od Krista a stala se muslimkou. Odvrátila od víry také svého syna a dceru. Provdala se za jednoho Turka a po čtyřech letech porodila kohouta; vypadal úplně jako kohout, ale neměl peří“* (Vanský anonym, MŽ 1956: 414).

Lze rovněž předpokládat, že mnohé konverze proběhly jen naoko a dotyční zůstali tajně křesťany – k takovým případům docházelo zejména v nábožensky heterogenních regionech, v nichž byly identické tradice či alespoň stejné podloží sdíleny několika různými náboženskými komunitami. Kryptokřesťany tak zůstali po dlouhou dobu např. Hemšinové sídlící v horách Lazistánu nebo Arméni z Deršimu; v obou případech se jednalo o oficiálně islamizované skupiny, které si však ve své kultuře zachovaly řadu křesťanských prvků, jež sdílely se svými sousedy – alevity, jezidy, derviši řádů *bektašija*, *nakšbandija* apod.

---

<sup>173</sup> Tj. přechod z kategorie *raja* k *askeri*.

<sup>174</sup> Nejpevnější ve víře tak zůstávali převážně řemeslníci a obchodníci, neboť pro ně by se konverzí k islámu mnoho nezměnilo.

V průběhu 18. století se zintenzivnily dobrovolné konverze ke katolicismu, později ve století devatenáctém i k protestantismu. Konvertité se tímto způsobem stávali subjekty zahraničních velmocí, což jim poskytovalo značné výhody – Porta je pokládala za cizince. Vyhnuli se tímto způsobem povinnosti odevzdávání daně z hlavy (*džizja*) a naopak platili menší cla než osmanští obchodníci; zbavili se takto i svého podřadného statutu *dhimmi* a vyhnuli se případným konfiskacím svého majetku. Garantem jejich práv už nebyl sultán, ale velvyslanci Francie, Velké Británie, Spojených Států nebo Německa. V Istanbulu žilo roku 1833 29% řecké populace konvertované ke katolicismu či protestantismu, Arménů bylo zhruba 25% - toto značně vysoké číslo (de facto každá čtvrtá rodina) bylo i výrazem sociálního postavení a životní úrovně (Müge Göçek 1996: 93).

Je také možné, že zejména ve vzdálenějších provinciích docházelo ke konverzím z jiných než ekonomických důvodů – kvůli negramotnosti a úpadku gregoriánského kléru. Analogickou situaci lze totiž konstatovat v případě církve nestoriánské. Cestovatelé do oblastí horní Mezopotámie v 18.-19. století referují o tom, že řada místních nestoriánských kostelů byla přeměněna na sýpky (de Courtois 2002: 32); množily se stížnosti obyvatel na archaické zvyky a „barbarskost“ vyznavačů nestorianismu (přetrvávání krevní msty apod.).

*„Nejúčinnějším prostředkem konverze byl (sultánův) ferman, který získala francouzská ambasáda (tj. povolení, uznávající nestoriánskou unii s katolíky a vznik tzv. asyro-chaldejské církve). Renomé Říma vyvolávalo mezi místní (nestoriánskou) populací představu, že když se uchýlí pod ochranu (katolické církve), budou žít v naprostém bezpečí... Doufali zejména, že budou moci těžit z privilegií „Franků“ a že, chráněni ambasadory a konzuly coby poddaní mocných církví, se jejich pozice musí nutně zlepšit“*

(de Courtois 2002: 45)

#### **4.2.3.2.3. Mučednická koruna**

Fenomén násilných konverzí k islámu je vzkříšením té nejhorší noční můry v historické paměti arménských gregoriánů, která je pronásleduje už od bitvy u Avarajru. Zapřít svou víru znamená v případě archetypálních náboženských diaspor zradit nejen svou vlastní identitu, ale i svou vlast a národ – v ideálním případě příslušníci těchto komunit preferují smrt před „životem v pekle“ a stávají se tak světci – mučedníky. Veškeré zmínky o násilných konverzích k islámu, které se v arménských dobových pramenech vyskytují, jsou

doprovázeny jmény těch, kteří odmítli zapřít svou víru a zahynuli „rukou nevěřících“, čímž se jim „dostalo koruny mučednické“. Pro vyjádření faktu jejich smrti je používáno slovesa *nahatakel*, což arménsky doslova znamená „obětovat se jako mučedník“<sup>175</sup> – *nahatak* je termín označující aktivní mučedníky za víru, kteří po vzoru hrdinů z Knih Makabejských padli „se zbraní v ruce“. Pro pasivní mučedníky se používá pojmu *martiros*.

Jak už jsme se zmínili výše, pro Vysokou Portu jako takovou bylo ekonomicky nevýhodné podporovat masivní konverze k islámu. Zdá se tedy, že zmiňované „obracení na zbloudilou víru Mohammedovu“ je spíše dáno spontánními výbuchy davu, „který „požadoval po křesťanech svou čest“<sup>176</sup>, a souvisí rovněž s periodicky se opakujícími raziiemi a plamennými kázáními v mešitách: „*běda, ... kolik nevinných mladých lidí bylo obráceno k nevěřícím. Nemohu ani popsat tu hrůzu, jaká dopadla na svět, ta pohroma větší než moře. A to všechno nás postihlo kvůli našim hříchům. Neboť jsme zapomněli na modlitby a na kostely. Všechno dobro jsme chtěli obrátit ve zlo a také jsme tak činili, neměli jsme úctu ke slovu Božímu a dělali jsme, co jsme chtěli, tisíckrát běda nám hříšníkům*“ (Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 231).

„*Pak nastoupil Grigor z Chlathu, ale nesídlil ve stejném klášteře, nýbrž přestěhoval se do poutního místa, do kláštera Cipna, tam zemřel mučednickou smrtí roku 1425 z rukou Marů z Bitlisu*<sup>177</sup>. *Hakob vardapet poustevník pohřbil tělo svatého Grigora v klášteře Cipna v jedné apsidě a zůstal u toho hrobu sloužit jeden rok, pak zemřel. Ti samí Kurdové totiž přijeli znovu do kraje Tosp*<sup>178</sup> *a zabili vardapeta Hakoba, muže to velkého a ctnostného. Stejného roku byl Ghazar z Bitlisu zabit v sasunských horách...*“

(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 352)

---

<sup>175</sup> V současné arménštině je synonymem slovesa *nahatakel* rovněž sloveso *zohvel* – používá se např. v souvislosti s vojáky (*fidajíny*) padlými ve válce o Náhorní Karabach.

<sup>176</sup> V originále „*pativ kočel*“ – doslova „volat po cti“ – vyžadovat náhradu za údajnou škodu apod.

<sup>177</sup> Marové (v původním významu Parthové, Peršani); v pozdním středověku a novověku už synonymum Kurdů. „*Roku 1423... krutá rasa médská vstoupila do města Arcke a dostala se až do kláštera Cipna; tam ti neznabozi chytili světce (Grigora z Chlathu) a strašlivě jej mučili, avšak on odmítal vzdát se Krista, svého Boha a mistra, a tak jej upálili jako čisté a nevinné jehně... Dostalo se mu mučednické koruny... Pak byl pochován v klášteře Cipna svým duchovním bratrem, asketou Hakobem, jenž vložil jeho tělo do hrobu, a pak, s jeho žáky biskupem Stephannosem a jinými, pobýval u toho hrobu jako služebník po jeden rok*“ (Thovma Mec'ophecí In: Tchobanian 1923: 102)

<sup>178</sup> Tosp – Van (odkaz na urartejské hlavní město Tušpu)

*„Bitliský vardapet jménem Ghazar, muž velmi moudrý, vzdělaný a zbožný, se uchýlil před nevěřícími do hor Sasunských. Uviděli jej nevěřící z národa marského... a zabili jej mečem. Dosáhl koruny mučednické“*

(Thovma Mec'ophecí, Chačikjan 1999: 64)

*„1306 v kraji mušském Gharpanta chán rozkázal všem křesťanům, aby přijali zbloudilou víru Mohammedovu a zavedl charadž osm dahekanů z každé hlavy; přikázal jim na pravou ruku našít černý pásek; dovolil, aby se křesťanům mohlo plivat do obličeje a bít je do tváří; (křesťané) si museli oholit brady. Přesto mnozí zůstali pevně ve víře Kristově...*

*... nehodný chán Gharpanta nemohl porazit křesťany, a tak rozkázal, že se buď musí přidat k nečisté víře Mohammedově, nebo každého vykastrují a vyloupnou mu oči; tak mnozí zemřeli ve jménu Krista“*

(Grigor Varageci, Mž 1956: 381)

*„(křesťané) se ukryli na vyvýšených místech, kde, jak doufali, byli v bezpečí, náhle však spatřili perské vojsko nevěřících, jak na ně útočí s meči vytaženými z pochev. A křesťané se raději vrhali dolů ze skal; mladí i staří, muži i ženy. Byl mezi nimi jeden odvážný hudebník, hráč na zur'nu<sup>179</sup>, který na vojáky volal, aby zastavili své vraždění. Přiložil ke svým ústům zur'nu a začal hrát smutným hlasem pohřební žalozpěv pro ty nedávno zabitě. Neboť mnozí umírali v jeskyních; (a ranění) i když kolem tekly potoky krve, žádali si pít a nezbyl nikdo, kdo by jim podal vody. Když je tak viděli nevěřící, jak s hlavami v dlaních nařikají a pláčí, hlas zur'ny je pohnul ke smilování. I začali je litovat a pravili sobě: „co bychom mohli dobrého udělat pro tyto ubožáky, ať od jejich krve nás osvobodí bůh“. Křesťané umírali mučednickou smrtí v Kristu a byli ozdobeni svatostí“*

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 191)

*„Nevěřící“ rovněž vstupují do křesťanských chrámů a samotnou svou přítomností je znesvěcují (stejně jako dotykem znehodnocují svatá písma) – klasickým obrazem je v tomto případě kostel, jehož zdi jsou rozebrány na stavbu pevností, zatímco v hlavní chrámové lodi „koně a muly tančí své tance“ (Hovhannes C'areci, Mž 1956: 240).*

---

<sup>179</sup> Zur'na, také phogh (trubka) – dechový nástroj podobný hoboji s velmi pronikavým zvukem

*„Vyplenili kraj a řadu kostelů obrátili v trosky, kameny z nich odnesli na stavbu pevností; a také velký jerevanský kostel, kterému se říká Dvě tváře, ten zničili. A vardapet Ar' akhel, který se pak stal katolíkem, budiž jeho památka požehnána, se přidal k (osmanskému) veliteli Farhadovi a zabránil vojákům v ničení kostelů. Avšak běda tomuto příběhu, běda tomu, co slyšíme, neboť po dobu třiceti dnů muly a koně a mnoho tač'iků přebývalo v kostelech; jak říkají proroci: „vstoupili pohané na místa patřící Bohu a znesvětili svatý chrám“.*

(Hovhannes C'areci, MŽ 1956: 244)

#### **4.2.4. Dějiny přírodních katastrof a nadpřirozených jevů**

Přírodní katastrofy jsou stejně tak jako nájezdy „nevěřících“ Božím trestem, kterým Bůh trestá svůj vyvolený národ, jenž se odchýlil od správné cesty a „zapomněl na modlitby a na kostely. Všechno dobro jsme chtěli obrátit ve zlo a také jsme tak činili, neměli jsme úctu ke slovu Božímu a dělali jsme, co jsme chtěli, tisíckrát běda nám hříšníkům“ (Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 231).

##### **4.2.4.1. Znamení na obloze**

Do této kategorie spadají astronomické úkazy jako komety nebo zatmění slunce. Odkazy na tyto události jsou ve zkoumaných dobových pramenech poměrně frekventované, neboť úzce souvisí s tehdejšími světem pověr – zjevení komety („ocasadé hvězdy“) či zatmění oblohy je interpretováno jako neklamná předzvěst temných dnů, neštěstí, válek a epidemií. Znamení na obloze jsou viditelným symbolem Božího hněvu a připomínkou deseti ran egyptských. Zmínky o nebeských znameních rovněž umožňují současným badatelům ověřit správnost kronikářovy datace.

*„Roku 1692 ráno třináctého dubna bylo zatmění slunce a slunce dostalo barvu kovové kulky, pak tma zahalila celou zem; lidé neviděli během dne jeden na druhého a na zemi dopadal rudý prach, to vše se dělo skrze naše hříchy. Stejného roku pak přišla smrt<sup>180</sup>“*

(Vanský anonym 1956: 418)

---

<sup>180</sup> Smrt (arm. *mah*) ve významu epidemie (*mahtaražam*).

*„1770 se jednou v létě objevila na jižní straně oblohy velká, dlouhá a zářivá hvězda, zůstala šest dní, ohromila a vylekala všechny ty, kdo ji viděli, vedle ní byla ještě jedna malá červená a jedna zelená hvězda. Zářily společně na dolní straně oblohy a tak to bylo po tři noci. Toho roku chystal sultán Mustafa válku proti Moskvě“*

(Hakob Tivrikci, MŽ 1956: 456)

#### 4.2.4.2. Přírodní pohromy

*„1599, bylo velké sucho, uschla všechna semena.*

*1600, byl po celé zemi velký hlad a mrtvolý ležely všude podél cest (navršené) tak jako hluboký sníh nebo kroupy a nezbyl nikdo, kdo by je mohl pohřbívat; jedla se nesvatá zvířata, jejich maso.*

*Toho roku přišla také smrt. To všechno se stalo za časů sultána Mehmeda.*

*1621, smrt se rozšířila od východu až do zemí zapadajícího slunce, strašlivá a nepopsatelná, do jedné jámy se házelo dvacet, třicet, čtyřicet nebo padesát lidí najednou a ti bez rodičů a příbuzných zůstali ležet opuštěni podél cest“*

(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 356)

Naprostá většina arménské populace žijící v 17.-18. století v Osmanské říši byla rurální. Jakákoli nečekaná změna klimatu, ať už se jednalo o dlouhá období sucha, velké mrazy, kroupy nebo přivalové deště, ničila úrodu a stávala se pro zemědělské obyvatelstvo osudnou. Stejnou roli jako nečekané teplotní výkyvy hrály i kobylky<sup>181</sup>, tradiční metla Předního Východu a Afriky. Jakékoli změny klimatu měly přímý dopad na sociální krize (Le Roy Ladurie 2006: 59).

Mimořádně katastrofickou byla v tomto ohledu situace v průběhu 17. století – spolu se začátkem interní krize a revolt *dželali* zasáhlo Anatólii rovněž extrémně chladné období, které odpovídá středoevropské „malé době ledové“ v době třicetileté války. Dlouhé zimy, sucha v létě a tím pádem nedostatečná úroda donutily řadu zemědělců zadlužit se (Afifi 2005: 198); zastavovali svou půdu u lichvářů a po několika letech o ni přicházeli úplně. Tradičně

---

<sup>181</sup> Kobylky – arm. *morech*.

*„Přišly a všechno sežraly, veškerou trávu na všech polích v celé zemi; strašlivý hlad propukl v každém městě a vesnici... Lidé se zabíjeli navzájem a pojídali se, pak sami umírali... Nemohu ani vylicít veškerou tu pohromu, kterou jsme na vlastní oči viděli a na vlastní uši o ní slyšeli“ (Thovma Mec'ophec, Chačikjan 1999: 42).*

zemědělské oblasti se staly rovněž cílem kočovníků, jež byli nuceni opustit kvůli dlouhým obdobím sucha vyprahlé stepi a hledat pro svá stáda pastviny jinde. Zima roku 1778/1779 byla obzvláště chladná – v Damašku ležel sníh celý měsíc, sněžilo v Bagdádu a Basře, Perský záliv dokonce načas zamrzl, o Bosporu a vnitrozemských řekách ani nemluvě (Panzac 1985: 41). Silné mrazy zničily úrodu a vyvolaly rozsáhlou epidemii moru, která se snadno šířila mezi lidmi podvyživenými a navíc shromážděnými na jednom místě - na předměstí větších měst, kam přišli hledat obživu.

Epidemie moru<sup>182</sup> byly, stejně jako neobyčejně častá zemětřesení podél hlavních tektonických zlomů, ve východní Anatolii historicky konstantním jevem. Epidemie obvykle přicházely ve spojení s obdobími sucha, neúrody, hladomorů a válek. Ve svém důsledku vyvolávaly masivní stěhování venkovských populací do měst a tudíž i úbytek rozlohy orné půdy a zničení zavlažovacích systémů. Obyvatelstvo se rovněž tradičně uchýlovalo do hor, které sloužily jako svého druhu *montagne-refuge*, aby se vyhnulo „smrti“. Ruku v ruce spolu s epidemiemi šla i všeobecná inflace, jež vedla k dalším hladomorům a tím pádem i k začarovanému kruhu nemocí, hladu a smrti: „1759, *Bůh se velmi rozhněval na naše město (Tivrik u Sivasu) a seslal na ně hlad a drahotu, ... takže se celé město, ať už křesťané nebo jiné národy (muslimové), muži nebo ženy, vydalo do hor a živilo se bylinami*“ (Hakob Tivrikci, MŽ 1956: 450).

*„1738 mnoho mladých a mnoho dětí zemřelo, smutek a žal dopadl na křesťany a na jiné národy, to nikdo nemůže vypovědět, a naše staré babičky si trhaly vlasy, sypaly na ně popel, drásaly se, neboť jejich děti byly odtrženy od jejich prsou a nic nemohlo utěšit jejich žal“*  
(Hakob Tivrikci, MŽ 1956: 449)

Epidemie (arm. *mah, mardamah, andrankamah, mahtaražam* – smrt, smrt lidí, strašná smrt) dopadaly jak na venkovskou a městskou populaci, tak na její stáda (arm. *čašnamah* – smrt stád). Dalším Božím trestem byla ničivá zemětřesení, ke kterým docházelo takřka pravidelně s odstupem několika desítek let podél tektonického černomořsko-anatolského tektonického zlomu, tj. zhruba v oblasti táhnoucí se od Erzindžanu (jednoho z nejpostiženějších měst vůbec) přes Van k Araratskému masivu a odtud dále k Tabrízu. Zemětřesení byla obvykle

---

<sup>182</sup> V 17.-18. století se jednalo o různé druhy moru a o cholery (Kurdistán byl jedním z přirozených center nákazy morem, který přenášejí divocí hlodavci); v 19. století se objevil tyfus.



doprovázena velkými materiálními škodami a rovněž ztrátami na životech<sup>183</sup>. Šifry uváděné kronikáři lze pokládat za přehnané – Jerznka (Erzindžan) bylo poměrně malým městečkem a těžko předpokládat, že by v něm koncem 15. století žilo několik desítek tisíc lidí; na druhou stranu nám však zveličené počty obětí poskytují určité měřítko rozsahu katastrofy.

*„Roku 1458 bylo velké zemětřesení v Jerznka, třicet dva tisíc lidí zahynulo, a bylo to nejhorší zemětřesení z těch šestnácti předchozích...*

*Roku 1482 ... v Jerznka bylo zemětřesení a třicet tisíc lidí zůstalo pod sutinami...“*

(Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 393)

*„1641, pátého února bylo obrovské a strašlivé zemětřesení v Tabrízu. Mnoho paláců se zborilo, lidé zůstali pod sutinami.*

*1648, druhého dubna v noci z Velkého Pátku na velikonoční sobotu bylo obrovské zemětřesení ve městě Van. Část hradeb se sesula, hodně kostelů a mešit se zhroutilo a lidé zůstali zavaleni ve svých domech. Klášter ve Varagu byl také zničený“*

(Vanský anonym, MŽ 1956: 412)

#### **4.2.4.3. Nadpřirozené jevy**

Zmínky o nejrůznějších nadpřirozených jevech se vyskytují zejména v kronikách písmáckých. Jejich autoři vnímají tyto „zázraky“ jako neodělitelnou součást každodenního života – zpestření reality běžných dnů, které je možno vnímat kladně i záporně. Kladné zázraky (arm. *nšan, hraškh, zarmankh, skhančeli*) se obvykle dějí křesťanům a na základě četby mezi řádky lze usuzovat, že často slouží de facto jako důkaz vítězství křesťanů v polemice vedené s muslimy. Pomocí zázraku se jasně ukáže, které náboženství je tou „pravou světlou vírou“ a které je „vírou zbloudilou“. Superioritu křesťanství dává ostatně najevo i *molláh* v už zmiňovaném příběhu převzatém z kroniky Vanského anonyma, jenž se rozhodne konvertovat ke gregoriánské víře, následně je muslimy shozen z hradeb (avšak vstane „nezraněn, až se všichni velice podíví“) a pak upálen, načež se stane pravým mučedníkem (*martirosem*). V noci pak „sestoupí světlo na jeho hrob“ – světelné znamení je skutečným důkazem Boží

---

<sup>183</sup> Naprostá většina domů byla postavena z nepálených cihel a kamení; konstrukce proto nebyly nijak odolné proti zemětřesení.

přízně. Muslimové, kteří se pokusí znesvětit takový symbol - výsledek zázraku uskutečněného ve prospěch křesťanů - jsou bez výjimky potrestáni. V některých případech je jejich prohřešek znám („jeden Turek z národa Marů... chtěl zničit ten zázrak, a proto vytáhl své kopí a zabodl ho do místa, odkud vyrůstal květ. Pak chtěl zbytky květu sníst, náhle se ho však zmocnilo šílenství...“), v jiných se o příčinách trestu můžeme jen dohadovat: „roku 1633 se jeden muslim v Bělehradu proměnil ve vepře“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 283).

„Stejného roku čtrnáctého dubna sestoupilo světlo na svatý kříž z Aparanu, kupole svítala několik dní a mnoho poutníků to vidělo“

(Martiros Chalifaji, Mž 1956: 490)

1687, v zemi Aghbak došlo v kostele apoštola Bartoloměje k zázraku – z východní stěny kostela vypadl kámen a v díře po něm se objevila zelená rostlina, která vykvetla v kulatý květ plný barev. Lidé, co to viděli, se radovali a vzdávali chválu Bohu. Tato novina se rychle rozšířila po celém kraji a dozvěděl se o ní i jeden muž. Všichni se chodili na ten květ dívat, a on, jeden Turek z národa Marů<sup>184</sup>, nakonec také přišel, aby se podíval. Chtěl však zničit ten zázrak, a proto vytáhl své kopí a zabodl ho do místa, odkud vyrůstal květ. Pak chtěl zbytky květu sníst; náhle se ho však zmocnilo šílenství, a to tak velké, že jej jeho přátelé museli držet. Chtěli jej odvést domů, ale on tam nikdy nedošel; když s ním totiž šli dvě nebo tři hodiny, padnul mrtev na cestu a nikdy už nevstoupil do svého domu. Ten květ pak rozdělili na kousky a dali jej nemocným, jakmile jej snědli, všichni se rázem uzdravili. A z místa, odkud květ vyrůstal, pak dva dny vytékala voda; lidé, co to viděli na vlastní oči, vzdávali chválu Bohu“

(Vanský anonym, Mž 1956: 416)

Nadpřirozenými jevy jsou i zázraky či „podivné události“, které jsou interpretovány výhradně v negativních konotacích – jako předzvěsti katastrof: válek, epidemií; trestů za konverzi k islámu apod. Za příznaky „budoucího zla“ lze pokládat zatmění slunce, komety, přivalové deště i např. kulové blesky. Ve všech případech vystupují jako přímý důsledek hříchu, ať už osobního (viz porody siamských dvojčat a postižených dětí) nebo kolektivního.

---

<sup>184</sup> Národ Marů, země Marastan – ve starých arménských kronikách se jedná o odkazy na Médy, později na Peršany a ve středověku na Kurdy. Kronikář směšuje dva rozdílné etnické pojmy Turek a Kurd (Mar).

*„Jedna žena z Vanu jménem Gajane se odvrátila od Krista a stala se muslimkou. Odvrátila od víry také svého syna a dceru. Provdala se za jednoho Turka a po čtyřech letech porodila kohouta; vypadal úplně jako kohout, ale neměl peří“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 414)

*„Roku 1625 došlo v kraji amidském ve vesnici Khapik k jedné podivné události – jedna žena tam porodila mrtvé dítě. To dítě mělo dvě hlavy, jednu lidskou a druhou telecí, tělo telete a nohy a kopýtko také telecí, jen ta jedna hlava patřila člověku“.*

(Grigor Varageci, Mž 1956: 283)

*„Stejného roku ve vesnici Artamet se jedno kuře, které se zrovna vyklubalo ze skořápky, najednou postavilo a začalo mluvit; promluvílo třikrát, a ostatní kuřata, co byla ještě uvnitř ve vejcích, mluvila také. Toho dne začalo nařikat dítě v břiše své matky, mnozí slyšeli jeho hlas. A pak ještě jedna žena porodila čtyři děti, které neměly záda, protože na tom místě byly srostlé dohromady; všichni při tom porodu zemřeli. A pak ještě v té vesnici jedna ovce měla jehně, které bylo zároveň ovce i beran“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 417)

V období velkých epidemií a hladomorů se rovněž pravidelně objevovali vlkodlaci (arm. *mardagajl* – doslova „člověk-vlk“). Jejich existence je patrně úzce spjata se dvěma fenomény: a) se zprávami o kanibalismu v případě velkého hladu; a b) s přemnožením vlků, kteří si zvykli na chuť lidského masa kteří se: „vrhli na lidi, trhali je zaživa a požírali je, až si vysloužili pojmenování vlkodlaků“.

*„1683, objevil se vlkodlak a chodil za bílého dne, mnoha lidem takto uškodil. Říkalo se, že dokonce mluvil jako člověk. Lidé nemohli vycházet do zahrad a do polí sami, vždycky šli raději tři nebo čtyři muži dohromady. To trvalo až do té doby, než paša přikázal vojákům, aby vlkodlaka zabil; nikdo to nemohl udělat, až teprve Safar ho konečně zabil“*

(Vanský anonym, Mž 1956: 414-415)

„Následujícího roku (1607) nastal strašný hladomor v krajích od Istanbulu až po Tabríz, od Bagdádu až po Damurskou bránu<sup>185</sup>, od hrozného hladu lidé jedli psy a kočky, mrtvé lidi i živé lidi; nakonec se i vlci vrhli na lidi, trhali je zaživa a požírali je, až si vysloužili pojmenování vlkodlaků“

(Grigor Varageci, Mž 1956: 283)

#### 4. 3. Sousedé nebo nepřátelé – kohabitace nebo série *aghetů*?

„(Muslimové) se jak vlci lovící v zimě rozeběhli a zaútočili na tvého beránka“

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 188)

Jaký závěr tedy lze vyvodit z předchozích kapitol? Jak vypadal každodenní život na periferii Osmanské říše a jak spolu vzájemně vycházeli příslušníci různých náboženských komunit? Byli křesťané tradičně „lovnou zvěří“ svých muslimských sousedů nebo naopak tvořili jejich rovnocenné protějšky?

Na tomto místě lze vyslovit hypotézu, že analyzované arménské kroniky a kolofony nezachycují ani tak určitý ustálený a mírový *modus vivendi* jako spíše jednotlivé excesy, které rovněž tvořily integrální součást vzájemných „sousedských vztahů“. Je také třeba výrazně odlišit a) obraz muslima-souseda a b) obraz cizího muslimského vojáka, splývající (zejména v pozdních obdobích) se stereotypem bandity a c) obraz nomáda, přirozeného konkurenta arménských většinově zemědělských komunit.

„Běda zemi, na níž noha (Osmanů) dopadla! Neboť neboží křesťané se stali lovnou zvěří, tažnými zvířaty s nasazenými udidly a takto hořkou smrtí umírali a byli zabijeni. A i jiné národy (muslimové) takto trpěly, ó kdo to může vyprávět či svým perem zapsat?“

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 193)

---

<sup>185</sup> *Damur ghapi, Amur ghapi, tur. Demir kapı* – Železná vrata; horský průsmyk v severní Gruzii nedaleko hory Kazbeg (Alanská vrata, arm. *Alanac dur*).

### 4.3.1. „Jiné národy“ jako Boží trest

Jiné národy (doslovný překlad arménského výrazu *ajlazg*), tj. muslimové, hrají v analyzovaných arménských dobových pramenech roli primární a rozhodně spíše zápornou; roli nepřátel Krista a trestů Božích. Jen velmi málo zmínek o nich hovoří jako o sousedech, přátelích či obchodních partnerech – to však v žádném případě nemusí znamenat, že jimi nebyli. Kronikáři patrně necítili potřebu tento jev podtrhnout, neboť byl zcela obvyklý a ničím výjimečný. Stručný kronikářský styl námi zkoumaných zápisů však neposkytuje dostatek prostoru pro ověření této hypotézy<sup>186</sup>. Kronikáři psali o osudu své náboženské komunity přímo pro její příslušníky a pro jejich potomky; vytvářeli tak svým způsobem kolektivní historickou paměť lokálního *haj žoghovurd*. Tato paměť je hluboce zakořeněna v minulosti, dbá na historickou kontinuitu a je tradičně vnímána jako odvěký zápas mezi Armény (gregoriány) a „jinými“ (tj. muslimy), kteří přímo ohrožují jejich náboženskou, respektive etnickou identitu. Arméni, „s hlavou skloněnou trpí ve zlém poddanství“; není však pochyby o tom, že v literárně-historickém diskursu je tzv. muslimské jho (a priori tíživé) záměrem Božím – trestem za neposlušnost vyvolného národa a zároveň možností, jak se „dát na pokání“ a dosáhnout tak do v budoucnu určité regenerace, neboť „*Bůh je milosrdný a nemůže se hněvat věčně*“ (Avetikh, Mž 1956: 518).

Kroniky 17.-18. století jsou obzvláště cenné pro svou koncentraci na „temné období“ arménských dějin a relativní opomíjení slavných momentů, obvykle zdůrazňovaných arménskou historiografií. Takřka zcela chybí odkazy na známé středověké hrdiny a panovníky, které jinak vedle série *aghetů* tvoří hlavní osu arménských dějin. Zejména kronikáři-písmáci a autoři kolofonů se zaměřují výhradně na soudobé události, přičemž úvodním literárním klišé jejich textů bývá tradiční formule „*za těchto smutných a hořkých časů, kdy trpíme pod jhem muslimů...*“.

„Jiné národy“ (muslimové) přicházejí jako izolovaná nebo kolektivní pohroma – *aghet*, *patuhas*, *depkh* (razie, války); ať už ve formě tažení pravidelných armád Osmanů a Sáfijovců nebo vzbuřenců a banditů *dželali-levend*. Arménské pojmy jako *phordzankh*, *dar'nuthjun* a *neghuthjun* (neštěstí, hořkost, těžkost) slouží spíše pro deskripci těžkých životních podmínek - daňového útlaku, hladomorů, sucha apod.; termíny *chajtar'akuthjun* a *chr'ovuthjun* se pak používají pro jednotlivé tragické události, zesměšnění a ponížení. Muslimové jsou souhrnně

---

<sup>186</sup> Řadu dokladů o přátelství mezi muslimy a křesťany najdeme např. v osobních pamětech arménských uprchlíků, kterým se podařilo v letech 1915-1923 opustit Turecko.

označování jako *tač'ikové*<sup>187</sup> a *ajlazg*, tj. jiné národy; výjimečně se setkáme s etnickým rozlišením jako *Osmanlukh* (Osmani), *Ur'umlu* a *Hor'om* (Řekové z Rúmu, tj. Osmani), *thurk*, *khurd*, *Mar* (Peršané, v 17. a 18. století synonymum Kurdů), *kzyylbaš* (Peršani nebo obecně nomádi) a *thurkmen* (nomádi). Všechny tyto pojmy jsou obsahově neutrální a slouží pouze k deskripci; negativní konotace se pojí teprve s adjektivy (nečistý, lživý, nesprávný, bezbožný, prokletý, zlý apod.).

Oběťmi izolovaných případů – arm. *čaruthjun*, tj. zlých skutků muslimů - jsou např. *vardapetové* a poutníci do Jeruzaléma, kteří „zemřeli mučednickou smrtí z rukou nevěřících“; kostely „vypleněné muslimy ze Sebaste, kteří spáchali zlý skutek“ nebo „sedmdesát lidí, jež bylo pobito ve městě Erzurum syny svobodných (tj. muslimy) v průběhu jediné noci“<sup>188</sup>. Takové zmínky svědčí o spontánních výbuších násilí a nenávisti namířené proti „nevěřícím“ *d'aurum* (pravděpodobně se socio-ekonomickým podtextem). Izolovaná „pohroma“ nemá žádnou zjevnou příčinu (snad kromě předpokladu, že většina muslimů je ze své podstaty „zlá“), zatímco kolektivní pohroma přichází ve formě odplaty za kolektivní hřích arménské komunity. „*Bůh nás potrestal tak, že na nás seslal tento národ bez rozumu, a způsobil nám žal. Nezbyvá nám nic jiného než se kát za své hříchy*“ (Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 393). Taková katastrofa je v arménském *imaginaire* vnímána jako nevyhnutelná a de facto nutná pro spásu v životě příštím. Příchod *aghetu* je interpretován v rámci typicky středověkého pasivního odevzdání se a očekávání království Božího. „*A to všechno Bůh dovolil, neboť jsme se odchýlili od správné cesty*“ (Grigor Kamacheci, MŽ 1956: 271). Boží trest (arm. *patiž*) je vnímán jako spravedlivý a plně oprávněný – „*nezbyvá nám nic jiného než se kát za své hříchy*“. Muslimové coby kategorie Barbara a civilizačního nepřítele zabíjejí, odvádějí do zajetí, nutí ke konverzi, znesvěčují svatá místa; zatímco na straně Arménů je pouze morální převaha, nikoli fyzická síla.

„Jiné národy“ (signifikantně vždy v plurálu s a priori pejorativní konotací) a „arménský lid“ (*haj žoghovurd*) se nacházejí v dialektické závislosti – jedno neexistuje bez druhého, pouhá lidská existence není možná bez trestu a utrpení. „Jiní“, tj. automaticky „nepřátelé“, mnohdy vystupují zcela anonymně – často se setkáme s pouhým lakonickým

---

<sup>187</sup> *Tač'ikové* - muslimové jako takoví; v 17. století se už tento pojem používá výhradně pro Osmany.

Termín „*tač'ik*“ se v arménském *imaginaire* blíží termínu „*Skyth*“ (tj. barbar, nomád) v *imaginaire* řecko-římském.

<sup>188</sup> Např. kronikář Martiros Chalifaji výslovně zmiňuje jména obětí těchto spontánních výbuchů násilí, podle nichž je zřejmé, že se jednalo o Armény (jména jako např. Astvac'atur, Nazar, Barsegh, Mirakh apod.). Martiros byl současníkem těchto událostí a může tak poskytnout konkrétní informace.

konstatováním faktu jako např. „*vypálili kostel*“, přičemž nezbývá než předpokládat, že oním nevyjádřeným podmětem (oni) jsou muslimové. Připomeňme také, že křesťanské obyvatelstvo bylo takřikajíc první na ráně během všech razií a dobývání měst – mnozí velitelé tradičně nechávali svým vítězným vojákům několik dní na to, aby si „vybrali svůj žold“, tj. aby vyplenili vybrané domy a obchody. Ty patřily většinou křesťanům a Židům, neboť majetek muslimů podléhal ochraně.

*„Není útěchy pro národ z Hajka zrozený<sup>189</sup>, který s hlavou skloněnou trpí v tomto zlém poddanství a utíká ze země svých otců, žije rozptýlen po všech krajích světa... A my, s hlavou sklopenou a se srdcem naplněným mnohými pochybami, trápíme se nad touto pohromou a nevíme, odkud by mohla přijít spása...“*

(Hovhannes C'areci, MŽ 1956: 240)

*„Pašovi vojáci... vstoupili do města a získali velkou kořist, okrádajíce křesťany. Tak naše hrůza započala...“*

(Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 397)

Celé části kronik a kolofonů jsou mnohdy psány ve stylu žalozpěvu (arm. *voghb, lac*), jednoho z nejrozšířenějších středověkých arménských literárních žánrů vůbec. Vše, co se děje, „*se tak stalo skrze naše hříchy velké jako moře*“ a „*z vůle Boží*“, který „*stvořil všechno a ví vše o každém*“. „Arménský lid“ se nachází v temném období svých dějin, neboť „*zapomněl na své modlitby a kostely... a dobro chtěl obrátit ve zlo, neměl úctu ke slovu Božímu*“ (Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 231). Na vině tomuto úpadku jsou především církevní představitelé, jež nevedou své ovečky, tak jak by měli: „*kdo může vyčíslit všechny zajaté a všechny zabitě nevinné; jedině Bůh, který všechno stvořil a ví o každém... To všechno na nás dopadlo kvůli našim hříchům; zejména kvůli lenosti kněží a jejich podvodům...*“ (Thovma Mec'ophec, Chačikjan 1999: 41). Mezi řádky se rovněž můžeme dočíst, že daný trest přišel bezprostředně za porušení smlouvy s Bohem („*lid neměl úctu ke slovu Božímu*“), což lze považovat za kalk na tradici židovskou a koncepci vyvoleného, avšak trestaného národa.

Lze však z této situace najít nějaké východisko nebo jsou pohromy a utrpení danou konstantou pozemského „slzavého údolí“, z nějž se křesťané vymaní teprve vstupem do království Božího?

---

<sup>189</sup> *Hajkac'in azg* – doslova „z Hajka zrození“, tj. Arméni, potomci eponyma Hajka Lukostřelce.

*„Ta hořká, zlá a smutná doba, ach kdo může slovy popsat to neštěstí, kdo, bratři...*

*Když kvůli našim hříchům, velkým jako moře, se mohamedánský lid zmocnil arménské země, všechno ničil a lidi bral do otroctví... bořil kláštery a rozebíral je na stavbu svých pevností, jaké to špinavé činy... My teď, s hlavou schýlenou a plni zmatků a pochybností, přemýšlíme – snad v tomto strašlivém neštěstí nám ani mistři<sup>190</sup> nemohou být nápomocní“*

(Hovhannes C'areci, MŽ 1956: 240)

Žádné náznaky revolty se u zkoumaných autorů neobjevují. Daný řád světa je charakterizován dominantním postavením muslimského *milletu* a inferioritou kategorie *dhimmi*. Stoletím radikálních změn a aktivní snahy o „sebeobranu“ se stalo teprve 19. století nacionalismu<sup>191</sup>; kronikáři píší ve stylu středověkých reálií se omezují na pouhé konstatování tragického faktu, případně naznačují svou víru v lepší budoucnost: *„1758, spálili kostel v dolním Atiši, nezůstal tam ani kámen, ani dřevo. Na konci však Bůh vše v dobré obrátí, amen“* (kolofon č. 26, MŽ 1956: 528). Jakákoli naděje je však neoddelitelně spjata s Boží vůlí – vše se děje „na příkaz Boží“ (*hramanov Astuc'o*) a je součástí jeho záměru. Přímé paralely lze najít v biblické minulosti a „výrocích proroků“ (*est margarein*) – historie se opakuje a tak jako byl kdysi pronásledován „starý Sión“, tak je dnes pronásledován „Edžmiac'in“. Jak praví Písmo: *„vaše město je v plamenech, vaše země je v ruinách. A cizinci místo vás žijí z vaší půdy“*. Bůh je nemilosrdný ve stylu starozákonního JHV: *„strašlivě se rozzlobil“, „hněv strašný Boží udeřil“*; spásu tak lze hledat spíše prostřednictvím jiných světců a čekat na „den posledního soudu“, kdy *„ti, kdo v životě trpí a kdo v neštěstí hynou, stanou před Kristovým spravedlivým soudem s čistou tvář“*. Kronikáři zdůrazňují, že si jejich čtenáři *„nemají nikdy zoufat“*, neboť *„sláva milosrdenství Božímu, který se nemůže věčně hněvat na ty, jež stvořil“* (Avetikh, MŽ 1956: 518)

*„Sláva milosti Boží, který nás stvořil a pak nás vydal do rukou nevěřících; neboť ti, kdo v životě trpí a kdo v neštěstí hynou, stanou před Kristovým spravedlivým soudem s čistou tvář“*  
(Hovhannes Arčišeci, MŽ 1956: 231)

---

<sup>190</sup> V originále *ustekh*; sg. *usta* – mistr, duchovní vůdce, guru (akvivalent derviškých šejků a *pírů*).

<sup>191</sup> Existují pochopitelně výjimky - náznaky známé revolty proti „zavedenému řádu věcí“ nacházíme např. u středověkého arménského básníka Frika, 13. století.



*„Neboť pustil-li nás Bůh ze svých rukou, vkládáme naději v Krista, že nás s pomocí modlitby Bohorodičky a apoštola Jakuba, nejsvětějšího ze svatých, usmíří s milosrdným Pánem, a on nám vrátí kostel s naším překrásným klášterem podobným Ráji (klášter svatého Jakuba v Jeruzalémě), jenž jsme snad neztratili úplně. Neboť Pán se na nás nebude hněvat navždy a nebude se nám chtít mstít až na věčnost; Pán, který si nepamatuje na naše zlé skutky, nám odpustí a smiluje se nad námi, a tak si nikdy nezoufejte, amen“*

(Vardan Baghišeci, MŽ 1956: 398)

Motiv určité naděje a víra v „odpuštění Boží“ a nový počátek (byť snad ne na tomto světě, ale v království Božím) jsou pro arménské autory příznačné, neboť: „*jak praví Písmo, na počátku z ruin mého domu bylo všechno stvořeno*“. Z trosek arménských království tak mohou povstat nová a arménský národ se snad jednou zbaví „*tyranské vlády mohamedánských národů*“ – „*Bůh se nemůže věčně hněvat na ty, které stvořil*“. Boží tresty a utrpení jsou tak de facto zkouškou, určitou iniciací, z níž by měl vyjít arménský národ posílen a připraven na velkou národní regeneraci. Do té doby však „*nastavuje druhou tvář*“; toto novozákonní heslo bude hlavním pilířem kritiky gregoriánské církve v 2. polovině 19. století, kterou nacionalisté obviní z pasivity a nedostatečného hájení národních zájmů.

#### **4.3.2. Naš národ a jeho nepřátelé**

Jak už jsme naznačili v předešlých kapitolách, kategorii arménského Nepřítele lze zhruba rozdělit na a) civilizační nepřátele: „*barbary*“, „*jiné národy*“, „*nevěřící*“, „*pohany*“ (ve zkratce muslimy); a b) náboženské nepřátele: tj. „*nepravé křesťany*“, heretiky a konvertity (Řeky, Gruzíny, Armény z aghthamarského katholikosátu). Ti všichni stojí v přímé opozici vůči *mer žoghovurd* (našemu národu), ať už jednají tajně: „*(Řekové) nám nachystali tajnou past, svázali nám nohy a my jsme nic zlého netušili*“ či přímo: „*běda, kolik lidí takto hlady a mečem (muslimů) zahynulo, kolik bylo odvedeno do zajetí...*“. Arménský národ (*hajoc žoghovurd, hajoc azg*) je vykreslen jako „*nevinný*“ (*anmegh*), „*nešťastný*“ (*anč'arak*)<sup>192</sup>, „*slitování si zasloužící, mučený*“ (*voghormeli, tar'apjal*). Jeho hlavní charakteristikou je bezbrannost a nevinnost; odtud biblická paralela s Božími ovečkami a jehňaty (*gar', vočchar*), které ohrožují „*vlci*“.

---

<sup>192</sup> *Anč'arak* - ve smyslu nešikovný, nemající štěstí, mající pořád smůlu.

#### 4.3.2.1. Nevěřící a pohani

Muslimové zůstávají Jinými par excellence. Svět je v arménském *imaginaire* rozdělen na Armény a *tač'iky* (*Haj u tač'ik*), na věřící a nevěřící neboli pohany (*havatacjal u anhavatk, anoren, hethanos*), na světlo a tmu. Gregoriánští křesťané jsou chápáni jako „lépe narození“ (*ar'avel c'nealkh*), „děti světla svaté církve; lid Kristem vybraný/založený“ (*lusacjal mankunkh surb jekegheco, khristosadon žoghovurd*). Takto je podtržena jejich morální autorita a legitimita – dočasně jsou sice odsouzeni k „utrpení pod muslimským jhem“, které však nebude trvat věčně. *Tač'ikové* neboli „národ mohamedánský“ pak vystupují jako spřeženci Ďábla a zjevení z apokalyptické vize připsané svatému Janovi; nejvíce záporné konotace se týkají osmanských Turků. „(*Osman*) byl prvním osmanským vladařem, o němž hovoří už svaté knihy jako o hadovi, a proto se tak také říká všem Osmanům“ (Vardan Baghišeci, Mž 1956: 392). „I stalo se tak kvůli jeho špatnosti a kvůli jeho Pánu Satanovi“, komentuje arménský kronikář Nerses Baghišeci neboli Mochraberdei prohru osmanského sultána s perským šáhem Abbásem (Ak 1952: 185). Křesťané trpí pod „zlými, proklatými muslimy“ (*čar, anicjal ajlazg*), které charakterizuje jejich meč (*sur*) a vysoké daně, nesnesitelné jeho (*džvar luc harki*); jsou rozptýleni jako „bezmocné ovečky bez pastýře“, do jejichž ohrady vešel „nevěřící vlk“ (*anoren gajl*). Muslimská víra je „zbloudilá a špatná“ (*molor, čar oren*) a a priori nečistá (*pighc'*) a lživá (*sut*); jejich Prorokovi se přezdívá „ztracený syn“ (*vordi korstean*), „Ďáblův sluha“ (*Ner'in karapet*) nebo dokonce „ústa z dršťků“ (*khaghrthašuth*)<sup>193</sup>. Jako „pohané“ (*hethanos*) vstupují do křesťanských chrámů, znesvěcují je (*pighc'agorc'uthjun* – znečištění) a nechávají v nich „tančit své muly a koně“.

V naprosté většině případů připadá záporná role panovníkům, vydávajícím strašlivé příkazy (*sastik hraman*), a hlavně jejich armádám. Fakt, že si sultán a šáh vyhlásí vzájemně válku, není rozhodně nijak neobvyklý – takový je řád světa - ve skutečnosti to však jsou jejich vojáci (*tač'ikové* jako synonymum pro osmanskou amádu, *kzyylbašové* jako synonymum pro

---

<sup>193</sup> Tento výklad pojmu „khaghrthašuth“ bude ještě potřeba prodiskutovat s odborníky, neboť arménští kronikáři se obvykle k tak výrazně záporným pojmům neuchylují. Etymologicky patrně souvisí s *khaghirth* (vnitřní část střev a žaludku) a dialektální formou slova *šrthunkh* (ústa, rty). Je-li můj předpoklad správný, pak by pojem „ústa z dršťků“ odkazoval k počáteční „nečistotě“; lži, která vyšla z Prorokových úst.

Přímé urážky či zesměšňování se v textech jinak nevyskytují; snad jediným sporným bodem je „šunthan“ Ibrahim v kronice Vardana Baghišeciho. *Šunthan* může být pouhým písařským překlepem (od sultán) nebo také slovní hříčkou s „šun“ (arm. pes) či „šejtan“ (arab. ďábel)

perskou armádu), kdo plení, zabíjejí a odvádějí do zajetí obyvatele východoanatolských vesnic a měst. „Běda zemi, na kterou noha Osmanů dopadla“, říká kronikář Nerses z Bitlisu. *Kyzylbašové*, bojující na straně perských Sáfijovců, pak coby „cizí krvelačné národy“ (*otar, arjunarbu azg*) vzkřísili vzpomínku na nájezdy Timura Chromého a jsou ryzím zosobněním „lidu tatarského“ (synonyma nomádů). Vystupují ve formě divokých barbarů z východu; odtud rovněž i jejich konotace s lidožrouty, která se kromě Tatarů týká v některých případech i povstalců *dželali* a je výrazem všeobecné anarchie a hladomorů. „Takového ničení a vraždění ještě nepamatuje“, říkají arménští kronikáři v souvislosti s nájezdy *kyzylbašů*; povstalci *dželali* zase dostávají přízviska jako „špinavý zloduch“, „krvelačné zvíře“ či „zlý hadodrak“. V případě banditů-*levendů*, následovníků *dželali* v 17. a 18. století, se setkáme i s poměrně neutrálním výrazem *thšnami* a *dušman* (obecně „nepřítel“). Tyto pojmy jsou charakteristické spíše pro arménskou vlasteneckou tvorbu 2. poloviny 19. století, v níž vystupuje postava maximálně dehumanizovaného a anonymního Nepřítele.

*„Do země ajraratské, která zůstala bez pána, tehdy přitáhly tlupy loupežnické, jež si říkají dželali. Dželali původně obývali osmanské kraje, přitáhli sem a páchali mnohé zlé skutky. Vyjžděli za noci a podřezávali, na koho narazili; zajímali mladíky a odnášeli lup z domů a klášterů; tak dlouho tak činili, až zemi zasáhl hladomor. Objevili se lidožrouti. Jednoho biskupa z kláštera Mughni chytili, upekli a snědli“*

(Nerses Baghišeci, Ak 1952: 191)

Mimořádně záporné postavy z řad *tač'iků* jsou v textu často spojeny s takovými výrazy, jako např. „zdechl jako pes“, „proměnil se ve vepře“ či s poněkud tajemně znějícím slovním spojením „jeho mula porodila (mládě)“<sup>194</sup>. „Pes“ i „vepř“ jsou v islámu považováni za extrémně nečistá zvířata a jejich spojení s muslimy má tedy v křesťanských představách zřejmý degradující význam. „Mula“ je pak patrně uvedena na scénu proto, že samotný fakt její březosti a porodu (mula nemůže zabřeznout ze samotné své definice) je příliš absurdní a dotyčnou postavu muslimského panovníka zesměšňuje. Arménští kronikáři používají v souvislosti se „zlými“ muslimy automaticky slovesa „sadkel“ (zdechnout, chcípnout), které se jinak obvykle vyskytuje pouze v konotacích se zvířaty. Etnický výraz *thurk* (Turek) zůstal dodnes v arménském hovorovém jazyce synonymem nepřítele, barbara, hlupáka<sup>195</sup> až

<sup>194</sup> V originále „ira džori c'nav“.

<sup>195</sup> Např. ve spojení – „Thurk es, vor čes haskanum“; „Jsi snad Turek, že mi nerozumíš“

zbabělce; sloveso *thurkanal* nebo *tač'kanal* (poturčit se, stát se muslimem) de facto znamená „obrátit se špatným směrem“, „nesprávně, netaktně se chovat“. V nacionalistickém diskursu se používá *thurki šun* – „turecký pes“ ve smyslu někoho, kdo strpí urážku a nepomstí se, tj. muže beze cti (na rozdíl od Kurda). Kurdský obraz vykazuje větší variabilitu - v souvislosti s Kurdy existuje jak pojem *khrdi šun* („kurdský pes“), tak např. kladný výraz *khrdi pes sirun* („pěkný jako Kurd“) nebo *khrdi pes spitak* („světlý jako Kurd, s bílou pletí“)<sup>196</sup>. Tato vysoká diversita arménských etnických heterostereotypů týkajících se Kurdů dokládá jejich dlouhodobé soužití a bezprostřední vzájemný kontakt, které přispěly k částečnému prolínání obou kultur a k oscilaci stereotypu když už ne přímo mezi „láskou a nenávistí“, tak alespoň mezi „zájmem a nedůvěrou“.

Na druhé straně pak v dobových arménských pramenech existují i „nešpatní“ muslimové, tedy nikoli vysloveně kladné postavy, ale spíše neutrální sousedé. Arménští kronikáři totiž nevytyčují hranici pouze mezi světem křesťanů a mezi světem muslimů; méně zřetelný předěl existuje i mezi místními (*bnakankh*) a nově příchozími, tj. cizinci (*otarakankh*). Místními tak jsou Arméni i *tač'ikové*, které jejich sociální postavení poddaných *rajů* stavělo de facto na stejnou úroveň. Žili vedle sebe ve smíšených vesnicích, mnohdy navštěvovali stejné svatyně a oslavovali identické svátky. Coby poddaní zemědělci a řemeslníci byli povinni poskytovat své zásoby procházejícím vojskům, respektovat nařízení nově zvolených pašů, platit stále se zvyšující daně apod. Společně prožívané situace je mnohdy sblížovaly a křesťané i muslimové se tak ocitali „na jedné lodi“ (a to i bez ohledu na náboženské rozdíly, jak si ukážeme za malou chvíli). Arménští dějepisci tak neváhají poznamenat, že např. „*(Timur) naplnil celý kraj nevinnou krví křesťanů a muslimů*“ (Thovma Mec'ophec, Chačikjan 1999: 40). V tomto případě je Timur zosobněním „zlého muslima-barbarského dobyvatele a agresora“, kdežto „nevinní muslimové“ zmiňovaní v textu jsou bezpochyby neutrální kategorií „sousedů“.

#### 4.3.2.2. Nepraví křesťané

*„Tak jako z kůže psa nelze udělat dobrou látku  
Rum a Ermeni nebudou nikdy přáteli  
A kdyby se tak přece jen stalo,*

---

<sup>196</sup> Připomeňme, že bílá plet' je pro Armény synonymem fyzické krásy.

*ten vztah nikdy nebude upřímný*<sup>197</sup>

Předchozí podkapitola byla zaměřena na opozici mezi věřícími a nevěřícími, mezi nimiž zeje hluboká propast, daná „neměnným Božím řádem“. Takový je obvyklý běh světa: „*pod (muslimským) jhem se rodí našim otcům synové a musí sloužit, pak jejich synové slouží a synové jejich synů... a není útěchy pro národ z Hajka zrozený*“. Dichotomie mezi My a Oni je výsledkem Božího záměru, který by měl nakonec vyústit v konečné vítězství křesťanstva. Mnohem horším a nebezpečnějším nepřítelem než tito pohané a nevěřící tak jsou tzv. „nepraví křesťané“ – tj. pravoslavní Gruzínci a Řekové; ti praví škůdci všech věřících, kteří na rozdíl od muslimů nejsou součástí Božího plánu a nemusí být proto jako takoví akcetováni. Spolu s konvertity (odpadlíky od gregoriánské víry) se právě oni tajně „paktují s Ďáblem“ a přemlouvají muslimy, aby škodili Arménům. „*Zaslepili své duše a odvrátili se od Krista... se srdcem naplněným nemravností, kapku po kapce na nás zvraceli jed hořkosti, neboť už dlouho na nás žárli*“ (Vardan Baghišeci, Mž 156: 397-398). Jejich obraz se blíží obrazu východních křesťanů v západním *imaginaire*, které např. český humanistický kronikář Jan Hasištejnský z Lobkovic pokládal za „*zlé a bludné*“ (Mendel, Ostřanský, Rataj 2007: 285); tj. spolené s Židy („horšími Jinými“) a muslimy. Připomeňme, že obdobný negativní obraz mají na druhou stranu Řekové co se Arménů a katolíků týče (tyto stereotypy podrobněji rozebíráme v závěru 2. kapitoly).

Gregoriánská víra je *ughghaphar'uthjun*, tj. arménsky doslova „uctívání pravé cesty“<sup>198</sup> – ortodoxie. Je to jediná „správná víra“, která byla Arménům předána jako vůbec prvnímu národu na světě už počátkem 4. století; všichni ostatní (s částečnou výjimkou *Asori* – jakobitů) se od ní odchýlili a zradili tak „pravdu“ tohoto nového poselství. Gregoriáni odmítli po dlouhých teologických debatách závěry Chalkedonského koncilu – ti, co je přijali, jsou pro ně „chalkedonci dvojí podstaty“ ( *jerkabnakac khaghkedonac*), „víry opačné/protivné/odchylné od naší“ (*hakar'ak kron*), kteří „*od počátku věků až dodnes byli a jsou našimi nepřáteli*“ (Vardan Baghišeci, Mž 1956: 397-398). Jejich náboženství je lživé (*sut*), popírající „*pravdivou víru*“ (Thovma Mec'opheci, Chačikjan 1999: 20). Mýlí se v datech svých církevních svátků a jednou za několik desítek let slaví „nepravé Velikonoce“ (C'razatik): „*1268, deset národů se zmýlilo ve slavení Velikonoc*“ (Grigor

---

<sup>197</sup> „Řek (Rum) a Armén (Ermeni) nebudou nikdy přáteli“ - osmanské přísloví; přeloženo na základě orálního svědectví Arména z francouzské diaspory, jehož otec pocházel z Bitlisu.

<sup>198</sup> Arm. *ughigh* – pravý, rovný, správný

Kamacheci, MŽ 1956: 264). Pád Konstantinopole roku 1453 je sice arménskými kronikáři vnímán jako nenahraditelná ztráta pro celé křesťanstvo, která přišla „skrže naše hříchy velké jako moře“ (*vasn covacjal meghkhs meroc*); o skutečných vinících však nelze ani v nejmenším pochybovat – jsou jimi „muži z bláznivého národa Řeků, kteří přestali být pravými muži“.

*„Sultán Mehmed (Mehmed II. zvaný Fátih) dobyl Konstantinopolis roku 1453, to se stalo skrže naše hříchy velké jako moře a běda, kdo může svým perem zachytit tu pohromu, popsat ten hořký žal?*

*Neboť muži z bláznivého národa Řeků přestali být skutečnými muži a jejich dívky a ženy převzaly moc, vládly měsíce a týdny a všechno se zhoršovalo, sultán měl tak snadnou cestu.*

*Mnoho krve bylo prolito, avšak oni nemohli nic učinit pro svou záchranu“*

(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 354)

*„A mezi hořkostmi, které musíme snášet, je jedna zpráva dvakrát horší než ty ostatní, a způsobuje nám hluboký žal – přišla dva roky po Melekovi a dotkla se nejen mě, ale všech národů a každého člověka osobně. Náš smutek je tak velký, že i srdce kamenů by se pohnulo, slyšíc naše lamentace a vidíc naše slzy. Neboť národ řecký, chalkedonci dvojí podstaty<sup>199</sup>, jenž byl od počátků věků až dodnes naším nepřitelem, víry odchylné od naší správné víry<sup>200</sup>, se srdcem naplněným nemravností, kapku po kapce na nás zvraceli jed hořkosti; a neboť už dlouho na nás žárlí, nachystali nám tajnou past, svázali nám nohy a my jsme nic zlého netušili; a oni, muži vzdělaní ve věcech těla zaslepili své duše a odvrátili se od Krista. Jeden z nich, který zapřel Krista, člověk to nečistý, sloužil u sultánových dveří a pomalu získal jeho důvěru, stal se pašou a vezírem a druhým v říši po králi, neboť byl ducha vychytralého. Pak přišli lidé z jeho národa za ním a neslýchaně nás pomluvili, svedli ho svými slovy, a on se ukázal být už pravým Turkem<sup>201</sup> a byl druhým po králi; pak spolu s ním šli za sultánem Mehmedem a dali mu dvě stě tisíc kurušů, to jest sto tisíc červených dahekanů, a požádali krále, aby jim dal*

---

<sup>199</sup> Roku 451 n.l. byla na koncilu v Chalkedonu schválena „dvojí neoddělitelná podstata“ Krista, tj. Bůh a zároveň Člověk, Bohočlověk

<sup>200</sup> *Ughghaphar'uthjun* – správná víra, rovná víra (doslova z řec. ortodoxie; *orthos* (správný, rovný) a *doxé* (vědění)); versus *hakar'ak* (opačný, protivný), *herdzuac'* (odchýlený, schizmatický, sektářský)

<sup>201</sup> „*Thurkacuce'*“ – poturčit se, ukázat se jako Turek. Dotyčná postava tady vystupuje jako sultánův vezír řeckého původu, vybraný systémem *devširme*. Obrat „sloužit u sultánových dveří“ odkazuje na výchovu pážat ve vnitřním prostoru sultánova paláce.

*arménský klášter svatého Jakuba, v němž se nachází hlava apoštola Jakuba Zebedia, který byl v našich rukou<sup>202</sup>. Byl to překrásný klášter, významný a nesrovnatelný s ostatními; a oni takto různými prostředky uplatili krále a vzali nám svatého Jakuba, ztratili jsme naši radost, přišli jsme o naše bohoslužby a teď jsme poníženi, jsme jako hlína a malinci. Ztratili jsme naše duchovní království a nechceme se už vidět naživu – je lepší zemřít než mít život takový jako my. Temnota nás zahalila, touto pohromou jsme přišli o Kristův hrob a Svatá místa. To vše na nás dopadlo kvůli našim hříchům“*

(Vardan Baghišeci, Mž 1956: 397-398)

Pravoslavní Gruzíni, bezprostřední severní sousedé Arménů, jsou pak zobrazováni jako nestálí ve víře – gregoriánští kronikáři využívají příkladů konverzí některých králů z vládnoucí gruzínské dynastie, kteří „zeslábli ve víře v Krista“ a přijali islám, aby si uchovali svou politickou moc. Arméni kritizují jejich nedostatek víry, jenž vystupuje na povrch zejména při srovnání s gregoriánskými křesťany, jež se „raději vrhali dolů ze skal, mladí i staří, muži i ženy“, aby unikli perským vojákům a nuceným konverzím k islámu (Nerses Baghišeci, Ak 1952: 191).

*„Protože (Gruzíni) jinak nejsou příliš oddáni Bohu a popírají jeho slova, a celý rok ani nevzkročí do dveří kostela, nevyplnil Bůh jejich přání“*

(Hovhannes C'areci, Mž 1956: 248)

Dalšími heretiky jsou Arméni, spadající pod jiný než edžmiac'inský katolikosát. Ti splývají přímo s kategorií konvertity a zrádce, podrobněji rozebrané výše: „*zuřící d'áblové agthamarští, ti d'áblem vedení, družina nehodných... nesídlili v kláštorech, ale přespávali v krámech a hospodách<sup>203</sup> ... zrádci, kteří zapírají Svatý Stolec našeho Grigora Lusavoriče... pseudokatolíkové a pseudobiskupové... sektáři“* (Davith Baghišeci, Mž 1956: 363).

---

<sup>202</sup> Klášter sv. Jakuba (*surb Hakob*) v Jeruzalémě

<sup>203</sup> Důkaz jejich „bezbožnosti“. Krátek, obchod (*chanuth*), hospoda, noclehárna (*hane*).

### 4.3.2.3. Uctívači model

V arménském raně středověkém *imaginaire* se často objevují „uctívači model“ jako hlavní nepřátelé tehdy nově přijatého gregoriánského křesťanství. Původně se jedná o zoroastrovce/mazdaisty – protivníky Vardana Mamikonjana v bitvě u Avarajru; v pozdějších staletích pak „modláři“ zjevně splývají s muslimy a rovněž s vyznavači jezídismu. V různých variantách epického cyklu o „Šilencích ze Sasunu“ (arm. *Sasna C'r'er*) se objevuje *kr'apašt thagavor* („král klaníci se modlám“) coby vládce Vostany, který žádá po arménském králi Gagikovi, aby dal jeho synovi za ženu svou dceru. Gagik si určí podmínku – vostanský panovník musí nejdříve „*postavit kostel a vstoupit dovnitř*“ (Lalajan 1911: 67); setkáváme se tady s obdobným motivem konverze (prostřednictvím překročením prahu místa daného kultu) jako v následující folklórní baladě o Hovhannesovi a Ajše.

Z předchozích kapitol víme, že sasunští hrdinové bojovali se znamením purpurového kříže na rameni a během boje se odvolávali na klášter na hoře Marutha. Kříž (*chač*) tady figuruje jako prostředek boje proti pohanství a potažmo i islámu – symbol *par excellence*, jenž vede automaticky k vítězství typu zjevení císaře Konstantina *In hoc signo vinces*. „*Mocí a silou kříže modly vzplanuly a oheň je zničil... Pán Bůh zničí tvůj dům, bezbožný králi, volej si jak chceš Allah, Vallah*“ (Lalajan 1911: 69, 72).

„*(Gregoriánská církev) je matkou všech; osvobodili jsme se od klanění se modlám jako Anahit, špinavé a ošklivé manželce Aramazdově*“  
(Davith Baghišeci, MŽ 1956: 359)

### 4.3.3. Dějiny všedního dne v pohraničí

*Ajša -* *Hovhannesi, synu nevěřícího*  
*jsem muslimka, molláhova dcera*  
*a ty Hovhannes, knězův syn.*  
*Co kdybychom si navzájem vyznali lásku?*

*Hovhannesova matka -* *Hovhannesi, chlapče můj*  
*vrať se domů, dej se na pokání,*  
*náš kněz vykřikuje,*



*že je Ajša tvoje milá*

*Hovhannes - Ach matko, jsem tvůj služebník  
ale jestli je kněz proti naší lásce  
ukážu mu Ajšu  
a on ztratí rozum ještě víc než já*

*Hovhannesova matka - Ach Hovhannesi, chlapče můj  
vrat' se domů a řekni – zhřešil jsem  
přivedu ti arménské děvče  
hezčí než je Ajša, a kněz vám požehná.  
Vrat' se domů, Hovhannesi  
Ajša je dcera Turka nevěřícího  
a je proti tvé víře<sup>204</sup>*

Arménská gregoriánská komunita si v průběhu staletí udržovala svou (především lokální) identitu výhradně na základě svého náboženství, institucionalizovaného v rámci *milletu*. Ti, kteří konvertovali k islámu či pravoslaví, byť jejich mateřským jazykem zůstala arménština, byli odsouzeni jako „zrádci“ a coby „konvertité“ získali ještě nelichotivější obraz než ostatní sousedé – „nevěřící“ (Kurdové, Turci, Lazové) a „heretici“ (Řekové, Gruzíni). Příběh, z něhož pochází předešlá ukázka<sup>205</sup>, odvěké arménské dilema názorně ilustruje – jeden Armén jménem Hovhannes se zamiluje do muslimské dívky Ajši a je vystaven riziku konverze k islámu. Obzvláště signifikantní je, že Hovhannes je synem gregoriánského kněze (*khahany*) a chystá se odejít na studia do kláštera; Ajša je pak dcerou *molláha* (tj. ekvivalentu arménského *khahany*) – obě náboženské komunity se tady dostávají do přímé opozice prostřednictvím svých duchovních vůdců. Iniciativa vychází překvapivě a pro arménskou tradici zcela nezvykle z dívčiny strany, která vystupuje jako sice krásná, ale zlá víla, divoženka (*pheri, huri*) – to ona Hovhannese okouzlí a pokusí se jej „svést od jeho víry“. Hovhannes „ztratí rozum“ a po vzoru předovýchodních hrdinů tragických milostných příběhů inspirovaných nešťastným Madžnúnem „zešílí láskou“ k Ajše; Hovhannesova matka se jej marně snaží

<sup>204</sup> Úryvek z lidové balady o Hovhannesovi a Ajše, která byla zapsána koncem 19. století v oblasti Vanského jezera (Mnacakanjan 1956: 183-190; Russell 1987: 112-115). Tento příběh o tragické lásce Arména Hovhannese a muslimky Ajši má mnoho různých variant; úzce souvisí např. s cyklem o Saldžum pašovi, králi divoženek.

<sup>205</sup> Kompletní verze balady o Hovhannesovi a Ajše viz Přílohy.

přesvědčit, že je Ajša jako „*dcera nevěřícího Turka proti (křesťanské) víře*“. Navrhuje mu dokonce, že mu přivede „*arménské děvče hezčí než Ajša*“, jejichž sňatku „*kněz požehná*“. Hovhannes se však odmítá Ajši vzdát, argumentuje její krásou (zcela ve stylu orientálních trubadúrů, *ášigů*) a na závěr dodává: „*jestliže se jí vzdám, bude ze mě kafir*“, tj. pohan (tady ve významu nevěřící, popírač). Rozhodujícím momentem celé zápletky je okamžik, kdy Hovhannes volá „*Allah*“ a přichází požádat Ajšina otce o její ruku. Ajša mu odpoví: „*musíš nejdříve vstoupit do mešity a promluvit s molláhem, pak teprve budeš pánem mých nader*“, tj. jinými slovy řečeno - musíš nejdříve konvertovat k islámu a teprve poté se staneš mým manželem. Hovhannes si uvědomí všechna rizika konverze a odpovídá: „*Ajšo, tvá láska je pro mě haram (zakázaná, nečistá) a za to, žes mluvila proti mé víře, najdeš den své smrti*“, načež se vrací do kláštera a dává se na pokání. Závěrečná sloka vyzdvihuje Hovhannesovu pevnost ve víře a podtrhuje atributy křesťanství, které tady vychází vítězně z křesťansko-islámské polemiky: „*Hovhannesi, jsi mladý, ale už máš rozum; Ajša se pokusila tě svést, ale ty jsi nezradil svou víru; běž a postav kostel, kam můžeme vstoupit v botách*<sup>206</sup>“.

Balada o Hovhannesovi a Ajše je psána ve stylu *divani* – tj. po vzoru milostné lyriky původně inspirované beduínskou platonickou poezií, jejímž nejznámějším příkladem je tragický příběh o lásce Madžnúna a Lejly. Lejlini rodiče slíbí svou dceru za manželku někomu jinému a Madžnún se stane „šilencem“ (jeho jméno je synonymem pro „nešťastně zamilovaného“, „blouznícího láskou“<sup>207</sup>) – „přijde o rozum“ a jako „divé zvíře bloudí po horách a po pouštích“. Láska typu *madžnun* neboli *divani* je určitou formou nemoci (spálené srdce a játra, ztracený rozum), na kterou nelze najít léku; má a priori tragické vyústění.

Jiné varianty příběhu o lásce mezi Arménem a muslimkou fenomén *madžnun* ještě více zdůrazňují - vysvětlují cit, kvůli němuž Hovhannes „*zahořel plamenem*“ a „*ztratil duši*“, jako kouzlo černé magie. Ajšin otec tady vystupuje jako *huri malak* neboli *pheri malak* (tj. král víl) Saldžum paša, přičemž jeho dcera je evidentně také jednou z *pheri* – krásných, ale nebezpečných a zlých víl či spíše divoženek<sup>208</sup>. Hovhannes jednoho dne usne náhodou poblíž kláštera; během jeho spánku k němu přijdou tři víly a začnou se dohadovat, jakým způsobem by mu mohly ublížit: „*oslabíme ho, oslepíme ho, nebo jej zabijeme?*“ (Mnacakanjan 1956: 191). Nakonec se *pheri* shodnou na tom, že nejlepší bude, když na něj Saldžum paša „*hodí*

<sup>206</sup> Tj. ne jako do mešity, kde se muslimové u vchodu vyzouvají.

<sup>207</sup> *Divani* znamená v orientální lyrice zhruba totéž co *madžnun*, *medžnun* – „šilený láskou“, jehož srdce „je spáleno na popel“.

<sup>208</sup> Obdobný motiv je rozšířený i v evropském kontextu, viz podrobněji LeCouteux, Claude (1992), *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, Paris: Editions Imago

*lásku*“ – tj. šílenství ve stylu *madžnun*. Ústředním motivem je tady konverze k islámu; prostředkem k obrácení na víru je už ono zmiňované „šílenství“. „*Neoslabujme ho, neoslepujeme, udělejme z něj muslima; není nám třeba arménských kněží, potřebujeme muslimského molláha*“, říkají tři *pheri* (Mnacakanjan 1956: 195). „*Zapomeň na žalmy, šarakany, kříž i bibli; pohřbi je, zahrabej do země*“, říká Hovhannesovi jeho nedosažitelná milenka, nejhezčí ze všech *pheri* a dcera Saldžum paši (Mnacakanjan 1956: 199). „*Ach tmavovlásko, kvůli tobě se stanu muslimem, molláhem, budu se modlit každý pátek*“ odpovídá jí Hovhannes, v očích své milé „*kafir oghli*“ (syn pohana, nevěřícího; tady ve významu „křesťan“).

Východní Anatolie byla propletena neviditelnými kulturními pouty stejně tak, jako ji teoreticky rozdělovaly geografické, etnické, lingvistické, společenské a náboženské hranice. Vzhledem ke svému přechodovému charakteru pohraničního regionu je však nutno podotknout, že historickou konstantou tady patrně nebyly ani tak konflikty (tolik vyzdvihovaly v historických textech), jako spíše neustálá kulturní osmóza. Náboženské komunity sice žily do jisté míry odděleným způsobem, tento fakt však v žádném případě nepředstavoval překážku vzájemné „znalosti toho Druhého“. Náboženské rozdíly mezi komunitou křesťanských a muslimských *raja* byly v 17. a 18. století na společensko-kulturní úrovni; muslimové chodili v pátek do mešity, křesťané v neděli do kostela, kam „mohli vstoupit v botách“, zatímco muslimové se vyzouvali atd. Obě komunity však byly většinou bilingvní a byly spjaty i celou řadou příbuzenských pout. Křesťané dobře znali zvyklosti těch Druhých a neváhali je kritizovat a zesměšňovat, aby dokázali svou vlastní superioritu; obdobný proces pochopitelně probíhal i na druhé straně. Smíšené sňatky představovaly stále určitý „haram“ (zákaz). *Dhimmi* se podle zákona nesměli oženit s muslimkou, zatímco muslimové s ne-muslimkou ano, čímž docházelo k narušení tradičního cyklu aliancí a potvrzení nerovnováhy mezi právy muslimů a ne-muslimů. Křesťanské rodiny však většinou odmítaly provdat své dcery za muslimy a skrývaly je doma, aby nebyly náhodou uneseny<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> Únos nevěsty byl v Anatolii i na Kavkaze jednou z regulérních forem sňatku. Často byly unášeny právě mladé křesťanské dívky, které byly pro muslimy ztělesněním „touhy po zakázané ženě“ – tzv. *haram* sňatky a „exotická fascinace zakázanými ženami“ (Georgelin 2005: 123)

Křesťanské rodiny se proto snažily skrývat své dcery doma, prakticky jim nedovolovaly vycházet ven a zasnubovaly je v nízkém věku (v případě únosu se tak mohla mstit jak rodina unesené dívky, tak rodina jejího snoubence). Některé únosy se pravděpodobně děly se souhlasem budoucí nevěsty, jiné patrně i se souhlasem rodičů, kteří se takto vyhnuli výdajům za svatbu.

ze strany muslimů, kteří nabývali stereotypní podoby agresorů a predátorů. Na úrovni individuálních osudů ovšem ke smíšeným sňatkům pochopitelně docházelo – jistým důkazem mohou být např. kurdské klany z okolí Deršimu, které se hlásí ke svým arménským předkům. Prolínání identit se zjevně uskutečňovalo na daleko více úrovních, než se v současné době připouští – muslimové uctívali některé křesťanské světce a zachovávali křesťanské svátky, k obdobnému procesu docházelo i na druhé straně. Ve skutečnosti tak byly obě náboženské komunity charakterizovány „dvojí identitou“, která se promítala do vzájemného respektu individuálních kvalit. Arméni, jakobité, jezídi i Kurdové si vážili stejnou měrou svých kněží i dervišů, zvláště pokud se tito těšili schopnostem léčitele-šamana (Balivet 1996: 209).

Identita komunity je v etnicky smíšených regionech s tradicí migrací vždy poněkud křehkou záležitostí. Arménské vědomí homogenní náboženské gregoriánské komunity se opíralo zejména o koncept osmanského *milletu* – politicko-náboženské jednotky s jistou samosprávou ve vnitřních záležitostech, která platila kolektivní daně, vzájemně ručila za své příslušníky a řídila se specifickými pravidly určenými pro populaci *dhimmi*. Společná zodpovědnost před vyšší instancí vedla ke zrození pocitu solidarity s komunitou – s „naším národem“ a „naší zemí“ (*mer žoghovurd, azg, chalch, mer ašcharh*). Zůstává však otázkou, zda tato solidarita (prolínající se jako červená niť dobovými historickými texty) není jen produktem intelektuální gramotné vrstvy, který byl v rámci *invention of tradition* vyzdvižen v 19. století na celonárodní piedestal. Bez ohledu na koncept *milletu* a vědomí si inferiorního

---

Jedním ze známých únosů, který rozvířil veřejné mínění a skončil před soudním tribunálem v Istanbulu, byl únos arménské dívky jménem Gulizar. Roku 1888 přepadl Musa bek, náčelník jednoho z kurdských klanů sídlících v okolí Muše, dům arménského *reise* (náčelníka, starosty), zabil několik lidí a unesl jeho neteř. Gulizar byla násilně provdána za bratra Musa beka a nucena ke konverzi k islámu. V obdobných případech dívky často skutečně konvertovaly, neboť měly jen minimální šanci vrátit se ke své původní rodině - a i kdyby se jim to náhodou podařilo, vzhledem ke ztrátě své „cti“ by už jen těžko našly ženicha. Gulizar však veřejně odmítla zapřít svou gregoriánskou víru. Její příbuzní se proto obrátili na *kádího* v Bitlisu a ten svolal veřejné přelíčení, během něhož Gulizar obvinila Musa beka z únosu a znovu manifestovala svou křesťanskou víru. Případ záhy dosáhl velkých rozměrů a byl přesunut do Istanbulu, kde se stal předmětem zájmu zahraničních ambasád. Soudní proces s Musa bekem je významným bodem obratu pro řadu arménských intelektuálů žijících v Istanbulu, kteří se začali zajímat o svou starou vlast (*Jerkir*) a o osud tamějších Arménů. O případu Gulizar informuje kolem roku 1889 i evropský tisk.

Musa bek byl coby chráněncem Porty nakonec osvobozen; po čase pak souzen znovu a poslán do exilu do Mekky. Gulizar se provdala za budoucího poslance za oblast Taronu a její potomci dnes žijí ve Francii. Její příběh zůstal zakořeněn v arménském i kurdsém folklóru.

Celý příběh podrobněji In: KÉVONIAN, Arménouhie (1993), *Les noces noires de Gulizar*, Marseille: Editions Paranthèses.

postavení *dhimmi* lze předpokládat, že si žila každá vesnice de facto zcela sama pro sebe, ve svém vlastním mikrokosmu a cyklickém čase; oddělená od jiných arménských vesnic nejen geografickými překážkami, ale hlavně kulturními a jazykovými.

Etnická identita v etnicky heterogenních oblastech je kolísavá a podléhá permanentním změnám; upevňuje se v procesu konfliktů a zjevného antagonismu vůči skupině Jiných. V lokálním arménském *imaginaire* se tak objevili *tač'ikové* nepřátelé (agresoři) i *tač'ikové* přátelé (sousedí) - příslušníci spřátelených klanů, jimž se vyplácel *hafir* (poplatek za ochranu) a kteří měli teoreticky chránit arménské vesnice před raziemi nepřátelských klanů. Sousedy však byli především kurdští *rajové*, žijící ve smíšených arménsko-kurdských vesnicích<sup>210</sup>. Postavení těchto Kurdů lze porovnat se situací arménských vesničanů – podobně jako Arméni bylo i kurdské obyvatelstvo závislé na svých *ajanech* a místní *agové* je udržovali de facto v nevolnickém postavení. Zákonitě proto docházelo ke vzniku vzájemných sympatií a k nutné kooperaci mezi arménskou a kurdskou populací, které pozdější nacionalistický diskurs označí za „věčné nepřátele“. Dokladů těchto křesťansko-muslimských spojenectví nemáme mnoho, neboť situace se zřejmě zásadně proměnila v průběhu 19. století, kdy začali do oblasti východní Anatólie přicházet stále početnější misionáři. Působení katolických a protestantských misíí favorizovalo místní křesťanské obyvatelstvo a prohlubovalo přehradu mezi ním a muslimy co se životní úrovně a přístupu ke vzdělání týče. Arméni a Kurdové se stali přímými konkurenty ohledně svého „národního“ teritoria v 70. letech 19. století, jak je patrné z projevu kurdského šejka Ubajdallaha, kterým reagoval na problematiku tzv. arménské otázky nastolené na Berlínském kongresu<sup>211</sup>. Vysoká Porta využila antagonismu, velice zjednodušeně převedeného do roviny nomád versus zemědělec, horal z klanu versus obyvatel nížiny, k uvedení své politiky *divide et impera* do praxe – ponechávala kurdským horalům volnou ruku co se arménského obyvatelstva týče výměnou za vágní příslib kurdské loajality v pohraničí ohroženém Ruskem. Zhroucení tradičního systému osmanských *milletů* navíc jen podtrhlo rozdělení společnosti na věřící a nevěřící (tj. z muslimského pohledu křesťany). V období všeobecné anarchie se příslušníci pohraničních horalských kurdských klanů těšili nadále beztrestnosti, dané svým postavením strategické periferie.

---

<sup>210</sup> Takřka každá vesnice, zmiňovaná v pečlivě zdokumentovaném soupisu arménských sídel ve východní Anatólii z pera R. Kévorkiana a P. Paboudjiana, byla etnicky smíšená, viz podrobněji In: KÉVORKIAN, Raymond; PABOUDJIAN, Paul B. (1992), *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*, Paris: Les Editions ARHIS

<sup>211</sup> Detailně rozebráno ve 4. kapitole

Při bližší analýze situace ve východní Anatolii v 16.-18. století (de facto až do počátku tanzimatských reforem) však lze konstatovat, že ještě před vytvářením jakýchkoli závěrů je nejdříve potřeba vyhnout se tradičním klišé. Primární charakteristikou tohoto regionu před nástupem věku nacionalismu není ani tak křesťansko-muslimský antagonismus a rozdělení světa na „věřící“ a „nevěřící“, jako spíše pokus o „splynutí“ do jediné kategorie „věřících“. Tento proces náboženské tolerance a vzájemného respektu započal už ve 13. století, kdy ještě podstatná majorita anatolské populace vyznávala křesťanskou víru. Díky postavám, jakými byli např. Džalahuddin Rúmí<sup>212</sup>, Junus Emre<sup>213</sup> nebo Hadži Bektaš<sup>214</sup>, došlo k jistému propojení islámu, křesťanství a všech jejich oficiálních i neoficiálních sekt a herezí. Islámská mystika nabízela prostor pro mezináboženský a mezikulturní dialog, který napomohl vzniku synkretického charakteru východní Anatolie. Tato synkreze a tendence ke heterodoxii zůstaly v tomto regionu hluboce zakořeněny a projevíly se mimo jiné i sériemi tradičních rebelií vůči centrální (osmanské, sunnitské) moci. Od 13. století tak např. datujeme úzké vztahy mezi derviši a mnichy (Ducellier 1996: 363); vysoký počet příběhů, anekdot a polemik pak svědčí o frekventovaných kontaktech mezi komunitami, o vzájemné fascinaci těmi Druhými a zároveň jisté familiaritě s jejich zvyklostmi. Mnozí kurdští náčelníci arménské obyvatelstvo podporovali, pod patronátem některých kurdských dynastií fungovala slavná klášterní skriptoria a na základě dobových pramenů víme, že byly dokonce stavěny nové kostely, ať už se sultánovým *fermanem* nebo bez něj (Martiros Chalifaji, MŽ 1956: 483). Je tedy teze o „věčném muslimském jhu“ udržitelná?

Gregoriánští křesťané měli (vedle jakobitů) extrémně blízko k některým dervišským *taríkám* (řádům) i k potulným dervišům, k heterodoxní sektě alevitů, k sektě tzv. uctívačů ďábla – jezídům i tzv. Ahl al-Hakk<sup>215</sup>. Jezídi, alevité i příslušníci řádů *bektaší* a *mevleví* si zachovali celou řadu předkřesťanských a paleokřesťanských praktik a společně s křesťany se pravidelně vydávali na poutě k hrobům místních světců a na „svatá místa“, kde se modlili za příchod deště, za dobrou úrodu, za zažehnání neštěstí (např. epidemií) apod. Obětovali zvířata na uctění památky svých předků a oslavovali společně svátky zemědělského cyklu – jednou z nejznámějších poutí vůbec byla každoroční pouť ke klášteru svatého Karapeta poblíž města

---

<sup>212</sup> Džalahuddin Rúmí neboli Mevlana (Mistr, učitel), 13. století, slavný islámský mystik a zakladatel řádu tzv. tančících dervišů (*mevleví*, *mevlevija*), jejichž centrem je Konya.

<sup>213</sup> Junus Emre, 13. století, mystický básník.

<sup>214</sup> Hadži Bektaš (1209-1271), zakladatel mystického dervišského řádu *bektaší*, *bektašija*.

<sup>215</sup> Ahl al-Hakk – heterodoxní sekta částečně podobná jezídům, viz podrobněji

<http://www.let.uu.nl/~martin.bruinessen/personal/publications>

Muš. Místnímu světcí Janu Křtiteli (tj. Karapetovi) se přezdívalo rovněž „sultán z Muše“ a byl pokládán za patrona všech umělců (*ášigů*, akrobatů) a bojovníků (zápasníků). Pout' ke svatému Karapetovi se konala symbolicky během Vardavar'u, arménského svátku Transfigurace, který byl ve skutečnosti svátkem pohanské bohyně plodnosti Anahit. Dobový osmanský cestovatel Evliya Čelebi uvádí, že procesí byla tvořena „*Turky i křesťany*“ (Kévorkian, Paboudjian 1992: 483); o analogickém fenoménu se zmiňuje i Vanský anonym (MŽ 1956: 420). Sv. Karapet se stal svého druhu symbolem. Muslimové dále uctívali křesťanského světce sv. Jiří a křesťané se zase přicházeli pomodlit k hrobu Hadži Bektaše – jejich spojení bylo v kontrastu k sunně přirozeným fenoménem, neboť všichni patřili de facto k „pronásledovanému lidu“ (ať už jako heretikové nebo ne-muslimové)<sup>216</sup>. Z období 17. a 18. století máme rovněž k dispozici celou řadu bilingvních folklórních pramenů – např. v písni ke svátku Hambarzum (Nanebevzetí) na sebe navazují části jednotlivých slok střídavě v arménštině a v turečtině. Zůstává však otázkou, zda lze fenomén dvojjazyčného folklóru pokládat za důkaz toho, že Arméni a Turci slavili společně některé svátky, nebo jen za důkaz existence turkofonních Arménů<sup>217</sup>.

*„Váš dům je v troskách, přeměněn v sídlo divokých ptáků  
váš dům je obrácen v prach  
váš dům u řeky Murad  
a v něm zůstala moje milá...  
Pojď, půjdeme do Muše ke svatému Karapetovi...“*<sup>218</sup>

Řada z anatolských náboženských tradic nese vnější křesťanské znaky, ale ve skutečnosti jsou jen produktem anatolské synkrece (Faroqhi 2007: 183). K obdobné situaci došlo např. v horských oblastech severního Kavkazu – tamější náboženství zvané *džvarismus*<sup>219</sup> neboli kavkazské pohanství je ve skutečnosti synkrezí ryze autochtonních náboženských představ, obohacených myšlenkami zoroastrismu, šamanismu, islámu, judaismu i křesťanství. Anatolští „mistři víry“ byli zároveň velmi dobře obeznámeni s argumenty druhé strany, jinak by nebyli schopni vést polemiku: „*roku 1688 přijel do Vanu velký a proslulý vardapet Sukhias, vyslanec*

<sup>216</sup> Alevité, pronásledování sunnity jako heretici, měli mnohem blíže ke křesťanům (Andrews 1989: 153).

<sup>217</sup> Píseň *Hambarzum* (CD Kardaš türküler II.)

<sup>218</sup> Sasunská lidová píseň *Drdo* (CD Ensemble Karot I.)

<sup>219</sup> Podrobněji In: CHARACHIDZĚ, Georges (2001), *Le système religieux de la Géorgie païenne, Tome 1*, Paris: La Découverte

*svatého Edžmiac'ínu (nvirak). Vyznal se v dílech latinských i v dílech muslimů a psal a četl oběma jazyky tak dobře, že se ty cizí národy podivovaly nad jeho schopnostmi“* (Vanský anonym, MŽ 1956: 417), dočteme se v kronice Vanského anonyma. Na základě panegyrické poezie složené na postavu *vardapeta* Vardana Baghišeciho, nám známého kronikáře, filosofa a pedagoga, víme, že velmi dobře znal Korán: *„jsi kádí křesťanů, čteš svaté písmo a Korán; tvá slova jsou ostrá jako egyptská šavle, z tvých úst padají perly“* (Ak 1952: 267)<sup>220</sup>. K některým zázrakům rovněž docházelo ku prospěchu obou komunit – když se např. křesťanští *rajové* podíleli na obraně města Mosul před Nádír šáhem, objevilo se na střeše tamějšího arménského kostela zjevení panny Marie; obyvatelé Mosulu se nakonec ubránili. Jeden islámský intelektuál na tuto událost napsal oslavnou báseň a osmanský guvernér Mosulu Husejn al-Džalálí nechal opravit osm kostelů jako výraz svých díky<sup>221</sup> (Rizk Khoury 2002: 67). Zjevně zde máme co do činění s anatolským kulturním amalgámem a prolínáním jednotlivých kategorií:

*„(Docházelo k procesu) prolínání etnických a náboženských kategorií. Vztahy mezi etnickými pojmy jako „Řek“, „Armén“, „Turek“, podobně jako relace mezi náboženskými vyznáními jako je „pravoslaví“, „gregoriánská víra“, „islám“, které byly počínaje 19. stoletím pokládány za takřka absolutní a posloužily jako základ formování moderních národů, se ukazují jako extrémně mlhavé a problematicky definovatelné na základě četby pramenů z 15. a 16. století“*

(Venstein 2005: 357)

Relikty anatolské synkreze a kooperace mezi různými minoritami doznívají během 19. století; tj. století nacionalismu a období velkých přeměn obrazů Jiných a konfliktů mezi muslimy a *d'aury*. Vysoká Porta se snaží obrátit nespokojenost Kurdů, kteří jsou od 30. let 19. století během procesu centralizace postupně připravováni o svou tradiční autonomii, ve svůj vlastní prospěch a zaručuje jim beztréstnost v jejich vztazích k arménskému obyvatelstvu. Sultán

---

<sup>220</sup> První překlady Koránu do arménštiny jsou k dispozici už od vrcholného středověku.

Vardan Baghišeci byl zjevně dobře obeznámen s islámem, patrně mimo jiné i proto, že strávil nějaký čas v muslimském zajetí: *„pronásledován prokletým národem mohamedánským, jen stěží se vrátil“*. Ze zajetí se dostal pravděpodobně teprve po zaplacení výkupného.

<sup>221</sup> Obléhání Mosulu Nádír šáhem z rodu Afšar, který vystupoval nejdříve jako ochránce posledních Sáfijovců a posléze začal jednat na vlastní pěst. Město bránil guvernér Husejn al-Džalálí, z kurdského dynastie tradičně loajální Vysoké Portě.



Abdulhamid II. vytváří tzv. *hamidiye*, kurdské vojenské jednotky určené k ochraně pohraničí, které jsou de facto imitací kozáků (McDowall 2007: 59). Sultánovým hlavním záměrem bylo pravděpodobně odradit některé kurdské klany od spolupráce s carským Ruskem a sekundárně i s osmanskými Armény, obrátit své tradičně revoltující kurdské poddané zpět k Portě a učinit z nich loajální nástroje své výkonné moci. Arménské venkovské obyvatelstvo mělo posloužit jako svého druhu vábnička.

Kurdové jsou tak koncem 19. století cíleně připravováni k tomu, aby byli arménskými „nepřáteli“. Jejich územní nároky přímo narážejí na územní nároky Arménů; během rusko-osmanské války (1877) vyhláší kurdský šejk Ubajdallah *džihád* proti všem *d'aurim*, tj. proti Arménům a nestoriánům. Takové spontánní výbuchy násilí však byly vždy vedeny nějakou charismatickou figurou extrémně antikřesťanského šejka (jednajícího často z ekonomických důvodů) nebo *molláhy* a *softy* (studenty z medres). Evidentně jsou také iniciovány „hrou velmocí“, které se snaží využít Arménů, nestoriánů, Kurdů aj. v rámci svých vlastních politických zájmů, jež mají jen pramálo společného s oficiálně deklarovaným záměrem - ochrany práv osmanských minorit.

U mnohých Kurdů však i přesto přetrvává pocit dlouholetého soužití a kooperace s Armény a paralelně i sentiment protiosmanského odporu<sup>222</sup>. Např. v okolí Bitlisu máme k dispozici jen málo důkazů o náboženské netoleranci tamějších Kurdů (Hovannisian 2001: 171). Není proto divu, že počátkem 20. století mluví arménští *fidajíni* (partyzáni) z okolí Taronu o projektu kurdsko-arménské aliance<sup>223</sup>, které se osmanští Turci právem obávají (Rouben 1990: 108, 208). Kurdské a arménské venkovské obyvatelstvo mezi sebou ostatně běžně uzavírá tradiční spojení typu *k'irvas* – sousedské výpomoci založené na vzájemné ochraně a pomoci během zemědělských prací. Řada rodin je spřízněna skrze tzv. duchovní příbuzenství – pojídají společně „*chléb a sůl*“<sup>224</sup> a účastní se křtů a obřezek svých synů<sup>225</sup>. Ještě během masových deportací a arménské genocidy za první světové války se řada muslimů pokusí chránit své sousedy – v Mardinu a v Bitlisu se Arméni a místní Kurdové brání společně proti útoku kurdské jízdy řízené z osmanského mladotureckého centra (de

---

<sup>222</sup> Během osmanských represálií hledali bitlišští Kurdi úkryt v arménském kostele (Hovannisian 2001: 195).

<sup>223</sup> Podrobněji k problematice kurdsko-arménských vztahů In: ROUBEN (1990), *Mémoires d'un partisan arménien*, Paris: Éditions de l'aube

KÉVONIAN, Arménouhie (1993), *Les noces noires de Gulizar*, Marseille: Editions Paranthèses

<sup>224</sup> Arménsky doslova *agh u hac* – výraz „chléb a sůl“ je symbolem pro pohostinnost. Společné jení jídla vytvářelo automaticky vazby spojení, podobně jako manželské aliance.

<sup>225</sup> Obzvláštní příležitostí byla obřezka následníka osmanského trůnu.

Courtois 2002: 109), derviši z Konye protestují veřejně proti arménským masakrům (Hovanessian 1992: 46) atd.

Soužití Arménů a Kurdů ve východní Anatolii mělo bezpochyby své světlé i tmavé stránky. Vlastenečtí arménští autoři vytvořili ve 2. polovině 19. století negativní obraz Kurdů – necivilizovaných divochů, agresorů a parazitů na arménské komunitě; a ještě méně lichotivý obraz Turků. Tamější folklór však odráží poněkud jinou dobovou realitu, stejně jako vyprávění Arménů, kteří přežili deportace a genocidu za 1. světové války. Hovoří-li o situaci před válkou, vzpomínají nejen na „zlé muslimy“ (cizince), ale i na ty „dobré“ – přátele a sousedy, jež je varovali před deportacemi, ukryli je ve svých domech před osmanskými *zabtiehy* (vojáky) a postarali se o jejich děti. Současné kodifikované heterostereotypy jsou příliš zjednodušující a jednostranné a neumožňují nám uchopit mnohvrstevnou realitu skutečných mezietnických vztahů.

## 5. Kodifikace stereotypu – od kategorie muslima k etnické diversifikaci, formování obrazu „věčného nepřítele“ a arménská genocida

„Když se rozpadá multietnická říše, diaspory, které přispívaly dříve k její kohezi a normálnímu fungování, budou ohroženy jako první“

(Bruneau 1995: 16)

„My všichni jsme oběti – oběti jsou obětmi a viníci jsou obětmi také, neboť tak jak jde čas, není žádného vítěze...“<sup>1</sup>

(Richard Hovannisian)

V předchozí kapitole jsme si alespoň ve zkratce naznačili, jaké bylo postavení arménskému obyvatelstvu ve východoanatolských provinciích Osmanské říše. Arméni patřili k *Ahl al-Kitab* – tj. Lidu knihy, jemuž dominantní muslimové ponechali víceméně respektované postavení „druhořadých občanů“ výměnou za uznání superiority islámu. K *Ahl al-Kitab* patřili všichni křesťané, Židé a rovněž zoroastrovci; tj. všechny náboženské komunity, které měly své svaté knihy (obdobně jako muslimové Korán). Krátce po arabské expanzi a jejich instalaci v nově dobytých zemích, jež byly tehdy ještě většinově křesťanského vyznání, přistoupili muslimové k určité dohodě – uzavřeli se svými ne-muslimskými subjekty smlouvu (*dhimma*), v níž jim garantovali svobodu jejich náboženského vyznání. Jakožto „chráněnci“ (tj. *dhimmi*, *Ahl al-dhimma*, lid smlouvy) muslimské komunity (*ummy*) tak měli všichni ne-muslimové zajištěno určité sice tolerované, ale a priori inferiorní postavení; jeho konkrétní podmínky pak značně variovaly v závislosti na historickém období a geografické lokalitě. Bez ohledu na relativní kohabitaci zůstávali v rámci muslimské majority stále Jinými par excellence – odváděli vyšší daně, nesměli sloužit v armádě a nosit zbraně atd.; jejich život byl celkově v mnoha doménách omezován. Tradiční osmanská společnost jim na druhou stranu poskytla příležitosti k profesním úspěchům, o nichž by si ve feudální Evropě, svázané striktními pravidly týkajícími se vrozeného statutu, mohli nechat jako příslušníci inferiorní vrstvy jen zdát. Řada obchodníků řeckého, arménskému a židovského původu se vedle těch muslimských dokázala

---

<sup>1</sup>[http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement\\_Hovhannisian\\_Lecture\\_ConfrontingGenocide.htm](http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement_Hovhannisian_Lecture_ConfrontingGenocide.htm)

Richard Hovannisian je jedním z předních světových specialistů na moderní arménské dějiny; působí na univerzitě v Berkeley.

s velkým úspěchem prosadit a přispěla ke kodifikaci stereotypu o náboženských/obchodnických minoritách.

19. století, tzv. věk nacionalismu, však s sebou přineslo celou řadu změn. Stagnující osmanská společnost byla podrobena pomalé vnitřní přestavbě, nařízené shora několika osvícenými státními úředníky. Sultánovi poradci si byli vědomi postupného úpadku impéria a jeho neschopnosti konkurovat evropským mocnostem jak v otázce obchodu, tak v otázce vojenské strategie. Osmanský sultán už dávno nebyl ztělesněním „Strašlivého Turka“ jako za časů Sulejmana Kánúniho (Sulejmana Nádherného, tj. na vrcholu klasického období Zlatého věku) – Vysoká Porta ztratila svou prestiž díky sérii válečných proher s vnějšími nepřáteli i díky chaosu způsobeném interními krizemi, harémovými intrikami a všudypřítomnou korupcí. Příčiny úpadku „Velkého Turka“ byly jak demografické, tak politické a ekonomické (Faroqhi 2004: 61).

Západoevropské *imaginaire* si postupně začíná podrobovat tajemný Orient a na základě literárních děl evropských cestovatelů se rodí obraz exotického, pasivního, fatalistického až dekadentního Východu, zosobněného v postavě orientální krásky, čekající jako kořist na svého „dobyvatele“. Mnohé evropské mocnosti jsou si dobře vědomy slabosti Osmanské říše a hledají vhodnou příležitost k tomu, jak by jí mohly využít pro svůj vlastní prospěch; až do konce 19. století si však málokterá z nich patrně dokáže skutečně představit, že by se toto 500 let trvající impérium, jehož vojáci (a není to tak dávno) stáli před branami Vídně<sup>2</sup>, mohlo rozpadnout.

V první třetině 19. století nastalo v Osmanské říši příhodné období pro realizaci radikálních změn. Janičáři, kteří do té doby působili jako extrémně konzervativní brzda veškerých novot, byli na rozkaz sultána Mahmuda definitivně rozpuštěni a odstraněni roku 1826. K moci se dostalo několik schopných vezírů a poradců sultána, jež nabyli přesvědčení, že bez zásadních reforem osmanské společnosti jako takové, její administrativy, armády apod., se nelze pohnout kupředu a konkurovat Evropě. Na osmanské severní a východní hranici se navíc začal prosazovat nový výrazný geopolitický rival, jehož přítomnost do budoucna značně poškodí obraz křesťanských osmanských minorit – carské Rusko.

Roku 1839 byl za vlády sultána Abdulmedžída zahájen velký proces státní reformy, nazvaný *Tanzimat* (tj. Přestavba). Jeho prvotním cílem bylo nahradit tradiční osmanskou

---

<sup>2</sup> Tradičně používané literární klišé, které má za úkol podtrhnout míru hrozby, kterou kdysi Osmanská říše (coby reaktivace arabské expanze) představovala pro křesťanskou Evropu. Mnohem méně známý je však fakt, že běh dějin by patrně vypadal jinak, kdyby sultán Mehmed II. Fátih (tj. Dobyvatel, Vítěz) dobyl po Istanbulu rovněž Řím, papežovo sídlo.

společnost, rozdělenou na dominantní vrstvu muslimů a podřazenou kategorii všech ostatních *dhimmi*, moderní občanskou společností západoevropského (respektive francouzského) typu. Všichni se tak měli teoreticky stát rovnocennými občany Osmanské říše, což mělo stmelit příslušníky bývalých *milletů* (politicko-náboženských jednotek) dohromady; zabránit zneužívání podřadného postavení ne-muslimů před soudními tribunály, výběřčími daní apod. Řada z tanzimatských reforem, jejichž konečným výsledkem měl být tzv. *osmanismus* (idea soužití rovnocenných osmanských občanů v jednom multikulturním státě), však nebyla nikdy realizována – jejich dopad ve vzdálených provinciích východní Anatólie byl minimální; a ty, k jejichž realizaci skutečně došlo, se nakonec staly příčinou konce tradiční osmanské kohabitanosti muslimů i *dhimmi*. De facto žádná ze stran se nedokázala vyrovnat se svým novým postavením a obávala se ztráty svých starých privilegií. Tenze mezi komunitami narůstaly – rozdíly ohledně způsobu odívání byly sice odstraněny, paradoxně se však určité komunity staly ještě viditelnějšími než dříve. Objevily se nové společensko-ekonomické rozdíly, ve svém výsledku mnohem zjevnější než ty původní. Kategorie *dhimmi* začala postupně splývat s nevěřícím, tj. *d'aurem*, proti němuž lze beztrestně (a navíc je to jednou z povinností dobrého muslima) vést *džihád*. Počátkem 19. století byl arménský *millet* nazýván „věrným militem“ (*milleti-i sadıka*) díky podpoře sultána ze strany konzervativních oligarchů arménského původu, tzv. *amirů*. Na konci 19. století nahradil pověst *milleti-i sadıka* (o jehož účasti v osmanské armádě se stále ještě diskutovalo) spíše obraz nebezpečného arménského teroristy a kolaboranta s nepřátelskou stranou (Ruskem). K analogickému procesu došlo i na ruské straně v případě kavkazských Arménů.

## 5.1. Velké změny v Osmanské říši – faktory vedoucí k rozpadu tradiční společnosti

### 5.1.1. Od náboženského *milletu* k politickému národu – mýtus o *Jerkiru*

„*Van v tomto životě, ráj v příštím*“<sup>3</sup>

(Lynch 1901: 38)

Proces arménského národního obrození je složitým fenoménem, jehož základní teze se pokusíme shrnout v několika bodech. Hlavními požadavky původně intelektuálního hnutí,

---

<sup>3</sup> Arménské rčení

kteří se postupně radikalizovali, byly: a) národní homogenizace, b) jednotný spisovný jazyk, c) určitá autonomie arménských oblastí a zlepšení situace arménských vesničanů vzhledem ke Kurdům a Čerkesům. Všechny tyto požadavky se ukázaly jako extrémně komplikované – v současné době existují dvě odlišné spisovné verze moderní arménštiny (*arevmtahajeren* a *arevelahajeren*), dvě hlavní centra duchovní moci (Kilíkijský katolikosát a katolikosát „všech Arménů“ v Edžmiac’ínu, nepočítaje patriarcháty v Istanbulu a Jeruzalémě), a nejméně dva arménské „národy“ – početná diaspora, vytvořená na základě migračních vln ve středověku a hlavně za první světové války a krátce po ní (1915-1923), a obyvatelstvo kavkazské Arménské republiky.

V 1. polovině 19. století se arménský „národ“, ač v průběhu středověku i novověku uměle udržovaný církevní (gregoriánskou) inteligencí ve své integrované formě homogenního *hajoc žoghovurd*, nacházel ve skutečnosti rozdělen na celou řadu lokálních komunit, hovořících odlišnými dialekty s různým stupněm turkifikace. Aktivity misionářů v regionu východní Anatólie se setkaly s velkým úspěchem – řada gregoriánských Arménů konvertovala v průběhu 19. století k protestantismu a katolicismu. Misie se nacházely pod specifickou ochranou západních velmocí (během 19. století došlo ke vzniku samostatných *milletů* katolických a protestantských); misionáři financovali konstrukci celé řady základních i vyšších škol, nemocnic, sirotčinců apod. Příslušnost ke gregoriánskému vyznání postupně ztratila svůj status dominantního etnického atributu.

Životní úroveň nově konvertovaných křesťanů, která se do té doby výrazněji nelišila (a to hlavně na venkově) od životních podmínek jejich muslimských protějšků, se začala díky aktivitě misí postupně zvyšovat prostřednictvím dosaženého vzdělání a dostupné lékařské péče. Muži z kategorie ne-muslimského obyvatelstva nebyli tradičně povoláváni do armády (náhradou platili speciální daň *bedel-i askeriyie*), což se v okamžiku intenzivních válečných konfliktů ukázalo být výhodou – v průběhu 18. století Osmanská říše zaznamenávala jak teritoriální ústup, tak obrovské ztráty na životech svých vojáků. Rodiny muslimského vyznání byly zasaženy mnohem více než rodiny jejich křesťanských nebo židovských sousedů; odtud také rostoucí tenze mezi náboženskými komunitami. Určitá propast mezi křesťany a muslimy byla víceméně obvyklá – na základě dobových pramenů víme, že muslimové byli z pohledu křesťanů bráni jako nutné zlo, dané neměnným Božím řádem, s nímž je nutno se smířit; křesťané pro muslimy zase byli víceméně podřadnou kategorií „sluhů“. Nepřekvapí však, že daleko živější emoce vzbuzovali noví konvertité; „zrádci národa a jedině pravé víry“, kteří se prostřednictvím misionářů stali katolíky nebo protestanty. Konvertité reaktivují starou figuru (pravoslavného) Heretika, největšího škůdce gregoriánských křesťanů. K obdobnému procesu

ostatně došlo i na Balkáně, kde nesouhlas tamějších křesťanů s řeckým pravoslavným klérem vyústil v negativní stereotyp Řeka, což je postava stejně nebo snad ještě více záporná než jiný tradiční balkánský obraz nepřítele – osmanský Turek (Quataert 2005: 189). Ostré boje mezi gregoriány a na druhé straně katolíky a protestanty propukaly jak v Istanbulu, tak v provinciích – např. roku 1838 byl arménský katolický kněz zajat a zbit gregoriány z kláštera svatého Karapeta (Lynch 1901: 153).

Tradiční osmanská společnost byla rozdělena jak vertikálně, tak horizontálně. Jak už jsme naznačili v předchozí kapitole, základním sociálním předělem bylo dělení horizontální - hierarchicky výše se vždy nacházel muslimský *millet*. V obdobně nadřazené pozici se nalézala rovněž řídicí vrstva tzv. *askeri* (mužů meče) neboli *ümera* (velitelů), proti nimž v opozici stál „poddaný dav“ tj. *raja*, většinově zemědělské obyvatelstvo platící daně. De facto v nejtěžší situaci se tak nacházeli *rajové* křesťanského a židovského vyznání, jejichž postavení ve specifickém případě východní Anatólie ovlivnily vleklé válečné konflikty mezi Osmanskou říší, Persií a Ruskem a rovněž série povstání *dželali-levendů* a chronická nestabilita regionu. Je však nutno podotknout, že až do 18. století byla jejich pozice mnohem vyrovnanější než postavení nevolníků v Evropě rozervané náboženskými válkami či status židovského obyvatelstva uzavřeného v ghettech. Díky vertikálnímu členění osmanské společnosti na cechy (*esnaf*), z nichž mnohé byly z hlediska náboženského vyznání smíšené, se křesťané nacházeli v přímém kontaktu se svými muslimskými sousedy a navázali s nimi řadu osobních vazeb. V průběhu 18. století se však v souvislosti s decentralizací osmanské moci a nárůstem vlivu anatolských *ajanů* (místních notáblů) stávala populace *dhimmi* a zároveň *raja* doslova „majetkem svých pánů“; nevolníky, kteří nesměli opustit svou půdu bez souhlasu tamějšího *agy*.

*„Většina křesťanů a určitě většina Arménů patřila k zemědělskému obyvatelstvu a jako taková se nacházeli v podřadném postavení z hlediska náboženského i sociálního. Důsledky evropského zájmu (o tuto oblast) se pro Armény i Asyřany (tj. jakobity a nestoriány) staly nutně explozivními a tragickými“*

(McDowall 2007: 40)

Reformy Tanzimatu si kladly v první řadě za cíl odstranit právě toto nové nevolnictví, rozšířenou korupci a zneužívání nadřazeného postavení muslimského *milletu* před soudními tribunály apod. Dekretem zvaným *Hatt-i šerif Gülhane* (imperiální výnos ze sultánova pavilónu Gülhane) se Vysoká Porta pokusila přiblížit koncepci evropských moderních

občanských společností a vyhlásila rovnost všech svých obyvatel před zákonem bez rozdílu náboženského kultu. *Hatt-i hümayun* vydaný roku 1856 existenci této „nové“ osmanské společnosti znovu potvrdil. Výsledkem „Přestavby“ tak měla být jak výrazná reforma společnosti jako takové, tak reformy konkrétních odvětví: administrativy, armády apod. Přibližně ve stejné době se osvícení sultánovi poradci řídící Portu snažili vypořádat i s věčně problematickou východní Anatolií a tamější anarchií. Koncem 30. let 19. století byla zahájena mohutná osmanská ofenzíva, která měla za úkol potlačit všechny odbojné kurdské dynastie, které se těšily té nejvyšší formě autonomie de facto od počátku 16. století, a nahradit systém dědičných kurdských *bejů*, *emírů* a *ajanů* obvyklým osmanským administrativním členěním – *vilájety* a volenými *paši*, *válí* (gubernéry) atd.. Roku 1846 je tak poražen poslední dědic dynastie Šerefů z bitliského klanu Rožik, Šeref *bej*; je odveden do (luxusního) zajetí v istanbulském paláci, bitliská pevnost zůstává v troskách a celá oblast se později stává samostatným bitliským *vilájetem* (provincií).

*„Veškeré slíbené garance, které jsme přidělili našim poddaným imperiálním dekretem z Gülhane a tanzimatskými zákony, (týkající se jejich rovnosti) bez ohledu na náboženské vyznání a ochrany jejich života, majetku a cti, jsou tímto znovu připomenuty a slavnostně vyhlášeny. Přijmeme účinná opatření, aby byly tyto garance skutečně zajištěny.*

*Veškeré výrazy a termíny, které by se snažily učinit některé vrstvy mých poddaných podřazenými jiné vrstvě, ať už kvůli náboženství nebo jazyku..., jsou navždy zrušeny a vymazány z administrativního protokolu.*

*Nikdo nebude nucen změnit svou víru.*

*Všichni naši poddaní bez rozdílu budou moci navštěvovat civilní a vojenské školy.*

*Každá komunita může založit své vlastní veřejné školy... jedině způsob vyučování a výběr učitelů... bude podléhat inspekci.*

*Veškeré obchodní záležitosti i kriminální činy... k nimž dojde mezi muslimy a křesťany či jinými... budou projednávány před smíšenými tribunály...“<sup>4</sup>*

(Billioud 1995: 109-110)

Městská společnost procházela během období Tanzimatu rychlou a radikální přeměnou. Status *dhimmi* byl sultánovými nařízeními oficiálně zrušen a bývalí *dhimmi* proto přestali nosit svá distinktivní označení – do budoucna už bylo téměř nemožné poznat na příslušnících

---

<sup>4</sup> Úryvek z textu reformy *Hatt-i hümayun* (1856).



střední vrstvy, jakého jsou náboženského vyznání, neboť si všichni nasadili *fez*<sup>5</sup>. Křesťané odložili své charakteristické černé čapky a široké opasky; zůstala pouze preference určitých barev (např. muslimové nosili zelenou, křesťané spíše modrou). Křesťané a Židé mohli být teoreticky naverbováni do armády, byl odstraněn zákaz nošení zbraní atd. Tradiční osmanská společnost se náhle ocitla v troskách a jak muslimové, tak mnozí ne-muslimové litovali jejího zániku a protestovali proti zrušení svých starých privilegií. Muslimové se pochopitelně cítili ohroženi nejvíce, neboť přišli o svůj dominantní status a o mnohé výhody. Rovněž křesťané se však cítili v nebezpečí – ztratili své tolerované a respektované postavení muslimských „chráněnců“, v jehož rámci byli zvyklí žít po staletí, a vyměnili jej za poněkud abstraktní status „osmanského občana“. Osmanská říše nebude mít dostatek času na to, aby se „osmanský občan“ mohl stát realitou; dříve, než se většina nařízení Tanzimatu může uvést do praxe, přijdou osmansko-ruské války, balkánské války, zásahy evropských velmocí a série arménských masakrů. Mnozí doboví evropští cestovatelé však vidí svou vlastní optikou v Osmanské říši doslova ráj multikulturalismu; vnější pozlátko, které je jim umožněno pozorovat z evropeizovaného prostředí galatské Pery: „*Konstantinopol... čtyři různé národy, které žijí vedle sebe, aniž by se příliš nenáviděly – Turci, Arméni, Řekové a Židé; všichni jsou děti jedné země, jež se navzájem snášejí mnohem lépe než u nás lidé z různých krajů, z různých stran*“ (Gérard de Nerval: *Voyage en Orient*, Berchet 1985: 490). Z archivů francouzských obchodníků ovšem vysvítá, že realita měla do této idealizované verze daleko – sami preferovali výhradně muslimské obchodní partnery a Řeky, Armény a Židy považovali za „*intrikány, lakomce a hrubce*“ (Hitzel 2007: 277-278)<sup>6</sup>. Zůstává otázkou, do jaké míry pak mohl tento stereotyp zpětně ovlivnit osmanská klišé namířená na své bývalé *dhimmi*.

Realita Tanzimatu byla zjevně odlišná ve velkých městech a na venkově; řada z tradic klasické Osmanské říše se navíc udržela i po svém oficiálním zrušení. Křesťané nadále platili *bedel-i askeriye* a nesloužili v armádě, neboť byli považováni za poměrně nespolehlivý element (Faroqhi 2007: 248). K prvním vážnějším pokusům o vojenský výcvik křesťanů došlo až počátkem 20. století za balkánských válek; v průběhu první světové války pak byli z obav před dezercí a kolaborací s nepřítelem rovnou zařazeni do tzv. pomocných jednotek (*amele taburu*). Někteří křesťané sice nosili střelné zbraně (relikty tradiční domobrany), ale

---

<sup>5</sup> *Fez* – červená čapka

<sup>6</sup> Stereotyp o „proradnosti“ Arménů (tzv. kavkazských Židů) byl rozšířen i mimo francouzské prostředí. Známy britský autor z konce 19. století a odborník na Kavkaz H.F.B. Lynch např. klade důraz na „*proradnost Arménů vůči příslušníkům jejich vlastní rasy*“ a vytyčuje z tohoto hlediska paralelu mezi Armény a „*keltskou populací Irska*“ (Lynch 1901: 92).

na základě dobových svědectví cestovatelů a misionářů je stále váhali použít proti muslimům – před soudy by totiž byli znevýhodněni, dostali by vyšší trest, obyvatelé jejich vesnice by byli perzekvováni apod. (Tozer 1881: 180)<sup>7</sup>. Většina zemědělského obyvatelstva křesťanského vyznání stále žila v polonevolnické závislosti na svých muslimských sousedech (de Courtois 2002: 27). Množily se jejich stížnosti na četné únosy mladých dívek, na případy vesnic a obchodních karavan<sup>8</sup>, kterých v souvislosti s rostoucími socioekonomickými rozdíly mezi jednotlivými populacemi a rozmachem misí stále přibývalo.

Istanbul a Smyrna zažívají v této době doslova *boom* západoarménské kultury, zatímco rurální oblasti zůstávají ponořeny do své reality vzájemných závislostí a klientelistických sítí. Ve městech se Arménům poprvé otevírá možnost k vyššímu sekulárnímu vzdělání, ke studiím na evropských univerzitách a k zaměstnáním, do nichž jim byl dříve přístup uzavřen. Objevují se tak početní arménští lékaři, právníci, učitelé apod., kteří už nepocházejí z rodin arménských oligarchů sloužících sultánovi, ale ze středních městských vrstev zvýhodněných reformami Tanzimatu. Intelektuální scéna je brzy takřka monopolizována křesťany, bývalými *dhimmi*, což vyvolává řadu narážek ze strany muslimské majority (připomeňme si analogickou situaci, k níž došlo v Rakousko-Uhersku po roce 1848 – „viditelná“ místa ve společnosti rychle zaplnili místní Židé, což vyvolalo vlny antisemitismu). Odtud také nová reaktivace stereotypů namířených proti křesťanům, jež zčásti pramení z reality nové společnosti otevřené bývalým *dhimmi* a zčásti se inspiruje i řeckým bojem za osvobození (1821-1830). Právě v této době zřejmě vznikají takové slovní obraty jako „*intrikuje jako Armén*“ nebo „*dělá něco jako Armén (ve významu předstírá, něco hraje)*“ (Lang 1998: 39, *Redhouse Türkçe Osmalica-İngilizce sözlük* 2000: 346). Tato nová protikřesťanská atmosféra pramení ze „*sociální nenávisti*“ (Suny 193: 107).

Arménské národní obrození je bezpochyby případem národního obrození „shora“. Nová vrstva arménských intelektuálů z Osmanské říše, která se vytvořila v souvislosti s reformami Tanzimatu, odcházela na studia na univerzity do západní Evropy a vracela se

---

<sup>7</sup> Dobové zprávy si však v některých případech protiřečí; např. Napoelonův vyslanec P. A. Jaubert se v oblasti Chnusu (severně od Vanského jezera) zmiňuje o „*ozbrojených arménských vesničanech, neustále připravených se bránit proti útokům Kurdů, s nimiž ostatně často bojují, a kteří se nebojí ani výhrůžek, ani nadávek, ani smrti*“ (Jaubert 1860:104)

<sup>8</sup> Dobové prameny nám poskytují řadu svědectví o anarchii panující v regionu – jednotliví poutníci se neodvažovali na cestu sami a obvykle čekali na větší karavanu čítající alespoň 70-80 osob, z nichž všichni byli po zuby ozbrojeni (Tozer 1881: 257).

odtamtud s myšlenkami inspirovanými Francouzskou revolucí a Jarem národů<sup>9</sup>. Díky postavám několika známých vlasteneckých spisovatelů a zejména díky osobě istanbulského patriarchy a později *katholika* „všech Arménů“ Mkrtiče Chrimjana došlo ke vzkříšení mýtu o „staré vlasti“, tj. osmanské (*Jerkir*) a kavkazské Arménii. Tamější lokální komunity byly na hony vzdáleny kosmopolitnímu istanbulskému prostředí – stále se v nich na některých místech praktikovala krevní msta, vdané ženy se nikdy neukazovaly bez šátku přes ústa, nesměly promluvit na svého tchána, vyslovit jméno svého manžela apod. Mužský svět byl řízen radou starších (*tanuterů*, *tanmec'ů*) a často byl limitován jen na okruh konkrétní vesnice; ti za humny už byli „Jiní“, mluvící mnohdy odlišnou nářeční formou arménštiny (či turecky nebo kurdsky). Čas anatolských vesnic ubíhal cyklicky a ačkoli zde panovala (obzvláště v historické provincii Taron a Vaspurakan) určitá dějinná kontinuita, je jen velmi málo pravděpodobné, že by si negramotná populace představovala sama sebe jako integrální součást jednoho velkého „arménského lidu“ (*hajoc žoghovurd*). Tato myšlenka byla až do 19. století výsadou těch nejvyšších vrstev církevního gregoriánského kléru. Někteří *katholikové* vysílali delegace ke královským dvorům ve jménu jednotného „arménského lidu“ a apelovali na změnu postavení arménského zemědělského obyvatelstva; většina církevních akcí se však omezovala na klasické středověké stížnosti, žalozpěvy a pasivní smíření se se „jhem tač'iků a jiných národů (tj. muslimů)“. Teprve vlastenečtí spisovatelé 2. poloviny 19. století začínají hovořit o „těžce zkoušené, ukřižované matce-vlasti“, jejíž zájmy je potřeba hájit „s mečem v ruce“. Jedním z přelomových literárních děl je na tomto místě historický román spisovatele Raffiho nazvaný *Chenth* (1881), v němž autor evokuje potřebu ozbrojené defenzivy v případě jinak pasivního arménského rolníka, vykresluje postavu Kurda – barbara a parazita, dekadentního Turka aj. (v dnešním historicko-literárním diskursu se jedná o ustálené stereotypy).

Mýtus o *Jerkiru*, zemi předků a původních neporušených národních tradic, pramení ze dvou zdrojů – prvním z nich je *imaginaire* arménských spisovatelů a básníků (původem většinou z Istanbulu či diaspory), pro něž byl *Jerkir* do jisté míry snem. Ve druhém případě pak došlo ke konfrontaci s realitou. Istanbul se stal v průběhu 19. století cílem celé řady arménských emigrantů (tzv. *panduchtů* neboli *gharibů*, vyhnanců) z osmanské východní Anatólie. Tito *gharibové* odcházeli do hlavního města za prací nebo se stěhovali s celými rodinami v důsledku stále se zhoršující situace ve svých původních vesnicích; opakovaných

---

<sup>9</sup> Osmanskí Arméni odcházeli na studia nejčastěji do Itálie a Francie; kavkazští Arméni naopak do Ruska a Pruska.

nájezdů Kurdů, sucha, hladomorů, epidemií apod. Anatolští emigranti se stali jediným skutečným pojátkem mezi arménským „lidem“ z původní „pravlasti“ a jeho intelektuální vrstvou, která se rozhodla změnit podmínky panující v *Jerkiru* za každou cenu, ať už se souhlasem nebo s nesouhlasem tamější populace<sup>10</sup>.

Eminentní figurou stojící za mýtem o *Jerkiru* byl patriarcha a později *katholikos* Mkrtič Chrimjan, zvaný Hajrik (Tatínek). Podpořil obrozenecké aktivity v provincii Vaspurakan, založil novou církevní školu ve známém vaspurakanském klášteře Varag a začal vydávat vlastenecké časopisy, v nichž se obracel na istanbulské intelektuály se slovy: „*toto (tj. Jerkir) je bývalá historická Arménie, opuštěná, která volá na pomoc své vzdálené děti*“ (Dédéyan 2007: 494). Proces národního hnutí byl záhy obohacen o své radikální členy – příslušníky nově založených arménských nacionalistických stran, kteří ve východní Anatolii rozšiřovali svou propagandu. Jejich hlavními mluvčími se stali tzv. *fidajíni* (partyzáni, guerilla), které arménské oficiální stanovisko vnímá jako zachránce národa a jeho aktivní obránce, arménské dobové prameny v některých případech jako zbojníky a turecké stanovisko je jednoznačně interpretuje jako bandity a teroristy. Není proto divu, že obvinění Vysoké Porty z destabilizace situace v regionu a subversivní činnosti arménské komunity padají zásadně na hlavu arménských nacionalistů, kněží a učitelů (komplex z tzv. dlouhé ruky vnitřního nepřítele, *Documents sur les atrocités arméno-russes* 1917: 24).

*Jerkir* se v nacionalistickém diskursu postupně stal realitou. Obdobně tomu bylo se samotnou koncepcí *hajoc žoghovurd* nebo spíše *hajoc azg* (už doslova „arménský národ“) – arménskému *milletu* se roku 1863 podařilo získat svou nejvyšší formu samosprávy. V tomto roce byla vyhlášena tzv. Národní konstituce, která de facto měnila náboženskou jednotku (tj. bývalý *millet*) ve skutečný politický národ. Po dlouhé době se navíc dostali k moci také zástupci sekulárních arménských středních vrstev (měšťané - řemeslníci, intelektuálové), jimž se podařilo alespoň částečně vytlačit arménské oligarchy (*amira*)<sup>11</sup> a snížit jejich vliv na

---

<sup>10</sup> Připravit *Jerkir* na to být národní základnou nebylo evidentně nijak snadné – mnozí anatólští vesničané nevyházeli se svými „zachránci“ *fidajíny*, kteří v naprosté většině případů nebyli místní (Kévorkian 2006: 21). Arméni z Istanbulu zase používali pro Armény z provincií a priori hanlivého označení *phoša*, kterého se v arménštině užívá výhradně pro tamější Romy (tj. ve smyslu nomádi, nechtění přivandrovalci ; Andrews 1989: 141).

<sup>11</sup> *Amirové*, pracující pro sultána jako jeho vrchní dodavatelé, bankéři apod., se tradičně vymykali všem pravidlům předepsaným pro *dhimmi* – směli nosit kabáty z drahých kožešin i jezdit po městě na koni (Mansel 1997: 142). Jejich postavení lze porovnat se statutem některých majetných Židů z pražského ghetta za doby císaře Rudolfa II.

arménského patriarchu. Arménskou národní emancipaci, podporovanou masovým hnutím intelektuálů, některých kněží a později i „bojovníků za svobodu“, tak lze situovat na samotný počátek šedesátých let. Západoarménská literatura se v této době nachází na začátku svého největšího rozkvětu, byť její spisovaný jazyk ještě není definitivně kodifikován<sup>12</sup>; její autoři se inspirovali moderními literárními proudy a studují na nově otevíraných školách, jejichž počet se rok od roku znásobuje. Istanbulští Arméni si začínají uvědomovat nejen přítomnost svých „osmanských bratrů“ v *Jerkiru*, ale také svých „ruských bratrů“ na Kavkaze. Rok 1863 je však nejen rokem největší arménské emancipace, ale paralelně také rokem první významné revolty arménského obyvatelstva v horské oblasti zvané Zejthun, která vyvolala následné osmanské represe. „Orlí hnízdo“ v severní Kilíkii, kde se Arméni těšili dlouhé tradici autonomie a jejich historická paměť odkazovala na dynastii králů Kilíkijské Arménie, se stalo ve vlastenecké tvorbě arménských básníků a spisovatelů symbolem úspěšné obrany a reaktivací heroického kultu starověkých bojovníků a mučedníků.

Vize osmanské moderní společnosti a demokracie s vrcholem v šedesátých letech 19. století však byla pouze dočasná. Roku 1876 nastoupil na trůn sultán Abdulhamid II. (1876-1909), který byl vzhledem ke katastrofické vnitřní i vnější politické situaci (povstání v Bulharsku, Bosně, válka s Ruskem) nucen zahájit jinou politiku než jeho předchůdci - zrušil ústavu a ukončil období tanzimatských reforem. Veškeré ústupky vůči bývalým *dhimmi*, které byly majoritními muslimy vnímány jako pokoření a výsledky slabosti sultánů, neschopných odporovat požadavkům evropských velmocí, označil jako takové a nepřilíš funkční osmanismus se pokusil nahradit náboženskou identitou tradičně dominantního muslimského *milletu*. Soudobý evropský tisk zhodnotil vládu tohoto sultána jednoznačně negativně a připíše Abdulhamidovi II. přezdívku „krvavý sultán“. Dobové karikatury jej zobrazují jako sadistického monarchu stojícího se zkrvaveným mečem nad mrtvolou Bulhara, Makedonce nebo Arména – jeho jméno je synonymem „bulharských hrůz“, o nichž hovořil britský ministerský předseda Gladstone v parlamentu. Osobnost Abdulhamida II. byla ve své době v evropském *imaginaire* skutečným vzkříšením obrazu Turka-barbara, nemilosrdného vraha

---

<sup>12</sup> Předchůdci arménského kulturního hnutí a zakladatelé „armenologie“ jako takové, uniatský řád *mchitharistů* se zachováním gregoriánského ritu, aspirovali na vzkříšení klasické arménštiny (*grabaru*) jako moderního spisovného jazyka. Jejich záměr se nezdařil, neboť tehdejší verze mluvené arménštiny už byla čistému *grabaru* z 5. století příliš vzdálena. Koncem 19. století nakonec vznikly dvě spisovné verze moderní arménštiny – a) západní, tj. *arevmtahajeren* (pro osmanské Armény a pro diasporu, založená na bázi istanbulského dialektu); b) východní, tj. *arevelahajeren* obecně známá jako tzv. *ašcharhabar* (pro kavkazské Armény, založená na nářečí araratského údolí).

žen a dětí. Připomeňme však, že výsledný obraz je vždy závislý na interpretaci dominantní strany - tehdejší evropská média např. přešla bez povšimnutí masakry muslimských civilistů v Tripolitsi (1821), ale zato se pozastavovala nad masakry křesťanských civilistů na ostrově Chios (1822) nebo v Bulharsku (1876). V současné době probíhají na akademické scéně pokusy o rehabilitaci osobnosti sultána Abdulhamida – je zobrazován jako poněkud rozporuplný panovník, který byl v extrémních situacích nucen sáhnout k extrémním opatřením. Jedna z interpretací jej ukazuje jako paranoidního vládce uzavřeného za zdmi paláce Jildiz, který svými pogromy de facto připravil cestu arménské genocidě, na straně druhé patřil k osmanským panovníkům s úzkými vazbami na evropskou kulturu, mezi jehož nejbližší osobní přátelé patřili Arméni (Mantran 1989: 529).

## 5.2. Vláda sultána Abdulhamida II. a kodifikace stereotypu arménského teroristy

Sultán Abdulhamid II. (1876-1909) se pokusil zabránit postupnému rozkladu své multietnické říše tím způsobem, že namísto osmanské identity coby sjednocujícího faktoru položil důraz na islám. Idea *panislamismu* však jen o to více prohloubila stále se zvětšující propast mezi muslimským obyvatelstvem a bývalými příslušníky *dhimmi*. Ti začali být pokládáni za prodlouženou ruku velmocí, pracujících na rozpadu říše – k tomu ostatně výrazným způsobem napomohly i ekonomické rozdíly, existující mezi křesťanskými minoritami a majoritou vyznávající islám. Veškeré pokusy o reformy byly ze strany muslimského *milletu* vykládány jednoznačně negativně, jako ústupky Evropě. Kategorie „chráněnců“ se začala blížit kategorii *d'aura* (nevěřícího) – nebezpečného kolaboranta a „horšího Jiného“; vnitřního Nepřítele, který se za zády Porty paktuje s jejími protivníky. Hrozbou číslo jedna byla v té době bezpochyby Ruská říše<sup>13</sup> a dále částečně Rakousko-Uhersko, hlavní konkurenti Osmanů na Balkáně a v severním Černomoří. Pomalu se rozpadající Osmanská říše představovala ideální prostor pro soupeření nových nacionalistických a pannacionalistických ideologií; hrozba válečného konfliktu s Ruskem zase přispěla k mobilizaci muslimského obyvatelstva a k ostrakizaci křesťanských minorit, tradičně podezíraných ze spolupráce s evropskými státy. Tlak ze strany Ruska byl interpretován jako přímé ohrožení vnitřní integrity Osmanské říše (Dadrian 1996: 400-401).

---

<sup>13</sup> Roku 1828 Rusko obsadilo jerevanský chanát, v němž tehdy procento arménského obyvatelstva dosahovalo pouhých 20%,; majoritu tvořili Tataři (tj. Ázerbájdžánci) a Kurdové (Bruneau 1995: 34).

Osmanská říše procházela v druhé polovině 19. století svou nejhlubší krizí. Z dříve tak obávaného „Velkého Turka“ se postupně stal „nemocný muž na Bosporu“ (Goffman 2002: 19), s jehož slabostí evropské velmoci dopředu kalkulovaly a snažily se z jeho závislosti (v ideálním případě kontrolovaného rozpadu) vyzískat co nejvíce výhod. Šlo jim zejména o ovládnutí strategických úžin Bosporu a Dardanel a o prostor Černého moře, o rozdělení zemí Levanty a přístup do Persie, jejíž poloha determinovala stabilitu britské državy Indie. V 19. století se tak Osmanská říše, už jen pouhý odlesk své bývalé slávy, musela potýkat jak s vměšováním velmocí do interních záležitostí státu, tak se sérií vážných revolt, které narušovaly její teritoriální integritu. Jako první se s vojenskou podporou Velké Británie osamostatnilo roku 1830 pevninské Řecko, následovaly balkánské země. Vměšování velmocí usnadňovala velká zadluženost Osmanské říše, její závislost na zahraničních půjčkách a investicích a mimo jiné i rostoucí počet osmanských katolíků a protestantů. Konvertité ke katolicismu a protestantismu (původně členové ortodoxního nebo gregoriánského *milletu*) oficiálně spadali pod ochranu Francie, Německa, Velké Británie nebo Spojených států. Žádná z velmocí si původně nepřála rozpad Osmanské říše (vyvarovat se zániku impéria bylo jednou ze základních tezí francouzské předovýchodní politiky), neučinily však ani nic pro to, aby mu zabránily.

Rusko se po sérii několika válečných vítězství prohlásilo garantem práv všech pravoslavných křesťanů v Osmanské říši, později ochráncem všech tamějších křesťanů bez rozdílu kultu. Od 30. let 19. století zabralo jihokavkazské země a kavkazští Arméni se tak ocitli za druhou stranou hranice, mnozí z jejich osmanských souvěrců využili této nové situace k přechodu na ruské území, kde doufali začít nový život tentokrát pod pravoslavným carem. Černé moře, kdysi přezdívané „osmanským mořem“, se pozvolna stávalo spíše mořem „ruským“ a v té nejvyšší politické hře se ocitly Úžiny (respektive kontrola východního Středomoří a jižního Balkánu). Poslední prohraná osmansko-ruská válka z let 1877-1878, kdy Rusové stanuli takřka doslova před hradbami Istanbulu, poukázala jednak na slabost osmanské armády, jednak na dominantní vliv Ruska v regionu; napomohla rozklížení velmi křehkého statu quo po dlouhém období ničivých persko-osmanských konfliktů (Faroqhi 2006: 135). Příměří uzavřené v San Stefanu roku 1878 předpokládalo nezávislost Srbska i velkého Bulharska (s Ruskem jako šedou eminencí v pozadí) a aplikaci reform v arménsko-kurdské východní Anatolii – paragraf číslo 16 sanstefánské dohody hovořil přímo o autonomii této oblasti, garantované Ruskem. Úspěšný ruský postup však zneklidnil Francii a Velkou Británii, jež požadovaly revizi sanstefánské smlouvy - připomeňme, že jsme na počátku velkého koloniálního dělení Afriky a Předního Východu. Berlínský kongres, svolaný ještě téhož roku

a předsedáný Otto von Bismarckem, měl za úkol tuto tzv. východní otázku (tj. osud křesťanských minorit v Osmanské říši) projednat. Coby integrální součást východní otázky byla poprvé veřejně prezentována také tzv. *arménská otázka* – jednalo se přesněji řečeno o osud arménského obyvatelstva v sedmi východoanatolských *vilájetech* tzv. *Jerkiru* neboli Západní Arménie (Erzurum, Bitlis, Diyarbakır, Charput, Sivas, Van, Trapezunt). Arméni v nich tvořili početné minority (ve vanské provincii dokonce takřka polovinu obyvatelstva); rurální obyvatelstvo přitom stále zůstávalo v polonevolnickém postavení vůči místním Kurdům a stávalo se snadnou kořistí zkorumpovaných úředníků, soudců, výběřčích daní, lichvářů a velkých pozemkových vlastníků. Arménskou delegaci na Berlínský kongres vedl již zmiňovaný istanbulský patriarcha Mkrtič Chrimjan, ústřední postava už radikální fáze arménského obrození a jeden z mála církevních představitelů, kterého respektovali dokonce i arménští partyzáni. Výsledky Berlínského kongresu značně zrevidovaly původní dohodu ze San Stefana – Bulharsko získalo jen autonomii a východoanatolské *vilájety* se musely spokojit pouze s vágním příslibem reform, které zůstaly, jako už tolikrát, *lettre morte* – „mrtvým slovem“ na papíře.

### 5.2.1. Zlomový rok 1878 – arménsko-kurdská opozice

Rok 1878 lze považovat za skutečně zlomový hned z několika důvodů: a) arménští intelektuálové poprvé manifestovali na Berlínském kongresu otevřeně své požadavky autonomie, za jejíhož garanta se prohlásilo Rusko; b) přednesené arménské „historické nároky“ se takřka úplně překrývaly s teritoriálními nároky Kurdů (i když ty nebyly vzhledem ke klanové struktuře nikdy oficiálně deklarovány jako „národní“); c) v osmanském *imaginaire* zanechala válka z let 1877-78 „hluboké stopy v kolektivní paměti“ (Matran 1989: 525). Patrně tady lze hledat konec kohabitace mezi arménským zemědělským obyvatelstvem a řadou „spřátelených“ kurdských klanů – tzv. Západní Arménie (*Jerkir*) byla totiž také severním Kurdistánem, „zemí Kurdů“ slovy osmanského cestovatele Evliyi Čelebiho. Procento kurdského obyvatelstva jmenovitě ve vanském regionu, který lze pokládat za iluzorní hranici mezi „kurdskými a arménskými horami“, výrazně vzrostlo v průběhu 18. a 19. století. Tamější demografická situace se vyvíjela v neprospěch Arménů, jež opouštěli „půdu svých předků“ kvůli epidemiím, hladomorům, tlaku osmanských úředníků a kurdských *agů* a odcházeli za prací do Istanbulu nebo na Kavkaz. Arméni a Kurdové se dostali do přímé politické opozice – kurdští vůdci začali chápat křesťany, hájené evropskými velmocemi, jako



iminentní nebezpečí. Už v průběhu druhé rusko-osmanské války roku 1877 vyhláší kurdský šejk Ubajdallah *džihád* proti „nevěřícím“ a podněcuje pogromy na Armény a nestoriány: „*co jsem se to doslechl? Že prý Arméni teď budou mít svůj nezávislý stát ve Vanu (narážka na autonomii garantovanou Ruskem) a nestoriáni prý vztyčí britskou vlajku a prohlásí se za britské poddané? To nikdy nedovolím, i kdybych měl vyzbrojit ženy*“ (Özoğlu 2004: 74).

V 90. letech 19. století vypukla ve východní Anatolii celá řada lokálních povstání arménského obyvatelstva, namířených proti absolutní moci některých kurdských klanů či proti zkorumpovaným osmanským úředníkům, kteří požadovali zvýšené daně kvůli válečným výdajům. Prvotním záměrem tamějších Arménů nebyly požadavky autonomie či dokonce samostatnosti; na centrální vládu apelovali pouze proto, aby se „dovolali spravedlnosti“ (tj. potrestání viníků-původců razií, únosů apod.)<sup>14</sup>. Psychicky ne zcela vyrovnaný Abdulhamid však vyhodnotil arménské vzpoury jako povstání vůči centrální vládě a vyslal do oblastí trestné výpravy, které měly za úkol revolty potlačit. Dal založit speciální vojenské jednotky zvané *hamidiye*, složené převážně z Kurdů a de facto imitující funkci kozáků (Lynch 1901: 5; McDowall 2007: 59). Aktivoval tak původní klanové milice, které se dostaly ke slovu už během povstání *dželali* a banditů *levend*; poprvé z nich však učinil skutečně státem legalizovanou instituci na etnickém základě. Lze předpokládat, že se sultán tímto způsobem snažil odvrátit Kurdy od možné spolupráce s Rusy a zajistit klid ve svém východním pohraničí, které bylo již několikrát dočasně okupováno ruskou armádou. Tamější arménské obyvatelstvo, jak se dozvídáme z Puškinových pamětí, Rusy obecně vítalo jako osvoboditele a manifestovalo svůj rusofilní přístup – v jeho očích se zdáli být jediní, kdo se na mezinárodní scéně zasazoval o „arménskou věc“. Abdulhamid proto ponechal příslušníkům *hamidiyí* volnou ruku v jejich vztazích k zemědělskému obyvatelstvu bývalých *dhimmi*, pokládaných za neloajální element a potenciální kolaboranty s Rusy. Jak vyplývá z dobových pramenů, jejichž autory byli převážně západní misionáři a cestovatelé, synonymem *hamidiyí* se de facto stali bandité – vesničané se obávali jejich represí a nadále jim vypláceli „poplatek za ochranu“; tj. výkupné (de Courtois 2002: 60-61).

---

<sup>14</sup> K analogické situaci docházelo např. během srbských povstání na počátku 19. století – vzpoury se začaly lavinovitě šířit jako opozice vůči domácí aristokracii, nikoli vůči sultánovi. Ten byl naopak vnímán jako poslední instance, u níž je možné dovolat se svých práv.

### 5.2.2. Vznik arménských nacionalistických stran – *fidajini* versus *hamidiye*

Arménské nacionalistické strany začínají vznikat až v osmdesátých letech 19. století. Toto období představuje radikální fázi národního obrození (na rozdíl od předchozího čistě intelektuálního hnutí) a jeho revoluční duch koresponduje s rozčarováním po Berlínském kongresu. Zlepšení situace ve východoanatolském *Jerkiru*, který představoval pro arménské vlastence skutečnou matku-zemi a základní argument jejich nacionalistického diskursu, se zdálo být s ruskou pomocí na dosah, avšak náhle bylo odsunuto na neurčito. Mnozí nacionalističtí vůdci tak získávají dojem, že evropské velmoci nejsou schopny či nemají zájem hájit arménské požadavky a snaží se do budoucna spoléhat pouze sami na sebe. Odtud výkřik spisovatele Raffiho, jehož dílo značí bod obratu v arménské vlastenecké tvorbě: „*proč je svět tak nespravedlivý? Kurd nemá co jíst a spoléhá se na Arména, že to on bude obdělávat půdu, zasívat zrno a sklízet místo něj. A jako vrchol všeho mu nakonec Kurd sebere i peníze... Kurd se projíždí na svém krásném koni, zatímco Armén má právo nasednout pouze na osla...*“ (Raffi 2007: 59). Raffi (vlastním jménem Hakob Melikh Hakobjan, 1835-1888) poprvé prezentuje figuru nového arménského revolucionáře-partyzána; bojovníka za svobodu a ochránce civilního obyvatelstva, které po „staletích útlaku přestává nastavovat druhou tvář“. Samotné jméno tohoto prvního *fidajina* symbolizuje období velkých změn a přerodů – *Chenth* znamená v překladu „blázen“; Raffi jej však používá ve smyslu „toho, který kráčí napříč“, tj. proti tradici a biblickému učení o predestinaci, národu zrozeném k utrpení, stíhaném pohromami a odsouzeném k pasivitě. *Fidajini* jsou ztělesněním změny ve smýšlení: „*(byla to) taková potřeba pomsty jako tehdy, když se otrok konečně zmocní meče*“ (Chaliand 2003: 43).

Situace ve východní Anatolii mezitím stále degraduje – ekonomický úpadek Osmanské říše vyústil v obrovskou inflaci a neustálé zvyšování daní. Vojenské prohry vytvářejí v příslušnicích majoritní muslimské komunity dojem obklíčení (*siege mentality*), akcentovaný tlakem Ruska na východní a severní hranici. Obava z Ruska vyvolává vznik obrazu křesťana-kolaboranta a napomáhá novému zviditelnění ne-muslimského obyvatelstva. Ve vzdálenějších provinciích s nimi někteří muslimové zacházejí tak, jakoby bylo vše dovoleno – podle svědectví jednoho misionáře např. běžně zabavují bez jakékoli náhrady zboží křesťanských obchodníků, kteří se ani neodvážejí bránit z obavy před rozhodnutím soudních tribunálů<sup>15</sup>. „*Jakoby nás Bůh stvořil, abychom (Kurdy) živil...* Bude velmi obtížné

---

<sup>15</sup> Podrobněji např. viz TOZER Henry F. (1881), *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, London: Longmans, Green and co.; digitalizovaná verze přístupná na <http://www.archive.org/search.php?query=armenia>

*změnit zaběhnutý řád věcí, který nám odkázali naši předkové“* podotýká spisovatel Raffi (Raffi 2007: 62-65). Osmdesátá léta jsou rovněž obdobím přírodních katastrof (sucha, kobyly) a významných demografických změn, které rozhodující měrou přispějí k převrácení křehké rovnováhy mezi Kurdy a Armény.

Po skončení tzv. velkých kavkazských válek (1864) je východní Anatolie zaplavena davy muslimských uprchlíků ze severního Kavkazu a z Krymu. Někteří doboví autoři neváhají nazvat tuto situaci „humanitární katastrofou“ – uprchlíků je několik stovek tisíc, cestují takřkajíc bez ničeho a na své cestě neváhají zabírat křesťanské domy a pole. Tito Kavkazané patří k různým kmenům a klanům, avšak v dějinách Osmanské říše je jim rezervováno jednotící označení Čerkesové (původně synonymum pro muslimy ze severozápadního Kavkazu). Coby horalé organizovaní do vzájemně soudržných klanů, pro něž je vojenský výcvik naprostou samozřejmostí, nemají mezi bývalými *dhimmi* konkurenci. Čerkesové se tak v důsledku podobají kurdským klanovým milicím; samotný Mkrtič Chrimjan ostatně ve svém projevu na Berlínském kongresu žádá o zásah proti „Kurdům a Čerkesům“.

Další výraznou migrační vlnou v regionu jsou tzv. *muhadžirové* – uprchlíci z Balkánu, kteří jsou nuceni opouštět své domovy v souvislosti s ústupem tamější osmanské moci a s aktivací balkánských slovanských nacionalismů, zaměřených proti postavě „zlého Turka“. *Muhadžirové* dostávají povolení k usazování se v Anatólii a jsou načas zbaveni placení daní; vzhledem k podmínkám, za jakých museli opustit Balkán, jsou extrémně netolerantní vůči křesťanskému obyvatelstvu (Georgelin 2005: 27).

*„Někteří muslimové (muhadžirové), majíce na paměti pronásledování, které je přimělo opustit křesťanské země, se začali mstít na ne-muslimském obyvatelstvu způsobem v Osmanské říši do té doby neviděným“*

(Shaw, Shaw 1977: 117)

Odpovědí na tyto výše uvedené změny byl zrod radikálního arménského nacionalismu. Proti sobě tak vzápětí stanuly dva nacionalistické koncepty, představující vzájemné antipóly (a de facto vylučující existenci toho druhého) – arménský a turecký nacionalismus, jdoucí ruku v ruce s postupným úpadkem Osmanské říše a jejích konceptů *milletu* a „osmanity“ (*osmanlılık*).

Radikální arménští studenti z ruských a západoevropských škol přišli s vizí arménského nacionalismu, založeného na moderním pojetí národa. Inspirovali se přitom

příkladem Řecka, fakticky nezávislého od roku 1830, a nověji i sérií etnických povstání na Balkáně. Jejich základní tezí bylo sepětí Arménie se „západními (tj. křesťanskými) hodnotami“ a tím pádem i legální požadavek na „zbavení se muslimského jha“ – faktem přijetí křesťanství jako první země na světě se Arménie stala integrální součástí evropského kulturního dědictví a jako taková doufala být pojmána. Nutno však přiznat, že v prostředí evropských intelektuálů stavějících na antické tradici byla helenofilie vždy silnější než armenofilie, která se logicky setkávala s mnohem menší oporou. Arménští vlastenečtí intelektuálové však v první fázi ještě neaspirovali na udržení a vznik samostatné Arménie; představovali si budoucnost spíše v rámci reformované Osmanské říše za předpokladu, že bude Porta schopna vylepšit postavení rurálního křesťanského obyvatelstva ve východní Anatolii.

*„Arménie je s námi spojena pouty rodinnými, prodlužuje v Orientu latinského ducha“*  
(citát Anatola France)

Požadavek reforem se však ukázal jako nerealizovatelný; ať už z nedostatku vůle nebo nedostatku prostředků. Arménští vesničané se nadále nacházeli v polonevolnickém postavení vůči svým muslimským sousedům z horských klanů, byli nuceni platit výkupné místním *agům*, odvádět stále se zvyšující daně osmanským úředníkům. Jejich půda byla často zabírána nově příchozími *muhadžiry* nebo přeměněna na pastviny pro klany praktikující transhumanci; neustálé zadlužování pak vedlo arménské zemědělce k převádění půdy na lichváře. Arménští guerilloví bojovníci ve svých pamětech uvádějí, že jedním z jejich předních cílů bylo zabránit této „dearmenizaci“ bývalé arménské půdy a odchodu Arménů do měst.

V osmdesátých letech 19. století začala vznikat první vlastenecká uskupení, jež si kladla za cíl zejména vylepšení situace arménského zemědělského obyvatelstva. První z nich (tajná organizace nazvaná Černá ruka) se zrodila nikoli náhodou ve Vanu – *lieu de mémoire* a městském centru kraje Vaspurakan, na které se především zaměřil patriarcha Mkrtič Chrimjan v rámci své „osvětitelské“ kampaně ve starém *Jerkiru*. O něco později byly založeny povětšinou socialisticky orientované politické strany *armenakan*, *hnčak* a *dašnak*, jejichž hlavním programem v rámci Osmanské říše bylo prosazení reformy v tzv. Západní Arménii (východní Anatolii) a jejich kooperace s kavkazskými (ruskými) souvěrci. Zatímco vlastenecká organizace *armenakan* vznikla rovněž ve Vanu, ty další se už zrodily mezi arménskými studenty v diapoře, v Ženevě (1887, *hnčak*) a Tbilisi (1890, *dašnak*).

Majetná vrstva osmanizovaných městských Arménů zůstávala spíše konzervativní, k novým nacionalistickým proudům se stavěla poměrně skepticky a nadále se opírala o tradiční politiku arménského patriarchátu, který předurčoval chování arménského *milletu* ve smyslu *millet-i sadıka* (tj. „věrný millet“)<sup>16</sup>. Obyvatelům východoanatolských vesnic bylo zase revoluční hnutí původně naprosto cizí; emisáři jednotlivých nacionalistických stran však začali s postupnou infiltrací do regionu a za cenu jistých ztrát na straně arménského i muslimského civilního obyvatelstva iniciovali vznik jednotek arménské domobrany, tzv. *fidajínů*. V arménské kolektivní paměti vystupují *fidajíni* jako praví následovníci *nahataků*, starokřesťanských mučedníků za víru, a jsou skutečným symbolem národní hrdosti<sup>17</sup>. Navazují totiž na středověký vnitřní autostereotyp arménského rytíře – obránce víry a vlasti – a popírají tak kodifikovaný etnický obraz Arména-obchodníka-lichváře, který implikuje jak automatickou lstivost, tak i nebojovnost (respektive zbabělost). Turecká interpretace pojímá arménské *fidajíny* bez výjimky jako teroristy, podněcující povstání na jinak neproblematickém anatolském venkově a páchající atentáty na symboly osmanské moci.

Roku 1890 vyslyšela skupina arménských dobrovolníků z Tbilisi v čele se studentem Gugunjanem Raffiho volání po „*osvobození turecké Arménie, matky země, zajaté a pošpiněné...*“ (Dédéyan 2007: 506) a překročila osmanskou hranici. Jejich výprava skončila neúspěchem (členové vojenské expedice byli takřka všichni zabiti v bojích s kurdskými milicemi a osmanskými vojáky), ale její mediální ohlas na arménské straně byl enormní. Byla to první jiskra, vhozená do anatolského sudu se střelným prachem – fidajínské hnutí se začalo rozmáhat. Paralelně však naráželo na nároky některých kurdských klanů, které se odmítaly smířit s revoltou svých bývalých poddaných; koncem 19. století tak zuřila v krajích Vaspurakan a Taron de facto latentní „malá občanská válka“.

---

<sup>16</sup> Hlavou arménského *milletu* byl tradičně istanbulský patriarcha, zodpovědný za samosprávu (soudnictví, školství, zdravotnictví, společné finance a výběr daní za celou komunitu) a sloužící jako prostředník mezi Vysokou Portou a arménským obyvatelstvem (Young 1905: 80).

Ve 40. letech 19. století byl v Istanbulu po období vleklých sporů částečně zlomen monopol arménské obchodnické „aristokracie“ (*amira*), která ovládala i konzervativního patriarchu, a ke slovu se dostali spíše méně majetní měšťané a řemeslníci, inklinující více k nacionalismu – jejich koncepce arménského *milletu*, oficiálně vyhlášená Národní Konstitucí roku 1863, už měla zřetelný politický podtext.

Istanbulští Arméni však poměrně dlouho sympatizovali s představou multikulturního soužití Arménů a Turků v jednom státě (podobně jako v rámci řeckého obrozeneckého hnutí tzv. „Byzantinci“, kteří na rozdíl od iredentistických „Helénů“ inklinovali k vytvoření turecko-řeckého soustátí (Hradečný 1999: 36).

<sup>17</sup> *Fidajíni* jsou de facto obdobou balkánských *hajduků* (Todorova 1998: 259), řeckých *klefů* apod.

Roku 1894 se arménští vesničané z horské oblasti Sasun (vnímané arménskou kolektivní pamětí jako skutečné *montagne-refuge*<sup>18</sup>) vzbouřili proti placení daní svým kurdským *agûm*. Sasun tradičně aspiroval na určitou formu autonomie – část tamějších Arménů s pověstí drsných horalů se strukturou své společnosti de facto blížila kurdským klanům, a dosáhla tak v kohabitaci s nimi rovnováhy. Sasunští Arméni nosili zcela běžně zbraně, což jim umožnilo poměrně dlouho vzdorovat jak místním kurdským milicím, tak následně regulární osmanské armádě, kterou do Sasunu vyslal samotný sultán Abdulhamid II., obávající se otevřené vzpoury proti centru. Na stranu Arménů ze Sasunu se postavili *fidajini* – guerilla rekrutovaná jak z místních taronských obyvatel, tak z příslušníků strany *dašnak*, kteří prošli výcvikem v kavkazské Arménii. Sasunská vzpoura byla nakonec armádou potlačena; echo o masakrech civilního obyvatelstva však proniklo až do evropského tisku, který sasunských událostí záhy využil jako nového symbolu muslimského útlaku a barbarství, založeného už na precedensu „bulharských hrůz“ z roku 1876. Evropské velmoci začaly po Vysoké Portě ostře požadovat vysvětlení vojenského zásahu v sasunské oblasti a zároveň aplikaci reforem příslibených už na Berlínském kongresu.

O rok později, zatímco požadované změny (tzv. Květnové reformy) zůstávaly stále pouze na papíře, uspořádali arménští nacionalisté v Istanbulu manifestaci na podporu jejich realizace, která byla krvavě potlačena. Roku 1896 pak obsadili sídlo Osmanské banky v Istanbulu, zajali rukojmí a dožadovali se (před zraky zahraničních ambasád) aplikace slíbených reforem ve východoanatolských *vilájetech*; všechny tyto akce spolu s pokusem o atentát na sultána (1905) jen prohloubily všeobecnou nedůvěru vůči arménskému obyvatelstvu, podpořily osmanskou *siege mentality* a vyvolaly paranoii z postavy arménského „teroristy“. K analogickému procesu došlo i na ruské straně hranice, kde carská vláda zaměnila svůj dříve armenofilní postoj v podezření z konspirace a revoluční činnosti. Během dvou desetiletí se tak loajální *millet* – věrný národ – v očích Osmanů i Rusů stal národem potenciálních zrádců, kolaborantů a atentátníků. *Dašnaci* se roku 1905 pokusili o

---

<sup>18</sup> Sasunský lidový mužský tanec – tzv. *klor par* neboli *šurdž par* (tanec dokola, do kruhu). Muži tančí v kruhu, v některých případech vytvoří druhé patro na ramenou tanečniců. V arménském *imaginaire* je dnes *klor par* symbolem radikálního odporu a projevem „horského ducha“. Připomeňme, že právě *klor par* à la Sasun byl vybrán u příležitosti oslav založení Arménské republiky, Sardarapatské bitvy (a sekundárně i výročí arménské abecedy), konaných 28. května roku 2005. Cca 300 000 Arménů z Arménie i diaspory se rozhodlo tančit v jediné nepřerušené linii okolo hory Aragac', která je v současné kolektivní paměti de facto substitucí posvátného Araratu.

atentát na sultána Abdulhamida II.; příslušníci strany *hnčak* spáchali roku 1903 atentát na knížete Galicina a Arméni se tak stali synonymem národních „škůdců“ (Suny 1993: 45).

V historické paměti arménské se naopak jejich guerilloví bojovníci těší velké úctě – teprve v podání *fidajínů* zvedl „arménský národ hlavu“ po mnoha staletích tradiční pasivity a konečně se „pomstil“ Kurdům, stereotypizovaným do podoby parazitů a divochů, za jejich „dlouhodobý útlak“ (jako modelový případ tady může posloužit trestná výprava arménských *fidajínů* proti kurdskému klanu v Chanassoru, 1897). Svým ozbrojeným odporem překročili Arméni viditelně hranice bývalých *dhimmi* a vyprovokovali tímto způsobem negativní a nevratnou kodifikaci svého obrazu v očích svých sousedů. V arménském pojetí *fidajíni* vždy šetří ženy a děti na protivníkově straně; tento tolik zdůrazňovaný fenomén má za úkol vytyčit hranici mezi Cizími a kategorií vlastní, mezi barbarským vražděním a spravedlivou mstou (která je nutná k tomu, aby mohl národ „žít bez studu“ (Chaliand 2003: 93).

Interpretace ve smyslu kladných *fidajínů* a záporných Kurdů, banditů „převlečených do vojenských uniforem“, však rozhodně není jednoznačná. Na arménské straně není mnoho autorů, kteří by se odvážili narušit heroický mýtus o „synech orlů“, připomeňme však už zmiňované dílo arménského spisovatele Gurgena Mahariho, jenž poukazuje na bratrovražedné spory v rámci jednotlivých arménských nacionalistických stran (Nichanian 2006: 152; Hovannisian 2000: 282; Suny 1993: 74-86). Civilní obyvatelstvo mnohdy příliš nechápal ideologii vnucovanou jim zvenčí emisary stran *hnčak* nebo *dašnak* a mělo před svými „národními ikonami“ - „importovanými vůdci neznalými místního prostředí“ (Dadrian 196: 238) - sice respekt, ale také strach. Civilisté většinou *fidajíny* podporovali nebo alespoň o jejich přítomnosti pomlčeli před osmanskými autoritami a partyzáni je za to chránili před znepřátelenými kurdskými klany. V některých případech ale neváhali přistoupit k popravám místních arménských notáblů, označených za kolaboranty (respektive umírněné), k trestům pro ty, jež museli kvůli dluhům postoupit svou půdu lichvářům apod. Dochované paměti arménských *fidajínů* ukazují obě strany mince – tj. jak arménské civilisty, kteří sympatizovali s „národní věcí“, tak ty, kteří jen chtěli žít nadále v klidu (a neprovokovat kurdské *agy* a osmanské autority); paralelně pak Kurdy-nepřátele-utlačovatele a v kontrastu k nim příslušníky spřátelených kurdských klanů, s nimiž se arménští *fidajíni* snažili uzavřít aliance ještě před vypuknutím první světové války (Rouben 1990: 108; McDowall 2007: 98).

Obraz Kurda je ambivalentní – osciluje mezi spojencem-*noble savage* a nepřitelem-barbarem. Tato variabilita stereotypu je dána jednak rozpadem „kurdské“ identity na celou řadu vzájemně odlišných klanů hovořících jinými jazyky a praktikujících svou vlastní politiku, jednak společnými kurdsko-arménskými zájmy a tradicí dlouhodobého soužití. V mnohých

případech se Arméni a Kurdové spojovali proti společnému nepříteli, což byla v jejich očích Vysoká Porta. Osmanská vláda zahájila svou velkou centralizační kampaň východní Anatólie ve třicátých letech 19. století, v reakci na tuto vojenskou akci propukala mezi tamějšími Kurdy masová protiosmanská povstání. Lze předpokládat, že Arméni s řadou kurdských revolt proti Portě sympatizovali, i když ne otevřeným způsobem - v první řadě se jednalo o jejich ohrožené sousedy, blízké Jíné, s nimiž žili po několik generací vedle sebe, mluvili jejich jazykem a v případě potřeby s nimi vždy mohli zahájit tradiční dialog. Dobové prameny naznačují, že přes veškerý křesťansko-muslimský, zemědělsko-pastevecký a nížinnohorský (klanový) antagonismus k sobě měly oba národy kulturně blízko a byly zvyklé pohybovat v *kosmu*, jehož pravidla byla oběma stranám srozumitelná. Byla-li konkrétní arménská vesnice ohrožena válečníky z jednoho kurdského klanu, obrátili se její příslušníci na bojovníky z druhého klanu, který si rovněž pokoušel prosadit v dané oblasti svou autoritu, a stali se „jeho lidem“ – vypláceli mu pravidelně výkupné za své bezpečí. Tato situace rozhodně nebyla „spravedlivá“ z pohledu Evropana po roce 1848, nicméně byla obvyklá a hlavně funkční v soudobé východní Anatólii. Osmanská byrokracie, soudy a sultánova nařízení oproti tomu představovaly pro vesničany, z nichž málokterý kdy opustil svou vesnici na vzdálenost větší než několik desítek kilometrů, relativně cizí element. Konflikty se raději řešily na místě mezi lokálními radami starších podle tamějšího zvykového práva, neboť jakýkoli zásah „shora“ už dopředu znamenal potíže – příjezd *kádiho* doprovázeného vojenskou eskortou, vyšetřování, pobyt vojáků ve vesnici se všemi následky a finančními náklady, předvolání do vzdáleného města k soudnímu tribunálu atd.

Po Berlínském kongresu roku 1878 už sice bylo jasné, že si oba národy konkurují co se teritoriálních zájmů týče; vzájemná opozice v případě matky-vlasti však nebyla explicitně vyjádřena (jako o sekundárním rysu se o ní zmiňují pouze někteří zahraniční diplomaté). Arménští *fidajíni* tak běžně uzavírali spojení s místními kurdskými civilisty i s některými významnými *agy*; Kurdové zase skládali heroické písně na arménské partyzány. Na tomto místě se můžeme tázat, zda si Porta nebyla této křehké, ale přirozené aliance vědoma, a zda neprohloubila záměrným způsobem nerovný vztah muslim versus *dhimmi* v rámci své politiky *divide et impera*. Východní osmanská hranice byla v permanentním ohrožení už od počátku 16. století, veškeré pokusy o zlomení autonomní kurdské moci ze strany Porty selhávaly rovněž. Některé kurdské klany otevřeně spolupracovaly s šíitskými Sáfijovci, jiné měnily strany podle hesla „kam vítr tam plášt“ řídíce se výhradně svými aktuálními osobními zájmy. V 2. polovině 19. století se sice Vysoká Porta pokusila připoutat k sobě neklidnou periferii pevnějšími pouty než doposud prostřednictvím vojenské centralizační kampaně, dalo se však



očekávat, že výsledek bude do budoucna více než pochybný. Řada kurdských klanů poblíž rusko-osmanské hranice se v 2. polovině 19. století otevřeně hlásila k Rusku. Lze se domnívat, že si sultán Abdulhamid pokusil naklonit kurdské obyvatelstvo pomocí „arménské vábničky“ a ponechal klanovým milicím právě z tohoto důvodu volnou ruku během pogromů na arménské obyvatelstvo?

*„Ve vilájetech Van a Bitlis je majorita obyvatelstva kurdská. Proto by se mělo hovořit rovněž o kurdské otázce; projednávat stále jen arménskou otázku, arménské reformy, aniž by se v nich zmiňovalo slovo „kurdský“, uráží Kurdy hluboce v jejich sebeúctě a vede je k přesvědčení, že tyto reformy mají sloužit k tomu, aby si je Arméni podrobili. Vytváří v kurdské duši pocit nenávisti vůči Arménům, zasetý už Abdulhamidem“<sup>19</sup>*

(Hovanissian 2000: 192-193)

### 5.2.3. První protiarménské pogromy 1895-1896

Na výše položenou otázku je obtížné zodpovědět jednoznačně, neboť nejvíce problematickou část argumentace (obdobně jako v případě genocidy) představují důkazy o masakrech nařízených z toho nejvyššího místa, respektive jejich absence. Rozsah masakrů a podobnost jejich průběhu v jednotlivých geografických lokalitách však dávají tušit, že byly patrně skutečně podníceny „shora“ a nedají se tedy připsat na vrub výhradně spontánnímu výbuchu nenávisti a davovému šílenství – k jejich vyprovokování ostatně stačilo pouhé vědomí beztrestnosti.

K prvním organizovaným pogromům arménského obyvatelstva začalo docházet kolem poloviny devadesátých let 19. století. Lze předpokládat, že se jednalo o přímou odpověď Porty na aktivity arménských nacionalistických stran – roku 1895 uspořádali *hnčakové* v Istanbulu demonstraci na podporu Květnových reforem, která skončila rabováním muslimského obyvatelstva v arménských čtvrtích a vypalováním obchodů. K analogické situaci s ještě katastrofálnějšími následky došlo o rok později, kdy skupina příslušníků strany *dašnak* přepadla sídlo Osmanské banky v Istanbulu, zajala rukojmí a požadovala aplikaci reforem ve východní Anatolii. Incident v Osmanské bance se podobně jako události v Sasunu zapsal do paměti evropské veřejnosti, která začala na sultána prostřednictvím médií a svých

---

<sup>19</sup> Z projevu francouzského vicekonzula Zarezeckeho, archiv Ministerstva zahraničních věcí, 1913

diplomatů stále více naléhat, aby vyřešil „arménskou otázku“. Arménská komunita – chápaná tentokrát nikoli ve smyslu náboženské jednotky, ale ve významu etnickém až rasovém – se stala tou „nejpodezřelejší“ ze všech bývalých osmanských *dhimmi* dohromady. Její přerod v aktivní politický národ totiž proběhl poměrně rychle, akce jejích nacionalistů byly viditelné a radikální, a, *last but not least*, formovala početnou minoritu právě v Rusy ohroženém pohraničí. Na rozdíl od Řeků, kteří už měli svůj vlastní stát v té době více než padesát let (a ti, co zůstali v Osmanské říši, byli tedy pokládáni za relativně loajální subjekty Porty), a nepočetných jakobitů a nestoriánů tak Arméni představovali pro Portu skutečně nezanedbatelný problém.

Léta 1895 a 1896 jsou obdobím rozsáhlých organizovaných masakrů, které se rozšířily původně z Istanbulu a zasáhly celou východní Anatólii. Během nich zahynulo kolem 300 000 lidí, byla vypálena celá řada arménských klášterů a vesnic; mnoho přeživších venkovanů se uchýlilo do měst a idea venkovského *Jerkiru* vzala částečně za své. Země se podle svědectví dobových cestovatelů proměnila „v poušť“. Masakry na venkově nejčastěji prováděli příslušníci *hamidiyi* a místní Čerkesové; v Istanbulu byla k tomuto úkolu zřejmě speciálně povolána sultánova albánská garda a místní „spodina“, která takto získala vítanou příležitost, jak se obohatit na majetku obvykle poměrně dobře situovaných Arménů. Očití svědkové z řad „Franků“ (tj. Evropanů), kteří v té době pobývali v Istanbulu a mohli tak pozorovat průběh pogromů v jejich umírněnější formě, se zmiňují o systematickém rabování arménských domů, jež byly už dopředu označeny křídou (typu „tady bydlí Hakob“), a o euforii některých muslimů, připravených „jít zabíjet křesťany, protože to sultán dovolil“ (Bérard 2005: 29)<sup>20</sup>. Arménské obyvatelstvo v některých čtvrtích masakrům uniklo, protože je ukryli sousedé nebo se za ně postavil *molláh*, respektovaná místní autorita. O organizovanosti masakrů svědčí i fakt, že řecká populace (až na výjimky) nebyla takřka vůbec zasažena, ačkoli i oni patřili ve městech spíše k těm majetnějším vrstvám s vyšší životní úrovní.

---

<sup>20</sup> Victor Bérard, přítel J. Jaurése a A. France, pobýval roku 1896 v Istanbulu a nashromáždil celou řadu přímých svědectví o masakrech arménského obyvatelstva v Istanbulu.

### 5.3. Mladoturecká revoluce a obnovení osmanské ústavy

*„Evropský vliv přispěl zásadně ke vzniku antagonismů mezi komunitami... Arménská irredenta, formující se v evidentní závislosti na evropském příkladu, narazí na asimilační politiku mladoturků“*

(de Planhol 1997: 250-251)

*„V centru politiky takřka každé západní velmoci v Orientu se nacházela otázka minorit – evropské mocnosti, každá po svém způsobu, předstíraly ochranu a reprezentování zájmů těchto minorit. Židé, pravoslavní Řekové a Rusové, drúzové, Čerkesové, Arméni, Kurdové, nejrůznější křesťanské sekty: mocnosti je všechny studují, dělají ohledně nich plány, vytvářejí projekty, v nichž improvizují stejně jako napomáhají konstrukci své orientální politiky“*

(Saïd 1980: 238)

V reakci na postupný úpadek Osmanské říše, ocitající se v ekonomické a později i politické závislosti na evropských velmocích, vykristalizovalo v rámci muslimského *milletu* několik koncepcí týkajících se řešení stávající krize. Zatímco někteří prosazovali ideu liberálního *osmanismu* (soužití všech rovnoprávných *milletů* v jednom státě s jednotnou multikulturní identitou, tj. vize Tanzimatu), ti radikálnější se následně přiklonili k panturkismu<sup>21</sup> či vypjatému tureckému nacionalismu, s nímž přišli někteří členové strany tzv. mladoturků (*İttihad ve Teraki* – Jednota a Pokrok) a později i Mustafa Kemal zvaný Atatürk, zakladatel moderního sekulárního tureckého státu<sup>22</sup>.

Roku 1908, čtyři roky po dalším velkém masakru sasunských Arménů, který znovu rozvířil hladinu evropského veřejného mínění, se k moci dostali *mladoturci*, původně tajné vlastenecké uskupení založené okruhem osmanských intelektuálů a vojenských činitelů. Přiměli sultána Abdulhamida II. k vyhlášení nové ústavy, která pojímala muslimy i ne-muslimy jako „*děti jedné země*“ (Lang 1999: 58) – tato neotanzimatská koncepce načas znovu povzbudila euforii o společné mírové koexistenci v moderním státě. Už následujícího roku se však v oživeném liberálním osmanismu objevila pod tlakem prohlubující se krize první vážná trhlinka - při protiarménských pogromech v okolí kilikijské Adany, kterých se účastnili

---

<sup>21</sup> *Panturkismus*, případně *panturanismus* – představa o Velkém Turánu, tj. sjednocení všech turkických národů od Anatólie až po západní hranice Číny.

<sup>22</sup> V kemalistickém pojetí je Anatólie chápána jako pravé jádro turecké historické „pravlasti“; Altaj zastává až sekundární místo.

muslimští civilisté a nakonec i vojáci pravidelné osmanské armády (vyslání původně k uklidnění situace), zahynulo kolem 30.000 Arménů. Schéma bylo obdobné jako za předchozích masakrů za vlády sultána Abdulhamida; opět hořely výhradně arménské čtvrtě a arménské domy. Mladoturecká vláda přikročila k potrestání některých viníků a nechala veřejně oběsit několik desítek vrahů. Mínění muslimské majority se následně obrátilo proti Arménům (Kévorkian, Paboudjian 1992: 31).

*„Jistě jste si vědomi toho, že ústava zajišťuje rovnost mezi muslimy a d'aury, ale zároveň víte, že je to nerealizovatelný ideál... Ďaurové... kteří tvrdohlavě vzdorují jakýmkoli pokusům o svou osmanizaci, jsou v tomto ohledu nepřekonatelnou překážkou“<sup>23</sup>*  
(Lewis 1988: 193)

Roku 1911 vypukly tzv. balkánské války, které se protáhly až do roku 1913; během tohoto období přišla Osmanská říše de facto o veškeré zbytky svých balkánských a severoafrických domén. Zemi zaplavily další vlny *muhadžirů* a postupně rostla masová hysterie z obklíčení nepřáteli a z přítomnosti páté kolony, tvořené představiteli ne-muslimských komunit. Degradace obrazu křesťanů byla vzhledem k předpokládané kooperaci s evropskými velmocemi na rozbití říše mnohem hlubší než v případě minority osmanských Židů, ačkoli i ta byla zasažena antisemitskými projevy (neměla však na rozdíl od křesťanů požadavky autonomie či irredenty a nebyla podporována evropskými státy).

#### **5.4. První světová válka a arménská genocida - *Aghet***

Balkánské války probíhající v letech 1911-1913 vynesly do popředí radikální křídlo mladoturecké strany, inklinující k panturkické ideologii – ministrem vnitra se stal Talât paša, hlavním vůdcem vojenských operací Enver paša. Osmanská říše vstoupila do první světové války po boku svých tradičních spojenců Německa a Rakouska-Uherska. Její mohutná ofenziva proti Rusku na východní kavkazské frontě ztroskotala během zimy 1915 u Sarikamiše; rozpad osmanské válečné linie pootevřel cestu ruským jednotkám, v nichž často bojovali i Arméni naverbovaní v kavkazské části Arménie. Strana *dašnaků* se oficiálně nepřipojila ani k Portě, ani k Rusku; vyhlásila sice loajalitu Osmanské říši (řada Arménů byla

---

<sup>23</sup> Z projevu člena radikální sekce mladoturků Taláta paši, tajná schůze Ittihadu, Soluň.

naverbována do osmanských jednotek v rámci povinné vojenské služby), ale bez ohledu na tuto skutečnost mnozí Arméni jednali na vlastní pěst. Armen Garo, arménský poslanec v osmanském parlamentu za provincii Erzurum, přešel s cca 5000 dobrovolníky na ruskou stranu a zapojil se do tamějších bojů; obdobně se zachovala i většina bývalých *fidajínů*. Arménští vojáci z Osmanské říše se ocitli v bojích proti svým souvěrcům z druhé strany hranice; Porta však viděla jen jednu stranu mince a arménskou „zradu“. Hrozba arménsko-ruské kolaborace zdatně vzrostla v očích Turků po bitvě u Sarikamiše, v níž padlo celkem na 90 000 mužů, tedy de facto celá třetina osmanská armáda – jednalo se o největší, dosud bezprecedentní prohru v osmanských dějinách (Ternon 2005: 295). Ruský postup východní Anatolií směrem na Van, Bitlis a Muš, který se neobešel bez masakrů tamějších civilistů, oživil nejhorší noční můry muslimského obyvatelstva. V mladotureckém pojetí se Arméni rovnali zrádcům a arménští vojáci byli „z důvodů bezpečnosti“ přeřazeni z frontových linií do pouhých výpomocných sborů (*amele taburu*). Podobný osud potkal i mnohé Řeky – na začátku se pravděpodobně jednalo o opatření, které mělo (po zkušenosti s balkánskou frontou) zabránit masovým dezercím (Akgönül 1994: 20).

Arménské povstání ve městě Van však posloužilo jako vhodná záminka k daleko radikálnějšímu řešení. V dubnu roku 1915 se Arméni z východoanatolského města Van vzbouřili proti nově jmenovanému správci provincie (proslulému svou netolerancí vůči křesťanskému obyvatelstvu) a z obavy před masakry, jež jim hrozily ze strany Kurdů, se opevnili v městské části zvané Ajgestan. Tam čekali na příchod ruské armády a bránili se pokusům osmanských vojáků získat toto město pod svou kontrolu. Následná ruská okupace regionu načas vyvolala euforii mezi křesťanským obyvatelstvem a naopak masovou emigraci muslimů. Po znovudobytí Vanu<sup>24</sup> osmanským vojskem roku 1916 pak byla arménská populace nucena emigrovat (za cenu značných ztrát na životech) do kavkazské Arménie. Vanské povstání je jedním z úhelných kamenů pocitu národní hrdosti v arménské kolektivní paměti a tvoří neoddělitelnou součást fidajínského mýtu; faktem však zůstává, že patrně posloužilo jako vhodná rozbuška nastávajících událostí. Oficiální linie turecké historiografie jej totiž neváhá interpretovat jako konečný důkaz „proradnosti“ Arménů, jejich přímé kooperace s Rusy a ozbrojeného konfliktu s jednotkami pravidelné osmanské armády.

---

<sup>24</sup> V současné době zbyly z tzv. starého Vanu jen zbytky základů domů a vanská pevnost (navštěvovaná archeologická lokalita); několik kilometrů vedle něj vyrostl tzv. Nový Van. Turci kladou vinu za zničení starého Vanu ruské armádě a arménským dobrovolníkům; Arméni z destrukce města obviňují osmanskou armádu.

„Své názory na Armény zakládáme na třech hlavních bodech. Za první – Arméni se obohatili na úkor Turků. Za druhé – rozhodli se odtrhnout a vytvořit svůj vlastní stát. Zatřetí podporují otevřeně naše nepřátele. Pomáhali Rusům na kavkazské frontě a naše prohra lze být vysvětlena jejich činností“<sup>25</sup>

(Mugrdechian 2008: 526)

Dne 24. dubna roku 1915 vydal ministr vnitra Talât rozkaz k zatčení všech vlivných arménských vůdců v Istanbulu, kteří byli později tajně popraveni. Svou roli v tomto rozhodnutí pravděpodobně sehrálo jak již zmíněné povstání arménského obyvatelstva ve Vanu, tak bezprostřední ohrožení Istanbulu spojeneckým vyloděním na ostrově Gallipoli. Po 24. dubnu tak ztratil arménský *millet* svou intelektuální a politickou elitu. Dalším krokem v genocidárním procesu pak byly masové popravy mobilizovaných vojáků arménského původu, soustředěných ve výpomocných sborech. Počátkem léta 1915 uvedl Talât do chodu své nařízení o deportacích arménského obyvatelstva, jež byly vysvětleny jako „nutná válečná opatření“ – jednalo se o přesun „neloajální“ minority z neklidných zón ležících poblíž kavkazské fronty. Opatření se nejprve dotkla oblasti tzv. Západní Arménie (*Jerkiru*), tedy sedmi východoanatolských provincií (Erzurum, Bitlis, Diyarbakır, Charput, Sivas, Van, Trapezunt) - de facto se však tento zákon týkal pouze šesti z nich, neboť část vanské provincie už byla okupována ruskou armádou a tamější Arméni se takto deportacím a masakrům vyhnuli (po stažení ruských vojsk 150 000 Arménů odešlo z obavy před masakry na Kavkaz). Svůj zákon o deportacích Arménů Talât zdůvodnil válečným stavem a ohrožením bezpečnosti země; arménské obyvatelstvo mělo být přesunuto z pohraničí do uprchlických táborů v dnešní severní Sýrii. Později se tento rozkaz rozšířil na veškeré obyvatelstvo arménského původu v Osmanské říši, částečně ušetřeny zůstaly jen početné komunity ve Smyrně (na zásah německého důstojníka L. von Sanderse) a v Istanbulu (pravděpodobně kvůli přítomnosti zahraničních ambasád). Zprávy misionářů, lékařů, zdravotních sester, konzulů aj., kteří měli možnost dostat se do anatolského vnitrozemí a vidět na vlastní oči osud rezervovaný arménským uprchlíkům, hovoří poměrně jednoznačně – zdá se, že mladoturecký triumvirát se rozhodl už na začátku války „vyřešit“ palčivou arménskou otázku záměrnou exterminací arménského obyvatelstva a deportace k tomuto účelu posloužily jako vhodná zástěrka

V průběhu své existence přistupovala Osmanská říše k deportacím nepohodlných skupin obyvatelstva poměrně často – jednalo se o tzv. *sürgün*. Tím byl např. přesun

---

<sup>25</sup> Ze soukromého rozhovoru amerického velvyslance Henryho Morgenthaua a ministra Talât paši.

nomádských turkmenských klanů z východní Anatólie na Balkán, kde se měly sedentarizovat; primárním zájmem ovšem bylo vystěhovat Turkmeny z neklidného pohraničí, kde se mohli potenciálně přiklonit k šíitskému hnutí a sympatizovat tak se sáfijovskou Persií. V jiných případech byly násilné přesuny (tentokrát hlavně křesťanských minorit) spojeny se snahou ekonomicky pozvednout určitý region.

Arménské obyvatelstvo mělo být podle oficiální osmanské verze vystěhováno z válečných důvodů do dnešní severní Sýrie. Jejich pobyt měl být pouze dočasný a údajně měli na místě založit nové zemědělské kolonie (což by teoreticky odpovídalo principům *sürgünu*). Obrovské ztráty na životech (více než dvě třetiny všech deportovaných zahynuly) však napovídají, že se spíše než o klasickou deportaci jednalo o organizované masakry do té doby nevídaného rozsahu. Talát nechal zřídit tajnou speciální organizaci (*Teşkilat-i mahsusa*), prostřednictvím níž se mohl rovnou napojit na agenty v konkrétních provinciích a předávat jim rozkazy; masakry pak byly prováděny skupinami tzv. *čete* (tvořených většinou Kurdy, de facto šlo o pokračování principu *hamidiyi*). Role této organizace byla prokázána až během poválečných soudních procesů tzv. komise Mazhar, zabývající se „zločiny proti lidskosti“, jejíž výsledky později Kemalova vláda odmítla akceptovat. Patrně nelze podceňovat ani roli německé armády, jejíž důstojníci zastávali v Osmanské říši vysoké funkce a je silně nepravděpodobné, že by o organizovaných masakrech nevěděli<sup>26</sup>.

*„Stáli jsme na okraji cesty v Erzindžanu, když kolem kráčel německý důstojník, mladý, vysoký, hubený, s malými kníry a brýlemi, spálený krk a přilba; slyšeli jsme, že mluvil špatně o Arménech... Nechal nás ženy zařadit se, pokleknout před ním na kolena a zvednout ruce; fotil nás, smál se a vysmíval se nám. V Mosulu jsem ho pak viděla, jak ještě s jedním doprovázel německého konzula. Oba byli na koních a přijeli se na nás podívat bez špetky slitování. Konzul se choval k Arménům dobře, ale přesto neudělal nic, aby nám poskytl jídlo. Když jsem se dověděla, že Ali paša přijel do Mosulu, aby zmasakroval Armény, šla jsem s jedním katolickým knězem prosit o pomoc – dal nám pokoj, kde jsme zůstali zavřeni tři dny.*

---

<sup>26</sup> Podrobněji k otázce německé zodpovědnosti na základě analýzy osmanských a německých archivů: DADRIAN, Vahagn (1995), *Autopsie du génocide arménien*, Paris: Editions Complexe  
DADRIAN, Vahagn (1996), *Histoire du génocide arménien (Conflits nationaux des Balkans au Caucase)*, Stock

*Všichni Arméni, na které Ali paša narazil, byli posláni do Kirkúku a říká se, že je po cestě všechny utopili v Tigridu...*<sup>27</sup>

(Lepsius 1916: 18)

Shodná struktura průběhu masakrů arménských civilistů dává tušit, že rozkazy přicházely z jednoho centrálního místa. Nejprve byli zatčeni a na utajených místech popraveni všichni arménští intelektuálové, zatímco arménští vojáci sloužící v osmanské armádě byli přesunuti do speciálních pracovních oddílů a vzdáleni tímto způsobem od hlavní bojové fronty. Poté byli na odlehlých místech systematicky pobiti jednotkami *čete*. Existence masakrů i hromadných hrobů podléhala přísnému utajení, i přes tato opatření se však dochovaly výpovědi očitých svědků, kterým se podařilo masakrům uniknout. Po likvidaci arménských intelektuálů a všech dospělých mužů přikročila vláda k deportacím. Arménské obyvatelstvo mělo na opuštění svých domů určitou časovou lhůtu, která se lišila od regionu k regionu; většinou však museli odejít v rozmezí několika hodin až dnů a často si s sebou nemohli vzít nic víc, než unesli na zádech. Konvoje deportovaných tvořily z převážné většiny ženy, děti a staří lidé; absence mužů je pak činila extrémně zranitelnými. Podle oficiální osmanské propagandy, kterou převzala i současná turecká, byli Arméni vystěhováni pouze dočasně (tj. do té doby, než pomine bezprostřední nebezpečí na východní frontě), prozatímně se měli usadit v uprchlických táborech v dnešní severní Sýrii a založit tam zemědělské kolonie. Po ukončení konfliktu se měli vrátit zpátky do svých domovů. Ve skutečnosti však byl arménský majetek téměř okamžitě rozebrán místním muslimským obyvatelstvem a fakt, že se vláda nepokusila ani vytvořit seznamy arménského majetku nebo vybavit deportované civilisty zemědělským nářadím, značně zpochybňuje teorii „zemědělských kolonií“. Konvoje navíc nebyly dostatečně zajištěny ani potravinově a většina z nich se vydala na cestu během léta 1915 a jara a léta 1916, kdy teploty ve východní a jižní Anatolii přesahují běžně 40 stupňů Celsia - řada lidí tak zahynula po cestě hladem, žízní a na epidemie tyfu a malárie. Dalším nástrojem exterminace byly systematické masakry ze strany *čete* a *razie*, prováděné místními Kurdy, pro něž byly nechráněné konvoje žen a dětí snadnou kořistí. Zprávy misionářů a očitých svědků hovoří o hromadách mrtvých těl, které přinášela řeka Eufrat, a o Arménech

---

<sup>27</sup> Očitá svědectví německých misionářů, konzulů a přeživších deportovaných Arménů, předložená roku 1916 před poslance Reichstagu, viz podrobněji LEPSIUS, Johannes (1918), *Le rapport secret de J. Lepsius sur les massacres d'Arménie*, Paris: Payot



hromadně upalovaných v jejich kostelech; neváhají pak přirovnat východní Anatolii k jednomu velkému hřbitovu.

„Průvody smrtí“ směřovaly do Alepa, kam se však dostala jen malá část deportovaných; dále se pak cesty větvily a vedly do syrského vnitrozemí. Koncem roku 1916 tak bylo v uprchlických táborech nashromážděno v katastrofických hygienických podmínkách kolem 200 000 lidí, z nichž díky nemocím a permanentnímu hladomoru přežila jen hrstka. Mnohých arménských sirotek se ujaly místní arabské a kurdské rodiny; angažovali se rovněž místní jezidi (de Planhol 1997: 183) - připomeňme, že za pomoc arménskému obyvatelstvu a přechovávání uprchlíků hrozily ty nejpřísnější tresty. Tyto zachráněné děti bude o několik let později vyhledávat speciální arménská komise, pověřená jejich repatriací k příbuzným. Nejznámější severosyrský uprchlický tábor nesl jméno Dair-es-Zor; tento název má v arménské kolektivní paměti obdobnou konotaci jako Osvětim-Treblinka v *mémoire* židovského holocaustu.

Z původní arménské populace v Osmanské říši, která čítala na 1. 500 000 až 2. 100 000 osob (rozdílné šifry jsou převzaty z posledního osmanského sčítání a údajů arménského patriarchátu), zahynulo 800 000 – 1. 200 000 lidí (odhady kolísají i kvůli neznámému počtu uprchlíků, zachráněných sirotek apod.). Turecká strana připouští maximálně 300 000 obětí, jež vysvětluje „nezdařenými“ deportacemi a vzájemnými boji mezi Armény a Turky, při nichž zahynulo i mnoho muslimských civilistů; arménská strana pak hovoří až o 1. 500 000 mrtvých. Tato vysoká variabilita čísel je umožněna mimo jiné i díky nepřesnostem v osmanském sčítání křesťanských obyvatel už na počátku 20. století – zatímco osmanské autority počty Arménů a ostatních ne-muslimů systematicky podhodnocovaly (Kévorkian 2006: 333), arménský patriarchát v Istanbulu zase svá data nadhodnocoval; obě strany navíc často nesčítaly stejné kategorie obyvatelstva<sup>28</sup>.

*„Napřed je to masakr odzbrojených arménských vojáků jejich bývalými kamarády; po stovkách, po tisících jsou odvedeni na odlehlé místo a tam tajně zastřeleni. Ti, kteří jsou ušetřeni, jsou určeni na ty nejtěžší práce a postupně zdecimováni... Ve vesnicích a městech jsou nařízeny deportace – plakáty visí na zdech a není povolen žádný odklad, Arméni si nemohou vzít s sebou svůj majetek, pouze vzácně jej mohou prodat za směšnou cenu; a ti, kterým se podaří vzít s sebou nějaké peníze, je nedonesou daleko – turečtí vojáci a Kurdové se*

---

<sup>28</sup> Osmanská sčítání podrobněji viz třetí kapitola, 3.1. Východní Anatolie a její „duch pohraničí“ a podkapitola 3.1.2. Etnická, lingvistická a náboženská skladba regionu.

*vrhají na bezbranné konvoje jako smečka vlků na svou kořist, kradou všechno, co by mohlo mít nějakou cenu; staří lidé jsou pobiti nebo umírají hladem a vyčerpáním; mladé ženy a dívky jsou násilím odvečeny do tureckých harémů a dány na výchovu do muslimských rodin. Kurdové okradou a pobijí všechny zbylé, co ještě unikli pozornosti vojáků... Pokud přece jen nějakí deportovaní dojdou do Mezopotámie, jsou ponecháni zcela bez prostředků v poušti nebo v bažinatých oblastech; horko či vlhko zabíjejí jistou ranou ty nešťastníky uvyklé na horské klima...*<sup>29</sup>

(Basmadjian 1917: 152)

V Evropě se o arménských masakrech vědělo prakticky už od zahájení deportací – 24. května zaslaly státy Dohody Osmanské říši varovnou nótu a jejich tisk naplnily články o tragickém osudu arménského obyvatelstva, veřejně protestovaly takové osobnosti jako A. France nebo R. Rolland; medializace této problematiky však nebyla taková jako v případě Řecka nebo Bulharska a kromě písemných upozornění evropské státy k žádnému jinému zásahu v letech 1915-1918 nepřistoupily. Německo a Rakousko-Uhersko pak svého osmanského spojence obhajovaly a tvrdily, že to naopak Arméni masakrují muslimské civilisty (viz názor německého konzula v Istanbulu von Waggenheima). V každém případě znělo oficiální stanovisko evropských vlád tak, že ať už dochází ve východní a jižní Anatolii k čemukoliv, jedná se o vnitřní záležitost Osmanské říše. Z této doby máme k dispozici např. detailní zprávu německého pastora J. Lepsia, kterému se podařilo nashromáždit velké množství očitých svědectví a svědectví z druhé ruky, týkajících se masového vraždění Arménů; Lepsius zveřejnil tato fakta před poslanci Reichstagu už roku 1916; J. Bryce a A. Toynbee podobným způsobem zapůsobili na britské veřejné mínění. Výsledky jejich pátrání však byly využity až po válce během zasedání komise Mazhar (1918-1919), která odsoudila hlavní viníky „zločinů proti lidskosti“ (termín genocida byl poprvé použit až roku 1944 v souvislosti s *holocaustem*), tj. Taláta, Envera, Džemala a Nazima (vedoucího organizace *Teşkilat-i mahsusa*) za nepřítomnosti k trestu smrti. Komise potvrdila roli mladoturecké vlády a jednotek *çete* během masakrů arménského civilního obyvatelstva.

Výsledkem tragických událostí za první světové války a několika poválečných chaotických let tak byl de facto zánik všech křesťanských minorit na území Anatolie a konec multikulturního charakteru bývalé Osmanské říše. Pro Armény se jedná o *Mec' Jeger'n*

---

<sup>29</sup> Citace z textu francouzského historika a novináře René Pinona, autora teze o německé spoluzodpovědnosti za arménskou genocidu („*la méthode allemande, le travail turc*“: tj. německá metoda, turecká práce)

(velký pogrom) a *Aghet*, nejhorší katastrofu ze všech, které kdy postihly arménský národ. Takřka dvě třetiny *hajoc žoghovurd* byly vyhlazeny, Arméni navíc definitivně přišli i o svou matku-vlast: anatolský *Jerkir*. Tzv. první genocida na světě je zakládacím traumatem současné arménské identity, která ostatně už od raného středověku spočívala na sériích Božích trestů; lze vytyčit přímou paralelu mezi ní a *mémoire* židovského holocaustu. Arménské trauma vyhlazení se navíc stále prohlubuje v souvislosti s konfliktem v Náhorním Karabachu a odmítnutím Turecka uznat zodpovědnost za fakt arménské genocidy.

Válečné příměří uzavřené roku 1918 a závěry mírové konference ve Versailles nahrávaly územním nárokům Řeků i Arménů; snům o velkém Řecku a Arménii však učinila definitivní konec řecko-turecká válka a následná vítězná ofenziva Mustafy Kemala. Roku 1919 sice bylo několik hlavních viníků masakrů na Arménech odsouzeno během vyšetřování tzv. komise Mazhar, pro opoziční Národní shromáždění vedené Mustafou Kemalem však byly tyto rozsudky důkazem loutkového charakteru mladoturecké vlády Damada Ferída paši, která rozhodovala na nátlak velmocí, a nikdy nebyly oficiálně uznány. Permanentní nejistota pramenící ze všeobecné anarchie, mentalita obklíčení vyvolaná ofenzivami vojsk Dohody a smlouva ze Sèvres (1919), která svými závěry de facto předpokládala naprostý rozpad Osmanské říše a vznik samostatné velké Arménie s přístupem k Černému moři, maloasijského Řecka a autonomního Kurdistanu, vedly ke katastrofickému postavení všech křesťanských minorit bez výjimky (Ternon 2005: 347). Nejhuře postiženi byli bezpochyby Arméni, masakry a násilné deportace se však nevyhnuly ani Řekům a Asyřanům. Několik desítek tisíc Arménů, kterým existence francouzského mandátu nad Kilíkií umožnila v letech 1918-1919 částečnou repatriaci, byli znovu nuceni odejít ze země v souvislosti s postupem tureckých jednotek vedených Mustafou Kemalem<sup>30</sup>. Arménské organizace v diaspoře začaly masově financovat sirotčince a uprchlické tábory v zemích Předního Východu, v nichž se nacházeli všichni deportovaní přeživší masakry; sponzorovaly rovněž rozsáhlou kampaň vyhledávání sirotků arménskému původu, vychovávaných v kurdských a arabských rodinách. Výsledky řecko-turecké války a následná výměna obyvatelstva však definitivně poznamenaly vývoj do budoucna – Anatolie částečně přišla o svůj multikulturní charakter a osud jejích bývalých křesťanských minorit, tj. převážně pontských Řeků, Arménů a Asyřanů, se od roku 1923 odvíjel už za hranicemi tureckého státu.

---

<sup>30</sup> Poslední arménské obyvatelstvo odtud odešlo roku 1939, kdy byl bývalá alexandrettský *sandžak* (dnes Iskenderun) předán Turecku.

Smlouva z Lausanne anulovala výsledky smlouvy ze Sèvres a v témže roce (1923) vyhlásil Mustafa Kemal vznik nového sekulárního tureckého státu - moderního Turecka, zcela oprostěného od osmanského dědictví (poslední symbolické pouto zmizelo roku 1924, kdy byl zrušen chalífát, a arabské písmo nahrazeno latinkou). Turecká kolektivní paměť začala být budována od nového základu, do něhož nespádala vzpomínka na arménské masakry či prohry za první světové války (původně dokonce ani vzpomínka na přítomnost Arménů v Anatolii), a vláda začala s přepisováním historie, jejíž hlavní úkol spočíval v dodání legitimacy tureckému nároku na Anatolii. Arménská diaspora paralelně hájila své vlastní stanovisko – postavení traumatizovaného národa v poslední fázi ohrožení, který přišel o dvě třetiny svých členů, svá *lieux de mémoire*, posvátnou horu Ararat a vůbec o celý svůj *Jerkir*, historickou pravlast s „hroby předků“.

První světová válka tak představuje významný historický předěl, který předznamenal nejen zánik početné arménské komunity na území dnešního Turecka, ale i řecké a asyrské. Z původní zhruba dvoumilionové arménské minority zůstalo po tzv. Katastrofě neboli Velkém Masakru naživu jen několik set tisíc – obyvatelstvo z části vanského *vilájetu* se uchýlilo na Kavkaz (tj. do dnešní Arménské republiky), přeživší z uprchlických táborů a Arméni z Istanbulu a Smyrny pak via Libanon a Sýrie odešli do Francie a Spojených států. V dnešním Turecku zůstalo pouhých 60 000 Arménů (opomineme-li ovšem celou řadu „skrytých kryptoArménů“, jejichž prarodiče byli násilím donuceni ke konverzi a změně jména); to jediné, co zbylo z původní západoarménské kultury a *Jerkiru*. Turečtí Arméni se nacházejí v poněkud paradoxní situaci a vymykají se definici – nepatří ani do Arménské republiky, ani do zahraniční diaspory. Jejich situaci názorně ilustruje projev arménské patriarchy v Istanbulu: „*diaspora nás nezná. Myslí si, že Turci nosí pořád ještě fez a že se tady hudba omezuje na břišní tance. Nepřestávají napadat při každé příležitosti Turecko a zabíjejí tak jakoukoli možnost rekongiliace... Nikdy jsme neřekli, že se tehdy nic nestalo (tj. genocida)... Jenom jsme toho názoru, že se jedná o politickou otázku a měla by ji řešit Ankara s Jerevanem bez zásahu třetí strany*“ (Buchwalter 2002: 38).

Současná arménská diaspora je téměř dvakrát početnější než obyvatelstvo kavkazské Arménie (tj. asi pět milionů) a za základ její identity, ohrožené postupným procesem asimilace, lze pokládat takřka výhradně vědomí (neodčiněného) historického traumatu. Boj za uznání arménské genocidy tureckou vládou a parlamenty hostitelských zemí představuje skutečný *raison d'être* existence diaspory a de facto také její jediný reálný požadavek, neboť snů o návratu do anatolského *Jerkiru* už se dávno vzdala. *Aghet* z let 1915-1916 je zakládací

katastrofou i symbolem samotné „armenity“; naprostá většina moderních arménských autorů se k tomuto tématu snaží počínaje třicátými lety 20. století zaujmout nějaké stanovisko. Arménská genocida, o níž se dlouho i v rodinách očitých svědků mlčelo, se stala skutečnou „skrytou částí vlastní historie“ každého jednotlivce, nesmazatelným stigmatem: „*nic, co bych sám zažil, ale to, co jsem zdědil po předcích. Ozvěna minulosti. Skrytá část mé vlastní historie. Spodní proud mého života. Je to jako krevní sraženina, která mi koluje v žilách od toho dne, kdy jsem se narodil, a která mi vtiskla nesmazatelné znamení oné tragédie... Je načase vzpomenout si na ten příběh a vrátit našim předkům to, co jim dlužíme*“ (Chaliand 2003: 9, 25). Závěrečná fráze názorně podrhuje jeden ze současných viditelných rysů čtvrté generace arménské diaspory – hledání kořenů, odkrývání „skryté historie“ a vyrovnávání se s traumatem, o němž rodiče nemluvili.

## 5.5. Tak zvaná arménská genocida? - argumenty turecké a arménské strany

*„Lampy u obchodníka Karapeta svítí  
Armén nikdy nepromine  
Že mu zavraždili otce  
Tam v kurdských horách.  
Ale stejně tě má rád  
Protože ani ty nikdy nepromineš a neomluvíš ty  
Kteří poznamenali černou barvou  
Čelo tureckého národa“<sup>31</sup>*

Oficiální turecké stanovisko je (a to dodnes) takové, že v průběhu první světové války přistoupila mladoturecká vláda k nutným válečným opatřením v rámci zachování své teritoriální integrity a státní suverenity. Dala tedy deportovat arménskou minoritu z válečných zón; přičemž se obecně připouští, že přitom docházelo k jistým ztrátám na životech (běžně se uvádí kolem 300. 000 obětí), na druhou stranu je však počet obětí mezi muslimskými civilisty pokládán za daleko vyšší. Současná turecká vláda tak odmítá hovořit o arménské genocidě

---

<sup>31</sup> Autorem básně je Nazim Hikmet, turecký básník a přítel J.-P. Sartra a L. Aragona.

[www.crda.france.org/fr/ainconscient/linconscient\\_turc](http://www.crda.france.org/fr/ainconscient/linconscient_turc)

nebo o etnických čistkách a používá spíše pojmů „*migrace*“, „*deportace*“, (Copeaux 1997: 334), případně „*masakry*“ nebo „*tak zvaná genocida*“. Události probíhající ve východní Anatolii v chaotických letech 1915-1923 (tedy až do vzájemné výměny obyvatelstva mezi Řeckem a Tureckem), které vedly k zániku existence tamějších křesťanských minorit Arménů, Řeků a Asyřanů, bývají vykládány jako regulární občanská válka a umožňují Turecku použít argumentu „turecké genocidy“ – tj. masových etnických čistek namířených proti muslimskému obyvatelstvu ve východní Anatolii a na jižním Kavkaze. Mezi Arménií a Tureckem v tomto směru dokonce v šedesátých letech 20. století vypukla „válka čísel“ – popírání obětí na straně druhé a naopak zveličování počtu obětí na straně vlastní (Bruneau 2004: 104). Vztahy obou zemí se tak dostaly do polohy souboje kolektivních pamětí, kdy jedna strana obviňuje druhou ze spáchání genocidy; tj. genocidy ve smyslu termínu zavedeného roku 1944 Rafaelem Lemkinem pro židovský holocaust, tj. systematické vyhlazování etnické, náboženské skupiny organizované státem. V této otázce hraje roli nejen diskutovaný počet obětí, ale hlavně tolik hledaný důkaz o nařízené exterminaci arménského obyvatelstva, který by svědčil o záměru mladoturecké vlády a umožňoval by tak použití termínu „genocida“.

Turecká strana tvrdí, že takový důkaz neexistuje; v rámci svých oficiálních výzkumů popírá arménský nárok na východní Anatolii a arménské *fidajíny* obviňuje z masakrů na muslimských civilistech. Od poloviny šedesátých let věnovala turecká vláda řadu prostředků na výzkum „popírání genocidy“ (šlo o bezprostřední reakci na první veřejné připomenutí genocidy v Jerevanu a na snahy arménské diaspory). Na základě jedné z typických brožur (*Armenian Claims and Historical Facts*, Ankara 1998) můžeme shrnout základní používané argumenty: 1) Anatolie je historickou tureckou vlastí (kam Arméni jen imigrovali z Kavkazu; zatímco Turci jsou dědicové starověkých Churritů a Chetitů), 2) Arméni nikdy neměli v Anatolii svá nezávislá království, naopak - byli vždy pod nadvládou Seldžuků, později Osmanů apod., 3) pogromy na Armény byly vyprovokovány Armény samotnými, jejich úzkou spoluprací s Rusy, 4) Arméni neustále zveličují počet svých obětí, 5) Arméni, kteří zůstali v Turecku, nejsou nijak perzekvováni a těší se všem občanským výhodám. Arménský nacionalismus „*stvořila zčásti církev, která nesouhlasila s laicizací milletu v šedesátých letech 19. století, zčásti machinace západních mocností, které usilovaly o likvidaci Osmanské říše, a zčásti propaganda a činnost protestantských misionářů a cizích konzulátů; arménští teroristé, podněcování těmito silami, chtěli zahájit genocidu Turků a dopouštěli se ukrutností...*“ (Redgateová 2003: 289). Požadavek uznání genocidy 1. 500 000 arménských obětí je „*imaginární, počet arménských obětí se neustále v průběhu času zvyšuje... napřed*

*mluvili o 600 000, teď o 1. 500 000 a zítra budou mluvit o třech*“. Ohledně stávající situace a tolerance aktuální turecké vlády: *„turečtí Arméni jsou hrdi na to být tureckými občany a společně s ostatními Turky se jich hluboce dotýkají lži o jejich zemi, které jejich jménem rozšiřují arménští nacionalisté zvenčí“*<sup>32</sup>.

Radikální postoj turecké vlády v otázce popírání genocidy je částečně podporován i stanoviskem některých amerických orientalistů (Stanford Shaw, Justin McCarthy), pokládajících arménské oběti na životech během první světové války za pouhé *„náhodné ztráty z různých příčin, k nimž došlo v průběhu transportů“* (Lang 1999: 159), někteří pak připouštějí i verzi *„zločinů spáchaných nedisciplinovanou eskortou, kterým se vláda snažila zabránit“* (Lewis 1996: 300). Postoj zmíněných amerických historiků lze ve zkratce shrnout takto - k deportacím došlo, protože bylo nemožné určit, kteří Arméni zůstanou mladoturecké vládě loajální a kteří vyslyší volání svých vůdců (o připojení se k Rusům); konvoje deportovaných měly být chráněny proti útokům nomádů a zajištěny potravinově; deportované obyvatelstvo se mělo po válce vrátit domů a turečtí velitelé měli za úkol postarat se o to, aby se jim místní muslimská populace nemstila za dlouhá léta arménského terorismu; muslimové okupovali arménské domy pouze dočasně jako nájemci a výnosy z nájmu šly do speciálního fondu určeného deportovaným; městští Arméni mohli zůstat ve svých domovech apod.; deportovaných bylo maximálně 400 000, mezi nimiž se nacházeli *„teroristé a agitátoři“* (Shaw; Shaw II. 1977: 315, 316).

Svou roli při jistém vyhýbání se termínu „genocida“ sehrála i snaha některých proizraelských historiků nekonkurovat jedinečnému židovskému holocaustu. „Genocida“ byla totiž po dlouhou dobu pokládána za výlučnou doménu židovských dějin. Turecké stanovisko ohledně „arménské otázky“ ovšem není zcela jednotné – oficiální vládní linie popírání genocidy se významně liší od postoje několika tureckých intelektuálů, kteří se snaží podnítit veřejnou debatu a upozornit tureckou veřejnost na osmanskou minulost. Stanovisko arménské strany naopak vykazuje vysokou míru jednoty; názor veřejnosti se díky masové propagandě takřka detailně shoduje s oficiálním postojem vlády a ohledně důkazů spáchání systematické genocidy na arménském obyvatelstvu nepanují takřka žádné pochybnosti. Za jeden z mála písemných důkazů svědčících o přímém záměru mladoturecké vlády vyhladit arménské obyvatelstvo jsou pokládány tzv. Andonjanovy dokumenty, údajné šifrované telegramy ministra vnitra Taláta paši adresované příslušníkům tajné organizace. Obsahují nejen nařízení o deportacích, ale i příkazy k systematickému vraždění; sloužily jako důkaz během

---

<sup>32</sup> Citace z *Armenian Claims and Historical Facts*, Ankara 1998.

vyšetřování komise Mazhar a v případě Tehlirian. Jejich originály se nedochovaly; arménská strana je však jednoznačně pokládá za autentické, turecká za falša<sup>33</sup>.

Relativně větší otevřenost panuje v posledních letech na turecké straně – významní historikové jako Fikret Adanir a Taner Akcam (působící ovšem výhradně na univerzitách v zahraničí) se na mezinárodní konferenci o Arménech v Osmanské říši, pořádané roku 2005 na univerzitě Bilgi<sup>34</sup>, vyjádřili následovně: „*strana Jednoty a pokroku měla v plánu vyčistit celou Anatolii od neturecké populace*“ (T. Akcam) a „*dimenze deportací z let 1915-1916 je daleko za definicí masového vraždění. Celý národ, bez ohledu na to, jestli se jednalo o ženy, muže, staré lidi či děti, byl odsunut a zahynul během deportací*“ (F. Adanir)<sup>35</sup>. Kritizují tak výhradně mladotureckou stranu a hlavně její nejvyšší členy (Talâta, Envera, B. Šakira a Nazima), kteří prostřednictvím tzv. Speciální organizace (*Teşkilat-i mahsusa*) dovedli deportace arménského obyvatelstva de facto do stadia genocidy. Patrně mediálně ještě známějším je případ čerstvého laureáta Nobelovy ceny za literaturu, Orhana Pamuka, jenž v rozhovoru pro švýcarské noviny prohlásil, že: „*v Turecku bylo zabito na třicet tisíc Kurdů a milion Arménů... Skoro nikdo se o tom neodvází mluvit kromě mě, a nacionalisté mě za to nenávidí*“<sup>36</sup>; za tento výrok mu hrozilo vězení. Po zavraždění populárního tureckého novináře arménského původu Hranta Dinka, působícího pro istanbulský časopis Agos, se v Istanbulu pořádaly masové demonstrace, jejichž účastníci nesli transparenty s nápisem „my všichni jsme Arméni“. Arménská strana to však z větší části neinterpretovala jako vstřícný krok; právě naopak - na demonstracích v Jerevanu se objevovaly transparenty s nápisem „Hrant, 1. 500 001“ (ve významu „další oběť genocidy“)<sup>37</sup>. Posledně zmíněný příklad poměrně dobře ilustruje začarovaný kruh desinterpretací, v němž se současné turecko-arménské vztahy nacházejí.

Na arménské straně je jakýkoli pokus o zpochybnění zavedeného kánonu o „zlém Turkovi“ považován takřka za „národní zradu“ a podobné tendence jsou proto řídké – když se v šedesátých letech 20. století pokusil arménský spisovatel Gurgen Mahari napadnout mýtus o vanském povstání roku 1915 a jeho ikony - *fidajíny*, byl nakonec arménskou veřejností

---

<sup>33</sup> Podrobněji k tomuto tématu viz Y. TERNON, *Enquête sur la négation d'un génocide*. Marseille 1989

<sup>34</sup> Připomeňme, že jde o renomovanou soukromou univerzitu v Istanbulu – turečtí akademici se tak pokusili oprostit od státního vlivu na tabuizovanou otázku arménské genocidy.

<sup>35</sup> <http://www.armeniapedia.org>

<sup>36</sup> [www.klawrojna.com](http://www.klawrojna.com)

<sup>37</sup> Arménská televize rovněž ukazovala záběry z istanbulských demonstrací s tím, že jejich účastníky jsou výhradně Arméni z Istanbulu. Ve skutečnosti se demonstrací účastnila také celá řada Turků.



dokonce donucen ke spálení výtisků svého románu (Nichanian 2006: 152). Objektivní diskurs se tak objevuje spíše u historiků arménského původu, žijících v diaspoře (R.G. Suny, R. Hovannisian). Posledně zmíněný autor kritizuje zavedené etnické stereotypy o „zlém Turkovi“, které vnímá jako překážku dalšího rozvoje, a apeluje na jejich odstranění, a to zejména mezi mladší generací: „skoro 90% Arménů z těch, co přežili, byli zachráněni díky intervenci ne-Arménů. V mnoha případech je jejich zachránci vůbec neznali osobně, prostě jen cítili, že by jim měli pomoci. Měli bychom se zbavit stereotypu „strašlivého Turka“ ... Lituji, že neznám ty Kurdy z Deršimu, kteří zachránili všechny Armény z Charputu (z kraje, odkud pocházel můj otec) tak, že za ně zaplatili transport vlakem z Charputu přes Erzindžan do Erzurumu, odkud se mohli připojit k Andranikovi<sup>38</sup> a eventuálně se dostat na Kavkaz“<sup>39</sup>.

*„Máš trn ve své patě,  
můj bratře  
a já mám další ve svém srdci  
Jak pro tebe, tak pro mě  
je ten trn nepříjemný  
a činí věci obtížnými.*

*Růže má také trny...  
Mám rád růže  
Trny existují  
A my s tím nenaděláme nic, bratře můj...  
Ale pokud by ses rozhodl  
Vytáhnout ten trn z mého srdce  
Ten co máš v noze  
Zmizí sám od sebe  
Osvobodíme se od nich  
A budeme opravdu bratry“<sup>40</sup>*

---

<sup>38</sup> Andranik: významná postava arménského fidajínského hnutí, operoval převážně ve východní Anatolii a později v arménském Zangezuru. Turecká propaganda jej pokládá za teroristu.

<sup>39</sup>[http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement\\_Hovhannisian\\_Lecture\\_ConfrontingGenocide.htm](http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement_Hovhannisian_Lecture_ConfrontingGenocide.htm)

<sup>40</sup> Úryvek z písně Charlese Aznavoura *Lettre à un ami turec* (Dopis tureckému příteli).

[http://www.japel.org/charles\\_aznavour.htm](http://www.japel.org/charles_aznavour.htm)

## 5.6. Boj za uznání arménské genocidy a *dévoir de mémoire*

*„Za starých časů ten dům náležel jistému Ohanesovi (Hovhannesovi, arm. Janovi), městkému mecenáši. Jednoho pěkného dne vojáci přišli oznámit všem Arménům, aby se shromáždili na jednom místě a vzali s sebou jen minimum věcí. Arméni je v slzách poslechli bez odporu a s posledním pohledem věnovaným svým domům odešli pěšky.*

*Nikdo už je nikdy neviděl, žádný z nich se nevrátil. Šuškal se, že je vojáci zavedli daleko... Další záhada, šeptalo se, že některé staré ženy z města byly ve skutečnosti Arménky...“<sup>41</sup>*

(Livaneli 2002: 18)

V sovětské Arménii (1920-1991) zůstávala otázka genocidy dlouhou dobu tabu vzhledem ke spolupráci Turecka a SSSR; poprvé byla veřejně připomenuta až roku 1965 konstrukcí jerevanského památníku věnovaného obětem masakrů z let 1915-1916 a velkou manifestací. *Jerkir* byl do té doby polozapomenutým snem; v Arménské republice probíhal rovněž cílený proces deorientalizace, prostřednictvím něhož se arménské obyvatelstvo mělo zbavit, obdobně jako řecká populace, svého „vnitřního Turka“<sup>42</sup> (Volkan 1997: 123). Arménská diaspora naopak problematikou genocidy doslova žila, neboť mýtus o ztracené vlasti a národu-oběti tvořil (a tvoří) úhelný kámen její identity. Do popředí mezinárodního zájmu se otázka arménské genocidy dostala v letech 1975-1985 prostřednictvím teroristických akcí arménské organizace ASALA (tj. „Tajná armáda pro osvobození Arménie“), která se sice útoky na přední turecké diplomaty zviditelnila, avšak na druhé straně poskytla vítaný argument turecké straně, opírající se o tradiční fráze o „arménském terorismu“ a úloze „páté kolony“.

Skutečnou roli na mezinárodním poli začal hrát boj za uznání arménské genocidy až v souvislosti s konfliktem v Náhorním Karabachu. Národy, charakterizované vědomím historického traumatu typu genocidy a ztráty historické vlasti bývají mnohem citlivější na jakoukoli formu vnějšího a vnitřního ohrožení; jejich mobilizace probíhá radikálním způsobem a konflikt s těmi Druhými je prezentován jako boj na život a na smrt. Válka mezi

---

<sup>41</sup> Ukázka z románu současného tureckého autora Zülfü Livaneliho, který je znám pro své sepětí s řeckou kulturou a důrazem na osud osmanských křesťanských minorit.

<sup>42</sup> Citát Nikose Kazantzakise ohledně řecké identity, která osciluje mezi svým antickým „helénským“ dědictvím a dědictvím středověkým, byzantským (Helennos versus Romaios). Oddělit se „od svého vnitřního Turka“ tady znamená de facto „uvidět svého nepřítele v zrcadle“ – tj. snahu oddělit se od té části vlastní identity, která pramení z dlouhodobé multikulturní kohabitace, avšak která je po určitém bodu zlomu požadována za nežádoucí a „cizáckou“.

Arménií a Ázerbájdžánem mezi lety 1992-1994 vedla k odtržení karabašské (většinově arménské) oblasti od Ázerbájdžánu a k vyhlášení samostatné republiky Arc'ach, která však není mezinárodně uznávána. Válečný konflikt navíc podtrhl obraz Ázerbájdžánce jako potenciálního spojence Turků, přeneseně tedy „Turka-Tatara“ (viníka genocidy) samého, a napomohl zformování několika základních konstitutivních faktorů novodobé arménské identity, mezi které patří: a) trauma genocidy b) trauma ze ztráty historické vlasti c) „Turek“ jako dědičný nepřítel, odpovídající zcela etnickému stereotypu Nepřítele-Barbara a ve své extrémní podobě až dehumanizovaného Démona. Zajímavostí je, že obraz Kurda se naopak téměř zcela zbavil svých negativních konotací – v arménské literatuře často vystupuje jako zidealizovaný *noble savage*, ušlechtilý divoch a „dítě hor“. V současné době jsou navíc Kurdové vnímáni jako potenciální spojenci Arménů v opozici vůči Turecku – jejich obraz se tak vzhledem k historickým reáliím otočil o 180 stupňů.

*„ Pro Ázerbájdžán byl Karabach problémem jejich sebelásky/pýchy, pro Armény je tato země otázkou života nebo smrti“*

(Bruneau 1995: 34)

Eskalace napětí okolo Karabachu (a to i po uzavření dočasného příměří v roce 1994) vynesla k moci arménskému prezidentu Robertu Khočarjani a vedla k radikálnímu zhoršení arménsko-tureckých vztahů. Khočarjan byl na rozdíl od svého předchůdce Levona Ter-Petrosjana zastáncem spíše nekompromisní tvrdé linie ve vztahu k Ázerbájdžánu (personifikované obecné „hrozbě“) a k Turecku, vnímanému jako tradiční ázerbájdžánský spojenec. Robert Khočarjan se mimo jiné zasadil i o důsledné prosazování požadavku uznání arménské genocidy, figurujícího na předním místě programu zahraniční arménské politiky. Mnohé ze zemí EU fakt arménské genocidy uznaly a vyřešení této otázky navíc Turecku předkládají jako jednu z hlavních podmínek jeho vstupu do EU. Tzv. „arménská otázka“ se tak po roce 2000 dostala i do širšího povědomí turecké veřejnosti. Východisko z krize je však v nedohlednu – arménsko-turecké a arménsko-ázerbájdžánské hranice zůstávají i nadále uzavřeny, ekonomická blokáda trvá a politický dialog se (ve srovnání s dialogem akademickým) dosud odehrává jen na velmi opatrné úrovni. Arménská zahraniční politika pokračuje ve stejné linii i po zvolení nového prezidenta Serže Sarkisjana, chráněnce bývalého prezidenta Khočarjana.

Na evropské intelektuální scéně se v současné době hodně diskutuje o tzv. *devoir de memoire* – tj. povinnosti vědět, připustit a veřejně uznat některé historické události, jejichž

existence je dnes považována za nezpochybnitelnou (avšak o kterých se předpokládá, že byly v minulosti dlouho záměrně zamlčovány). Nejedná se tak pouze o záležitost historiografie, ale spíše o otázku etickou a politickou, která hluboce ovlivňuje nejen identitu samotných protagonistů, ale (a to především) identitu několika generací jejich potomků. *Devoir de mémoire* je de facto procesem revizionistickým, namířeným proti tendencím negacionismu. Uznat určité historické skutečnosti jako nevyvratitelná fakta a dát jim určitou emocionální náplň s sebou zároveň nese jistá politická očekávání ze strany obětí – může se jednat o finanční reparace, územní nároky, ekonomické výhody či pouhou veřejnou omluvu a uznání „zločinu“. Posledně jmenovanou pozici zastává současná vláda Arménské republiky a arménská diaspora vůči turecké vládě a sekundárně i vůči vládám jiných zemí.

Roku 1994 stanul před francouzským soudem známý americký turkolog Bernard Lewis za popírání faktu arménské genocidy, naznačování neexistence plánu systematického vyvražďování arménského civilního obyvatelstva a za bagatelizaci utrpení obětí (Nichanian 2006: 38). V souvislosti s debatou, která se rozvinula okolo Lewisova procesu a vůbec okolo historické metody a morální povinnosti historika jako takové, schválila následně poslanecká sněmovna francouzského parlamentu zákon o arménské genocidě, který vstoupil v platnost roku 2000 a stál Francii určité ochlazení diplomatických vztahů s Tureckou republikou. „*Francie uznává veřejně arménskou genocidu z roku 1915 ... naše země a demokracie mají naprosto „nutnou potřebu paměti“ (impérieux devoir de mémoire). Tato mémoire by se neměla omezovat pouze na národní dějiny. Musí se rozšířit na mémoire humanity, tragicky ovlivněné v tomto století několika genocidami...*“ (Hartog, Revel: 2001: 22). V tomto podání už kolektivní paměť není ovlivňována historiky, ale spíše samotnými zákonodárci; stává se politickým symbolem a formou „morálního imperativu“ v závislosti na tom, kdo o něm rozhoduje.

Výše uvedená fakta naznačují, že problematika arménské genocidy zůstává stále žhavým tématem současnosti, debata okolo ní se postupně zintenzivňuje a svou roli začínají hrát i další faktory - „arménská otázka“ se tak může stát významným činitelem vedoucím jak ke konfliktu, tak k usmíření. Rozhodují o ní politikové, zákonodárci jednotlivých zemí, ale i veřejné mínění v zainteresovaných státech. Turecká literární scéna (tradičně více otevřená dialogu než arménská) vykazuje v současné době první nezanedbatelné pokusy o revizi svých vlastních dějin. Arménská problematika se v náznacích objevuje v turecké tvorbě stále častěji - signifikantním je v tomto ohledu např. román „Bastardka z Istanbulu“ z pera autorky Elif Şafak. Její kniha se zabývá podobnostmi mezi arménskou a tureckou kulturou a jejich společným dědictvím. Hlavní hrdinka Armanuš, která hledá své arménské kořeny v Istanbulu,

postupně zjišťuje, že je přímá příbuzná tamější turecké rodiny, u níž se náhodou ubytuje a po celou dobu s ní vede dialog týkající se své armenity a turecké viny. Babička hlavní hrdinky, která se krátce po genocidě provdala za Turka a porodila mu dítě, totiž krátce nato opustila manžela a následovala svého bratra do Spojených států, kde založila novou rodinu, tentokrát s Arménem – příběh, který se ve skutečnosti odehrál mnohokrát v době kampaně za záchranu arménských sirotek, vychovávaných v cizích rodinách. Autorka románu Elif Shafak byla roku 2006 předvolána před turecký soud a obviněna z článku 301 tureckého trestního zákoníku – za urážku turecké národní identity jí hrozily až tři roky vězení. Podobný trest měl mimochodem čekat i Orhana Pamuka, jehož Nobelovu cenu za literaturu lze vnímat v kontextu revize tureckých dějin a boje za *devoir de mémoire* v případě Arménů a Kurdů.

*„(Hlavní hrdinka Armanuš) začala najednou chápat, že nečekala vlastně na nic jiného než na přiznání viny, snad i na omluvu. Ale neměla nárok na nic jiného než na jejich upřímný soucit, jakoby neviděli, v čem jsou spojeni s viníky. Jako Arménka se Armanuš cítila být dědičkou historie svých předků. Zjevně to nebyl případ Turků. Zdálo se, že se vyvíjejí podle časového plánu, který závisí zcela na nich. Pro Armény byl čas cyklem, v jehož průběhu se minulost zjevovala v přítomnosti, a z přítomnosti se rodila budoucnost. Pro Turky minulost končila v určitém bodu a přítomnost začínala od nuly úplně jinde. A mezi minulostí a přítomností zela prázdnota“*

(Shafak 2007: 161)

Lze odhadnout, kam směřuje současný vývojový trend, kam se ubírají dějiny arménsko-turecko-kurdských vztahů? V současné době jsme svědky nepatrného pokoku v otázce možného otevření turecko-arménských hranic (aktivita je vyvíjena zejména na regionální úrovni v oblasti Kars-Gjumri); veškerý další dialog je však podmíněn postavením Náhorního Karabachu, arménsko-ázerbájdžánskými vztahy a rovněž tlakem Evropy na reformy v Turecké republice. Viděli jsme, že na konci 19. století a počátkem století dvacátého přispěly požadavky evropských velmocí přímou měrou k degradaci obrazu křesťanských minorit; není tedy zcela vyloučeno, že kladení si podmínek ohledně vstupu do EU (Turky ostatně vnímané v této fázi jako silně ponižující) povede rovněž k zablokování dosud velmi nejistého dialogu.

Obraz Kurda, který byl arménskými nacionalisty viděn v podobě parazita, barbara a divocha, v období genocidy navíc kodifikovaný jako „napomahač vrahů“, je v současném arménském diskursu spíše kladný (ačkoli kontakty mezi Armény a Kurdy vyznávajícími jezídismus jsou v Arménské republice minimální). Od třicátých let 20. století se totiž Kurdové

stali, stejně jako dříve Arméni, národem-obětí a tento fakt výrazně napomohl očištění jejich obrazu: „*Kurd, sluha vládnoucích, utiskující ovládané, nakonec skončil jako obětní beránek. Stačí se podívat na tichou genocidu tohoto lidu, odehrávající se v anatólských horách, pokrytých ještě arménskou krví...*“ (Rouben 1990: 8)<sup>43</sup>. Obraz Turka-Tatara-Ázerbájdžánce se oproti tomu za posledních sto let příliš nezměnil – stále je synonymem dědičného nepřítele. Americký historik arménského původu Richard Hovannisian není daleko od pravdy, když hovoří o tom, že v této chvíli už jsou obětmi jak národ-oběť, tak národ-viník; ten první musí nést tíhu vzpomínek svých předků a trauma exterminace, ten druhý tíhu připisované zodpovědnosti.

*Mémoire* východní Anatólie je tématem velmi bolestivým a po dlouhou dobu uzavřeným, obdobně jako téma genocidy v sovětské Arménii. Je to země-vlast hned tří národů, a každý z nich si na ni činí legitimní historický nárok – Kurdové jsou prezentováni jako potomci starověkých Médů, Turci jako dědicové Churritů a Chetitů, Arméni jako pokračovatelé Urartejců. Na příkladě malé sondy do současné turecké literatury (G. Livaneli, E. Šafak, O. Pamuk aj.) však lze konstatovat, že se nakumulované „vzpomínky“ na turecké straně začínají pomalu dostávat na povrch; zatím jsou narážky na dějiny osmanských minorit drženy pod pokličkou díky paragrafu 301 trestního zákoníku Turecké republiky. Na arménské straně je tento proces o něco pomalejší – dialogu s „dědičným nepřítelem“ nebrání žádné zákony, ale samotná kolektivní paměť. Lze však předpokládat, že malý ústupek na jedné straně povede k ústupkům na straně druhé a snad do budoucna (se změnou politického klimatu v obou zemích) i ke znovuoživení Kazantzakisova „vnitřního Turka“ a blízkého souseda.

---

<sup>43</sup> Citace z předmluvy „Vzpomínek arménského partyzána“, kterou sepsal už ve Francii Rubenův syn.

## 6.1. Závěr

Disertační práce pod názvem *Obraz Jiného v arménských pramenech 16.-18. století* je koncipována jako vědecká práce nacházející se na pomezí dvou disciplín – etnologie a historie. Úvodní kapitoly věnované formování stereotypních obrazů Jiných a základním atributům arménské identity mi posloužily jako určitý odrazový můstek pro analýzu arménských historických textů, sekundárně mi pak umožnily uchopit problematiku tradiční dichotomie My versus Oni na příkladě lokálních arménských komunit a jejich hlavních „nepřátel“ – muslimů, heretiků a konvertitů.

Základní část disertace nazvaná *My a Oni: kategorie Jiných očima arménských kronikářů z pohraničí* je založena převážně na studiu primárních pramenů – dobových arménských kronik a kolofonů. Je sondou do regionální historie; mikrohistorií okolí Vanského jezera v 17. a 18. století. Na jejím příkladě se odrážejí i dějiny celé Osmanské říše a jejího postupného úpadku, degradace postavení *dhimmi* a rostoucí tenze mezi zemědělci a nomády, mezi populací poddaných *rajů* a vládnoucími sultánovými *kuly*, a konečně mezi muslimy a ne-muslimy. Konec 16. století je osmanskými historiografy považován za definitivní konec Zlatého věku a klasických tradic říše dobyvatelů *ghazi* (symbolem největšího rozkvětu, který v sobě už zároveň obsahuje zárodek budoucího úpadku, je vláda sultána Sulejmana Kanuniho zvaného na Západě Sulejman Nádherný); arménští kronikáři pak vidí v tomto období zhoršení už tak nepříznivé situace příslušníků *haj žoghovurd*. 17. a 18. století jsou do značné míry temným obdobím osmanských dějin – osmanské archivy obsahují mnohem méně pramenů než jak tomu bylo v případě předešlé historické periody klasického věku, obdobně jsou na tom i primární zdroje arménské. Řada kronikářských a administrativních záznamů nebyla buď nikdy sepsána nebo byla zničena v průběhu četných válečných konfliktů a revolt proti centrální sultánově moci. V 17. a 18. století je obyvatelstvo Osmanské říše permanentně postihováno nejrůznějšími katastrofami – nejčastěji to jsou čtyři apokalyptičtí jezdcí Válka, Hlad, Mor a Smrt, kteří spolu s nepříznivou politickou situací, sérií válečných proher, devalvací osmanské měny a dalšími faktory vedou k postupnému rozkladu impéria. Dříve Strašlivý neboli Velký Turek nabývá v orientalistickém *imaginaire* obrazu fatalistického, pasivního, stagnujícího až dekadentního Orientu. 18. století lze rovněž charakterizovat jako období velké decentralizace: „*věk ajanů (místních notáblů)*“ (Çirakman 2002: 105). V každém případě se jedná o badateli poněkud opomíjený historický přechod mezi obdobím středověku a reformami věku moderního, který způsobil významné změny v mentalitách minorit Osmanské říše a rovněž v kodifikovaných obrazech Jiných.

Při podrobnějším studiu arménských pramenů k tomuto období se nabízí otázka, zda jejich autoři zachycují reálné události a skutečnou mentalitu této epochy, nebo zda se v některých případech uchylují k určitým literárním *topoi*. Arménský dějinný koncept je, obdobně jako židovský, založen na sérii katastrof, jimiž Bůh trestá svůj vyvolený národ za jeho neposlušnost a porušení smlouvy; řečeno slovy arménských středověkých a novověkých kronikářů: „*za naše hříchy, velké jako moře*“. 17. a 18. století s osmansko-perskými válkami a povstáními *dželali* a *levendů*, které proměnily region okolo Vanského jezera de facto ve spálenou zemi, jsou markantním způsobem vykreslovány v tomto duchu. Arménské kroniky a kolofony hovoří o jednotlivých událostech jako *aghet* (katastrofa) a *patuhas* (pohroma)<sup>1</sup>; celé historické období je charakterizováno přívlastky jako *dar' žamanak* (hořká doba), *vštašat žamanak* (doba plná smutku), pro niž jsou příznačné *neghuthjun* (bolest, soužení), *tar'apankh* (trápení) a *chajtar'akuthjun* (zmatky, ponižování). Tyto pojmy mohou odkazovat jak na katastrofy přírodní (zemětřesení, epidemie apod.), tak na katastrofy způsobené „nepřáteli“; z kontextu pak vyplývá, že se většinou jedná o druhý případ.

*„Hořká to doba plná žalu, kdy jsme vězni v rukou jiných národů, to vše kvůli našim hříchům velkým jako moře“*

(kolofon z Varagu, 1569, Lk 1915: 670)

*„Těžká a hořká to doba, kdy muslimové vládnou nad křesťany. Daně jsou příliš vysoké. Utíkáme z kraje do kraje... Bůh se na nás rozhněval pro naše hříchy. Ale máme Bohorodičku slitovnou, kéž smiluje se nad námi také její Jednorozený Syn, kéž nás vysvobodí z tohoto utrpení, amen“*

(kolofon z Varagu, 1596, Lk 1915: 750)

Na tomto místě se však nabízí otázka, úzce související se samotnou kritikou historických pramenů – jsou tyto frekventované zmínky o permanentních katastrofách skutečně důkazem jejich četnosti, nebo naopak svědčí o tom, že kronikáři jen zaznamenali události pro ně neobvyklé a tudíž zaznamenáníhodné? Kronikářské texty obsahují rovněž informace o společných procesích křesťanů a muslimů či o zázracích, které se výjimečně týkaly i *ajlazg* (arménsky doslova „jiné národy“, tj. muslimové). Lze tyto zmínky interpretovat jako události vymykající se normě, jež kronikáři cítili potřebu zapsat a zachovat pro další gramotné

---

<sup>1</sup> Arménské pojmy jako *depkh* (pogrom) a *jegher'n* (masové vraždění, čistky) jsou mladšího data.



generace, nebo se naopak jednalo o natolik běžný fenomén v každodenním životě anatolských obyvatel, že je písaři automaticky vynechávali a považovali za zbytečné na ně klást důraz? Svědčí přítomnost arménsko-turecko-kurdského folklóru o vzájemné mírové koexistenci nebo jde o případ arménské kurdofonní a turkofonní komunity?

Co tedy kronikářské texty skutečně odrážejí; jaký závěr lze vyvodit ze záznamů – je nízká frekvence určitého fenoménu v psané tradici zároveň důkazem jeho nízké frekvence ve skutečném každodenním životě? Záleží pochopitelně na tom, k jakému paradigmatu se přikloníme; s jistotou však lze konstatovat alespoň jedno – odvodit na základě historických textů životní podmínky, v jakých lidé tehdy skutečně žili, se všemi jejich nuancemi a výjimkami, je úkol neobyčejně obtížný a jeho úspěšnost je už dopředu limitována. Pracujeme se zápisy kronikářů 17. a 18. století, které jsou do jisté míry nutně zkreslené, a naše vlastní závěry procházejí dvěma různými sítí - subjektivním viděním dotyčného kronikáře a naším vlastním. Vnější viditelné znaky mohou klamat a pod povrchem regionální *microhistoire* se neskrývá nic jiného než obyčejné lidské osudy, v nichž jsou ti slabší hříčkou v ruce těch silnějších – *rajobé* v rukou *ajanů* a *kulů*, *dhimmi* v rukou muslimů, zemědělci v rukou polonomádských klanových válečníků.

Mou prvotní výchozí hypotézou byl předpoklad, že ke skutečnému nárůstu napětí mezi jednotlivými náboženskými komunitami v Osmanské říši došlo až v 2. polovině 19. století (přesněji řečeno v období osmansko-ruské války a Berlínského kongresu), tj. v období věku nacionalismu a rozpadu tradiční osmanské společnosti. Domnívala jsem se, že v dobových historických textech z pera arménských kronikářů naleznou paralelní zmínky jak o probíhajících konfliktech s arménským nepřítelem číslo jedna (tj. muslimy), tak o mírové kohabitaci Arménů a jejich sousedů.

Během analýzy dobových pramenů, psaných z pozice arménských provinčních kronikářů, se však výchozí hypotéza ukázala jako nedostatečná a příliš zjednodušující. Arménské kroniky a kolofony z východní Anatólie obsahují ve skutečnosti velmi málo zmínek o společném soužití křesťanů a muslimů a zdají se spíše naznačovat, že konflikty mezi náboženskými komunitami byly na denním pořádku, integrální součástí každodenní reality. Co se identifikovaných obrazů nepřítele týče, jejich škála je mnohem bohatější, než jsem se domnívala původně.

V současném arménském diskursu, jenž těží z vlastenecké literární tvorby konce 19. století, je jednoznačně coby dědičný a věčný nepřítel zobrazován Turek; dehumanizovaná kategorie Barbara a Démona. Obraz Kurda oproti tomu prošel složitějším vývojem – výsledný

stereotyp osciluje mezi záporným „agresorem, parazitem, barbarem“ a *noble sauvage*; nebezpečnou, ale krásnou šelmou. V provinčních pramenech 16.-18. století pochopitelně ještě žádné obdobné obrazy Jiných, rozlišené na etnickém základě, nenajdeme. Dichotomie My a Oni je dána výhradně náboženskou identitou (tj. kategorie věřících versus nevěřících) a identitou lokální (kategorie domácích versus cizinci). „Nevěřící a pohany“ lze shrnout pod jedinou rozsáhlou kategorií „jiných národů“ (arménského ekvivalentu pro muslimy). Ti jsou povětšinou vnímáni jako „nutné zlo“ a „Boží trest“, součást nezměnitelného řádu světa a Božího záměru, který tímto způsobem trestá svůj vyvolený národ za jeho hříchy. Křesťané jsou odsouzeni k životu pod „těžkým jhem jiných národů“ s křehkou nadějí, že jejich katastrofická situace nebude „trvat věčně“.

*„Pláču nad tebou,  
arménská zemi  
neboť jsi padla do rukou nevěřících  
Stalo se tak kvůli našim hříchům, velkým jako moře  
pohromy na nás dopadly“*  
(Tchobanian 1918: 199)

Kromě kategorie muslima se při detailnější analýze kronik z vanského regionu vynořily i další stereotypní obrazy, svou hloubkou a propracovaností mnohem zajímavější než ustálený obraz o „zlém muslimovi“. Zatímco „muslim“ je tradičním civilizačním nepřítelem, vedle jehož „neznalosti a barbarství“ vynikají klady křesťanské víry; je potřeba odlišit rovněž kategorii nepřítele náboženského, který stojí v přímé opozici k arménskému gregoriánskému vyznání. Do této kategorie spadají všichni „heretici“ (z pohledu gregoriánů: pravoslavní, nestoriáni, katolíci apod.) a „konvertité“. V případě „konvertity“ lze identifikovat nejvíce záporných charakteristik vůbec – je zrádcem gregoriánské víry a potažmo i celého národa; zrádcem, který záměrně zavrhl jedinou zjevenou „pravdu“. Mýlit se (tak jako muslimové a heretici) je lidské, ale vědomě zapřít pravdu (tj. stát se konvertitou) je rysem Ďábla. Diasporické národy s rozvinutou mentalitou obklíčení, jejichž identita se opírá hlavně o náboženské vyznání, se obvykle dívají na „odpadlíky“ od vlastní víry jako na zrádce, pohany a heretiky par excellence a právě jim bývá rezervován ten nejčernější obraz.

Arménský heterostereotyp týkající se pravoslavných Řeků a Gruzínů je takřka ryze negativní. Řekové Arménům přímo konkurovali jak v rovině ekonomické, tak náboženské de facto už od 6. století a jak prameny byzantské, tak prameny arménské vykazují značný počet

urážlivých označení na adresu těch Druhých. Obdobně komplexní záporný obraz Jiných lze kromě Řeků identifikovat i v případě Arménů, spadajících pod jurisdikci jiného katolikosátu, než ke kterému se hlásí autoři kronik. Majorita Arménů ve východní Anatolii respektovala pouze katolikosát v Edžmiac´inu; gregoriánům hlásícím se k aghthamarskému katolikosátu proto rezervovala označení jako „vzteklí psi“, „d'ábli“ a „pseudobiskupové“.

Závěry analýzy arménských pramenů z doby ještě před definitivní kodifikací klasických negativních heterostereotypů nepřátel dávají vyniknout *invention of tradition*<sup>2</sup> těch posledně jmenovaných, které lze identifikovat např. v dílech P. Prošjana, A. Aharonjana, Ch. Abovjana, R. Patkanjana a zejména Raffiho. Tito arménští vlastenečtí spisovatelé, básníci, žurnalisté aj. přispěli prostřednictvím své tvorby k vytvoření obrazu Turka a Kurda (částečně zkonstruovaného na bázi „jiných národů“ s nádechem západoevropského *imaginaire* a jeho představy o zaostalém, pasivním a dekadentním Orientu). Obzvláště obraz Turka, živený traumatem arménské genocidy z období první světové války a následně i válkou o Náhorní Karabach (během níž splynul stereotyp Ázerbájdžánce-Tatara s Turkem-démonem), je čistě jednostranným vzkříšením dávných arménských nočních můr o nemilosrdných barbarech ze stepí, kteří přicházejí plnit a zabíjet. Dnešní stereotyp nepřipouští takřka žádný dialog s těmi Druhými – v očích současných Arménů je anonymní postava Turka ztělesněním těch nejhorších vlastností s naprosto minimální možností nápravy, viníkem všech katastrof (analogickou konstrukcí věčných nepřátel je např. Žid a Arab). Obrazy z 16.-18. století však poskytují poněkud jiný pohled na věc – „muslimové“ jsou jak nepřáteli, tak sousedy. Někdy se jich „zmocní šílenství“ a „vyplení kostel“, jindy přicházejí jako „Boží trest“ a „(křesťané) jsou nuceni jim sloužit“, v mnohých případech však sdílejí osud arménských gregoriánů – účastní se jejich procesí, během nichž se modlí za příchod deště, staví spolu s nimi hradby svého města, organizují obranu proti společným nepřítelům apod. Právě o této části vzájemných vztahů však stereotypy kodifikované v 2. polovině 19. století mlčí a uzavírají tak obě strany do začarovaného kruhu.

---

<sup>2</sup> „Vynalézání tradice“, termín E. Hobsbawma, odkazující na původní produkt intelektuálů. S jejich pomocí se pak konkrétní zkonstruovaný fenomén zařadil do „tradice“ a stal se její integrální součástí.

## 6.2. Résumé

### **Image de l'Autre dans les sources arméniennes du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles : naissance et évolution d'un stéréotype ethnique**

#### **Nous et Eux: catégories de l'Autre vues par les chroniqueurs arméniens des régions frontalières**

La thèse intitulée *Image de l'Autre dans les sources arméniennes du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> s.* est conçue comme un travail scientifique à la croisée de deux disciplines – ethnologie et histoire. Les premiers chapitres consacrés à la formation des images stéréotypées de l'Autre et aux attributs fondamentaux de l'identité arménienne m'ont servi de point de départ pour analyser les textes historiques arméniens et en deuxième lieu ils m'ont permis de saisir la problématique de la dichotomie traditionnelle Nous contre Eux selon l'exemple des communautés arméniennes locales et de leurs « ennemis » principaux – musulmans, hérétiques et apostats.

Le cœur de la dissertation, intitulé *Nous et Eux: catégories de l'Autre vues par les chroniqueurs arméniens des régions frontalières* s'appuie essentiellement sur l'étude des sources primaires – les chroniques arméniennes et des colophons d'époque. C'est une sonde dans l'histoire locale, une microhistoire des environs du lac de Van aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Son exemple reflète aussi l'histoire de l'Empire ottoman et son déclin progressif, la détérioration du statut des *dhimmi* et la tension croissante entre les paysans et les semi-nomades issus des clans montagnards, entre la population de *reaya* asservis et la caste dirigeante des *kul* du sultan et entre les musulmans et les non-musulmans. Les historiens de l'Empire ottoman considèrent que l'Âge d'or s'achève à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, tout comme s'éclipsent les traditions classiques des *ghazi* conquérants (cette période d'apogée qui porte déjà en elle le germe du futur déclin est symbolisée par le règne du sultan Süleyman Kanûnî, appelé en Occident Soliman le Magnifique) ; pour les chroniqueurs arméniens, il ne s'agit que d'une nouvelle période pendant laquelle la situation du « peuple arménien » (*hay joghovourd*), déjà suffisamment difficile, se détériore encore. Dans une large mesure, les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> sont une période obscure de l'histoire ottomane – les archives ottomanes contiennent beaucoup moins de sources que pendant la période classique précédente et il en va de même pour les sources primaires arméniennes. De nombreux documents administratifs ou chroniques soit font défaut et n'ont jamais été écrits, soit ont été détruits au cours des

nombreux conflits militaires et révoltes menées contre le pouvoir central du sultan. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la population de l'Empire ottoman est continuellement frappée par divers fléaux – ce sont le plus souvent les quatre Cavaliers de l'Apocalypse de la Guerre, de la Famine, de la Peste et de la Mort qui, conjugués à une mauvaise situation politique, à une série de défaites militaires, à la dévaluation de la monnaie ottomane et à d'autres facteurs, mènent à la décomposition progressive de l'empire. Le Turc, autrefois désigné comme Terrible ou Grand, est relayé dans l'imaginaire oriental par l'idée d'un Orient fataliste, passif, figé et décadent. Le XVIII<sup>e</sup> siècle est aussi l'époque d'une grande décentralisation et du délitement progressif du pouvoir du sultan, « *l'ombre d'Allah sur la terre* », et de la Sublime Porte dans son ensemble ; c'est « *l'âge des âyân (notables locaux)* » (Çırakman 2002: 105), qui a été d'autant plus prononcé en Anatolie orientale, tendant traditionnellement à l'autonomie. Il s'agit dans tous les cas d'une période de transition plutôt délaissée par les chercheurs, glissée entre le Moyen-Âge et les réformes de l'âge moderne, qui a provoqué un grand changement de mentalité chez les minorités de l'Empire ottoman et aussi dans les images codifiées de l'Autre. À la fin de « l'âge obscur » ottoman et arménien, le *millet* arménien se transforme de « nation fidèle » (*millet-i sadıka*) en une minorité soupçonnée de collaborer avec les ennemis des Ottomans et de terrorisme ; les non-musulmans autrefois tolérés finissent par se confondre aux yeux des musulmans avec la catégorie commune des *giaours* et des *kafirs*, c'est-à-dire les infidèles qu'il faut combattre par le *djihad*.

Une étude plus détaillée des sources arméniennes de cette période amène à se demander si leurs auteurs enregistrent les événements et la mentalité réels de cette époque ou si dans certains cas ils n'ont plutôt recours qu'à des *topoi* littéraires. De façon similaire à celle des Juifs, la conception de l'histoire chez les Arméniens repose sur une série de catastrophes, par lesquelles Dieu punit son peuple élu pour sa désobéissance et ses violations du contrat ou, selon les termes des chroniqueurs arméniens médiévaux et modernes, « *à cause de nos péchés, vastes comme la mer* ». Les XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avec leurs guerres entre Persans et Ottomans, les soulèvements des *djelâli* et des *levend*, qui ont quasiment transformé en terre brûlée la région autour du lac de Van, sont à l'évidence dépeints dans cet esprit. Les chroniques et les colophons parlent des événements comme des *aghet* (catastrophe) et *patouhas* (désastre)<sup>3</sup> ; toute cette période historique est décrites par les termes comme *dar' jamanak* (période amère) et *vchtachat jamanak* (période remplie de tristesse), qui se caractérise par *neghouthyun* (douleur, peine), *tar'apank'* (souffrance) et *khaytar'akouthyun*

<sup>3</sup> Les termes arméniens comme *depk'* (pogrom) et *jegher'n* (meurtre de masse, purges) sont apparus plus tard.

(troubles, humiliations). Ces mots peuvent renvoyer tant aux catastrophes naturelles (tremblements de terre, épidémies etc.) qu'aux catastrophes causées par les « ennemis » ; le contexte indiquant d'ailleurs que ce deuxième cas était plus fréquent.

*« Temps amers, pleins de chagrin, nous sommes captifs d'autres peuples et tout cela à cause de nos péchés, vastes comme la mer. »*

(colophon de Varag, 1569, Lk 1915: 670)

*« Temps difficiles et amers, quand les musulmans règnent sur les chrétiens. Les impôts sont trop élevés. Nous fuyons de région en région... Dieu est en colère à cause de nos péchés. Mais nous avons notre Mère de Dieu miséricordieuse, que son Fils unique ait aussi pitié de nous, qu'il nous libère de cette souffrance, amen. »*

(colophon de Varag, 1596, Lk 1915: 750)

Ces citations soulèvent toutefois une question, liée étroitement à la critique des sources historiques – ces nombreuses mentions de catastrophes permanentes constituent-elles la preuve de leur occurrence fréquente, ou témoignent-elles au contraire de la volonté des chroniqueurs de noter les événements qui étaient pour eux inhabituels et donc remarquables ? Les textes des chroniques contiennent aussi des informations sur les processions communes de chrétiens et de musulmans ou sur les miracles qui, survenaient exceptionnellement aussi chez les *aylazg* (littéralement « autres peuples » en arménien, c'est-à-dire les musulmans). Ces mentions (preuves d'une cohabitation pacifique) doivent-elles être interprétées comme des événements sortant de l'ordinaire que les chroniqueurs tenaient à noter et à conserver pour les autres générations lettrées ou s'agissait-il au contraire d'un phénomène tellement fréquent dans la vie quotidienne des habitants de l'Anatolie que les clercs les omettaient automatiquement et considéraient qu'il était inutile de mettre l'accent sur eux ? La présence d'un folklore arméno-turco-kurde témoigne-t-elle d'une coexistence pacifique de ces communautés ou constitue-t-elle uniquement la preuve d'existence d'une communauté arménienne kurdophone et turcophone ?

Que reflètent donc réellement les textes des chroniques et quelles conclusions sont-elles à tirer de ces notations – une faible occurrence d'un phénomène dans la tradition écrite constitue-t-elle en même temps la preuve de son faible occurrence dans la vie quotidienne ? Cela dépend bien sûr du paradigme que nous adoptons, mais il y a une certitude – déduire des textes historiques les conditions de vie qui caractérisaient l'existence des hommes à cette

époque avec toutes ces nuances et toutes ses exceptions est une tâche très difficile et le succès de cette entreprise est par avance limité. Nous travaillons avec les mentions des chroniqueurs datant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui sont nécessairement déformées dans une certaine mesure, et nos propres conclusions passent par deux filtres différents – ceux de la vision subjective du chroniqueur en question et de notre propre vision subjective. Les signes extérieurs visibles peuvent tromper et sous la surface de la *microhistoire* régionale ne se cache rien d'autre que des destins humains banals, où les faibles sont à la merci des puissants – les *reaya* entre les mains des *âyân* et des *kul*, les *dhimmi* entre celles des musulmans, les agriculteurs entre celles des clans de guerriers semi-nomadiques.

Ma première hypothèse de départ était la supposition que la réelle augmentation des tensions entre les communautés de l'Empire ottoman n'est survenue qu'au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (plus précisément durant la période de la guerre russo-turque et du Congrès de Berlin), c'est-à-dire durant l'âge des nationalismes et la période de désagrégation de la société ottomane traditionnelle. Je pensais trouver dans les textes historiques d'époque des chroniqueurs arméniens des mentions parallèles, tant sur les conflits en cours avec l'ennemi numéro un des Arméniens (les musulmans) que sur la cohabitation pacifique des Arméniens avec leurs voisins.

Au cours de l'analyse des sources d'époque, rédigées du point de vue de chroniqueurs arméniens provinciaux, cette hypothèse de départ s'est toutefois avérée insuffisante et péchant par excès de simplification. Les chroniques et colophons arméniens d'Anatolie orientale font en réalité très peu de mentions de la coexistence des chrétiens et des musulmans et semblent plutôt suggérer que les conflits entre communautés religieuses étaient quotidiens et faisaient partie intégrante de la vie de tous les jours. En ce qui concerne les images identifiées de l'ennemi, leur éventail est bien plus large que je ne le pensais initialement.

Dans le discours arménien actuel, qui puise dans les œuvres littéraires patriotiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est le Turc qui est dépeint en ennemi héréditaire et perpétuel, dans les catégories déshumanisées du Barbare et du Démon. Par contre, l'image du Kurde a connu une évolution plus complexe – le stéréotype final oscille entre le négatif « agresseur, parasite, barbare » et le *noble sauvage* ; un fauve dangereux mais beau. Dans les sources provinciales du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles on ne trouve évidemment encore aucune image de l'Autre différenciée selon des critères ethniques. La dichotomie Nous et Eux est exclusivement fonction de l'identité religieuse (donc la catégorie des croyants contre celle des infidèles) et de l'identité locale (catégorie des locaux contre les étrangers). Les « infidèles et païens »

peuvent être rassemblés dans une seule vaste catégorie des « autres peuples » (l'équivalent arménien pour les musulmans). Ils sont généralement perçus comme un « mal nécessaire » et un « Châtiment divin », faisant partie de l'ordre immuable du monde et du Dessein divin, qui punit de cette manière son peuple élu pour ses péchés. Les chrétiens sont condamnés à vivre sous « le joug des autres nations » avec un fragile espoir que leur situation catastrophique ne « durera pas éternellement ».

*« Je pleure sur toi,  
terre arménienne,  
car tu es tombée aux mains des infidèles  
C'est arrivé à cause de nos péchés, vastes comme la mer  
les catastrophes se sont abattues sur nous »*  
(Tchobanian 1918: 199)

Outre la catégorie du musulman, l'analyse approfondie des chroniques de la région du lac de Van a fait ressortir d'autres stéréotypes, que leur profondeur et leur sophistication rendent bien plus intéressants que l'image stabilisée du « méchant musulman ». Alors que le « musulman » est l'ennemi traditionnel du point de vue de la civilisation, en contraste de « l'ignorance et la barbarie » duquel ressortent les aspects positifs de la foi chrétienne, il faut aussi différencier la catégorie de l'ennemi religieux, en opposition directe contre la foi grégorienne arménienne. Cette catégorie recouvre tous les « hérétiques » (du point de vue des grégoriens : orthodoxes, nestoriens, catholiques, etc.) et les « apostats ». C'est dans le cas de « l'apostat » que l'on peut identifier le plus de caractéristiques négatives – c'est un traître à la foi grégorienne et donc à toute la nation ; un traître qui a rejeté volontairement la seule « vérité » révélée. Se tromper (comme les musulmans et les hérétiques) est humain, mais renier sciemment la vérité (devenir apostat) est un trait du Diable. Les peuples diasporiques ayant une mentalité d'encerclement développée et dont l'identité s'appuie principalement sur la confession perçoivent généralement les « renégats » de leur propre foi comme des traîtres, des païens et des hérétiques par excellence, et c'est précisément à eux qu'ils réservent l'image la plus négative.

L'hétérostéréotype arménien concernant les Grecs et Géorgiens orthodoxes est pratiquement purement négatif. Les Grecs ont directement concurrencé les Arméniens tant au niveau économique qu'au niveau religieux *de facto* dès le VI<sup>e</sup> siècle, et tant les sources byzantines qu'arméniennes présentent un nombre important de désignations injurieuses à



l'adresse de l'Autre. Outre les Grecs, on peut identifier une image totalement négative de l'Autre pour le cas des Arméniens relevant de la juridiction d'un autre catholicossat que celui des auteurs des chroniques. La majorité des Arméniens d'Anatolie orientale ne respectait que le catholicossat d'Etchmiadzine ; c'est pourquoi ils réservaient aux grégoriens reconnaissant le catholicossat d'Aght'amar des désignations telles que « chiens enragés », « diables » et « pseudoévêques ».

Les conclusions de l'analyse des sources arméniennes de la période précédant la codification définitive des hétérostéréotypes négatifs classiques des ennemis font ressortir l'*invention of tradition*<sup>4</sup> des derniers nommés, pouvant être identifié par exemple dans les œuvres de P. Proshian, A. Aharonian, Ch. Abovian, R. Patkanian et surtout Raffi. Ces patriotes arméniens, écrivains, poètes, journalistes, etc. ont contribué par leur œuvre à la création de l'image du Turc et du Kurde (partiellement bâtie sur le fondement des « autres nations » avec un accent de l'imaginaire de l'Europe occidentale et sa représentation d'un Orient attardé, passif et décadent). En particulier l'image du Turc, alimentée par le trauma du génocide arménien durant la première guerre mondiale puis par la guerre du Haut-karabakh (au cours de laquelle le stéréotype de l'Azéri-Tartare s'est amalgamé à celui du Turc-démon), est purement une résurrection unilatérale des cauchemars arméniens ancestraux sur les barbares impitoyables des steppes venant pour piller et tuer. Le stéréotype d'aujourd'hui n'admet pratiquement aucun dialogue avec ces Autres – aux yeux des Arméniens contemporains, le personnage anonyme du Turc est la personnification de tous les pires attributs avec une possibilité quasi inexistante de correction, le coupable de toutes les catastrophes (une construction analogue d'ennemis éternels peut être trouvée par exemple chez le Juif et l'Arabe). Les images des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles offrent toutefois un regard relativement différent – les « musulmans » sont autant des ennemis que des voisins. Parfois, ils sont « pris de folie » et « pillent une église », d'autre fois ils arrivent comme un « Châtiment divin » et « (les chrétiens) sont contraints de les servir », mais dans de nombreux cas ils partagent le destin des grégoriens arméniens – ils participent à leurs processions où ils prient pour la venue de la pluie, ils construisent ensemble les fortifications de leur ville, ils organisent la défense contre les ennemis communs, etc. Cette partie des relations mutuelles est toutefois passée sous silence par les stéréotypes codifiés dans la 2<sup>ème</sup> moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui enferme les deux protagonistes dans un cercle vicieux.

---

<sup>4</sup> « invention de tradition », terme d'E. Hobsbawm, renvoyant au produit initial d'intellectuels. Avec leur aide, un phénomène fabriqué concret est entré dans les « traditions » et en est devenu part intégrante.

## 7. Použitá literatura a prameny

### 7.1. Literatura

#### a) monografie a sborníky

AFIFI, Mohammed et al. (2005), *Sociétés rurales ottomanes*, Caire: Institut français d'archéologie orientale

AKGÖNÜL, Sanim (1994), *Les Grecs de Turquie*, Paris: L'Harmattan

ALPER, Cengiz (1986), *A Unique Historical Treasure in Beautiful Eastern Anatolia – Van*, Ankara

ALLPORT, Gordon W. (1979), *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing company

ALTOUNIAN, Janine (2000), *La survivance – traduire le trauma collectif*, Paris: Dunod

ANDRÉ, Christophe; LÉGERON, Patrick (1995), *La peur des autres*, Paris: Éditions Odile Jacob

ANDREWS, Peter Alford (1989), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert

APOSTOLIDIS, Thémis; DUVEEN, Gérard; KALAMPALIKIS, Nikos (2002), *Représentations et croyances*, Toulouse: Éditions érès

ARENDDT, Hannah (2005), *O násilí*, Praha: Oikumené

ARDALAN, Sheerin: *Les Kurdes Ardalân entre la Perse et l'Empire ottoman*, Paris: Geuthner

ASSATIANI, Nodar; BENDIANACHVILI, Alexandre (1997), *Histoire de la Géorgie*, Paris: L'Harmattan

ASSO, Annick (2005), *Le cantique des larmes (Arménie 1915 – paroles de rescapés du génocide)*, Paris: Editions de la table Ronde

AUDEGUY, Stéphane (2007), *Les monstres – si loin et si proches*, Paris: Découvertes Gallimard

AUGÉ, Marc (1998), *Les formes de l'oubli*, Paris: Payot@Rivages

AUGÉ, Marc (1994), *Le sens des autres*, Paris: Fayard

AURIAT, Nadia (1996), *Les défaillances de la mémoire humaine*, Paris: Presses universitaires de France

AUZÉPY, Marie-France; KAPLAN, Michel; MARTIN-HISARD, Bernadette (1996), *La chrétienté orientale du début du VII.s. au milieu du XI.s.*, Paris: Sedes

AZAR, Fabiola (1999), *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, Paris: L'Harmattan

BAAR, V. (2002), *Národy na prahu 21. století: Emancipace nebo nacionalismus?*, Ostrava

BALAKIAN, Peter (2005), *Le Tigre en flammes (le génocide arménien et la réponse de l'Amérique et de l'Occident)*, Paris: Phébus

BALIVET, Michel (2002), *Les Turcs au Moyen Age: des croisades aux Ottomans*, Istanbul: Isis

BALIVET, Michel (2005), *Mélanges byzantines, seldjoukides et ottomanes*, Istanbul: Isis

BARKEY, Karen (1994), *Bandits and Bureaucrats (The Ottoman Route to State Centralization)*, London: Cornell University Press

BAR-TAL Daniel; TEICHMAN, Yona (2005), *Stereotypes and Prejudice in Conflict (Representations of Arabs in Israeli Jewish Society)*, Cambridge University Press

BARŠA, Pavel; STRMISKA, Maxmilián (1999), *Národní stát a etnický konflikt*, Praha: CDK

BAUDRILLARD, Jean; GUILLAUME, Marc (1992), *Figures de l'alterité*, Paris: Descartes

BAYART, Jean François (1996), *L'illusion identitaire*, Paris: Fayard

BEAUVOIS, Jean-Léon; DUBIOS, Nicole; DOISE, Willem (1999), *La construction sociale de la personne*, Grenoble: Presses universitaires de Grenoble

BELEDIAN, Krikor (2001), *Cinquante ans de la littérature arménienne en France*, Paris: CNRS Editions

BELEDIAN, Krikor (1994), *Les Arméniens*, Turnhout: Editions Brepols

BELMONTE, Lydie (2004), „*La petite Arménie*“ à Marseille, Marseille: Éditions Jeanne Lafitte

BÉRARD, Victor (2005), *La politique du sultan*, Paris: Éditions du Félin

BERCHET, Jean-Claude (1985), *Le voyage en Orient (anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX. s.)*, Robert Laffont

BILLILOUD, Jean-Michel (1995), *Histoire des chrétiens d'Orient*, Paris: L'Harmattan

BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine (2003), *Culture coloniale 1871-1931*, Paris: Autrement

BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas (2005), *Culture post-coloniale 1961-2006*, Paris: Autrement

BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas et al. (1995), *L'Autre et Nous (Scènes et Types)*, Paris: ACHAC, SYROS

BOËTSCH, Gilles; VILLAIN-GANDOSSI, Christiane (2001), *Stéréotypes dans les relations Nord-Sud*, Hermes 30 (Cognition, Communication, Politique), Paris: CNRS Éditions

BONNET, Jocelyne; Carenini, A. (dir.) (1991), *Frontières visibles ou invisibles, l'Europe des régions ou des aires culturelles*, Strasbourg: Eurethno

BONNET, Véronique (dir.) (2004), *Conflicts de mémoire*, Paris: Karthala

BOSWORTH, Clifford Edmund (1996), *Les dynastie musulmanes*, Dijon: Actes Sud, Sindbad

BOUDON, Pierre (2002), *Le champ sémantique de la parenté (Rapport entre langage et représentation des connaissances)*, Paris: L'Harmattan

BOUIX, Michèle (dir.) (2004), *Minorités et construction nationale XVIII-XX s.*, Pessac: Maison des science de l'homme d'Aquitaine

BOULOUMIE, Arlette (dir.) (2007), *Errance et marginalité dans la littérature*, Agers : Presses universitaires d'Agers

BRUNEAU, Michel (coordin.) (1995), *Diasporas*, Montpellier: RECLUS

BRUNEAU, Michel (2004), *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris: Anthropos

BUCHWALTER, Bertrand (2002), *Les relations turco-arméniennes: quelles perspectives?*, Istanbul: IFEA

BULLOCK, Alan (1993), *Hitler a Stalin – paralelní životopisy*, Praha: Kma

BURENHULT, Göran (dir.) et al. (2003), *Berceaux de l'humanité*, Paris: Larousse

CAHEN, Claudie (1983), *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris: Aubier

CAIOZZO, Anna; DEMARTINI, Anne-Emanuelle (dir.) (2008), *Monstre et imaginaire social*, Paris: Creaphis

CAMILLERI, Carmel et al. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris: Presses universitaires de France

CARRETEIRO, Teresa Kristina (1993), *Exclusion sociale et construction de l'identité*, Paris: L'Harmattan

las CASAS, Bartolomé (2002), *Histoire des Indes I.*, Paris: Editions du Seuil

CAZENAVE, Annie (2007), *Images et imaginaire au Moyen Age*, Cahors: La louve

CONSTANTOPOLOU, Chryssoula (1999), *Altérité, mythes et réalités*, Paris: L'Harmattan

COPEAUX, Etienne (1997), *Espaces et temps de la nation turque*, Paris: CNRS Editions

CORNELL, Svante (2001), *Small Nations and Great Powers (A Study of Ethnopolitical Conflict of the Caucasus)*, Curzon Caucasus World

COSSÉE, Claire; LADA, Emmanuelle; RIGONI, Isabelle (2004), *Faire figure d'étranger (Regards croisés sur la production de l'altérité)*, Paris: Armand Colin

COURTOIS DE, Sébastien (2002), *Le génocide oublié (Chrétiens d'Orient, les derniers araméens)*, Paris: Ellipses

CUCHE, Francois-Xavier; SCHNEIDER, Jean-Paul (2004), *Explorations de la mémoire collective (Grands événements et mythes des origines)*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg

ÇIRAKMAN, Aslı (2002), *From the „Terror of the World“ to the „Sick Man of Europe“*, New York: Peter Lang

ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan (2004), *Sémiotika*, Praha: Portál

DADRIAN, Vahakn (1995), *Autopsie du génocide arménien*, Paris: Editions Complexe

DADRIAN, Vahakn (1996), *Histoire du génocide arménien (Conflits nationaux des Balkans au Caucase)*, Stock

DANGL, Vojtěch (1986), *Slovensko vo víre stavovských povstání*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelství

DÉDÉYAN, Gérard (ed.) (2007), *Histoire du peuple arménien*, Toulouse: Privat

DALLE, Ignace (2008), *Un Européen chez les Turcs: Auger Ghiselin de Busbecq*, Paris: Fayard

DANKOFF, Robert (1990), *Evliya Çelebi in Bitlis*, Leiden: E. J. Brill

DER NERSESSIAN, Sirarpie (1969), *The Armenians*, Thales and Hudson

*Documents sur les atrocités arméno-russes* (1917), Constantinople: Société Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie

DONABÉDIAN, Patrick; THIERRY, Jean Michel (1987), *Les arts arméniens*, Paris: Éditions Citadelles

DOWSETT, Charles (1997), *Sayat'-Nova, an 18<sup>th</sup> century troubadour*, Louvain: Peeters

DUCELLIER, Alain (1996), *Chrétiens d'Orient et Islam et Islam au Moyen Age, VII.-XV. siècle*, Paris: Armand Colin

DUCELLIER, Alain; MICHEAU, Françoise (2000), *Les pays de l'islam (VII.-XV. s.)*, Paris : Hachette

DUFOUR, Pierre (2001), *Hayastan 1889-1925*, Marseille: Lavauzelle

DUMÉZIL, Georges (1965), *Le Livre des Héros*, Paris: Gallimard

DURAND, Jannic; RAPTI, Ioanna; GIOVANNONI, Dorota (2007), *Armenia sacra – mémoire chrétienne des Arméniens (IV.-XVIII.s.)*, Paris: Éditions Musée du Louvre

DURAND, Yves (1988), *L'exploration de l'imaginaire*, Paris: L'espace bleu

DUSZAK, Anna (ed.) (2002), *Us and Others (Social Identities across languages, discourses and cultures)*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamin Publishing Company

ELIADE, Mircea (2000), *Kováři a alchymisté*, Praha: Argo

ELIAS, Norbert (1997), *Logiques d'exclusion*, Paris: Fayard

FABRE, Thierry (dir.) (2004), *Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée*, Marseille: Editions Paranthèses

FAROQHI, Suraiya; DEGUILHEM, Randi (2005), *Crafts and craftsmen of the Middle East*, London, New York: I. B. Tauris

FAROQHI, Suraiya (ed.) (1986), *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, London: Variorum Reprints

FAROQHI, Suraiya (2007), *Subjects of the Sultan (Culture and Daily Life in the Ottoman Empire)*, London New York: I. B. Tauris

FAROQHI, Suraiya (ed.) (2006), *The Cambridge History of Turkey, vol. III.: The Later Ottoman Empire 1603-1839*, Cambridge University Press

FAROQHI, Suraiya (2004), *The Ottoman Empire and the World Around It*, London New York: I. B. Tauris



FAÜ, Jean-François (2005), *L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval*, Paris :  
Maisonneuve@Larose

FERRO, Marc (dir.) (2003), *Le livre noir du colonialisme: XVI.-XXI. siècle de l'extermination  
à la repentance*, Paris: Robert Laffont

FINLEY, Moses (1981), *Mythe, mémoire et histoire*, Paris: Flammarion

FONSECA, Isabel (1995), *Enterrez-moi debout (L'odyssée des Tziganes)*, Paris: Albin  
Michel

FRANCFORT, H.-P. (ed.) (1990), *Nomades et sédentaires en Asie centrale*, Paris: CNRS

FREELY, John (2004), *Tajemství paláců (soukromý život sultánů v Istanbulu)*, Praha: BB/art

FRYDMAN, Marcel (2005), *Violence, indifférence ou altruisme?*, Paris: L'Harmattan

GARAUD, Christian (2001), *Sont-ils bons? Sont-ils méchants? Usages des stéréotypes*, Paris:  
H. Champion

GARSOÏAN, Nina G. (1999), *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot:  
Ashgate Variorum

GELLNER, Arnošt (1993), *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal

GEORGELIN, Hervé (2005), *La fin de Smyrne (du cosmopolitisme au nationalismes)*, Paris:  
CNRS Editions

GILMAN, Sander L. (1996), *L'Autre et le Moi*, Paris: Presses universitaires de France

GLENNY, Misha (2003), *Balkán 1804-1999, Nacionalismus, válka a velmoci*, Praha: BB/art

GODELIER, Maurice (2004), *Métamorphoses de la parenté*, Paris: Fayard

GOULET, Alain (dir.) (1994), *Le stéréotype – crise et transformations*, Caen: Presses universitaires de Caen

GÖÇEK, Fatma Müge (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire*, Oxford University Press

GRANDIÈRE, Marcel; MOLIN, Michel (2003), *Le stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes: Presses universitaires de Rennes

GRAIS, Alain; YOTTE, Yannick (2000), *Sociologie-ethnologie (Auteurs et textes fondateurs)*, Paris: Publications de la Sorbonne

GRIGOLIA, Alexander (1939), *Custom and Justice in the Caucasus: the Georgian Highlanders*, New York, Philadelphia: Ams Press

GROUSSET, René (1995), *Historie de l'Arménie*, Paris: Éditions Payot@Rivages

GROUSSET, René (2006), *Histoire des croisades II. (1131-1187)*, Paris: Perrin

GROUSSET, René (1982), *L'empire des steppes*, Paris: Payot

*Haj grakanuthjun 8 (Arménská literatura)* (2001), Jerevan

*Haj grakanuthjun 9 (Arménská literatura)* (2000), Jerevan

HALAZJAN, Gevorg (1973), *Dersimi Hajeri azgagrakanuthjun (Etnografie Arménũ z Deršimu)*, Azgagrakanutjun jev banahjusuthjun 5, Jerevan: HGAH

HALBWACHS, Maurice (1997), *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel

HALBWACHS, Maurice (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel

HANSA, Karel (1923): *Hrůzy Východu*, Beroun: Josef Šefl

HARFF, Barbara; GURR, Ted Robert (2004), *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press

HARTOG, François; REVEL, Jacques (dir.) (2001), *Les usages politiques du passé*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

HELLER, Michel (1997), *Histoire de la Russie et de son empire*, Paris: Plon

HITZEL, Frédéric (2007), *Artisans et commerçants du Grand Turc*, Paris: Belles Lettres

HOLÝ, Ladislav (2001), *Malý český člověk a velký český národ*, Praha: SLON

HOVANESSIAN, Martine (1992), *Le lien communautaire – trois générations d'Arméniens*, Paris: Armand Colin

HOVHANNISJAN, Ašot (1959), *Drvagner haj azatagrakan mtkhi patmuthjan, II. (Epizody o arménské osvoboditelské myšlence)*, Jerevan: HGAIH

HOVANNISIAN, Richard G. (ed.) (2001), *Armenian Baghesh/Bitlis and Taron/Mush*, Mazda Publishers

HOVANNISIAN, Richard G. (ed.) (2000), *Armenian Van/Vaspurakan*, Mazda Publishers

HOVANNISIAN, Richard G. (ed.) (1997), *The Armenian People from Ancient to Modern Times, vol. II.*, University of California, Los Angeles: St. Martin's Press

HRADEČNÝ, Pavel et al. (1998), *Dějiny Řecka*, Praha: Nakladatelství Lidových novin

HRADEČNÝ, Pavel (1999), *Řekové a Turci: nepřátelé nebo spojenci?*, Knihnice dějin a současnosti

HROCH, Miroslav (1986), *Evropská národní hnutí v 19. století*, Praha: Svoboda

HROCH, Miroslav (1999), *Na prahu národní existence*, Praha: Mladá fronta

HROCH, Miroslav (2003), *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha: SLON

HROCHOVÁ, Věra (1982), *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství

CHALIAND, Gérard (1995), *Les empires nomades de la Mongolie au Danube*, Paris: Perrin

CHALIAND, Gérard (2003), *Mémoire de ma mémoire*, Paris: Julliard

CHALIEROVÁ, Catherine (1995), *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, Praha: Praha: Ježek

CHARACHIDZĚ, Georges (2001), *Le système religieux de la Géorgie païenne, Tome 1*, Paris: La Découverte

CHOMSKY, Noam; HERMAN, Edward S.(2003), *La fabrique de l'opinion publique*, Paris: Le serpent à plumes

IMBER, Colin (2002), *The Ottoman Empire 1300-1650*, New York: Palgrave Macmillan

INALCIK, Halil; QUATAERT, Donald (ed.) (1994), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press

INALCIK, Halil (1998), *Essays in Ottoman history*, Istanbul: Eren

INALCIK, Halil (1985), *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London: Variorum Reprints

JOHNSON, Paul (1995): *Dějiny židovského národa*, Praha: Rozmluvy

KAPPELER, Andrea (ed.) (1994), *La Russie – Empire multiethnique*, Paris: Institut d'études slaves

KÉVORKIAN, Raymond (1996), *Arménie entre Orient et Occident: 3000 ans de civilisation*, Paris: Bibliothèque nationale de France

KÉVORKIAN, Raymond; NORDIGUIAN, Lévon; TACHJIAN, Vahé (2007), *Les Arméniens 1917-1939: la quête d'un refuge*, Paris: Presses de l'Université Saint Joseph

KÉVORKIAN, Raymond; PABOUDJIAN, Paul B. (1992), *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*, Paris: Les Editions ARHIS

KÉVORKIAN, Raymond (2006), *Le génocide des Arméniens*, Paris: Odile Jacob

KÉVORKIAN, Raymond; TER-STÉPANIAN, Armen (1998), *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France – Catalogue*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, Fondation Calouste Gulbenkian

KLUČINA, Petr et al. (1988), *Od zbroje k stejnokroji*, Praha: Naše vojsko

KOHOUTEK, Jiří (1994), *Hrady jihovýchodní Moravy*, Zlín: Archa@Muzeum jihovýchodní Moravy

KORHONEN, Teppo; RUOTSALA, Helena; UUSITALO, Eeva (ed.) (2003), *Making and Breaking of Borders (Ethnological Interpretations, Presentations, Representations)*, Helsinki: Studia Fennica Ethnologica

KOUYMJIAN, Dickran (1998), *Armenia from the Fall of the Cilician Kingdom (1375) to the Forced Emigration under Shah Abbas (1604)*, Fresno: California State University

KREKOVIČ, Eduard; MANNOVÁ, Elena; KREKOVIČOVÁ, Eva (2005), *Mýty naše slovenské*, Bratislava: Academic Electronic Press

KREKOVIČOVÁ, Eva (ed.) (2001), *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*, Etnologický Ústav Brno

KREKOVIČOVÁ, Eva (2005), *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava: Ústav etnologie SAV

KRISTEVA, Julia (1988), *Étrangers à nous mêmes*, Paris: Gallimard

KUTSCHERA, Chris (1998), *Le Kurdistan*, Lausanne: Favre

LAFFON, Caroline; LAFFON, Martine (2004), *Les monstres: l'imaginaire de la peur à travers les cultures*, Paris: Editions de la Martinière

LALAJAN, Jervand (1911), *Vaspurakan azgagrakanuthjun (Etnografie Vaspurakanu)*, Tbilisi: Eleftrašarž

LANG, David Marshall; BURNEY, Charles (1971), *The Peoples of the Hills*, London: Weidenfeld&Nicolson

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: Edipol

LAURENS, Stéphane; ROUSSIAU, Nicolas (2002), *La mémoire sociale (Identités et Représentations Sociales)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes

LE BRETON, David (2002), *Conduites à risque*, Paris: Quadrige Puf

LE BRETON, David (2002), *Signes d'identité*, Paris: Éditions Métailie

LE ROY LADURIE, Emmanuel (2006), *Histoire humaine et comparée du climat: Disettes et révolutions 1740-1860*, Paris: Fayard

LECOUTEUX, Claude (1982), *Les montres dans la littérature allemande du Moyen Age*, Göppingen: Kümmerle Verlag

LEGROS, Patrick; MONNEYRON, Frédéric; RENARD, Jean-Bruno; TACUSSEL, Patrick (2006), *Sociologie de l'imaginaire*, Paris: Armand Colin

LEMOINE, Bernadette (dir.), *Images de l'étranger*, Limoges: Presses universitaires de Limoges

LEPSIUS, Johannes (1918), *Le rapport secret de J. Lepsius sur les massacres d'Arménie*, Paris: Payot

a. LÉVINAS, Emmanuel (1979), *Čas a jiné*, Praha: Odeon

b. LÉVINAS, Emmanuel (1979), *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*, Praha: Odeon

LÉVI-STRAUSS, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris: Plon

LEWIS, Bernard (1996), *Dějiny Blízkého Východu*, Praha: Nakladatelství Lidových novin

LEWIS, Bernard (1988), *Islam et laïcité*, Paris: Fayard

LEYENS, Jacques-Philippe; BEAUVOIS, Jean-Léon (1997), *L'ère de la cognition*, Grenoble: Presses universitaires de Grenoble

LEYENS, Jacques-Philippe; YZERBYT, Vincent (1997), *Psychologie sociale*, Liège: Mardaga

LEYENS, Jacques-Philippe; YZERBYT, Vincent; SCHADRON, Georges (1994), *Stéréotypes and Social Cognition*, London: SAGE Publications

LOEWENSTEIN, Bedřich W. (1997), *My a ti druzí*, Brno: Doplněk

LONIS, Raoul (dir.) (1992), *L'étranger dans le monde grec II.*, Nancy: Presses universitaires de Nancy

LORENZI-CIOLDI, Fabio (2002), *Les représentations des groupes dominants et dominés*, Grenoble: Presses universitaires de Grenoble

- LYNCH, H. F. B. (1901), *Armenia, Travels and Studies II.*, London: Longmans, Green and co.
- MAALOUF, Amin (1983), *Les croisades vues par les Arabes*, Paris: Éditions J'ai lu
- MACURA, Vladimír (1998), *Český sen*, Knižnice dějin a současnosti
- MAFFESOLI, Michel (1997), *Du nomadisme (Vagabondages initiatiques)*, Librairie générale française
- MAHÉ, Jean-Pierre; MAHÉ Annie (2005), *L'Arménie à l'épreuve des siècles*, Paris: Gallimard
- MAISONNEUVE, Jean (1973), *Introduction à la psychosociologie*, Paris: Presses universitaires de France
- MALDAVSKY, David (2001), *Judéité: origines et identifications*, Paris: Delachaux et Niestlé
- MANSEL, Philip (1994), *Constantinople. La ville que désirait le monde*, Paris: Editions du Seuil
- MANTRAN, Robert (1984), *L'empire ottoman du XVIe au XVIIIe s.*, London: Variorim Reprints
- MANTRAN, Robert (dir.) (1989), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris: Fayard
- MANTRAN, Robert (1996), *Histoire d'Istanbul*, Paris: Fayard
- MARC, Edmond (2005), *Psychologie de l'identité: Soi et le groupe*, Paris: Dunod
- MARKALE, Jean (1986), *Montségur et l'enigme cathare*, Paris: France Loisirs
- MARTIN-HISARD, Bernadette (ed.) (1996), *L'Arménie et Byzance: histoire et culture*, Paris: Publications de la Sorbonne



MATARD-BONNUCI, Marie-Anna (dir) (2005), *Antisémythes (L'Image des Juifs entre culture et politique 1848-1939)*, Nouveau Monde Editions

MECCA, Andrew; SMELSER, Neil; VASCONCELLOS, John (1989), *The Social importance of Self-Esteem*, Los Angeles, Berkeley, London: University of California Press

MÉCÉRIAN, Jean (1965), *Histoire et institutions de l'église arménienne*, Beyrouth: Imprimerie catholique

McDOWALL, David (2007), *A Modern History of the Kurds*, London: I. B. Tauris

McGOWAN, Bruce (1981), *Economic Life in Ottoman Europe – Taxation, Trade and the Struggle for Land 1600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press

MENDEL, Miloš; OSTŘANSKÝ, Bronislav; RATAJ, Tomáš (2007), *Islám v srdci Evropy*, Praha: Academia

METIN KUNT, I. (1983), *The Sultan's Servants – the Transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650*, New York: Columbia University Press

MOATTI, Claudia; KAISER, Wolfgang (dir) (2007), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris: Maisonneuve@Larose

MOREAU, Odile (2007), *L'Empire ottoman à l'âge des réformes*, Paris: Maisonneuve&Larose, Istanbul: Institut des études anatoliennes

MOSKOVICI, Serge (dir.) (2000), *Psychologie sociale des relations à autrui*, Paris: Nathan

a.MOURADIAN Claire (1990), *De Staline à Gorbatchev, histoire d'une république soviétique: l'Arménie*, Paris: Editions Ramsay

MOVSISJAN, Sahak (1972), *Harkh – Mšo Bulanech, Haj azgagrakanuthjun jev banahjusuthjun 3*, Jerevan: HGAH

NICHANIAN, Marc (1989), *Âges et usages de la langue arménienne*, Paris: Éditions Entente

NICHANIAN, Marc (2006), *Entre l'art et le témoignage (Littératures arméniennes au XX. siècle)*, Genève: MétisPresses

NICHANIAN, Marc (2006), *La perversion historiographique (une réflexion arménienne)*, Paris: Lignes@Manifestes

NOIRIEL, Gérard (2001), *État, nation et immigration (vers une histoire du pouvoir)*, Paris: Belin

NORA, Pierre (dir.) et al. (1984), *Les lieux de mémoire, vol. I. - La République*, Paris: Gallimard

NOURRISSON, Didier; PERRIN, Yves (dir.) (2005), *Le barbare, l'étranger: images de l'autre*, St. Etienne: Publications de l'Université de St. Etienne

ORMANIAN, (1954), *l'Eglise arménienne*, Antelias: Imprimerie du catholicosat arménien de Cilicie

ÖZOĞLU, Hakan (2004), *Kurdish Notables and the Ottoman State*, New York: State University of New York Press

ÖZÜKAN, Bülent (ed.) (2004), *Türkiye'nin doğusu (East of Turkey)*, Istanbul: Boyut

PANAITE, Viorel (2000), *The Ottoman Law of War and Peace*, Columbia University Press: New York

PANZAC, Daniel (1985), *La peste dans l'Empire ottomane 1700-1850*, Leuven: Éditions Peeters

PĚKNÝ, Tomáš (2001), *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer

PITCHER, Donald Edgar (1972), *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leden: E. J. Brill

PLANHOL DE, Xavier (1997), *Minorités en islam (géographie politique et sociale)*, Paris: Flammarion

POLÁKOVÁ, Jolana (1991), *Filosofie dialogu*, Praha: Academia

POGHAREAN, Norayr (1971), *Haj groghner (Arménští spisovatelé)*, Jeruzalém

QUATAERT, Donald (2005), *The Ottoman empire 1700-1922*, Cambridge University Press

RAGI, Tariq (dir.) (1999), *Les territoires de l'identité*, Paris: L'Harmattan

RAK, Jiří (1994): *Bývali Čechové (české historické mýty a stereotypy)*, H@H

RAKOVÁ, Svatava (2005): *Vira, rasa a etnicita v koloniální Americe*, Praha: Nakladatelství Lidových novin

RAM, Harsha (1999), *Prisoners of the Caucasus: Literary Myths and Media Representations of the Chechen Conflict*, University of California, Berkeley

RAMOS, Elsa (2006), *L'invention des origines (Sociologie de l'ancrage identitaire)*, Paris: Armand Colin

REISS, Tom (2006), *Orientalista*, Praha: BB/art

RIASANOVSKY, Nicholas (1994), *Histoire de la Russie des origines à 1996*, Paris: Robert Laffont

RIEBER, Robert W. (1991), *The Psychology of War and Peace (The Image of the Enemy)*, New York, London: Plenum Press

RILEY-SMITH, Jonathan (1995), *The Crusades*, Oxford: Oxford University Press

RIZK KHOURY, Dina (2002), *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540-1834*, Cambridge University Press

ROUX, Jean-Paul (2007), *Dějiny Střední Asie*, Praha: Nakladatelství Lidových novin

ROUX, Jean-Paul (2002), *Gengis khan et l'Empire mongol*, Paris: Gallimard

ROUX, Jean-Paul (2006), *Histoire de l'Iran et des Iraniens*, Paris: Fayard

ROUX, Jean-Paul (1984), *Histoire des Turcs*, Paris: Fayard

RUSSELL, James B. (1987), *Yovhannes T'lkuran'ci and the Medieval Armenian Lyric Tradition*, Armenian Texts and Studies 7, University of Pennsylvania, Atlanta: Scholars Press

ŘEPA, Milan (2001), *Moravané nebo Češi? (vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století)*, Brno: Doplněk

ŘEZNÍK, Miloš (2003), *Formování moderního národa (evropské „dlouhé“ 19. století)*, Praha: TRITON

SABATIER, Colette; MALEWSKA, Hanna; TANON, Fabienne (2002), *Identités, acculturation et altérité*, Paris: L'Harmattan

SAÏD, Edward (1980), *L'orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, Paris: Éditions du Seuil

SALES-WUILLEMIN, Édith (2006), *La catégorisation et les stéréotypes en psychologie sociale*, Paris: Dunod

SALIA, Kalistrat (1980), *Histoire de la Géorgie*, Paris: Nino Salia

SAMMALI, Jacqueline (1995), *Être kurde – un délit?*, Paris: L'Harmattan

SANCHEZ-MAZAS, Margareta; LICATA, Laurent (2004), *L'autre: regards psychosociaux*, Grenoble: Presses universitaires de Grenoble

SÉNAC, Philippe (2000), *L'Occident médiéval face à l'islam (l'image de l'autre)*, Paris: Flammarion

SHAW, Stanford; SHAW, Ezel Kural (1976, 1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Empire of Ghazis (I.); Reform, Revolution and Republic (II.)*, Cambridge: Cambridge University Press

SIMONIAN, Hovann H. (2007), *Hemshin*, London, New York: Routledge

SIVERS DE, Fanny (1989), *Questions d'identité*, Paris: Peeters/Selaf

SMITH, Anthony. D. (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press

SMYRNELIS, Marie Carmen (2006), *Smyrne, la ville oubliée? 1830-1930*, Paris: Éditions Autrement

STEDMAN, Raymond William (1982), *Shadows of the Indian (Stereotypes in American Culture)*, Norman: University of Oklahoma Press

STENOÛ, Kateřina (1998), *Images de l'autre (La différence: du mythe au préjugé)*, Paris: Seuil-Éditions UNESCO

STOETZEL, Jean (1978), *La psychologie sociale*, Paris: Flammarion

STORA, Benjamin (2007), *Entretiens avec Thierry Leclère: La guerre des mémoires (la France face à son passé colonial)*, Paris: Éditions de l'aube

STRAUSS, Anselm L. (1992), *Miroirs et masques*, Paris: Éditions Métailié

SULEJMANOV, Emil (2007), *Konflikt v Čechensku*, Praha: Eurolex Bohemia, Vyšehrad

SUNY, Ronald Grigor (1993), *Looking Toward Ararat (Armenia in modern history)*, Bloomington: Indiana University Press

SUNY, Ronald Grigor (1994), *The Making of the Georgian Nation*, Bloomington: Indiana University Press

ŞAHINBAŞ, Ismail (ed.) (2002), *Van Lake Region (Van-Bitlis)*, Istanbul: Güneşiği

ŠATAVA, Leoš (2001), *Jazyk a identita etnických menšin*, Praha: Cargo Publishers

TAPIA, Claudie (2004), *Mémoire collective et représentations sociales*, Paris: Connexions

TAPĪNAR, Ahmet Hamdi (1995), *Cinq villes (Istanbul, Bursa, Konya, Erzurum, Ankara)*, Chatillon: Publisud

TATE, Georges (1996), *Křižáci v Orientu*, Slovart

TAUER, Felix (2006), *Svět islámu*, Praha: Vyšehrad

TER MINASSIAN, Anahide (1997), *Histoires croisées (diaspora, Arménie, Trancaucasie 1890-1990)*, Marseille: Editions Paranthèses

TER MINASSIAN, Anahide (1989), *La république de l'Arménie 1918-1920*, Editions Complexe

TERNON, Yves (2005), *Empire ottoman: le déclin, la chute, l'effacement*, Le Félin et Michel de Maule

TERNON, Yves (1989), *Enquête sur la négation d'un génocide*, Marseille: Editions Paranthèses

TERNON, Yves (1995), *L'Etat criminel (les génocides au XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris: Editions du Seuil

TERNON, Yves; CHALIAND, Gérard (1984), *Le génocide des Arméniens*, Paris: Editions Complexe

TESAŘ, Filip (2007), *Etnické konflikty*, Praha: Portál

THIERRY, Michel (1993), *Répertoire des monastères arméniens*, Turnhout: Editions Brepols

THIERRY de Crusol, Jean-Michel (2005), *Monuments arméniens de Haute-Arménie*, Paris: CNRS Editions

THOROSSIAN, H. (1951), *Histoire de la littérature arménienne*, Paris

TODOROV, Tzvetan (1998), *Les abus de la mémoire*, Paris: Arléa

TODOROVA, Maria (1998), *Balkan Identities (Nation and Memory)*, London: C. Hurst@Co.

TOYNBEE, Arnold J. (2004), *Les massacres des Arméniens – Le meurtre d'une nation 1915-1916*, Paris: Payot

TSAROIEVA, Mariel (2005), *Anciennes croyances des Ingouches et des Tchétchènes*, Paris: Maisonneuve@Larose

TUCHMANOVÁ, Barbara (2005), *Zrcadlo vzdálených časů: 14. století – století pohrom*, Praha: BB/art a Jiří Buchal

VAZEILLES, Daniele (1992), *Rencontres avec les Indiens d'Amérique du Nord*, Montpellier: LASPEC

VENSTEIN, Gilles (dir.) (1994), *Etat et société dans l'empire ottoman, XVI.-XVIII. s.*, Aldershot: Variorum

VENSTEIN, Gilles (dir.) (2005), *Syncretisme et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV.-XVIII.s.)*, Paris: Peeters

VINSONNEAU, Genèvieve (2005), *Contextes pluriculturels et identités*, Fontenay-sous-Bois: SIDES

VINSONNEAU, Genèvieve (2002), *L'identité culturelle*, Paris: Armand Colin

VLACH, Jaroslav (1911), *Národopis všech světa dílů*, díl I., Nakladatelství I. L. Kober

VOLKAN, Vamik (1997), *Blood lines: from ethnic pride to ethnic terrorism*, Westview Press

VRYONIS, Speros (1981), *The Armenian Image in History and Literature*, Richard Hovhannisian (ed.), University of California, Los Angeles

WHEATCROFT, Andrew (2006), *Nevěřící: střety křesťanstva s islámem v letech 638-2002*, Praha: BB/art

YACOURB, Joseph (1996), *Babylone chrétienne – géopolitique de l'Eglise de Mésopotamie*, Paris: Desclée de Brouwer

YERASIMOS, Stéphane (1991), *Les voyageurs dans l'empire ottoman (XIV.-XVI. s.)*, Ankara: Imprimerie de la Société Turque d'histoire

YOUNG, Georgie (1905), *Corps de droit ottoman*, Oxford: Clarendon Press

YZERBYT, Vincent, SCHADRON, Georges (1996), *Connaitre et juger autrui*, Grenoble: Presses universitaires Grenoble

ZULALJAN, M. K. (1966), *Džalalinneri šaržum jev haj žoghovrdi vič'ak osmanjan kajsruthjan medž (Povstání dželali a postavení Arménů v Osmanské říši)*, Jerevan: HGAH

ŽAMKOČJAN, H.G. et al. (1975), *Haj žoghovrdi patmuthjun (Dějiny arménského národa)*, Jerevan: Jerevani hamalsarani hratarakčuthjun



**b) články**

ANDERSON, E. R. (1978/1979), The Armenian Sasun Cycle, *Revue des études arméniennes XIII.*: 176-186

ANSLER, J. (1978/1979), Dawit et les Nibelungen, *Revue des études arméniennes XIII.*: 188-195

BALIVET, Michel (1998), Normands et Turcs en Méditerranée médiévale: deux adversaires „symétriques“?, *Turcica 30*, Editions Peeters, Strasbourg: 309-329

BALIVET, Michel (1996), Flou confessionnel et conversion formelle, de l'Asie Mineure à l'Empire Ottoman, *Rivista del dipartimento di Studi Storici dell'Universita « La Sapienza »*, Rome: 203-214

BALIVET, Michel (1990), The long-lived relations between Christians and Moslems in Central Anatolia, *Byzantinische Forschungen XVI.*, ed. Adolf M. Hakkert a Walter E. Kaegi, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam: 313-322

BALIVET, Michel (1999), Un fait de mémoire inaltérable: la prise d'une métropole dans l'Orient Islamo-Byzantin, *Faire mémoire*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence : 15-34

BELDICEANU-STEINHERR, Irène (1977), Le statut de la terre arable en Asie Mineure du XIII. au XV. s., *XIX. Deutscher Orientalistentag supp. III./2*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden: 1110-1115

BROUČEK, S. et al. (1991), Základní pojmy etnické teorie, *Český Lid 78*: 237-257

DÉDÉYAN, Gérard (1993), Les Arméniens sur la frontière sud-orientale de Byzance fin IX.-fin XI. s., *La Frontière*, GDR Lyon: 67-85

DÉDÉYAN, Gérard (1996), Le cavalier arménien, *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in honour of Nina Garsoïan*, ed. Jean-Pierre Mahé, Robert W. Thomson, Atlanta: 196-228

HEWSEN, Robert H.(1978/1979), Historical geography, *Revue des études arméniennes XIII.*: 77-97

HUBINGER, Václav (1991), Svět za ohradou, *Český lid* 78: 1-7

KOHOUTKOVÁ, Petra (2006), *Tebe volám, přelude – země Nairi (Arménská literatura od národního obrození do současnosti)*, Host 10/2006, str. 64-78

MAHÉ, Jean-Pierre (1992), Entre Moïse et Mahomet: Réflexions sur l'historiographie arménienne, *Revue des études arméniennes XXIII.*: 121-153

b.MOURADIAN, Claire (1990), La revue ethnographique arménienne Azgagrakan handes, *Cahiers du Monde russe et soviétique XXXI.*: 295-316

ODEHNAL, Petr; ŠIMONŮ, Alois (2003), Památky o kuruckých vojnách, *Vlastivědné kapitoly z Valašskokloboucka IV.*: 4-17

ODEHNAL, Petr (2006), Takový podsedeček když k zkáze skrze Tatary spolu s jinými krunty skrze oheň přišel, *Vlastivědné kapitoly z Valašskokloboucka VII.*

ŠATAVA, Leoš (1990), K problematice atributů etnické identity a územní příslušnosti, *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, Studia Ethnographica VI.*, Praha: Karolinum

THIERRY de Crusol, Jean-Michel (1967), Monastères arméniens du Vaspourakan, *Revue des études arméniennes IV.*: 168-186

**c) internetové odkazy**

<http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idx.htm>.

[http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement\\_Hovannisian\\_Lecture\\_ConfrontingGenocide.htm](http://www.zoryaninstitute.org/Announcements/announcement_Hovannisian_Lecture_ConfrontingGenocide.htm)

<http://www.ccic-cerisy.asso.fr/armenie07.html>

<http://www.tetedeturc.com/home/spip.php?article6695>

[http://www.crda-france.org/fr/ainconscient/a\\_home.htm](http://www.crda-france.org/fr/ainconscient/a_home.htm)

<http://www.imprescriptible.fr/parutions/page3/>

<http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal.php&code=REA>

<http://gallica.bnf.fr>

<http://www.let.uu.nl/~martin.bruinessen/personal/publications>

<http://www.archive.org/search.php?query=armenia>

**d) slovníky**

ADALIAN, Rouben Paul (2002), *Historical Dictionary of Armenia*, Oxford: The Scarecrow Press

BAGHDASARJAN-THAPHALCJAN, S. H. (1958), *Mšo bar'bar (Nářečí z Muše)*, Jerevan

BARATHJAN, N. (2002), *Hajeren-angleren bar'aran (Arménsko-anglický slovník)*, Jerevan: McMillan Armenia

EFRIKEAN, H. S., *Patkerazard bnašcharhik bar'aran (Geograficko-historický slovník)*

GUNTER, Michael M. (2004), *Historical Dictionary of the Kurds*, Lanham, Maryland, Oxford: Scarecrow Press

HAKOBIAN, MELIKHBAŠJAN, BARSEGHJAN (1998), *Hajastani harakic šrdžanneri teghanunneri bar'aran, IV. volume, (Slovník arménských toponym)*, Jerevan: Jerevani hamalsarani hratarakčuthjun

KHOČOJAN, A. K. (1963), *Sajath-Novaji hajeren chagheri bar'aran (Sajath-Novův slovník arménských písni)*, Jerevan: HGAIH

PAJEAN, H. G. (1926), *Bar'aran hajerene-franseren (Slovník arménsko-francouzský)*, Venise: S. Ghazar – Mchitharean tparan

*Redhouse Sözlüğü: Türkçe/Osmanlica-İngilizce (Turecko- a osmansko– anglický slovník)*, Istanbul 1997

#### **e) encyklopedie**

BEARMAN, Peri J. (ed.) (1991-2005), *L'encyclopédie de l'islam*, Leiden: E. J. Brill

*Encyclopaedia Judaica* (1972), Jerusalem: Keter Publishing House

HAMBARDZUMJAN, V. H. et al. (1974-1977), *Hajkakan sovetakan hanragitaran (Arménská sovětská encyklopedie)*, Jerevan

HUBINGER, Václav; HONZÁK, František; POLIŠENSKÝ, Jiří (1985), *Národy celého světa*, Praha: Mladá fronta

#### **f) atlasy**

HARUTHJUNJAN, Babken H. (2004), *Hajastani patmuthjan atlas (Historický atlas Arménie)*, Jerevan: Macmillan

HEWSEN, Robert H. (2001), *Armenia – A Historical Atlas*, Chicago: University of Chicago press

MUTAFIAN, Claude (2001), *Atlas historique de l'Arménie*, Paris: Editions Autrement

SELLIER, Jean; SELLIER, André (1993), *Atlas des peuples d'Orient*, Paris: La Découverte

### **g) konference**

mezinárodní konference „*L'Eglise arménienne entre Grecs et Latins (fin XI. – milieu XV. siècle)*“, Centre de Recherche de la Méditerranée, Université Montpellier III., 12.-13.6. 2007

*Journée des Études arméniennes XVII.*, INALCO a Société des Études arméniennes, EHES Paris, 20.6. 2008

## **7.2. Prameny**

AGHASSI (1897), *Zeitoun*, Paris: Edition du Mercure de France

AKINJAN, Nerses (1952), *Bagheši dprocë (Bitliská škola)*, Vídeň: Mchitharean tparan - *kronika Nersese Mochraberdciho z Bitlisu (Nerses Baghišeci)*

AHARONIAN, Avetis (1903), *Obrázky z Tureckého Arménska*, Praha: J. Otta

AHARONIAN, Avetis (2006), *Sur les chemins de la liberté*, Marseille: Editions Paranthèses

ALLOYAN, Olivia et al. (2006), *Avis de recherche (une anthologie de la poésie arménienne contemporaine)*, Marseille: Éditions Paranthèses

AVETISJAN, Ž. (1982), *Jeremia Kheomiwrč'ean: Patmuthiwn hamar'ot dč' tarioj osmancoc thagavoracn (Jeremiáš Khumurčjan: Stručné dějiny čtyř set let osmanského panování)*, Jerevan: HGAH

- ARMEN, Mkrtič (1973), *Heghnařin pramen*, In: *Křížová dáma*, Praha: Lidové nakladatelství
- AZNAVOUR, Charles (2004), *Vzpomínky – čas včerejšků*, Praha: Albatros
- BARTOLOMĚJ PAPROCKÝ Z HLOHOL (1982), *O válce turecké a jiné příběhy*, Praha: Odeon
- BIBLE ČESKÁ (Lidové vydání 1935), *Knihy Starého Zákona, díl první*, Praha: Československá akciová tiskárna
- BURLASOVÁ, Soňa (1969), *L'udové balady na Horehroní*, Bratislava: Vydavateľ'stvo Slovenskej akadémie vied
- ČAVČAVADZE, Ilija (1958), *To že je člověk?* In: *Kamenité stezky Gruzie (povídky gruzínských klasiků)*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění
- DULAURIER, E (1869), *Recueil des historiens des croisades, documents arméniens I, II.*, Paris: Imprimerie Générale
- GEORGES DE HONGRIE (2007), *Des Turcs: traité sur les moeurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, Toulouse: Anacharsis
- GODEL, Vahé (1990), *La poésie arménienne du V<sup>e</sup>. siècle à nos jours*, Paris: La Différence
- HACHVERDJAN, Ruben (1997), *Choskher (Slova)*, Jerevan
- HAKOBIAN, V. A. (ed.) (1956), *Manr žamanakagruthjunner, XIII.-XVIII darer, hat. II., (Malé kroniky 13.-18. století, 2. díl)*, Jerevan: HGAAH
- kronika anonyma z Vanu (*Anonym Vaneci*)
  - kronika Vardana z Bitlisu (*Vardan Baghišeci*)
  - kronika Davida z Bitlisu (*Davith Baghišeci*)
  - kronika Jana z Arčeše (*Hovhannes Arčišeci*)
  - kronika písaře Řehoře z Varagu (*Grigor dpir Varageci*)
  - kronika Martirose Chalifajiho

- *kronika Jakuba z Erzurumu (Hakob Karneci)*

- *kronika Jakuba z Tivriku (Hakob Tivrikci)*

- *kronika Avetikhova*

- *kronika Jana z C'aru (Hovhannes C'areci)*

HIKMET, Nazim (2002), *Paysages humains*, Paris: L'Aventurine

CHAČIKJAN, Levon (1999), *Thovma Mec'opheci: Patmagruthjun (Tomáš z Mec'opu: Dějiny)*, Jerevan: Magaghath

*Chèref-nâmeḥ ou Fastes de la nation kourde* (1. I. II. 1868, 2. I. II. 1870, 1873), Petrohrad

JAUBERT, P. A. (1860), *Voyage en Arménie et en Perse*, Paris: E. Ducrocq

JEAN de JOINVILLE (1965), *Paměti křižákovy*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění

KÉVONIAN, Arménouhie (1993), *Les noces noires de Gulizar*, Marseille: Editions Paranthèses

*Kniha bolesti a smutku (výbor z moravských kronik XVII. století)*, usp. Josef Polišenský (1948), Praha: Nakladatelství Elk

KUNDERA, Milan (1990), *L'immortalité*, Paris: Gallimard

LALAJAN, Jervand (1915), *C'uc'ak hajeren dzer'agrac' (Soupis arménských rukopisů-kolofonů)*, Tbilisi: Esperanto

LÂTIFÎ (2001), *Éloge d'Istanbul; Traité de l'invective*, trad. Stéphane Yerasimos, Arles: Actes Sud, Sinbad

LERMONTOV, Michail J. (1985), *Oeuvres poétiques*, Lausanne: L'âge d'homme

LERMONTOV, Michail J. (1959), *Un héros de notre temps*, Paris: R. Laffont

LIVANELI (2002), *Délivrance (Mutluluk)*, Paris: Gallimard

MKRTČJAN, Levon; DEVRIKJAN, Gevorg (1989), *Sasunci Davith (David ze Sasunu)*, Jerevan: Arevik

MNACAKANJAN, A. (1956), *Hajkakan midžnadarjan žoghovrdakan jerger (Arménské středověké lidové písně)*, Jerevan

MOÏSE de KHORÈNE (Movses Chorenaci) (1993), *Historie de l'Arménie par Moïse de Khorène*, trad. Annie et Jean-Pierre Mahé, Paris: Gallimard

de MONTAIGNE, Michel (1992), *Les Essais*, Arléa

MÜLLER, P. F. (2004), *Báje a pověsti (z kraje mezi Starým a Novým Světlovem a z Vizovických hor)*, Luhačovice

ORWELL, Georgie (2000), *1984*, Praha: Kma

PAMUK, Orhan (2005), *Neige (Kar)*, Paris: Gallimard

POTOCKI, Jean (1980), *Voyages au Caucase et en Chine*, Paris: Fayard

*Příhody Václava Vratislava z Mitrovic* (vyd. J. Daňkelka) (1950), Praha: Československý spisovatel

RAFFI (HAKOBIAN, Hakob Mélik)(2007), *Le Fou (conséquences tragiques de la guerre russo-turque de 1877-1878 en Arménie)*, Saint Pourçain sur Sioule: Bleu autour

RÄSÄNEN, Martti (1932), *Chansons populaires turques du nord-est de l'Anatolie*, In: *Studia Orientalia* vol. IV., Helsinky: The Academic Bookshop

*Romancero andaluz de tradición oral folclore*, Biblioteca de la cultura andaluza, 1986



- ROUBEN (1990), *Mémoires d'un partisan arménien*, Paris: Éditions de l'aube
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2005), *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Éditions Nathan
- SAKA, Pierre (ed.) (1996), *Charles Aznavour: un homme et ses chansons*, Librairie Générale Française
- SAROYAN, William (1981), *Léto na krásném bílém koni*, Praha: Práce
- SHAFAK, Elif (2007): *La Bâtarde d'Istanbul*, Paris: Phébus
- STORCHOVÁ, Lucie (ed.) (2005), *Mezi houfy lotrův se pustiti (české cestopisy o Egyptě 15.-17. století)*, Brno: Set Out
- SUŠIL, František (1998), *Moravské národní písně*, Argo a Mladá fronta
- ŠAKHMIŠJAN, Vaghinak (ed.) (1993), *Jergaran (Zpěvník)*, Jerevan: Anahit
- TERJAN, Vahan (1985), *Banasteghcuthjunner (Básně)*, sest. E. Džrbašjan, Jerevan: Sovetakan Grogh
- TCHOBANIAN, Archag (1918, 1923, 1929), *Roseaie d'Arménie*, 4 volumes, Paris: Editions Ernest Leroux
- TOZER, Henry Fanshawe (1881), *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, London: Logmans, Green and co.
- USÁMA IBN MUNKIZ (1971), *Kniha zkušeností arabského bojovníka s křižáky*, (přel. Rudolf Veselý), Praha: Odeon
- VERNEUIL, Henri (1985), *Mayrig*, Paris: Robert Laffont
- ZEMEK, Petr (ed.) (2004), *Bartoškova kronika*, Uherský Brod: Muzeum J. A. Komenského

*Zpěvy hrdinství a lásky (Výbor výpravných básní jižních Slovanů)*, (přel. F. Halas) (1954),  
Praha: Československý spisovatel

## 8. Přílohy

### 8.1. Kroniky

Závěry, které prezentuji v druhé a třetí kapitole své disertace, vycházejí většinou ze studia primárních pramenů. Tyto prameny jsou tvořeny poměrně rozsáhlým korpusem kronikářských textů středověkého typu (arm. *taregruthjun*, *žamanakagruthjun*, *hišatakaran*), pocházejících z 15.-18. století z geografického prostoru východní Anatólie (s užším zaměřením na 17. a 18. století a region okolo města Bitlisu/Bagheše). Rukopisy těchto kronik jsou dnes povětšinou uloženy v jerevanském centru rukopisů a starých tisků zvaném Matenadaran; já pak vycházím z jejich edice nazvané *Malé kroniky*, arm. *Manr žamanakagruthjunner*, souborně vydané v Jerevanu roku 1956 V. A. Hakobjanem (v textu toto vydání nadále figuruje pod zkratkou MŽ); doplněné méně známými texty autorů bitliské školy In: Akinjan, N. (1952), *Bagheši dproc*, vydanými vídeňskými *mchitharisty*.

V kontextu východní Anatólie vykazují i kroniky z 18. století zjevně středověký charakter, a to co se použitého jazyka i stylu týče; byť se ve stejné době v západní Evropě a Istanbulu už začíná pomalu prosazovat arménské národní obrození a spolu ním i moderní arménština (*ašcharhabar*). Texty kronik jsou ještě psány směsí klasické arménštiny (*grabaru*) a místních arménských dialektů, do nichž v průběhu staletí pronikla celá řada výpůjček z osmanské turečtiny (tj. slova původu tureckého, perského a arabského) i kurdštiny; a názorně tak ilustrují *esprit de frontiere* tohoto pohraničního regionu. Jejich autory jsou povětšinou „muži církve“, neboť v 17. a 18. století byla gramotnost na periferii Osmanské říše takřka výlučnou výsadou kléru; případně absolventi vyšších arménských církevních škol (*hamalsaran*, *dproc*), kteří se nadále věnovali např. obchodu (Hakob Tivrikci). V centru jejich pozornosti se ocitá nejčastěji bezprostřední okolí Vanského jezera, tj. Bitlis, Arčeš a Van; výjimkou však není ani zaměření se na region Erzurumu (Hakob Karneci), střední Anatólie (Hakob Tivrikci) či přímo Arménie a tzv. perského Ázerbájdžánu (Hakob C'areci, Nerses Baghišeci). Kroniky některých autorů jsem přeložila celé, z jiných cituji formou úryvků ve třetí kapitole.

Kroniky mají velmi různorodý charakter – zatímco autoři některých z nich se zaměřili na výklad arménských dějin tak říkajíc „od Adama“ (tj. od počátku Stvoření světa s arménským národem v čele jako národem vyvoleným, hlavním aktérem dějin a dědicem historie židovské), jiní se soustředili pouze na události, jichž byli sami očitými svědky nebo o kterých slyšeli vyprávět. Jejich výběr se však v každém případě omezuje na události

významné z hlediska kolektivní paměti arménské komunity. Někteří kronikáři řadí události chronologicky, jiní spíše tematicky a jazyková kvalita textu (zvláště pokud je autorů u jednoho souboru textů více) značně kolísá. Některé zápisy vykazují vysokou jazykovou úroveň a svědčí o nejvyšším stupni dosaženého vzdělání svých autorů (hodnost *vardapeta* – archimandrity), jiné se blíží spíše zápiskům písmáckým.

O osobnosti konkrétního kronikáře si lze ostatně učinit představu i na základě tematického výběru událostí, o nichž referuje. Autoři, kteří dosáhli vysokého stupně v církevní hierarchii, mají nepoměrně větší rozhled co se obecných dějin Osmanské říše a událostí na sultánově západní frontě týče (patrně díky možnosti konzultovat díla uložená v klášterních knihovnách a dostupnosti korespondence mezi nejvyššími církevními představiteli); písmáci (většinou *dpirové* - písaři v klášterních skriptoriích) se zaměřují spíše než na dějiny vysoké politiky na svůj mateřský region a jeho bezprostřední okolí; a povoláním obchodníci (viz kronika Hakoba Tivrikciho) se soustředí zejména na detailní deskripci obchodních center, karavanních cest, celnic, možností noclehů a cen zboží. Mnozí písaři pak po sobě zanechali jen několik vět - marginálních glos na okrajích opisovaných rukopisů (tzv. *kolofony*), jež podávají bezprostřední a očitá svědectví<sup>1</sup>. Obecně lze říci, že se zprávy ze vzdálenějších částí Osmanské říše dostávaly do východní Anatólie pravděpodobně jednak prostřednictvím sultánových oficiálních informátorů (*dalal*), jednak díky karavannímu obchodu (centra Van, Erzurum, Bitlis, Sivas aj.). Arménská komunita rovněž dostávala pravidelné informace z hlavního města na základě dopisů kolujících mezi katolíkem, patriarchy, biskupy apod.

Kulturními centry byly v 17. a 18. století převážně kláštery (arm. *vankh*, *anapat*; ať už situované v centrech měst nebo daleko za hradbami); nejznámějšími z nich byly ve své době: bitliský Amirdolu, surb Karapet u města Muš, klášter svatých Apoštolů, Varag, surb Thadeos aj. Výjimkou však nejsou ani kroniky pocházející z vesnic. Ve většině případů mívala každá vesnice, v níž žilo okolo 300 až 400 obyvatel (tj. asi deset velkorodin - *gerdastanů*) svůj vlastní kostel a tím pádem i několik (teoreticky gramotných) kněží. Jejich zápisky se omezují takřka výhradně na místní události - tj. např. který *aga* přijel od vesničanů vybrat daň, jaká byla úroda, kdo z vesnice zemřel, kolik co stojí apod. Záznamy z klášterů naopak vykazují silnou tendenci ke chronologickému řazení událostí a kladou velký důraz na posloupnost

---

<sup>1</sup> Písař – arm. *grič*, *gc'ogh*, *dpir*

Mnozí písaři byli zároveň i zručnými iluminátory. Iluminace a knižní malba – arm. *manrankarčuthjun*; iluminátorům se říkalo *naghaš* (per. malíř). Iluminovat rukopis se arm. řekne doslova „ozdobit květy, okvětit“ (*c'aghkel*).

*katholiků* a biskupů, danou apoštolským dědictvím. U tzv. národů náboženských diaspor, u nichž instituce církve de facto nahradila státní strukturu, se jedná o přirozený vývoj – arménské kroniky přestávají zachycovat pořadí a jména arménských králů definitivně po pádu království Kilíkijské Arménie (1375) a nadále se soustředí na jména jednotlivých *katholiků*, popisy jejich residencí a případných transferů, na spory mezi sídly katolikosátů apod. Arménská apoštolská gregoriánská církev je založena na myšlence nepřetržité kontinuity řady *katholiků* – pokračovatelů Grigora Lusavoriče, jenž usedli na Stolec apoštolů; tato kontinuita je vyjadřována mimo jiné i prostřednictvím symbolického vztahu mezi žákem a jeho učitelem, duchovním mistrem. I u jmen místních *vardapetů* proto často narazíme na zmínku, u koho dotyčný studoval, od koho obdržel berlu (*gavazan išchanuthjan*)<sup>2</sup>, symbol svého postupu v církevní hierarchii apod. Obecně lze konstatovat, že z hlediska tematické klasifikace jsou církevní dějiny u mnohých autorů na prvním místě, pak teprve následují dějiny politické.

#### Bitliská (baghešská) škola historiků

Škola tzv. bitliských historiků je poslední velkou středověkou školou arménských historiků a filosofů, která následovala po slavných centrech situovaných ve Velké kavkazské Arménii (např. kláštery Tathev, Gladzor, Sanahin, Haghbat, karabašský Gandzasar) a okolo Vanského jezera (Mec'oph, Lim). Město Bitlis se svými čtyřmi známými kláštery zažívalo v 17.-18. století jistou renesanci, paralelně vedle Nové Džulfy a Edžmiac'ínu. Církevní škola v bitliském klášteře Amirdolu byla se svým skriptoriem svého času nejslavnějším „strážcem arménských tradic“ vůbec; je však třeba znovu připomenout, že koncem 17. a počátkem 18. století ještě stále odpovídala ryze středověkým reáliím (odtud také její klasifikace coby školy středověké), zatímco na západě se už díky arménskému řádu *mchitharistů* pomalu rodilo arménské kulturní (a později národní) obrození.

Do bitliské školy historiků řadíme několik významných *vardapetů*, učitelů a zároveň kronikářů, kteří působili v 17. a 18. v některém ze čtyř hlavních bitliských klášterů (tj. Amirdolu, Gomac, Avech, Chndrakatar) – jmenujme např. Barsegha Arbakeciho, Mesropa Baghišeciho (klášter Gomac) a jeho žáka Davitha Baghišeciho (klášter Chndrakatar), Vardana Baghišeciho (klášter Amirdolu) aj. Korpus přeložených textů autorů bitliské školy jsem rozšířila o díla méně známých kronikářů z bezprostředního okolí Bitlisu (Van, Arčeš) a doplnila je citacemi z dobových kolofonů; jedinou výjimkou je kronika Hovhannese

---

<sup>2</sup> *Gavazan išchanuthjan* – doslova „berla moci“; symbol dosaženého stupně *vardapeta* v církevní hierarchii.

Berlu obdržel nově vysvěcený *vardapet* (mistr, učitel) od svého učitele.

C'areciho z Karabachu, tj. z perské strany hranice. Při překladu do češtiny jsem se snažila co nejvíce přiblížit originálním textům; upravila jsem pouze osobní jména a lokality a sjednotila je do jedné verze.

### Arménský církevní kalendář

Arménští středověcí kronikáři označují roky pomocí po sobě jdoucích písmen z arménské abecedy (a-1, b-2, g-3, d-4, je-5 atd.); letopočet pak označují jako „arménský rok“ (*hajoc thiv*) nebo také „thorgomský rok“ (*thorgomjan thiv*) - arménský eponym Hajk byl totiž podle pověstí potomkem Thorgoma, potomka Jáfetova, syna praotce Noema; odtud rovněž pojmenování „jáfetovský rok“. K arménskému roku je vždy třeba připočítat 551 až 552 let, abychom dostali náš letopočet. Arménský letopočet se totiž datuje od církevního koncilu ve Dvinu, konaného patrně roku 552/553 nebo 555 n.l., na němž představitelé arménské církve odmítli závěry Chalkedonského koncilu z roku 451 n.l. o dvojí neoddělitelné podstatě Krista, ostře se vyhranili vůči nestoriánům a prohlásili se autokefální gregoriánskou církví.

Arménská církev používala až do roku 1924 oficiálně juliánský kalendář<sup>3</sup>, který je oproti současnému kalendáři gregoriánskému posunut o třináct dní (např. jerusalémský arménský patriarchát se však stále řídí podle juliánského kalendáře). Historické události zachycené v kronikách jsou obvykle datovány jak podle kalendáře sekulárního (rok, měsíc a den), tak podle kalendáře církevního (s odkazem na svátky).

### Arménský liturgický rok - svátky

*Narození Krista, Zjevení Páně, Theophanie (Hajtuthjun tear'n)* - 6. ledna, zároveň se slaví narození, zjevení a křest; 13. ledna obřizka Páně

*první půst (ar'adžnavorac pas, ar'adžnavorac pahkh)* – 5 dní, v sobotu po půstu svátek sv. Sargise

*svátek svatého Sargise (surb Sargsi ton)* – v sobotu před tzv. předsunutým půstem (*ar'adžavorac pas*), který se konal 3 týdny před Velkým půstem velikonočním (*mec' pas*); tj. zhruba v polovině února

---

<sup>3</sup> Tradiční arménský kalendář (před přijetím gregoriánského v letech (1920-1923) se skládal z 12 měsíců po 30 dnech a z jednoho (doplňkového) měsíce trvajícího pět dní. Arménský rok začínal 11. srpna (tj. prvního navasardu) – navasard (srpen/září), hori, sahmi, tre, khaghoc, arac, mehegan, areg, ahegan, mareri (květen/červen), margac, hrotic a aveljac (doplňkový měsíc, 5 dnů) (Beledian 1994: 139).

*Velký půst, Mec' pas* – velký půst Velikonoční, začíná v masopustní pondělí (*barekendan*) a trvá 40 dní až do pátku před vzkříšením sv. Lazara (*surb Ghazaros*)

*Květná neděle (C'aghkazardi kiraki)* - neděle před velikonočním týdnem, připomínka vstupu Ježíše Krista do Jeruzaléma

*Velikonoční týden (avag šabath)*

*Velký Pátek (Avag urbath)* – připomínka ukřižování

*mše ze soboty na neděli Velikonoční* – svátek světel

*Nanebevstoupení (Hambardzum)*: 40 dní po Velikonocích, nanebevstoupení Krista a zároveň svátek přesunu sídla kathedrály do Edžmias'inu roku 1441

*Seslání Ducha Svatého (surb Hogo galust, Hogegalust)* – 50 dní po Velikonocích, tj. 10 dní po Hambardzum v neděli

*Transfigurace (Vardavar')*: Zjevení Páně na hoře Tabor, sedmá neděle po Seslání Ducha Svatého; srpen (původně pohanský svátek konce sklizně a úrody zasvěcený bohyni plodnosti Anahit)

*půst Bohorodičky (Barekendan Astvac'ac'in)*: týden před svátkem Nanebevzetí Bohorodičky

*Nanebevzetí Bohorodičky (Veraphochum)*: nejbližší neděle k 15. srpnu

*narození Bohorodičky*: 8. září

*svátek svatého Kříže, Povýšení svatého Kříže (surb Chač)* – neděle mezi 11. a 17. zářím

*svátek svatého kříže z Varagu* – 3 týdny po svátku sv. Kříže

*svátek Vardanovců (surb Vardanankh)* – památka mučedníků z bitvy u Avarajru (Vardan Mamikonjan a 1036 bojovníků), 18. únor

*svátek sv. Grigora (surb Grigori ton)* – 27. březen vhození do jámy králem Trdatem; 12. červen památka vystoupení z vězení

### **8.1.1. Kronika Jana z Arčeše (Hovhannes Arčišeci), 16. století**

Kronikář jménem Jan (arménsky Hovhannes) se bezesporu buď narodil nebo alespoň dlouhodobě pobýval ve městě Arčeš, ležícím na severním břehu Vanského jezera. Podle něj získal své přízvisko Arčišeci (tj. z Arčeše); jak však napovídá jeho text, autor kroniky na vlastní oči sledoval dobývání města Van za persko-osmanských válek. Lze tedy předpokládat, že část svého dospělého života strávil ve Vanu, kulturním centru celé vanské oblasti, a to pravděpodobně v některém z tamějších arménských klášterů. Hovhannesova kronika není co se zachycené časové periody týče nijak rozsáhlá – pojednává pouze o událostech, odehrávajících se v bezprostředním okolí měst Van a Arčeš mezi lety 1532-1535.

Vanský region byl díky své strategicky významné poloze neustále v centru bojů osmanských sultánů a perských šáhů. Roku 1532 se proti sáfijovskému šáhovi Tahmáspovi vzbouřil jeho *beklarbek* (guvernér, správce provincie) jménem Ulama a přeběhl na stranu sultána Sulejmana Nádherného - Kánúniho; naopak bývalý osmanský vazal emír Šeref z Bitlisu přešel na stranu šáhovu. Sultán vyslal do východní Anatolie proti Sáfijovcům mohutnou armádu, jejíž tažení nakonec vyvrcholilo dobytím Tabrízu a Bagdádu. Výsledný stav se však (jak ostatně dobře ilustruje text kroniky) podobal spíše permanentní „hře na honěnou“ mezi vojsky sultána a šáha; nejvíce škod přitom utrpěla právě oblast okolo jezera Van a západní část tzv. perského Ázerbájdžánu (dnešní severozápadní Irán) – tamější města byla několikrát vyplněna a jejich rurální zázemí se změnilo doslova ve „spálenou zemi“.

Hlavními aktéry tohoto historického příběhu jsou: perský šáh Tahmásp z dynastie Sáfijovců (v arménském originále vystupuje jako Dahman), osmanský sultán Sulejman a jeho syn Mehmed, který spolu s vrchním vezírem Ibrahimem pašou vedl celé východní tažení; Ulama, bývalý Tahmáspův guvernér provincie, a nakonec emír Šeref, příslušník dědičné vládnoucí kurdské dynastie v Bitlisu. Hlavní dějovou linií je opakované obléhání a dobývání Vanu, jehož byl Hovhannes (jak sám na několika místech uvádí) očitým svědkem.



Kronika je psána směsí *grabaru* a tzv. střední (středověké) arménštiny, ovlivněné místním vanským dialektem. Text je jazykově vytříbený a obsahuje množství barvitých obrátů - podle jeho obsahu lze usuzovat, že Hovhannes patřil k těm vzdělanějším lidem své doby. Status muže, který patrně absolvoval vyšší církevní vzdělání u *vardapetů*, potvrzuje rovněž vysoký počet biblických citací. Po obsahové stránce je text koherentní a jednotlivé části na sebe logicky navazují – kronikář jej zřejmě zapsal najednou a to nedlouho po událostech, které v kronice popisuje.

Text Hovhannese Arčišeciho se z hlediska obsahu nijak nevymyká tradičnímu kronikářskému vyličení pohrom (*aghet, patuhas*), které přicházejí jako „trest za hříchy vyvolaného národa a jeho zrady smlouvy s Bohem“, a postihují místní arménskou gregoriánskou (řidčeji i muslimskou) komunitu. Dobývání Vanu a následný hladomor a epidemie, jež vypukly jako přímý důsledek válečných tažení, jsou podle Hovhannese názoru mnohem horší katastrofou než nájezdy Timura Lenka z konce 14. století (srovnání s Timurem je ostatně v lokálním kontextu obvyklým měřítkem); zároveň však není zcela jasné, koho pokládá za skutečného viníka těchto pohrom - jednou je jako zachránce křesťanů prezentován perský šáh, podruhé osmanský spojenec Ulama.



Znovu vás prosím, svatí kněží a lidé milující Boha, abyste měli trpělivost nad čtením těchto řádků, nad poslechem mé žaloby a zprávy o neštěstích, jež stihla svět; a také nad líčením nejhorší pohromy, jaká kdy dopadla na město Van<sup>4</sup>. Je však povinností nás písařů zpravit ostatní o katastrofě, jež stihla národy a zasáhla nás. Žádám vás, abyste četli, a pro nás prosím za odpuštění všech hříchů. Mír vám za vaše dobré skutky; budeme se stále modlit k slitovnému Bohu, aby vyplnil vaše přání a aby nedopustil, abyste i vy spatřili na vlastní oči takové hrůzy, jaké stihly nás, amen.

Tehdy v roce 1531 se Ulama, ten ničitel všeho, zmocnil vlády v Tabrízu a činil mnoho zlých skutků. Okrádal a zabíjel pocestné a mnohé vlivné šlechtice donutil k placení výkupného;

---

<sup>4</sup> Van – u jihovýchodního cípu Vanského jezera; Van-Tosp: křižovatka karavan

toho všeho se mohl dopouštět bez trestu, neboť šáh Dahman pobýval v tu dobu v Chorasánu<sup>5</sup> a Ulama byl jeho beklarbekem<sup>6</sup>.

Jakmile se Ulama doslechl, že šáh přijíždí, dal se na útěk a opevnil se ve vanské pevnosti. Obrátil se na pádišáha všech Řeků<sup>7</sup> a vzkázal mu: „*jsem tvůj poddaný a budu ti oddaně sloužit. Pošli mi rychle jezdce, ať mi pomohou bránit pevnost, a já se stanu tvým vazalem*“. Jakmile to sultán uslyšel, velmi se zaradoval a poslal Ulamovi mnoho janičárů a také slavnostní oděvy<sup>8</sup>. Jakmile však sultánovi muži dorazili k Vanské pláni a zastavili se u vesnice zvané Artamet, ten nadutec Ulama se jim postavil. Pak se chtěl vrátit ke svým vlastním mužům, kteří na něj čekali v pevnosti<sup>9</sup>. Ti však mezitím změnili své mínění - vzpomněli si na svou přísahu poslušnosti<sup>10</sup>, kterou byli dříve složili perskému šáhovi, a zavřeli před Ulamou brány. To mu zabránilo uskutečnit jeho zlou myšlenku a vydat se loupit do pobřežních vesnic, kde chtěl zotročit mnoho lidí. Tak se odvážně vydal před sultána.

Jakmile si ho všimli muži z sultánovy družiny, všechno se pro něj obrátilo k horšímu – zajali ho a předvedli před sultána jako zločince. Ten jej nejdříve odmítl být jen spatřit; nakonec se obrátil na šáha, tázaje se: „*jak mám s Ulamou naložit?*“. Ulama mezitím pomlouval emíra Šerefa a tvrdil, že to emír je příčinou všeho zla.

Sultán nakonec sebral na šedesát tisíc jezdců a dal obléhat bitliskou pevnost. Jakmile se o tom doslechl Šeref, opevnil se ve svém bitliském hradě a jako stráž tam ponechal svého syna Šchamira. Sám se vydal do Tabrízu za šáhem, stěžoval si u něj na Ulamu a dosáhl toho, že se šáh rozhodl Ulamu potrestat. Jakmile se Ulama doslechl o novém šáhově tažení, znovu uprchl – tentokrát se uchýlil do Diyarbakıru. Šáhovo vojsko se zastavilo v Chlathu<sup>11</sup> a šáh dal opravit tamější pevnost, stejně jako pevnost v Bitlisu a Muši. Když se jeho vojáci doslechli, že Ulama je znovu na cestě k nim, rozutekli se. To vše se stalo roku 1532.

---

<sup>5</sup> Chorásán – severovýchodní Irán

<sup>6</sup> *Beklarbek, bejlerbej*: správce provincie, guvernér

<sup>7</sup> Rúmský *pádišáh*, pádišáh Řeků neboli řecký král (*phatšah Hr'omoc, thagavor Hr'omoc*): v arménských pramenech osmanský sultán (ve smyslu dědice Říma – Rúmu: byzantského království a sultanátu seldžuckých Turků)

<sup>8</sup> *Chalath* – sváteční, bohatě zdobená roucha; forma oficiálních darů

<sup>9</sup> Kronikář naznačuje mezi řádky, že Ulamovo postavení bylo ve skutečnosti dvojaké – na jednu stranu vyjednával se sultánem a připravoval si prostor pro získání území emíra Šerefa, na straně druhé si nechal pootevřená dvířka k perskému šáhovi.

<sup>10</sup> Arm. *agh u hac*, doslova „sůl a chléb“ – tj. pravidlo pohostinnosti, přeneseně lenní závazek

<sup>11</sup> Chlath, Achlath – severně od jezera Van

Dalšího roku přišla veliká smrt<sup>12</sup>, mnoho lidí bylo zraněno anděly božími<sup>13</sup> a zemřelo. Kolik otců a matek zůstalo bez synů a dcer, kolik sester přišlo o bratra a kolik bratrů o sestry<sup>14</sup>. Kolik půvabných mladých žen se ocitlo bez svých manželů. I stávalo se, že bratr a sestra zemřeli téže noci. Kdo může vylicít ten strašlivý žal, tu hrůzu, která dolehla na jejich rodiče i na celé rodiny, na jejich milované a přátele. Avšak Bůh nás pouze stvořil a všechno to, co nás postihlo, se tak děje kvůli našim hříchům.

Tu pohromu jsme viděli na vlastní oči, neboť ten, kdo včas prchl z města, přežil. Jak praví proroci: „*uteč a ukrývej se až do doby, než přejde hněv našeho Pána. Ty rány jsou tři – válka, hladomor a smrt. Utečeš-li před válečnými hrůzami, přežiješ, utečeš-li před hladem, budeš žít v hojnosti, utečeš-li před smrtí, osvobodíš se*“. Spravedlivé a přirozené smrti člověk nemůže uniknout. Avšak náhlá smrt mnoha lidí není ničím jiným než pohromou. Já, hříšník Hovhannes, jsem viděl ty hořké dny na vlastní oči, tu hrůzu jsem prožil. Kdo utekl, mohl žít dál; kdo neutekl, skončil pod zemí.

Pak přišel další rok, rok 1533. Ulama sebral své muže a rozjel se do Chizanu<sup>15</sup>. Tam na něj zaútočil emír Šeref – bojovali spolu na Planině nevěřících a Šeref nakonec v boji podlehl, jeho vojáci padli spolu s ním nebo se rozprchli. Ulama tak měl otevřenou cestu až do Chlathu; ve své zlobě tam zamířil, loupil, mnohé pobíjel nebo bral do otroctví<sup>16</sup>. Přitom říkal: „*minulého roku jste to byli vy, kdo mě zradil a spolu s Šerefem se přidal na stranu Červených hlav*“<sup>17</sup>. Když dobyl celý kraj, utábořil se dočasně u Tmavé vody<sup>18</sup>; na své místo mezitím dosadil svého syna.

Pak Ulama znovu vsedl na koně a zavelel k útoku na město Van. Jakmile se o tom obyvatelé doslechli, pospíchali se ukrýt do pevnosti<sup>19</sup>. Ulama mezitím zpustošil celou krajinu okolo

---

<sup>12</sup> *Mah* – arm. smrt, tj. epidemie; *mahtaražam* (doslova „mor“)

<sup>13</sup> Andělé boží – např. v severokavkazském folklóru vystupují tzv. andělé nemoci, páni nemoci (gruzínsky *angelozebi, batonebi*)

<sup>14</sup> Extrémně silný vztah mezi sourozenci (kdy bratr je brán jako de facto jediný ochránce svých sester) lze dokumentovat např. na kavkazsko-anatolském folklóru. Na Kavkaze bylo pouto mezi bratrem a sestrou pokládáno za silnější než např. pouto mezi manželi.

<sup>15</sup> Chizan – jižně od Bitlisu

<sup>16</sup> Váleční otroci, prodávání na trhu s otroky

<sup>17</sup> *Kyzylbaš*, tzv. Červené hlavy, spojenci perských šáhů, vyznavači ší'itského islámu. V tomto případě bojovali na straně šáha Tahmáspa

<sup>18</sup> Arm. Tuch džur, východně od Bitlisu

<sup>19</sup> V čase ohrožení obyvatelé měst zcela přirozeně hledali záchranu buď za zdmi pevnosti, nebo v útěku do hor.

Amuku<sup>20</sup> a v Aluru pobral četné zajatce; mnoho Arménů a muslimů mu padlo do rukou. Chystal se zaútočit i na lid z Berkri a Arčeše<sup>21</sup>, ale ti se zavčasu dozvěděli o jeho úmyslech; zmocnil se jich strach a začali hromadně utíkat do hor, do Jeridzoru a Alatagu. Sotva se trochu vzpamatovali z útrap cesty, zahnali myšlenky na smrt a začali myslet na živé, s pláčem a nářkem se obrátili k Bohu. A Kristus je skutečně vysvobodil<sup>22</sup> - náhle se totiž rozšířila novina, že od Tabrízu přijíždějí jezdci. Ulama rychle opustil Van a utekl. Bůh totiž ochraňuje křesťany. Šáh sice v tu dobu ještě pobýval v Chorasánu, ale Kristus jeho národ zachránil, Ulamovi bylo v jeho zlých úmyslech zabráněno a on se musel znovu uchýlit do tábora u Temné vody.

Několik zajatců se přesto dokázalo nějak osvobodit ze zajetí, prošli krajem a s odvahou se dostali až do Diyarbakuru, kde zajali emíra Šerefa. Sultánovo srdce se velmi zaradovalo, ale pak se stalo tolik zlého, že to nemohu ani slovy vypsát. Mnozí lidé z Altunu byli bráni do zajetí a všechno se jen zhoršovalo kvůli nečistým a nemilosrdným janičárům. To všechno na nás dopadlo skrze naše hříchy.

Písmo praví, že to naše hříchy na nás přivolávají hněv Boží. Naše hříchy přivolaly Ulamu, který se následujícího roku spojil se sultánem a vytáhl v čele armády mnoha jezdců a nevyčísitelných pěšáků proti peskému šáhovi. Měli s sebou mnoho děl, obléhacích strojů a pušek; člověk ani nemůže popsat veškerou jeho sílu, ba ani vyčíslit všechny poklady, které uloupili – dobyli šáhovo sídelní město Tabriz a rozehnali šáhovu armádu na všechny světové strany. Mnoho domů proměnili v trosky, mnoho lidí odvedli do otroctví.

Šáh Dahman se sultánově útoku dozvěděl a ve spěchu opustil Chorásán. Přijel do Dardagu a tam, když spatřil to obrovské množství rúmských vojáků, podivil se a pravil: *„tihle nám svážou nohy a ruce dříve, než vůbec stačíme vytáhnout meč z pochvy. Tady bojovníci nezmohou nic, pouze Bůh na ně může udeřit svým hněvem“*. A skutečně – v onu noc přišel hustý déšť, napadlo mnoho sněhu a byl takový mráz, že tři tisíce mužů ze sultánova vojska umrzlo. Šáh na ně chtěl zaútočit následujícího dne, avšak sultán Mehmed<sup>23</sup> si před deseti tisíci

---

<sup>20</sup> Amuk, Amukh – kraj východně od jezera Van

<sup>21</sup> Berkri, Arčeš – sever a severovýchod od jezera Van

<sup>22</sup> Kristus vítězný – arménské gregoriánské křesťanství převzalo tradici vítězného Boha (pravděpodobně ovlivněnou zoroastrismem a slunečním bohem Mithrou); Kristus se takřka nikdy neobjevuje ukřižovaný, naopak vždy jako vítězící nad nepřáteli. Tato filosofie se promítá i do arménských *čačkharů*: kamenných stél zdobených motivy křížů ve smyslu „stromů života“. V arménských kostelích nebývají ikony, výzdoba je velice prostá a jednoduchá – pouze chačkhary a hořící svíce.

<sup>23</sup> Mehmed - syn Sulejmana Nádherného Kánúního, zodpovědný za tažení na východní frontě

muži nasadil královskou korunu; mnozí z šáhova vojska pak přísahali věrnost Ulamovi a před bojem raději utekli do Chorasánu. Sultán se otočil, vydal se na Bagdád a Ulamu nechal samotného v dobytém Tabrízu<sup>24</sup>. Jakmile se šáhovi doneslo, že Ulama ve městě zůstal, rychle se na za ním vydal; ale Ulama, zpraven o šáhově příjezdu, opustil Tabríz a uchýlil se do vanské pevnosti.

Sultán Mehmed mezitím znovu rychle táhl na Tabríz, jakmile se však dozvěděl o tom, že šáh pronásleduje toho ničitele Ulamu do Vanu, vydal se za nimi.

Šáh dal obklíčit celé město a dobývání vanské pevnosti svěřil Červeným Hlavám-kyzylbašům<sup>25</sup>. Město brzy padlo a na tři sta lidí skončilo pod ostřím meče, ze strachu před kyzylbaši se mnoho lidí v čele s jedním knězem ukrylo do podzemí, kde však nakonec všichni zahynuli pod spadajícími kameny. Kdo může slovy popsat tu hrůzu.

I začal šáh ničit město i celou zemi; jal se vypalovat vesnice a do úsvitu už hořely ohně na tisíci místech. Dal uzavřít všechny cesty, aby z pevnosti nemohl nikdo uniknout; jeho jezdci se rozjeli do všech světa stran a zanechávali za sebou jen neobydlenou poušť. Kdokoli se jim dostal do rukou z krajů Amuk, Vostana a Van, toho mučili, aby jim prozradil, kde se nachází jeho dům a vesnice. Pak tam vtrhli a páchali mnoho zlých skutků; mučili lidi, dokud jim neukázali všechn svůj majetek a nevydali jim své poklady; a byla to pohroma strašlivá, neboť kolik překrásných klášterů a kostelů rozvrátili, kolik svatých křížů, biblí, svatých písem a obřadních rouch padlo do rukou nevěřících. Nečisté ruce se jich dotkly a znehodnotily je; všechny ty věci se pak poztrácely po světě, a to kvůli našim hříchům.

Jak říká Písmo: „*na počátku z ruin mého domu všechno bylo stvořeno*“.

Tehdy se šáh smíloval a dal rozhlásit: „*necht' vyjdou z pevnosti všichni ubozí a chudí a já jim neublížím, moje hlava a hlava Ulamova budiž zárukou*“. A tak mnozí vyšli. Kyzylbaši byli

---

<sup>24</sup> Bagdád byl osmanskou armádou dobyt bez boje roku 1534, ale vojsko bylo vyčerpané epidemiemi a hladomorem (Mantran 1989: 151). Takto se ukázala přirozená hranice mezi Osmanskou říší a Sáfijovskou – pohoří Zagros představovalo pro Osmany nejzazší výspu jejich moci vzhledem k obtížnosti zásobování a případného přezimování celé armády. Vojenská sezóna obvykle probíhala od dubna do října; pokud se cíl válečné výpravy nacházel dále a janičáři a sipahiové se nestihli vrátit do Istanbulu, muselo vojsko přezimovat na místě, což implikovalo další fyzické ztráty a přerušování komunikace s centrem. Na východní frontě bylo limitem pohoří Zagros, resp. mnohokrát dobytý Tabríz; na západní frontě Vídeň.

<sup>25</sup> Kyzylbaš – tur. Červené hlavy; synonymum armády perského šáha spojenci sáfijovské dynastie a tudíž nepřátelé osmanských sultánů; klany turkického původu, vyznávající radikální formu šíitského islámu. V arménských pramenech jsou *kyzylbašové* mnohdy automaticky ztotožněni s perskou armádou; pod „zemí Červených hlav“ se rozumí Persie

poslušni přísahy a volali na ně: „*vraťte se k mehmedovcům*“ a šáh přikázal svému emír-bekovi<sup>26</sup>: „*řekni těm mužům, že se mohou vrátit zpět do své země*“. A on tak učinil.

Někteří tedy vyšli z dolní pevnosti ven a tam spatřili dva janičáry, jak spolu s jedním rajou<sup>27</sup> jdou směrem na Bagdád; vydali se tam také. Jakmile se zpráva o jejich odchodu donesla šáhovi, přikázal obsadit dolní pevnost a ponechal ji svým mužům v plen; odtud pak poslouchal prosebné hlasy těch, kteří nestihli z pevnosti odejít a kteří nařikali: „*pomozte nám a zachraňte nás před mečem nevěřících kyzylbašů*“. Ti, kdo vzdorovali v horní pevnosti, hořce nařikali a spílali šáhovým vojákům, nedokázali však lidem v dolní pevnosti pomoci a oni umírali v slzách pod ostrím meče. Nemohu dostatečně vypovědět jejich zoufalství. Když pak sultánovi spojenci odcházeli, blízko u kláštera Varagu<sup>28</sup> je přepadl hluboký sníh a hustá vánice, na šest set mužů a žen, mladých a dětí z Vanu, jenž hledali útulek ve varažském klášteře, zahynulo v horách. Ti, kdo uprchli už dříve do cizích krajů, s bolestmi umírali – stoupenci Mehmeda v jedné vesnici pobili osmdesát vanských duší a nikomu z obyvatel se nepodařilo zachránit. Pohroma na nás doléhala stále víc.

Srdce tyranovo se ve zlosti pohnulo, neboť tato pohroma byla od Boha. Každého dne dal vypálit na deset velkých dělových koulí do hradeb horní pevnosti, ostřeloval ji puškami i obléhacími stroji, až se celá mořská<sup>29</sup> hladina zachvívala od těch ran. Ó jak mohli vůbec muži v horní pevnosti vzdorovat, běda mé duši, kolik lidí tam zahynulo mečem nebo dýkou, kulkou nebo ranou z děla, hladem a žízni, hrůzou a strachem. Od pústu svatého Sargise až do svátku Hambarzum<sup>30</sup> zemřelo na patnáct tisíc lidí v pevnosti, dole ve městě a v okolních horách.

Velké pohromy byly zapsány z časů Timura Lenka<sup>31</sup> a ještě jednoho zlého panovníka, ale o takových jako teď ještě člověk neslyšel. Já jsem to všechno viděl na vlastní oči, tu hrůzu jsem protrpěl.

Taková to byla katastrofa, že z velkých rodin, které vlastnily uvnitř pevnosti dům, a které čítaly na dvacet osob, jediný nezbyl naživu, všichni pomřeli. Nechyběl jim ani chléb, ani voda, veškerá hojnost byla v těch domech, bývalo by jim to stačilo k jídlu po dva roky, ale k této

---

<sup>26</sup> *Emír-bek, amir-bek* – vojenský titul

<sup>27</sup> *Raja*: poddaný sultána, platící daně (všichni rolníci, řemeslníci, obchodníci apod.)

<sup>28</sup> Varag – arménský klášter jižně od jezera Van

<sup>29</sup> Vanské jezero – v arménských pramenech vystupuje jako *Vana C'ov*, Vanské moře

<sup>30</sup> Tj. od února do května.

<sup>31</sup> Tamerlán, Timur Lenk, tj. Chromý – (1336-1405), emír ze Samarkandu (původem z čagatajského chanátu), v letech 1379-1405 vedl celou sérii válečných tažení: proti Zlaté Hordě, proti Indii, proti Osmanské říši (porážka Bajezida u Ankary 1402), proti mamlúkům (Alepe a Damašek 1400, 1401) atd. (Chaliand 1995: 145)

pohromě muselo dojít, sláva buď odpuštění Božimu, který nás stvořil a uvrhl do rukou nevěřících. A bylo ještě hůře, když z pevnosti vyšli ti, co zbyli; ti sestoupili do města a tam umírali.

Sultánovi se mezitím podařilo dobýt Bagdád a obrátil se znovu na Tabríz<sup>32</sup>. Jakmile se tato novina donesla ke sluchu šáha, rychle se obrátil zpět na vanskou pevnost. Ti, kdo ještě uvnitř zůstali naživu, slábli a ubývalo jich. Rány v srdci a slzy v očích mají ti, jimž zemřel otec a matka; ti, kdož přišli o syna a dceru; ti, kteří ztratili domov a ti, kterým jejich milovaní a přátelé uhořeli v plamenech. Člověk, tvor pozemský, to není schopen ani zapsat, ani svým jazykem vyjádřit. Pláču nad všemi, kéž se Bůh plný milosrdenství slituje nad jejich dušemi. Neboť ti, kdo v životě trpí a v neštěstí zahynou, stanou před Kristovým spravedlivým soudem s čistou tváří. Požehnán buď ten vzácný hlas, který říká: „*žehnejte mému Otci, a dostane se vám nekonečné radosti, amen*“. Obzvláště ať se této radosti dostane kováři Šahapovi a jeho bratru Brahimovi, jejich otci kováři Thovmovi a matce jejich Šamam, všem jejich pokrevním příbuzným, živým i zesnulým.

I já doufám v tuto radost, bezcenný hříšník Hovhannes, i moje teta z otcovy strany<sup>33</sup> Zinachphaše a snacha Džndzelova, z jejichž dvaceti příbuzných v pevnosti nepřežil ani jediný. Mnoho domů zůstalo bez majitele. Bůh odpouští, říkejte všem prostým lidem. Kdo bude tyto řádky číst a naslouchat jim, necht' říká: „*kéž se Kristus slituje*“, neboť on jediný na sebe vzal všechny hříchy. Nevzpomínejme na tu dobu, kdy byl uložen do Hrobu, amen.

A znovu přišly nové hrůzy od těch dvou panovníků – šáh vpadl do kraje a sultán za ním, ani nebojovali, ani se nesnažili usmířit. Sultán se pak stáhl a šáh se usadil v Choji<sup>34</sup>. Král Rúmu se utábořil v Chlathu a Ulama se znovu vrátil do Vanu. Velký paša, kterého sultán pověřil, aby ve Vanu vládl, tu našel jen ruiny způsobené kyzylbaši, v pevnosti nezbylo nic, ani dělové koule. Proto se rychle obrátil vyhledat sultána, a ubohý vanský lid, který viděl už tolik zla, se

---

<sup>32</sup> Ulama vstoupil spolu s vezírem Ibrahimem do sídelního města perských šáhů Tabrízu a zůstal v dobytém městě jako správce. Hlavní síla sultánova vojska se přesunula k Bagdádu a roku 1534 jej dobyla; mezitím co byl hlavní vezír zaneprázdněn v Bagdádu, se šáh Tahmásp se svou armádou rychle přesunul k Tabrízu. Ulama se dozvěděl o jeho záměru znovu dobýt město a rychle Tabríz vyklidil. Z Tabrízu odjel do Vanu, kam jej šáh pronásledoval; Ulama se následně ukryl v Diyarbakiru a čekal na sultánovy posily.

<sup>33</sup> *Horakhujr* – arménský příbuzenský systém ve vztahu k Egu ostře rozlišuje mezi příbuznými z matčiny strany a příbuznými z otcovy strany; tj. *morakhujr* (sestra matky, teta z matčiny strany), *moreghbajr* (bratr matky, strýc z matčiny strany), *horakhujr* (sestra otce), *horeghbajr* (bratr otce) apod.

<sup>34</sup> Choj – východně od jezera Van, u Urmíjského jezera

teď musel dívat, jak rúmští vojáci opouštějí pevnost a utíkají. A tak lidé z Vanu utíkali za těmi jezdci a došli až do Moku<sup>35</sup>, kde v hořkých slzách vyprávěli, jak přišli o své rodiny, které zahynuly v pevnosti; vždyť i ti přeživší byli oloupeni o vše, zbyly jim jen oči pro pláč a museli odejít do cizích zemí.

Šáh se mezitím vrátil do Vanu a když spatřil, že pevnost je prázdná a celé město v troskách, zaradoval se, že pevnost získal bez boje, avšak hořce zalitoval zničené země. Zapřísahal se, že se nad Vanem napříště slituje a „*i kdyby mi tady zabili syna, nic neřeknu, Choda<sup>36</sup> mi svědkem*“.

Pak se doslechl, že sultán posílá Ulamu spolu s třemi dalšími paši zpátky do Vanu, a tak se v noci rychle přesunul do Kaputkogh, aby tam na ně čekal. Ulama uprchl a šáhova jízda rozdrtila armádu tří pašů, projela Vanem a dostala se až do Arčeše; tam se šáhovi doneslo, že se Ibrahim paša<sup>37</sup> a sultán Mehmed vrací nazpět, dal svolat všechny střelce, kteří byli v arčešské pevnosti, a spolu se všemi obyvateli se stáhl<sup>38</sup> do Arcke. Křesťanstvo znovu žehnilo pašovi a on je všechny osvobodil, když projížděl jejich krajem. Spojil se se sultánem a usadil se v Diyarbakıru.

Šáh Tahmásp se spojil se svým bratrem a sultánem Mantašem, který u Arčeše napadl panovníka Rúmu, vyloupil Sarasun, Chlath, Muš, projel Vostanou a vrátil se do Tabrízu. V rukou rúmských zůstal Bagdád, Arcke a Aghthamar.

Ó běda mé duši, otcové a bratři, kolik zla způsobila ta šáhova jízda, když projížděla krajem, a kolik zmatků vyvolala; kolik měst a krajů rozvrátila, kolik kostelů a klášterů zničila. Jen kolik vznešených paláců vyplenili, kolik obchodníků oloupili, kolik křesťanů odvedli do zajetí a kolik nevinných mladých lidí bylo obráceno k nevěřícím. Nemohu ani popsat tu hrůzu, jaká dopadla na svět, ta pohroma větší než moře. A to všechno nás postihlo kvůli našim hříchům. Neboť jsme zapomněli na modlitby a na kostely. Všechno dobro jsme chtěli obrátit ve zlo a

---

<sup>35</sup> Moks – jižně od jezera Van

<sup>36</sup> Choda – per. Bůh

<sup>37</sup> Ibrahim paša - vrchní vezír Sulejmana Nádherného. Ibrahim byl původem Řek a do své funkce se dostal díky systému *devşirme*. Vyrůstal v sultánově paláci jako páže a stal se Sulejmanovým blízkým přítelem – sultán jej oženil se svou sestrou Hadidže. Ibrahim se účastnil významných balkánských i anatolských tažení (jeho prvním citelným neúspěchem bylo teprve bezvýsledné obléhání Vídně roku 1529). Ve 30. letech 16. století byl pověřen taženími na východní frontě; pod jeho velením dobyla sultánova armáda roku 1534 Tabríz i Bagdád. O dva roky později dal sultán Ibrahima pašu zavraždit na popud své manželky – favoritky (*haseki*) Hürrem – Roxelany.

<sup>38</sup> *Sürgün* – deportace obyvatelstva



také jsme tak činili, neměli jsme úctu ke slovu Božímu a dělali jsme, co jsme chtěli, tisíckrát běda nám hříšníkům.

### 8.1.2. Kronika Jana z C'aru (Hovhannes C'areci), 16. století

Kronikář Hovhannes C'areci pocházel z tzv. Aghvankhu neboli Kavkazské Albánie, situované zhruba na území dnešní jižní Arménie a centrálního a severního Ázerbájdžánu, zřejmě patřil k rodině tamějších *melikhů* (dědičných náčelníků) a koncem 16. století dosáhl stupně *vardapeta* v církevní hierarchii. Nepatří k autorům bitliské školy, jeho zápisy však představují zajímavou paralelu ke kronice Nersese z Bitlisu, která zachycuje jen o něco málo mladší historickou periodu. Kronika Hovhannese C'areciho je rovněž obsahově bohatým komparačním materiálem vzhledem k arménským kronikářům, nacházejícím se na druhé (tj. osmanské) straně hranice. Hovhannes psal z pozice Arména žijícího na teritoriu perských šáhů a měl možnost zblízka pozorovat souboj Osmanů a Sáfíjovců o jihokavkazské země. Jeho kronika zavádí čtenáře do prostředí velké válečné výpravy osmanského vojevůdce Mustafa Lala paši (usnadněné perským interregnem), perské protiofenzivy tzv. *kyzylbašů* (Červených hlav), velkého hladomoru z let 1579-1580 a povstání *dželali*.



Ó úzkosti a hořkosti těchto přesmutných dob, kdo je může vylíčit, ó bratři, ale přesto se o to pokusme, ať už s malým nebo velkým žalem.

Neboť kvůli mým hříchům národ mohamedánský, jenž ovládl kraje arménské, ničil vesnice i města, odváděl lid do zajetí a stal se pánem všech míst. Tak těžké bylo jeho jho a výše daní, že mnozí přišli o veškeré své jmění a dědictví svých otců a nic jim nemůže pomoci, nemohou ani uprchnout ani se skrývat. Všichni jsou trýzněni velkými pochybami a raději by byli zemřeli, než aby zůstali naživu. Neboť tato tyranská vláda netrvá krátký čas, ale mnohá dlouhá léta. Pod tímto jhem se rodí otcům synové a musí sloužit, pak jejich synové slouží a synové jejich synů; a takto žijí mnozí národové. Není útěchy pro národ z Hajka zrozený<sup>39</sup>, který s hlavou skloněnou trpí v tomto zlém poddanství a utíká ze země svých otců, žije

---

<sup>39</sup> *Hajkac'in azg* – doslova „z Hajka zrození“, tj. Arméni, potomci eponyma Hajka Lukostřelce

rozptýlen po všech krajích světa. I išchanové<sup>40</sup> a synové svobodných jsou sluhy národa mohamedánského.

Kostely jsou rozbořeny rukama jiných národů<sup>41</sup>, z některých berou kameny na stavbu pevností a jiné, které ještě stojí, jsou znečištěny a koně a muly v nich tančí své tance. A my, s hlavou sklopenou a se srdcem naplněným mnohými pochybami, trápíme se nad touto pohromou a nevíme, odkud by mohla přijít spása...

Ve dvanáctém roce mého života, naničodníka Hovhannese, který jsem se narodil, ach běda mě, jenž nedodržuji Boží přikázání, to jest roku 1572, král Atrpatakanu, král muslimů jménem Dahman šáh<sup>42</sup>, který pocházel z Červených hlav<sup>43</sup>, byl mírotvorcem a netoužil hromadit větší majetek. A když zestárnul, po patnáct let nedal vybírat žádnou daň; ani daň za průchod, ani mýto - všechny daně, které obohacovaly jeho pokladnici, v celé zemi zrušil. A lehké děvy, které sedávají na náměstích a vábí k sobě muže, a které dříve platily daň královskému dvoru a kazily hříšností a neřestí svou sodomskou Peršany, ty pronásledoval a kázal je zabíjet a mučit všude, kde se ukázaly.

Roku 1575 zemřel tento šáh po padesáti jedna letech panování. A jeden z jeho synů, jménem Ismael, který byl dříve zavřený v pevnosti za neposlušnost svému otci, po jeho smrti vyšel ven z vězení a začal kralovat na místě otcově; mečem pobil své blízké bratry, jichž bylo počtem sedm. A začal zabíjet také nacharary<sup>44</sup> ze svého vojska, některé zavraždil tak, že to všichni viděli, a jiné dal zavraždit tajně; i zdálo se ostatním, jakoby se chystal zabít úplně všechny Peršany. A když to viděl vládce Tabrízu jménem Amirchán a Mehmed, išchan z kraje ajraratského, kterému přezdávali Thochmach, a ještě mnozí jiní, jejichž jména neznám, domluvili se s několika blízkými Ismaela a tajně jej zabili. Jeho vojsko nic netušilo, a když nepřišel do dívánu<sup>45</sup>, bylo jim řečeno, že odjel na výzvědy do cizích zemí a brzy se vrátí. Takto tajili jeho smrt celý rok. A když se pak zpráva o jeho smrti rozšířila, shromáždili muže a vypravili se do Chorasánu, odkud přivedli šejka jménem Chodabende, bratra Ismaelova a

---

<sup>40</sup> *Išchan* – arm. kníže, aristokrat, vládce

<sup>41</sup> Arm. *ajlazg*, doslova „jiný národ“ ve významu „muslimové“

<sup>42</sup> Sáfijovský šáh Tahmásp I. (1524-1576)

<sup>43</sup> *Kyzylbaš* (tur. doslova „červená hlava) – spojenci sáfijovské dynastie a tudíž nepřátelé osmanských sultánů; klany turkického původu, vyznávající radikální formu šíitského islámu. V arménských pramenech jsou *kyzylbašové* mnohdy automaticky ztotožněni s perskou armádou; pod „zemí Červených hlav“ se rozumí Persie

<sup>44</sup> *Nacharar* – arm. hodnostář, ten, jemuž byla svěřena funkce u královského dvora

<sup>45</sup> *Díván* – velká rada, vláda

syna šáha Dahmana, jemuž otec světil kraj chorasánský; a byl jmenován králem na místě Ismaelově. Ale vládl špatně, jeho panování scházelo světlo.

V druhém roce jeho vlády král byzantský z národa osmanského jménem Murad, kterému říkají chondkhar<sup>46</sup>, přikázal svému vojsku vypravit se do krajiny Červených hlav. Jeho hlavním vojevůdcem byl Lala<sup>47</sup>; vypravil se do země ajraratské a zajal tam na šedesát tisíc Arménů a tačíků a odvedl je s sebou do země rúmské<sup>48</sup>. Dalšího roku pak vytáhl do Gruzie a došel k phajtarakanskému městu Tbilisi, dal tam vystavět pevnost a zanechal v ní mnoho vojáků. Gruzínský král Bagratuni jménem Simeon<sup>49</sup>, který se někdy odmítal podrobit perskému králi Dahmanovi, zaslábl ve své víře a vydal se mu do rukou. A Ismael mu ponechal království, jež zdědil po otci, a on tam panoval ve víře Mohamedově. Ve městě Tbilisi mluvil proti představeným a proti khahanům<sup>50</sup>, pomlouval i svou rodinu a zvláště svou ženu; ti mu pak říkali „ten, kdo zapřel“ a „nevděčnick“ a nechodili s ním do kostela na svaté přijímání. A tak on opustil mohamedánství a navrátil se znovu k uctívanému kříži Kristovu, k ukřížovanému Kristu, Bohu všech. Zpráva o jeho obrácení došla do Persie, avšak Ismael byl mrtev a ostatní nemohli Simeona znovu přimět k odvrácení se od křesťanství, a tak alespoň chtěli, aby zůstal vazalem perského šáha a blízkým jeho dvoru.

Lala přiměl Simeona k útěku a dal v jeho zemi vybudovat mnoho pevností, nevím přesně kde všude je vystavěl, ale doneslo se nám, že to bylo v Tbilisi, Dmanisi, Gori a Lori, a všude umístil vojáky. Pak se vydal k Alanům, k Železným vratům a postavil tam pevnost nazvanou Damur ghaphi<sup>51</sup>. Zanechal tam velkou posádku a do jejího čela jmenoval Osmana, muže bez slitování a schopného všeho. Pak se vrátil ke svému panovníkovi a ten jej dal zabít,

---

<sup>46</sup> *Chondkhar, hondkhar, hunkiar* – panovník, sultán

<sup>47</sup> Mustafa Lala paša – osmanský vojevůdce, který se nejprve vyznamenal dobytím ostrova Kypru na Benátskanech a později během velké osmanské ofenzívy na perské území po smrti šáha Tahmáspa I. Válka s Persií trvala 1576-1590 a Osmané načas dobyli Kavkaz i perský Ázerbájdžán; později však získaná území ztratili díky protiofenzívě nového perského šáha Abbáse I.

Mustafovým protivníkem byl velitel perské armády Thokhmakh, který byl poražen roku 1578; to Osmanům otevřelo cestu do nitra Gruzie. Mezitím vedl další osmanské jednotky směrem na severní Ázerbájdžán a Dagestán velitel Osman Özdemir paša.

<sup>48</sup> Rúm – pohyblivý termín, který původně označoval Řím-Byzanc a pak Osmanskou říši; geograf. Malá Asie

<sup>49</sup> Král Simeon Bagrationi

<sup>50</sup> Arm. *khahana* - kněz

<sup>51</sup> Damur ghapi – v arménském přepisu tur. Železná vrata, průsmyk v horách Velkého Kavkazu poblíž hory Kazbeg

naslouchaje falešným řečem, a takto se mu Bůh pomstil za všechnu nevinou krev, kterou prolil.

Roku 1579 přišla velká a strašlivá smrt<sup>52</sup> do Atrpatakanu<sup>53</sup> a celého Aghvankhu<sup>54</sup> a zahubila mnoho lidu z různých národů, mnoho domů zůstalo opuštěných, mnoho rodičů zůstalo bez dětí. Země aghvanská se ocitla v nebezpečí, naříkala pro své mrtvé a živí se tázali: „*odejde od nás někdy tato smrt nebo ne?*“.

A v této hrozné hodině přišla zpráva, kvůli které jsme zapomněli na smrt – ten Osman<sup>55</sup>, který se dříve bil na straně Tatarů, jejichž vojevůdci říkají Ghajthagh, shromáždil všechny kavkazské horaly zvané Lakzikh<sup>56</sup> v Damur ghaphi, nespočetně mnoho krvežíznivých jezdců, vydal se s nimi k řece Kura a zahnal na útěk išchana Gjandži a išchana Partavu<sup>57</sup>. A oni se rozjeli do plání a do hor Gjandži, Partavu, Zaraberdu, Chačenkhu, Varandy a Dizaku<sup>58</sup>, od řeky Čarekh až po řeku Jerasch<sup>59</sup>, v jednom dni pobrali velkou kořist, zajali a mečem pobili mnoho lidu, a pak po čtyřech nebo pěti dnech se vrátili.

Pak dalšího roku se ke dvěma trestům – meči a smrti – přidal strašný a nepopsatelný hlad, tak velký, že lidé jedli jako zvířata syrové maso, kolik sirotek zůstalo, kolik lidí zbavených veškerého jmění a příbytku. Všechny arménské kraje, které byly pod nadvládou Červených hlav, rozvráceny a zničeny. Lidé bez domova, v hadrech a skoro nazí, muži i ženy, staří i mladí, chlapani i dívky, nemající útulku bloudili a se slzami v očích prosili u cizích dveří o trochu jídla. Jídla se nedostávalo a ti silnější se tajně vydávali do ohrad a stáli a nemohouce porazit dospělá zvířata, neboť neměli žádné ostré zbraně, chytali telata a jehňata a trhali je holýma rukama, a jedli jejich srdce a vnitřnosti syrové. Nikdo by tomu nevěřil, ale viděli jsme to a uvěřili. Ti, co už neměli sílu, hledali ve výkalech dobytka a koní zrna ovsa a jedli je. A lidé už se nestarali o to, co je svaté a co je nesvaté<sup>60</sup>, a když našli na ulici ležící kosti, vzali

---

<sup>52</sup> Smrt (arm. *mah, mahtaražam*) - epidemie

<sup>53</sup> Atrpatakan – perský Ázerbájdžán, dnes severozápadní Irán

<sup>54</sup> Aghvankh – kavkazská Albánie, dnešní jižní Arménie, Karabach a centrální a severní Ázerbájdžán

<sup>55</sup> Osman Özdemir paša – osmanský vojevůdce na východní frontě, roku 1580 dobyla jeho armáda (podpořená Lezginy a krymskými Tatary) na Peršanech Karabach a Šírván.

<sup>56</sup> Lezginci – jeden z národů severního Kavkazu; v historických pramenech se takto běžně označovaly všechny etnické skupiny, žijící v horách středního a východního Velkého Kavkazu (tzv. *Lezgi* nebo *Lak, Lakzi*). Tito horalé byli obávanými nájezdníky

<sup>57</sup> Partav – hlavní město tzv. Velkého Arc'achu/ Karabachu

<sup>58</sup> *Chamsa melikuthjun* – tzv. pět melikhátů (arménských dědičných knížectví) Karabachu

<sup>59</sup> Jerasch – řeka Araks, přítok Kury

<sup>60</sup> Tzv. čistá (*surb*) a nečistá (*ansurb, pighc'*) zvířata

kameny a roztloukali je na prach, ten pak jedli křičíce. A starou kůži a odrané krpce pojídali, vařili šneky. Běda bratři tomu, co vidíme!

Pak když přišlo jaro, ti nebožáci se rozptýlili po pláních, těla spálená sluncem, a hledali byliny a pojídali divokou trávu, neboť v zemi se nedostávalo chleba. Jak praví proroci: „*tak umírali s nafouknutými břichy*“. A nikdo jim nemohl pomoci, umírali uprostřed vesnic, padali u stěn domů a jejich těla ležela v koutech rozpadlých příbytků. A kdyby se utišil Boží hněv, jejich mrtvá těla mohla být vhozena do jámy v počtu devíti nebo deseti a zakryta hlínou, ó kéž by nezůstala nepohřbena! A vědělo se, že tam a tam leží leží tělo nějakého hospodáře nebo syna boháčova. Mnozí se dozvěděli o smrti svých milovaných a známých, i plakali a naříkali. Mrtvé už nikdo nepohřbíval a nechávali je ležet do druhého dne, a pak i do pozítří a déle, neboť těl bylo mnoho a pořád přibývala další. I slyšeli jsme, že kosti některých roznesla divá zvěř po kraji, a lid už byl zcela lhostejný a nechával jejich těla bez pohřbu. Běda tomuto žalostnému příběhu, ó bratři!

Mnozí se živili nečistým masem – masem špinavých psů a koček, rovněž lidským masem. V zemi Varanda a Dizak, v jedné vesnici se stalo toto – jeden bohatý hospodář měl jediného syna starého sedm let; vdovy z okolních vesnic přicházely k jeho domu prosit o jídlo a jednoho dne zavolaly na toho chlapce a zabily ho, utrhly mu nohu a tu snědly. Rodiče večer hledali svého syna a nakonec našli jen kusy jeho mrtvého těla. Doslechli jsme se také, že v tom samém kraji jeden stařec snědl tělo své dcery. A takový strašný hlad byl v celé zemi v letech 1579 a 1580, běda mě hříšnému. Mrtvá těla těch skosených hladem a mečem žrala zvířata a psi zdivočeli natolik, že začali lovit i živé lidi. Vlci číhali podél cest a odvážili se i do vesnic, napadali spící a požírali je. Napadali stáda, avšak zabíjeli jen pastýře a zvířata nechávali netknutá. Nemohu napsat, kolik lidí takto hlady a mečem zahynulo, kolik bylo odvedeno do zajetí...

Pak roku 1583 přišel rozkaz chondkhara sultána Murada, který svému vojevůdci a vojsku kázal vydat se na Jerevan a dobýt jej. Vyplenili kraj a řadu kostelů obrátili v trosky, kameny z nich odnesli na stavbu pevností; a také velký jerevanský kostel, kterému se říká Dvě tváře, ten zničili. A vardapet Arak'el, který se pak stal katolíkem, budiž jeho památka požehnána, se přidal k veliteli Farhadovi a zabránil vojákům v ničení kostelů. Avšak běda tomuto příběhu, běda tomu, co slyšíme, neboť po dobu třiceti dnů muly a koně a mnoho tač'íků přebývalo v kostelech; jak říkají proroci: „*vstoupili pohané na místa patřící Bohu a znesvětili svatý chrám*“.

Stejného roku zesnul náš velký a blahoslavený vardapet Hovhannes, pocházel ze země C'ara zvané taktěž Malý Sjunikh<sup>61</sup>, z kláštera Dadivankh zasvěceného svatým apoštolům. Byl synem svobodného a předobrého pána Džihanšaha z rodu Dophe a Hasan<sup>62</sup>, byl žákem velkého vardapeta Ghukase z Haghbatu, muže zbožného a naslouchajícího slovu Božímu, který kázal vždy správnou víru<sup>63</sup> a mluvil proti pomlouvačům, muž to sečtělý a vzdělaný, jenž vyzdobil mnoho kostelů, a zachovávající naši liturgii, o němž toho bylo mnoho napsáno a řečeno. I zesnul dvacátého ledna roku 1583 a jeho tělo bylo uloženo v zemi geghamské<sup>64</sup>, ve vesnici Vasakašen vedle náhrobku vardapeta Sargise. Budiž jeho památka požehnána, jeho modlitba se dotýká nás i vás. Pán pánů se nad ním smiluje, amen.

Roku 1585 přišel tvrdý rozkaz sultána Murada k Osmanovi do Damur ghapi, aby se vypravil k němu do Konstantinopole a převzal od něj pocty jako vojevůdce; sultán jej učinil knížetem všech knížat a svěřil mu všechny východní země, od Byzance až po Alany. Postavil jej do čela šesti set tisíc vojáků a poslal jej na šáhovo sídelní město Tabríz. On jej dobyl, vyplenil a získal velkou kořist. A začal tam stavět pevnost, ale dříve než ji mohl dokončit, zcepeněl; a sultánovi nebyl tak vzácný, aby jej vychvaloval za jeho vítězství, pouze Bůh ví o všem a všechno je mu známo<sup>65</sup>. A pak proti kyzylbašům<sup>66</sup> bojovali další išchanové a velitelé, dostavěli pevnost a jmenovali vojsko otroků<sup>67</sup>, do jejíhož čela zvolili eunucha Džafara. A to vojsko pak táhlo nečistými cestami.

Vraťme se znovu k příběhu o kyzylbaších. Jejich král tehdy byl, jak už jsme psali, Chodabende. Jeho muži se střetli s vojáky Osmanovými, bili se spolu za velkého žalu a velkého úsilí, na obou stranách teklo mnoho krve, a přesto mu Chodabende nemohl zabránit ve stavbě tabrízské pevnosti. Osman pořád držel ve svých rukou Černou zahradu<sup>68</sup> i Gandzak, kterému se říká Gjandža. Šáh se vydal proti němu doprovázen svým mladým synem jménem Amir Hamza a všichni kyzylbašové přemýšleli, jak se vypořádat s Tabrízem a s osmanským vojskem. A kyzylbašové, kteří nad sebou nesnesou žádného vládce, přidávali těžkosti a rány

---

<sup>61</sup> Sjunikh – středověká provincie, zahrnující dnešní jižní Arménii (Zangezur) a Karabach; arm. rovněž Sisakan

<sup>62</sup> Rody/klany známých arménských *melikhů* (náčelníků)

<sup>63</sup> *Ughghaphar'utjun* – v arm. smyslu „ortodoxie“, tj. gregoriánství

<sup>64</sup> Geghama, hory Geghama – okolí jezera Sevan, dnešní Arménie

<sup>65</sup> Podle arménského kolofonu z roku 1591 z vesnice Avan ve Vaspurakanu: „*Velitel tač'iků (Osman paša) chtěl plenit ještě více na východě, ale Bůh jej potrestal, nečistý zloduch zcepeněl. Ze strachu před kyzylbaši tač'ikové neřekli nic o smrti toho nečistého; tajně zvolili do svého čela Ghzal oghliho z národa franckého*“ (Lk 1915: 720)

<sup>66</sup> Z tur. „Červené hlavy“

<sup>67</sup> Vojsko *kulů (ghulů)*, tj. služebníků sultána (*janičárů*)

<sup>68</sup> Černá zahrada tur. - Karabach

Chodabendemu; tajně zabili mečem syna šáhova. Stín šáhův na ně dopadl a kyzylbašové Peršané se vylekali. I rozeběhli se na všechny strany a neznali domova ani pána, tak jako když se rozeběhne stádo, které ztratilo svého pastýře. A stali se kapkami rozptýlenými v moři na území osmanského krále Murada. Šáh Chodabende se s mnoha jezdci a se smutkem v srdci, naplněn žalem, vydal do Chorasánu ke svému dalšímu synovi jménem Abbás, kterému už byl dříve svěřil Chorasán. Chodabende pak po několika měsících zemřel a neukázal žádnou odvahu svému lidu, ten zbabělec. Pak vládl jeho syn Abbás, udatný válečník a vítěz v bitvách. Povstalce z Gílánů, kteří se vzbouřili proti jeho otci, porazil vlatsními rukama. Uzbekové povstali v Balchu a Buchaře a dobyli město Herát, zatímco šáh pobýval v Ardabílu<sup>69</sup> u hrobů svých otců a předků. Jakmile se o tom dozvěděl, zaútočil na Uzbeky a některé zabil, někteří se dali na útěk; a on tak upevnil svůj trůn. Pak ještě dvakrát nebo třikrát proti nim poslal své vojsko. A pak se on sám postavil do čela svých mužů a bojoval s Uzbeky, zabil mnohé. Zajal syna jejich panovníka a vrátil se s ním do Kazvínu. A takto zvítězil.

Král Abbás velmi dbal o mír, choval lásku ke křesťanům; říkal dokonce obchodníkům, že ve své pokladnici má zavěšen svatý kříž. V čase války táhl do boje s křížem na prsou. Jeho království se rozšířilo z Chorasánu až po Ardabíl a řeku Jerasph.

Roku 1588 přišel rozkaz chondkhara Murada jakémusi Farhadovi, tomu, který dobyl a pak dal opevnit Jerevan, po Osmanovi a ještě dříve po Lalovi se stal právě on vojevůdcem východních zemí. Poslal své vojáky do Gjandži, odkud vyhnali těch několik málo kyzylbašů, kteří tam zbyli; dali tam vystavět pevnost a vrátili se. A Farhat získal velikou kořist a vyplnil chondkharovo přání. Pronásledoval, honil a trestal lid, až po řeku Jerasph v tom kraji mnohé odvedl do zajetí, mnohé pobil mečem a jiné zase utopil v řece. V Gjandži dal postavit pevnost a umístil do ní vojáky, kterým se podle osmanského zvyku říká „sluhové“<sup>70</sup>. Pak se vrátil ke svému císaři. Šáh Abbás se vylekal, že by se osmanské vojsko mohlo zmocnit i Ardabílu, v němž leží hroby jeho předků, a proto pospíchal a vyslal poselstvo k chondkharovi Muradovi se slovy, aby uzavřeli mír a spojenectví. Pyšný sultán nechtěl naslouchat a požadoval rukojmí. A tak šáh Abbás poslal jako rukojmí syna svého bratra s jeho vychovatelem, velkým išchanem, spolu s mnoha zbrojnoši do Istanbulu k chondkharovi Muradovi, aby stvrdili mír, a mír byl takto uzavřen.

---

<sup>69</sup> Ardabíl – město ležící jihozápadně od Kaspického moře; podle pověstí právě odtamtud pocházela dynastie Sáfíjovců

<sup>70</sup> Kulové – tj. janičárská posádka

Roku 1595 zemřel chondkhar Murad a na trůn usedl jeho syn, sultán Mehmed. Za časů Mehmedových zaútočilo osmanské vojsko na Franky, kterým se říká Mač'arkh<sup>71</sup>; přes moře vyrazilo mnoho lodí. A válčili po mnoho let. Každého roku byla velká a hrozná vojna; zabíjeli se navzájem. Pobíjeli se sekerami, až nezbyly ani děti v kolébkách; vraždili se ohněm a mečem; a pak dalšího roku se zabíjeli znovu a se stejnou silou jako na začátku.

Roku 1600, to jest nyní<sup>72</sup>, je budoucnost v rukou Božích; jen on ví, které straně připadne prohra a které vítězství. Neboť je psáno, že nikoli silou se vítězí, nýbrž náš Pán oslabí protivníky. Pán je svatý a pomáhá těm, kdo věří v jeho kříž.

Nyní pokračujme ve vyprávění o Simeonovi, gruzínském králi, a o tom, co se s ním dělo. Simeon prchl před Lala pašou a ukrýval se na místech, která jsou těžko dostupná; a srdce mu krvácelo nad tím, že jeho země byla dobytá. Neviděl žádnou cestu, jak by ji mohl získat zpět, a neboť byl nezkušený, čekal na milost Boží. Poslal vyslance k Muradovi a nabídl mu, že bude platit daně, někdy je zaplatil a jindy ne, a pak se proti němu vzbouřil, shromáždil nejrůznější zbojníky a s nimi útočil na jeho pevnosti, takto mu škodil. Pak začal vládnout sultán Mehmed a Simeon povstal znovu, odmítl zaplatit daň a počet jeho loupežníků se zvětšoval, jakoby sbíral vojsko. Přitáhl k pevnosti Gori a obléhal ji osm měsíců. Zbořil hradby a přikázal tamním tač'ikům, aby naházeli kameny do řeky Kury. Pak mečem porubal muže a odvedl jejich ženy a syny do zajetí, rozdal je gruzínským vojákům.

Veškerý národ Hagarejců<sup>73</sup> měl tehdy v srdci hlubokou ránu a svou zlost dali znát chondkharovi Mehmedovi. Ten hned vydal přísný rozkaz a velení vojska znovu svěřil eunuchovi Džafarovi, který se tehdy nacházel v Tabrízu. A poslal jej na Simeona, aby se pomstil za jeho nedostatek úcty a pokory a za osmanskou a ismaelitskou krev, kterou prolil.

A jakmile dostal od panovníka svolení, to divoké zvíře, tedy Džafar, zpychl a rozeslal všude po své zemi posly, sám se pak vydal z Tabrízu do Araratu. A všichni jeho muži se nachystali a zvědové ve vzdálených krajích připravili koně a zásoby a hlídali místa, v nichž by se mohl skrývat nepřítel v záloze. Džafar shromáždil na dvacet tisíc poddaných<sup>74</sup> mužů, Arménů a

---

<sup>71</sup> Tj. Maďaři. Tzv. „dlouhá válka“ s Habsburky začala ve skutečnosti už roku 1593, kdy císař Rudolf II. odmítl prodloužit příměří a porazil osmanskou armádu, a trvala 13 let (Mantran 1989: 157). Mír mezi Habsburskou a Osmanskou říší byl uzavřen až roku 1606 v Szitvatoroku.

<sup>72</sup> Hovhannes C'areci evidentně sepisoval své paměti roku 1600

<sup>73</sup> Hagarejci – synové Hagar a Abrahama, tedy muslimové.

<sup>74</sup> Arm. *r'amik*; odvozeno z „venkován“, „poddaný“ (*raja*). Obyvatelstvo platící daně (především zemědělci a řemeslníci) se povinně účastnilo válečných tažení, většinou jako výpomocné sbory, které neměly k dispozici klasické zbraně ani nepodstoupily vojenský výcvik.



tač'íků ze všech krajů, kteří v rukou třímali své sekery, rýče a lopaty; to byla těžká daň, kterou Osmané požadovali od lidu podle svého zákona<sup>75</sup>.

A pak začal mít Džafar strach, neboť už dávno slýchal o Simeonových statečných činech a válečné udatnosti. A bál se, že jím bude poražen a s ostudou se vrátí domů. A tak, když došel se svými muži do gruzínské země, ze strachu zůstali sedět tři dny na jednom místě a nehýbali se; nevyslali žádnou hlídku ani žádného posla. A Gruzíni přemýšleli a oslovili Simeona: „*Nech nás, abychom ted' odvedli své rodiny a příbuzné do hor, do bezpečí; a my se pak vrátíme s celým srdcem a s plnou silou a budeme prolévat krev a zemřeme v boji proti Turkům a zvítězíme, s pomocí Boží*“. Ale protože oni jinak nejsou příliš oddáni Bohu a popírají jeho slova, a celý rok ani nev kročí do dveří kostela, nevyplnil Bůh jejich přání. Neboť jak praví proroci: „*nehod'te k němu, jehož meč je nabroušen a tětiva napjatá*“... a dále: „*to já zabím a já oživuji, já postihuji a já léčím*“, a dále: „*ten, kdo ztratil svého pána, ztratí i rozum*“. A podobně ztratil rozum i Simeon a usedl pouze s několika muži a jal se pít víno. Na tom místě, kde popíjel Simeon, byla i turecká hlídka, která neměla ani tušení o tom, kde by mohl být Simeon a která se tam vydala pouze na lup. Na té výpravě za kořistí už chytili jednoho Gruzína. A tak jdou a najednou vidí Simeonovy muže a ptají se toho chyceného, kdo že to je; odpověděl: „*tamto je Simeon*“. A tač'íkové se velice ulekli a zastavili se; pak rychle vyslali posla ke svému vojsku, a ten Džafarovi sdělil, co viděli. Džafar se velmi potěšil a vypravil tam mnoho statečných mužů, ti lapili Simeona a předvedli jej před Džafara. Když jej přivedli, Džafar jej pozdravil a pak mocným hlasem vzdával chválu Bohu. A Simeon na to pravil: „*Bud' požehnán Bůh a jeho věčné panování. To on zabíjí a on oživuje, to on pozvedává i sráží dolů do pekla*“. Džafar pak poslal zprávu chondkharovi a odvezl Simeona mezitím do Tabrízu. Chondkhar přikázal vyzdobit ulice všech měst a oslavovat tři dny a tři noci. Džafar držel Simeona v Tabrízu přes zimu a jaro a pak v létě jej poslal k císaři do Byzance. Na cestě tam, když dospěli až do města Karin<sup>76</sup>, narazili tam na jednoho išchana, kterému se říkalo Eaziči<sup>77</sup>. Ten měl více než dvacet tisíc mužů a povstal proti sultánovi. Ted je tomu už dva roky, co vybírá všechny daně, které jinak patří sultánovi. Eaziči dal Simeona unést a on je teď váženým mužem ve městě Erzurum. Chvála Bohu, jenž rozhoduje o všem.

---

<sup>75</sup> Zákon, zvyklost – arm. *orenkh*, řec. *nomos* (použito v textu)

<sup>76</sup> Karin - Erzurum

<sup>77</sup> Kara Eaziči - iniciátor velkého protiosmanského povstání v letech 1599-1601; jeho revolty spadají do období povstání a všeobecné anarchie na východní hranici (*dželali*)

### 8.1.3. Kronika Nersese z Bitlisu (Nerses Baghišeci), 17. Století

Nerses Baghišeci neboli Nerses z Mochraberdu (Mochraberdcı) byl vysvěcen biskupem města Bitlisu v první čtvrtině 17. století. Jeho učitelem byl jiný známý představitel tzv. bitliské školy historiků a vardapetů, mistr Karapet z Bitlisu, který vyučoval v církevní škole Bohorodičky plnící přání (surb Astvac'ac'in Chndrakatar). Nerses po sobě kromě církevních zpěvů a elegií zanechal i kroniku, která podrobně zachycuje vojenské tažení sáfijovského šáha Abbáse do Arménie a východní Anatolie, osmanskou protiofenzivu, revolty kurdských klanů a povstání tzv. *dželali*. Tito povstalci, jejichž řady se rozšiřovaly v souvislosti s růstem všeobecné anarchie v regionu, byli jak osmanskými propuštěnci a vojáky nepravidelné armády, tak i např. rolníky, kteří přišli o svou půdu a úrodu během opakovaných nájezdů a nezbylo jim tak nakonec nic jiného, než se připojit k povstalcům – banditům. Revolty *dželali* zasáhly celou východní Anatólii i Arménii a jejich důsledek byl citelný ještě mnoho desítek let po jejich definitivním potlačení – významnou měrou přispěly k decentralizaci už tak decentralizovaných majoritně kurdských a arménských oblastí a způsobily masový exodus zemědělského obyvatelstva do městských center; tento *büyük kaçgun* (tur. „velký útěk“, Metin Kunt 1983: 14) předznamenal období velkých hladomorů, epidemií a všeobecného chaosu, spojené s postupným úpadkem sáfijovské říše i osmanského impéria. Nerses se zdá být podrobně informován o těch „*hořkých časech utrpení*“ (Ak 1952: 186) prostřednictvím jednoho arménského obchodníka procházejícího Bitlisem, patrně očitého svědka tragických událostí. Podobně jako v předchozím případě kroniky Hovhannese Arčišeciho lze konstatovat, že autor nepreferuje ani jednu ze stran válečného konfliktu (což odporuje klasické tezi arménské historiografie, že arménské obyvatelstvo v té době upřednostňovalo perskou nadvládu, viz např. Dédéyan 2007: 390); naopak pokládá jak Osmany, tak i Peršany za pohromu pro arménský národ (*hajoc azg*), tj. Hajkovo pokolení (*hajkazjan cegh*) – mnohdy ostatně více kritizuje „nevěřící“ Peršany jako původce velkého exodu a masakrů arménského obyvatelstva. V Nersesově vyprávění vystupují Osmané jako *tač'ikner*, Peršané jako *anoren parsikh* (nevěřící Peršané).



Roku 1604 perský šáh jménem Abbás shromáždil velkou armádu a dobyl město Tabríz, které bylo už dlouho v rukou osmanských, dobyto guvernérem Osmanem na příkaz sultána Murada, krále *tač'iků*. Abbás se vrhl se svou obrovským vojskem na zemi ajraratskou, obklíčil všechny

její pevnosti a obléhal je po devět měsíců. A nakonec je dobyl, neboť obléhaným nikdo nepřišel na pomoc; v sultánově vojsku panovaly rozpory. I stalo se tak kvůli jeho špatnosti a kvůli jeho Pánu Satanovi. Všude v jeho zemi povstávali jeho šlechtici jako zbojníci<sup>78</sup> a rozvraceli kraje. Na lid dopadl hladomor a utrpení. Takto uspěl ve svém díle perský král a obsadil zemi, zdržel se až do jara, kdy začaly vanout teplé větry z jihu. Pak se uchýlil do hor Geghamských<sup>79</sup>, ke Gandzaku, kterému se rovněž říká Gjandža<sup>80</sup>, a tam strávil léto.

Jakmile se přiblížil podzim, velitel tač'íků jménem Ghzal oghli, který patřil k příbuzným francouzského krále, shromáždil na příkaz sultána Ahmeda, v té době malého chlapce, velké vojsko a vrhl se odvážně jako lev na šáha Abbáse v kraji ajraratském. Ten když viděl, že se mu nemůže postavit v otevřeném boji, utíkal z místa na místo a všechno za sebou pátil, aby osmanští vojáci nenašli žádného útulku a aby jejich nákladní koně neměli co žrát.

Pak přišel příkaz šáha nevěřících: „*odved'te arménský národ do perské země*“, tak jako kdysi Nabukadnézar rozkázal vystěhovat Israelce do Babylóna. I začali odvádět lid ze země Širaku a Karsu až po kraj Goghth<sup>81</sup>, odváděli je z jejich příbytků silou a nutili je k velkému spěchu. Lidé museli opustit své domy v zimním čase, odcházeli z vesnic i z měst, z klášterů i monastýrů<sup>82</sup>, šli vardapeti, biskupové, khahanové i všecken lid, svobodní i poddaní; Peršané je hnali před svými koňmi a meči, strašlivě pospíchali, neboť nepřítel jim byl v patách<sup>83</sup>, to jest tač'íkové. Ach běda této pohromě, ó naše utrpení, ta strašlivá hořkost, neboť odváděli pryč lid a zapalovali za nimi jejich domy, v nichž zůstal veškerý jejich majetek. A když se pak

---

<sup>78</sup> Šlechtici – arm. *išchankh, išchanner*; patrně se jedná o vládce dědičných kurdských dynastií. Přibližně ve stejné době probíhala rovněž povstání drúzů v libanonských horách a Osmanská říše tak byla nucena se potýkat s řadou vážných interních problémů, ohrožujících její stabilitu

Zbojníci – arm. *avazak, jeluzak* (bandité, povstalci)

<sup>79</sup> Geghama – hornatý region okolo jezera Sevan, dnešní Arménie

<sup>80</sup> Arm. Gandzak, tur. Gjandža – jeden z bývalých chanátů, dnešní severozápadní Ázerbájdžán

<sup>81</sup> Goghth – kraj v Nachičevanu; *gusané* z kraje Goghth bývali známí v raném středověku, jejich hrdinskými eposy se podle svých vlastních slov inspiroval historik Movses Chorenaci v díle *Dějiny Arménie (Pathmuthjun Hajoc)*

<sup>82</sup> *Anapat, vankh* – oba pojmy znamenají v arménštině tolik co „klášter“; *anapat* původně označoval místo, kde žili mnichové ve svých celách či jeskyních zcela osamoceně, poustevnickým způsobem života. Doslova znamená slovo „anapat“ pustinu, poušť, neobydlený kraj.

<sup>83</sup> Arm *thšnami*, v tomto případě osmanská armáda. Šáh Abbás měl pravděpodobně v úmyslu vylihnout celé pohraniční území za tím účelem, aby znesnadnil případnou protiofenzívu osmanského vojska a prostřednictvím „spálené země“ znemožnil jakékoli upevnění sultánovy moci v daném regionu. V roce 1604 bylo patrně odvedeno několik desítek tisíc Arménů nikoli pouze z nachičevanské Džulfy, ale i z dnešního západního Ázerbájdžánu a východní Anatólie.

hospodáři<sup>84</sup> obrátili, viděli za sebou plameny. A tak naříkali, plakali, sypali si na hlavu hlínu, avšak nemohli nic učinit, tak strašlivý byl příkaz sultánův. A Peršané po cestě mnohé zabili, mnohé porubali; matkám vytrhávali děti z náručí a ubíjeli je kameny, neboť chtěli, aby lidé rychleji kráčeli. Jeden křesťanský rolník z osmanského vojska<sup>85</sup>, který se zúčastnil výpravy proti Peršanům, nám vyprávěl, že když vstoupili do jednoho údolí, spatřili tam mnoho žen pobitých rukama nevěřících Peršanů. Jedno malé dítě, tak malé, že ještě sálo mléko z prsů své matky, leželo v náručí mrtvé ženy, bralo do úst její prs, chtělo pít a plakalo. A jak sálo, místo mléka pilo matčinu krev. Jak to vojáci spatřili, zaplakali lítostí a vzali to dítě s sebou; snad žije, říkal ten rolník.

Za těchto strašných utrpení dosáhli lidé Džulfy<sup>86</sup>. A tehdy donutili odejít i obyvatele Džulfy, museli zanechat své krásné a drahé domy a proti své vůli se vydali na cestu, naříkaje a volaje „vaj“. Ach jejich žalozpěv a slzy, neboť oni se v jediné chvíli stali vyhnanci bez domova, tuláky vyhnanými do ciziny<sup>87</sup>; na své vlastní oči viděli, kterak jejich paláce a veškeré cennosti hoří v plamenech. Neboť tak říkají proroci: „*vaše město je v plamenech, vaše země je v ruinách. A cizinci místo vás žijí z vaší půdy*“; dále pak: „*vystavěli jste dům, ale nebudete jej obývat; zasadili jste zahradu, avšak nebudete pojídat jejich plodů, nebudete pít jejího vína*“. A kněží naříkali u dveří svých kostelů a loučili se se slzami v očích s jejich prahy. Buď v klidu a míru, ó naše matko svatá církvi, rodičko naše duchovní. Synové Jelama a Khetura (muslimové) se jak vlci lovící v zimě rozeběhli a zaútočili na tvého beránka. Je těžké oddělit děti od jejich rodičů, těžká je ruka tyranova<sup>88</sup>. Tolik bylo nářků, až se stěny jeskyní

---

<sup>84</sup> Hospodář – arm. *ter, tanuter* (doslova „pán domu“), hlava patriarchální velkorodiny; nejstarší mužský příslušník *gerdastanu*

<sup>85</sup> Křesťané coby *dhimmi* v osmanské armádě obvykle nesloužili; sultán je však povolával jako záložní jednotky, které se staraly o koně, zásobování, výbušniny apod. Poddaní rolníci (tj. *rajové*) do války jít museli, patřilo to k jejich obvyklým povinnostem.

<sup>86</sup> Džulfa – město v kraji Nachičevan, bývalé karavanní centrum (výchozí bod cest směrem na Jerevan a dále do Gruzie). Džulfa po deportaci svých obyvatel za šáha Abbáse ztratila svůj význam a zůstala provinčním městečkem; deportovaní pak založili poblíž Isfahánu tzv. Novou Džulfu (arm. Nor Džugha), která se záhy stala jedním z nejdůležitějších center arménského obchodu a kulturního života vůbec. Z Nové Džulfy pocházela řada vyhlášených arménských obchodníků (*chodžů*), umělců (malířů) i církevních hodnostářů.

<sup>87</sup> Arm. *panducht* (tulák, totéž co *gharib*), *nčdeh* (deportovaný), *antun anter, anhark, anothevan, tnank* (bez domova)

<sup>88</sup> Narážka na nucenou separaci křesťanského obyvatelstva od jejich kněží a církve. „Těžká ruka tyranova“ je v textu použita ve smyslu vysokých daní, vyžadovaných muslimskými panovníky. Arm. slovo tyran, despota (*br'navor*) je zcela automaticky spojováno s muslimy.

rozechvívaly a odrážely je jako hromobití. A tak praví naše Matka světla<sup>89</sup>, jak již dříve promluvil starý Sión: „*běžte, děti moje, odejděte; já zůstávám v troskách*“.

A pak vojáci všecken lid shromáždili na břehu Jeraschu<sup>90</sup> a poněvadž se jim nedostávalo lodí, začali shazovat celé davy zajatců do vody. A voda se stala jejich hrobem i pohřebními zpěvy<sup>91</sup>. Když vojáci viděli, že lid zbytečně tone, nabídli rodičům, že převezou jejich pohledné děti na koních na druhou stranu řeky a ošálili je, neboť jim slíbili, že jim děti na břehu vrátí. Avšak přešli řeku a děti odváželi, aniž se ohlíželi nazpět. Jakmile to rodiče těch dětí spatřili, rozum je začal opouštět, bili hlavami o zem a mučeni strašlivými pochybami volali své děti; avšak nic jim nemohlo pomoci, neboť je dělila řeka. A i na ty rodiče, kteří s velkým úsilím přebrodili řeku i se svými dětmi, útočili vojáci jako vlci a pak prchali na svých koních, nikterak se neobávající šáhova hněvu. Neboť velké zmatky panovaly kvůli hrůze z nepřátele. A takto si zoufali otcové a matky, říkajíce: „*kéž by nás hory pohřbily, kéž by nás zemina zasypala*“; „*kéž bychom nikdy neměli děti, kéž bychom je nikdy nekojili*“.

I mnoho zaplatili, neboť z každé stovky či z tisíce zbyl sotva jediný, napůl živý napůl mrtvý člověk. Ti zbylí došli rychle do města zvaného Šoš, kterému se říká Isfahán, ležícímu v zemi Ilama. Šli se slzami v očích; staří s bolavýma nohama, jež zeslábli svou starobou; mladí, kteří místo aby se smáli a zpívali jen tiše naříkali; mladí novomanželé, místo aby oslavovali, plakali nad tou žalostnou novinou; skromné nevinné panny a stydlivé dívky se zahalenými tvářemi musely odhalit své vlasy a nevěřící ponižovali jejich delikátní krásu, pleť jim ztmavla od pálicího slunce a pokryl je prach z cesty...

A takto se tedy národ arménský rozptýlil po Persii; někteří zůstali a skrývali se. Avšak nevěřící našli jejich úkryty a lstí je vylákali ven, pak je zajali a nemilosrdně pobili. Mezi pobitými byli biskup Manuel z Havuc Taru<sup>92</sup>, Astvacatur z Geghardu<sup>93</sup> a kněz Jeghia u města Jerevanu, muž to dobrý a zbožný. A ještě mnozí další, jejichž jména neznáme, pouze Pán Bůh o nich ví.

Dále vám budu vyprávět o jiné velké pohromě. V horách okolo Garni a Ajrivankhu a ve Vanastanu se skrývalo mnoho lidí. Ukryli se na vyvýšených místech, kde, jak doufali, byli v

---

<sup>89</sup> *Majr luso*, tj. církev

<sup>90</sup> Jerasch, Jerasph – řeka Araks

<sup>91</sup> Hugharkavor – ve smyslu celého pohřebního rituálu, od vynesení rakve z domu zesnulého až po její vložení do hřbitovní půdy

<sup>92</sup> Havuc Tar – klášter poblíž Jerevanu, nedaleko Geghardu a Garni, dnes v ruinách

<sup>93</sup> Surb Geghard neboli Ajrivankh – známý klášter nedaleko Jerevanu, v němž bylo podle tradice uloženo kopí, které probodlo bok Krista. Dnes je Geghard opraven a slouží jako turisticky neobyčejně přitažlivá lokalita

bezpečí, náhle však spatřili perské vojsko nevěřících, jak na ně útočí s meči vytaženými z pochev. A křesťané se raději vrhali dolů ze skal; mladí i staří, muži i ženy. Byl mezi nimi jeden odvážný hudebník, hráč na zur'nu<sup>94</sup>, který na vojáky volal, aby zastavili své vraždění. Přiložil ke svým ústům zur'nu a začal hrát smutným hlasem pohřební žalozpěv pro ty nedávno zabitě. Neboť mnozí umírali v jeskyních; i když kolem tekly potoky krve, žádali si pít a nezbyl nikdo, kdo by jim podal vody. Když je tak viděli nevěřící, jak s hlavami v dlaních nařikají a pláčí, hlas zur'ny je pohnul ke smilování. I začali je litovat a pravili sobě: „co bychom mohli dobrého udělat pro tyto ubožáky, ať od jejich krve nás osvobodí bůh“. Křesťané umírali mučednickou smrtí v Kristu a byli ozdobeni jejich svatostí<sup>95</sup>.

Do země ajraratské, která zůstala bez pána, tehdy přitáhly tlupy loupežnické, jež si říkají dželali. Ti původně obývali osmanské kraje, přitáhli sem a páchali mnohé zlé skutky. Vyjížděli za noci a podřezávali, na koho narazili; zajímali mladíky a odnášeli lup z domů a klášterů; tak dlouho tak činili, až zemi zasáhl hladomor. Objevili se lidožrouti. Jednoho biskupa z kláštera Mughni chytili, upekli a snědli. Pak se osmanští vojáci, kteří přišli do země ajraratské, chystali v noci přepadnout kraj geghamský, loupit tam a přitom zabít syna melikha Šahnazara<sup>96</sup>. Jakmile se o tom dověděl starý Šahnazar, poslal na ně svého syna Zuribeka spolu s křesťanským vojskem, Zuribek je s velkou odvahou porazil. A odvezl jejich hlavy perskému šáhovi, ten se velmi zaradoval a svěřil melikhovi vládu nad jeho krajem. Avšak tač'íkové znovu zaútočili na Geghamu, na nic netušící křesťany, a svedli s nimi bitvu; křesťané byli poraženi a museli se dát na útěk, a to všechno kvůli našim hříchům velkým jako moře. Tač'íkové vstoupili do země a prolili mnoho nevinné krve; kdo může vypovědět o jejich špatnostech, jaké napáchali. Zapřahovali ženy do chomoutů a když už nemohly, zabíjeli je.

A ti z krajů perských, kteří plenili ajraratskou zem, dosud nenašli tajné klášterní skrýše. Proto chytali křesťany a mučili je, aby jim prozradili, kde se nacházejí úkryty, třeba skrýš kláštera Aghdžo, kterou takto našli a odkud ukradli svatou pravici hajrapeta Aristakese. Odváželi ji do hlavního města Tabrízu. Potkal jsem jednoho kupce z Bitlisu, muže pevné víry, kterému tuto ruku nevěřící prodali a on ji přivezl do svého města Bitlisu, takto dal svému kraji poklad nenahraditelné ceny. Avšak toto je jen jedna vzácná svatá věc<sup>97</sup>, zatímco mnohé ostatní byly ztraceny. To všechno, co jsme teď stručně popsali, se stalo během prvního roku, nyní přikročíme k roku druhému.

---

<sup>94</sup> *Zur'na*, také *phogh* (trubka) – dechový nástroj podobný hoboji s velmi pronikavým zvukem

<sup>95</sup> *Martiros* – arm. pasivní mučedník; umírá kvůli své víře během masakrů, deportací apod.

<sup>96</sup> Šahnazar – jeden z karabašských *melikhů* (náčelníků)

<sup>97</sup> *Srbuthjun* (svatost), *masunkh* (relikvie)

I přišel druhý rok, vojsko tač'íků pronásledovalo perského šáha, a on začal proto sbírat vojáky v perské zemi. Jakmile Osmané dosáhli hranic atrpatakanských<sup>98</sup>, tam už na ně čekal šáh s obrovským vojskem. Došlo ke strašlivé bitvě na Tabrízské pláni. Tehdy prohrál Zghal oghli<sup>99</sup> a musel v noci uprchnout, zanechal všechny zásoby i stany na místě a unikl jen o vlásek; prchal s hanbou, neboť jej opustil Bůh – nestarali se o zemi a jen všechno ničili, procházejíce sem a tam. Běda zemi, na níž jejich noha dopadla! Neboť nebozí křesťané se stali lovnou zvěří, tažnými zvířaty s nasazenými udidly a takto hořkou smrtí umírali a byli zabíjeni. A i jiné národy takto trpěly, ó kdo to může vyprávět či svým perem zapsat? Jak pravil Kristus: „*děli-li se království, jsou i lidé rozděleni*“, a tak tomu bylo v království tač'íků, kteří zemi obrátili v poušť. A přišel strašný hlad; takový, že vytahovali mrtvé z hrobů a pojídali je. Rodiče jedli své sotva narozené děti. Jak praví proroci: „ženy uvařily své potomstvo a pak jej snědly“. V době půstu lid pojídal psy, kočky a jiná nečistá zvířata. Zuřivost a vztek připravily lidi o jejich rozum, i chovali se jako zvířata lovící ve skrytu. Jakmile matka vyšla z domu ven, tu chytili její dítě a podřízli jej; a když se vrátila, předložili jí uvažené maso a ona jej klidně snědla. Pak začala hledat své děcko a naříkala; ó kolik utrpení dopadlo na rodiny! Sebrali kost ležící na cestě a snědli ji, pak umírali. Naříkejte, nebesa a ty zemi, plač, křičte hory a kopce, plné divoké zvěře a ptactva; neboť ještě nikdy předtím nebylo takového hladomoru, jaký jsme viděli my. Litr mouky stál tři kuruše v městě Erzurumu. Prodávalo se lidské maso a tuk. Jakmile se to doneslo ke sluchu správce města, kázal ty, jež prodávali to maso a tuk, utopit; avšak stejně se takto prodávalo i dál.

I rozptýlil se národ arménský kvůli tomu hladu po celé Persii, Asýrii a Gruzii, až se dostali někteří i do Abcházie a Kaffy. Otec se neznal ke svému synovi, matka neznala dceru a bratr bratra; manželé opouštěli své ženy, ženy přestaly znát porodní bolesti. A hladomor nezasáhl jen jednu zemi nebo dvě, ale celý svět – rozšířil se od Hunských a Alanských vrat<sup>100</sup>, od kavkazských hor až do Pontu a Efesu, do Kappadokie, do Damašku, Sisu a Mezopotámie. Všichni Arméni se rozptýlili na mnoho stran; někteří zahynuli v ledových vánicích, jiné pohřbily rozvodněné řeky, další zemřeli hladem; některé roztrhala divá zvěř a jiné zabily rány

---

<sup>98</sup> Atrpatakan – v tomto případě perský Ázerbájdžán, dnes severozápadní Irán

<sup>99</sup> Sinan paša – osmanský vojevůdce bojující na východní frontě proti šáhovi Abbásovi

<sup>100</sup> Alanská vrata – arm. *Alanac dur'* a rovněž *Jerkathe dur'* (Železná vrata), tur. *Demir kapısı* (Železná vrata, v arm. přepisu *Damur ghapi*) – horský průsmyk v dnešní severní Gruzii poblíž hory Kazbeg, kudy vede tzv. vojenská cesta postavená za dob ruského cara; de facto jediná přístupová cesta do Gruzie ze severu přes Velký kavkazský hřeben. Alanská vrata odkazují na starověké Alany, indoevropský národ, který sídlil ve stepích severního Kavkazu a jehož přímými potomky jsou pravděpodobně současní Osetové.

mečem. Neměli křesťanský pohřeb s kadidlem a v rubáši, khahanové a sarkavagové nepozvedali hostie; lidé byli dávání do hrobu tak, jako umírají osli. Tak jako páchnoucí mršiny zvířat, tak i lidé leželi podél cest, jak říkají proroci: „*viděli jsme ležet kosti nepohřbené*“. Asýrie a Persie se staly arménským hrobem...<sup>101</sup>

To se stalo druhého roku. Pak přišel rok třetí a perský král spatřil, že moc tač'íků leží v troskách; i shromáždil vojsko, oblehl Gjandžu a dobyl ji, pobil sultánovo vojsko. Pak se vydal na dům gruzínský<sup>102</sup>, dobyl město phajtarakanské, jež slove Tchphis<sup>103</sup> a pak se vydal do Dmanisi a Lori, a nemusel je dobývat silou, neboť se mu podrobovala. I zaradoval se gruzínský král Giorgi, že se tač'íkové ocitli v nesnázích; oni totiž zajali jeho starého otce a odvezli jej do Konstantinopole, odkud už se nevrátil. Silný a vítězný šáh Abbás choval zášť ke svému tchánovi, byl zetěm gruzínského krále Simeona.

Pak čtvrtého roku překročil perský král řeku Kuru s obrovským vojskem a vstoupil do země alanské a gugarské<sup>104</sup>, vkročil do kraje Utikh<sup>105</sup> a oblehl mocnou pevnost Šamacha<sup>106</sup>, získal ji a pobil všechny obránce, kterých bylo na jedenáct tisíc; správce pevnosti předhodil národu lidožravému, jimž se říká Čikian, ti svými tesáky rozdrtili jeho kosti. Neboť ten správce pobil mnoho mužů z královny družiny a král vůči němu choval zášť a hněv.

Král ovládal všechny kraje až po město Derbend a Kaspické moře, které mu dávno předtím odňal vojevůdce tač'íků jménem Lala paša na příkaz sultána Murada, jak jsem psal výše. Skrze tyto zmatky a těžkosti mnozí křesťané zahynuli pod meči nevěřících, památka jejich budiž požehnána.

Roku 1608 spolčenec Satanův jménem chán Amirguna vyslal tajně své vojáky na výpravu proti moři nás všech<sup>107</sup> a mnohé z kraje Bznunikh<sup>108</sup> zajal, mnohé porubal, i khahayn i lid. Běda... A tomu všemu jsou na vině naše hříchy, perský král a loupežníci osmanští<sup>109</sup>. Nevěřící

---

<sup>101</sup> Arm. *Asorestan, Parskastan*

<sup>102</sup> Doslova arm. *Vrac tun*, gruzínský dům. „Gruzie“ je v arménských pramenech přepisována jako *Virkh*, později *Vrastan*, případně z turečtiny *Gurčistan, Gurdžistan*.

<sup>103</sup> Tchphis, Tchphghis - Tbilisi

<sup>104</sup> Alanská země – tady ekvivalent dnešní Gruzie a Ázerbájdžánu; jinde pouze severní Gruzie (horská část) Gugarkh – provincie v dnešní jižní Gruzii/severní Arménii

<sup>105</sup> Utikh – starověká provincie, zahrnující zhruba dnešní střední a severní Ázerbájdžán a jižní Arménii (Sjunikh a velký Arc'ach)

<sup>106</sup> Šamach – hlavní město širvánského chanátu, dnešní centrální Ázerbájdžán

<sup>107</sup> Arm. „c'ov boloris“ – moře všech, tj. Vanské jezero

<sup>108</sup> Bznunikh – tj. doména aristokratického rodu Bznuni, kolem jezera Van

<sup>109</sup> Tj. povstalci *dželali*



kníže Šaraf, který je z národa Marů a vládne Džezíře, ohněm a mečem napadl Kurdistan, vyplnil jej a pobral kořist; křesťany ponechal bez jmění a hladové.

O těchto pohnutých dobách, strašných, hořkých a těžkých časech už se píše v Bibli, ve Starém a Novém Zákoně<sup>110</sup>.

#### 8.1.4. Kronika Řehoře z Khemach (Grigor Kamacheci), 17. století

Tuto kroniku tvoří několik rukopisů, pocházejících z různých časových období a z pera různých autorů; obecně je však lze shrnout jako kronikáře 17. století, kteří se soustředili na region okolo Khemach, Sebaste (Sivasu) a Erzindžanu (Jerznka). Autoři pravděpodobně těžili z jednoho společného zdroje (zjevně opisovali ze starší anonymní kroniky ze Sebaste), ke konci se pak jejich zápisy různí. Už na první pohled máme co do činění s neobyčejně různorodým stylem zápisů spíše sporadického charakteru, ne vždy chronologicky řazených. Některé texty (patrně díla Kamacheciho žáků) jsou psány velmi jednoduchým stylem a zaměřují se jen na bezprostřední okolí, s velkým akcentem na přírodní pohromy a zprávy o křesťanských mučednících (fenomén charakteristický pro „pohraniční křesťanství“). Celá kronika pak nese jméno Grigora Kamacheciho, neboť to on je pokládán za sjednotitele a redaktora všech kompilací.

Kamacheciho kroniku jsem přeložila celou (tedy ne pouze události, které se týkají existence Osmanů); kladla jsem důraz právě na výběr událostí, které autoři považovali vzhledem ke své místní komunitě za relevantní a které se z hlediska kolektivní historické paměti snažili předat dalším generacím (patrně je zaměření se na obraz muslima, obraz křesťanských pasivních mučedníků – *martirosů*, apod.).



Roku 1018 hněv Boží strašlivý propukl, i napadl národ turecký křesťany a nemilosrdně zpusťošil celý Vaspurakan, to vše za vlády krále Senecherima<sup>111</sup>. Senecherim se cítil být

---

<sup>110</sup> Apokalyptická vize světa

<sup>111</sup> Senecherim, panovník království *Vaspurakan* – domény aristokratického rodu Arcuniů, mající své těžiště okolo jižního okraje Vanského jezera. Království prosperovalo v 9.-10. století a (podobně jako jeho severní soused, království Bagratovců) se těšilo výhodné pozici na periferii Byzance a Abbásovského chalífátu.

utlačován těmito cizími národy<sup>112</sup>, a proto přenechal svou zemi řeckému králi Basilovi a on sám odešel do Sebaste i se svými pěti syny, Davidem, Atomem, Konstantinem, Vestem a Apusahlem.

Roku 1019 se objevilo ďáblovno znamení, a tisíc let se naplnilo; bylo vidět mnoho strašlivých varování - nebe se roztrhlo z východu směrem na západ a odtamtud prýštilo světlo, pak přišla tma, objevily se hvězdy a byly slyšet hrůzné hlasy.

Potopa byla počítaje podle arménského roku 5710, Abraham roku 2762, Mojžíš 1569. Od narození Kristova pak do koncilu v Niceji uběhlo 322 let. A pak roku 561 upravili datum Velikonoc<sup>113</sup>.

Roku 603 se v čele ismaelitů objevil Khaghda šrtunkh - ústa z dršťků<sup>114</sup>.

611 přišel Mohammed.

613 Gruzíni se oddělili od Arménů<sup>115</sup>.

623 Turci dobyli Arčeš.

631 vládli Abubakr, Omar a pak Osman.

1052 otec katholikos Petros dal přenést Živé dřevo<sup>116</sup> do Pontu, za časů basilea Basila. Křtil vodou...Otec Petros pobýval v Konstantinopoli čtyři roky, pak odešel do Sebaste, k synovi Senecherima, a tam zesnul.

---

Poč. 11. století začaly Vaspurakan ohrožovat nájezdy Dajlamitů a jejich turkických žoldnéřů; král Senecherim proto akceptoval nabídku byzantského *basilea* Basila II. a přesunul se se svými lidmi dále na západ – do centrální Anatolie. Do Sebaste s ním odešlo asi 14. 000 jeho poddaných (Dédéyan 2007: 278). Tyto migrace arménského obyvatelstva ostatně odpovídaly byzantské politice, která aspirovala na vykořenění nepravoslavného křesťanství (vnímaného jako heretické) ze své východní, permanentně ohrožované hranice.

<sup>112</sup> Arm. *ajl azg*, doslova „jiný národ“; ve významu muslimové a později etnické kategorie osmanských Turků

<sup>113</sup> Narážka na arménský církevní koncil ve Dvinu (patrně 552/553 nebo 555 n.l.), na němž byly odmítnuty závěry koncilu v Chalkedonu (451 n.l.); arménská gregoriánská církev začala oficiálně počítat svůj letopočet od nuly a znovu vypočítala i datum Velikonoc (arm. *Zatik*), jež se po určité časové periodě (každých 98 let) lišilo od pravoslavné verze Velikonoc. Arméni tehdy slavili stejné datum Velikoc pouze společně s *Asori* – jakobity; ostatním přezdívali *C'razatik* (Nepravé, Bláznivé Velikonoce – většinou o týden později).

Prameny se v otázce data dvinského synodu zásadně rozcházejí. S velkou pravděpodobností se tyto synody konaly dva - roku 505/506 a roku 555 (Garsoian 1999: 100), případně dokonce tři (roku 506 a pak za stejného *katholika* roku 552/553 a 555). Užívání arménského kalendáře se ustálilo až o několik desítek let později.

<sup>114</sup> Synonymum muslimů (tady Arabů). Aktuální překlad je však nutno ještě dále ověřit u specialistů na klasickou arménštinu.

<sup>115</sup> Gruzínská církev se přiklonila k pravoslaví.

<sup>116</sup> Živé dřevo – tzv. svatý Kříž z Varagu; relikvie svatého kříže, na němž byl podle legendy ukřižován Kristus. Klášter sám, významné poutní místo, nesl jméno *surb Nšan* (doslova „svaté znamení“, tj. svatý Kříž)

1057 Otec *katholikos* Chačik, který byl Petrovým synovcem<sup>117</sup>, byl povolán k byzantskému králi; ten ho dal zavřít do vězení a nechal ho tam tři roky, žádal po něm, aby mu vydal poklady otce Petra.

1064 zničili království Ani, jehož posledním králem byl Hovanes<sup>118</sup>.

1096 Frankové dobyli Jeruzalém<sup>119</sup>.

1101 světlo jeruzalémské nezačalo hořet v sobotu, ale až v neděli. Všechen lid slavil Nepravé Velikonoce, jen Arméni a Asyřané je slavili správně<sup>120</sup>.

1168 strašné zemětřesení postihlo Jerznka<sup>121</sup>, dvanáct tisíc lidí zahynulo.

1176 Jeruzalémský král byl bit od Saladina u bran jeruzalémských, ten vzal na sto čtyřicet tisíc zajatců<sup>122</sup>

1236 zemětřesení v Jerznka, spadl jeden kostel.

1242 Pačon získal Erzurum, Byzantinci zase Jerznka<sup>123</sup>.

1254 zemětřesení v Jerznka, stejného roku dal Arghon vybírat daně a zpoplatnil úplně každého<sup>124</sup>.

1260 egyptský sultán zničil tatarskou armádu, jíž velel Khirbuza<sup>125</sup>.

---

<sup>117</sup> Synovec - syn sestry. *Katholikův* úřad se tradičně dědil po linii strýc – synovec, a předával se v rámci rodu Grigora Lusavoriče (rodina Pahlavuni) až do 1. poloviny 5. století (posledním dědicem z „Grigorovy krve“ byl slavný *katholikos* Sahak Parthev). Tradice rodu Pahlavuni byla později uměle vzkříšena v 10. století Grigorem Magistrosem. Parthský původ byl důkazem prestiže a jeho připisování je fenoménem charakteristickým nejen pro arménské *katholiky*, ale i např. pro byzantské císaře

<sup>118</sup> Byzantská armáda dobyla roku 1064 město Ani. Ve skutečnosti byl posledním králem království Bagratovců ne Hovanes, ale Gagik II.

<sup>119</sup> Jeruzalém dobyt křižáky až 1099.

<sup>120</sup> Nepravé Velikonoce: arm. *C'razatik*, „mnohovýznamové „c'ur“ znamená „šilený“, „špatně postavený“, „opačný“, „nesprávný“, „otočený“ apod. Každých 96-98 let se datum pravoslavných a monofyzitských velikonoce odlišuje.

<sup>121</sup> Jerznka, také jako Erznka nebo Eznka – Erzindžan. Místo ležící blízko černomořského tektonického zlomu a nechvalně proslulé neobyčejně častými a ničivými zemětřeseními.

<sup>122</sup> Bitva u Montgisard - Saladin z dynastie Ajjúbovců 1177 zaútočil na Jeruzalém, ale byl na cestě zastaven francou armádou pod vedením jeruzalémského krále Baudoina IV. (Grousset 2006: 621). Jeruzalém kapituloval před Saladinem až počátkem října 1187, po bitvě u Hattinu, která skončila katastrofou pro francké vojsko vedené Renaudem de Chatillon a jeruzalémským králem Guy de Lusignan.

<sup>123</sup> Erzurum pravděpodobně dobyto rúmským (seldžuckým) sultánem z Konye (Iconium)

<sup>124</sup> Ve významu vybírat daně i za ženy a děti; obvykle platili *džizju* (daň z hlavy) jen dospělí muži.

<sup>125</sup> 1260, bitva u Ajn Džalútu – egyptští mamlúci porazili Mongoly a jejich spojence, kilíkijské Armény.

1264 vardapet<sup>126</sup> Vardan byl předveden před chána Hülegiho<sup>127</sup>. Rozmlouvali spolu o mnoha moudrých věcech a pak chán vardapeta s velkými poctami propustil.

1268 v neděli zemětřesení v Jerznka, patnáct tisíc lidí zahynulo.

Stejného roku se deset národů zmýlilo ve slavení Velikonoc.

1281 zemětřesení v Jerznka, milostí Boží nebylo nic zničeno.

1287 v měsíci květnu postihlo strašné zemětřesení Jerznka, lidé mnohokrát umírali, jejich počet jen Bůh zná.

1290 strašlivé zemětřesení v Jerznka, milostí Boží nic zničeno.

1345 zemětřesení v Jerznka, země se chvěla jako loď na vodní hladině, milostí Boží žádná škoda nenastala.

1347 osmého prosince v pátek, zemětřesení v Jerznka. Země se třásla hodinu, pak jsme si mysleli, že už se nepohne, ale znovu se pohnula a hradby se zbortily.

1384 Kadi Burhan<sup>128</sup> zabil pána Sebaste, dal umučit biskupa Stephannose<sup>129</sup> a rozbořil klášter Čtyřiceti<sup>130</sup>.

1387 Lank Timur přitáhl s velkou armádou ze Samarkandu, zničil Sebaste a táhl na Ankaru. Chondkhara Bajezida zvaného Yıldırım zavřel do klece<sup>131</sup>.

1441 spálili Chtrša v Marzvanu. Dovolili sundat bílý pás<sup>132</sup>.

1458 zemětřesení v Jerznka, třicet dva tisíc lidí zahynulo<sup>133</sup>.

1461 Čithach dobyl Trapezunt.

1469 přišla velká smrt<sup>134</sup>, vardapet Naghaš složil žalozpěv.

---

<sup>126</sup> *Vardapet* – arm. mistr, církevní učitel. Vysoký stupeň v gregoriánské církevní hierarchii, odpovídá pravoslavnému archimandritovi

<sup>127</sup> Chán Hülegi, jeden z vnuků Čingischána, syn nejmladšího Čingischánova syna Tuluje (*očigina* – strážce krbu), který založil roku 1253 dynastii perských *il-chánů* (Roux 2002: 37).

<sup>128</sup> Kadi Burhan – Kadi Burhannedin, spojenec dynastie Karamanovců, protivník osmanského sultána Bajezida, poražen 1398.

<sup>129</sup> Stephannos, biskup v Sebaste (Sivasu) v době Tamerlánových invazí (1387). Byl nucen k zapření křesťanské víry emírem Burhannedinem, mučen, popraven a následně prohlášen arménskou církví za svěťce – mučedníka (*martiros*)

<sup>130</sup> Klášter Čtyřiceti Mučedníků (Dětí) ze Sebaste – arm. *Khar'asun Mankunkh*

<sup>131</sup> Bajezid, zvaný Yıldırım (Blesk) (1389-1402); poražen Timurem 1402 v bitvě u Ankary. Termín „chondkhar“ (hunkiar) znamená tolik co vladař, tj. sultán.

<sup>132</sup> Narážka na postavení *dhimmi* – ne-muslimové museli nosit distinktivní označení na svém oblečení (nejčastěji pás, opasek – *zunnar* a speciální pokrývku hlavy)

<sup>133</sup> Počty obětí zemětřesení jsou evidentně nadsazené: Erzindžan bylo poměrně malým městem; navíc se vysoké počty mrtvých periodicky opakují i v dalších desetiletích.

1482 zemřel sultán Mehmed a na trůn usedl Bajezid. A bylo zemětřesení v Jerznka, třicet tisíc lidí zůstalo v sutinách.

1513 Sultán Selim zabil svého otce Bajezida a zmocnil se trůnu<sup>135</sup>.

1526 Sultán Sulejman vytáhl s vojskem, zmocnil se maďarského trůnu, jenž leží v Budíně<sup>136</sup>.

1527 Tavrilstí Řekové se postavili na odpor, Husejn paša na ně zaútočil, porazil je a zajal.

1528 Athmač'a se stal chalifou.

1535 ve vesnici Šnkhur'uru upálili jednoho erece<sup>137</sup>.

1536 v Sebaste umučili chodžu<sup>138</sup> Kodžkana.

1539 slavili Nepravé Velikonoce - C' r' azatik.

1548 Alchas povstal proti svému bratrovi, chondkharovi Tabrízu<sup>139</sup>, a zaútočil na Tabríz; perský šáh Tahmásp nato zničil Chnus, Basen, Erzurum, Derdžan, Keghi, Bajberd, Jerznka a Sper. 1550 ve městě Erzurum pobili svobodní v průběhu jedné noci na sedmdesát lidí, to byla hrozná pohroma<sup>140</sup>.

1557 Ghukas vardapet z Keghi poupravil arménský kalendář.

1557 Synové chondkharovi mezi sebou válčili u Konye. Bajezid utíkal před Selimem až do Erzurum, pak se odebral k perskému šáhovi i se svými třemi syny a tam ho zabili<sup>141</sup>.

1566 sultán Sulejman napadl Fedžu a tam zemřel<sup>142</sup>.

1570 v Jerznka vybírali dívky do harému.

1567 sultán Selim.

1557 dobyli Kypr.

1575 zemřel Selim a nastoupil sultán Murad.

---

<sup>134</sup> *Mah* – arm. smrt, tj. epidemie.

<sup>135</sup> Selim Javuz (Strašný) (1512-1520)

<sup>136</sup> Maďarský trůn – doslovný překlad „Thacht Unkur'uz“

<sup>137</sup> *Erec* – arm. kněz s nižším svěcením

<sup>138</sup> *Chodža*- ve významu obchodník

<sup>139</sup> Konflikt mezi perským šáhem Tahmáspem I. a osmanským sultánem Sulejmanem, který podporoval vzbouřivšího se Tahmáspova bratra Alchase

<sup>140</sup> „Roku 1550 ve městě Erzurum synové svobodných volali po své cti, rozčarování a zklamání, a v jednu noc zabili sedmdesát lidí, velký žal jsme měli; oni pak ovládli údolí Thorthom a celá Gruzie padla do rukou tač'iků“ (kolofon č. 32, Mž 1956: 531). Volat po cti, doslova „pativ kočel“ – vyžadovat pomstu.

<sup>141</sup> Synové Sulejmana Nádherného: starší Selim a mladší Bajezid, Bajezid byl poražen a uchýlil se na dvůr perského šáha. Šáh Tahmásp jej (i s jeho syny) nechal na žádost sultána Sulejmana popravít.

<sup>142</sup> Obléhání maďarského Szigetváru 1566, Sulejman zemřel dva dny před dobytím pevnosti a nejvyšší vezír tajil jeho smrt až do chvíle, než mohl Sulejmanův syn Selim (syn Roxelany) převzít moc.

1576 objevila se vlasatá hvězda<sup>143</sup>.

Pátého listopadu strašlivé zemětřesení v Jerznka uprostřed noci, lidé nemohli vůbec spát ve svých domech, tak to bylo po čtyři měsíce a nakonec se vše uklidnilo.

1567 vlasatice.

1581 Sultán Murad přikázal, aby si zase dali opasek<sup>144</sup>.

1584 sedmnáctého června, na svátek Grigora Lusavoriče<sup>145</sup> v pondělí, bylo zemětřesení v Jerznka, trvalo tři hodiny. Najednou se země strašlivě zatřásla a město se celé zborilo, patnáct tisíc mužů a žen zahynulo, pět tisíc zůstalo v sutinách, polomrtví; z nich někteří žili, někteří zemřeli, jiní zůstali mrzáci.

1585 Osman paša<sup>146</sup> dobyl Šírván a Tabríz.

1590 Kurd se v Jerznka postavil na odpor<sup>147</sup>.

1592 muslimové ze Sebaste spáchali zlý skutek a vyplenili kostel svatého Lusavoriče.

1594 zemřel sultán Murad.

1601 šáh Abbás<sup>148</sup> dobyl Tabríz.

1602 sultán Mehmed zemřel, nastoupil sultán Ahmed.

1616 Rusové dobyli Trapezunt<sup>149</sup>

1618 objevila se hvězda, podobná ostré šavli, a taktéž druhá hvězda s ocasem, hlavou otočená na východ a ocasem k západu.

Stejného roku přišla smrt. Sto čtyřicet lidí pomřelo v Gumušchane v jediném dni.

Ještě stejného roku zemřel sultán Ahmed a nastoupil jeho bratr Mustafa, pak zvolili Ahmedova syna Osmana sultánem<sup>150</sup>.

---

<sup>143</sup> Tj. kometa

<sup>144</sup> *Dhimmi*, opasek *zunnar*

<sup>145</sup> Svátek Grigora Lusavoriče, zakladatele arménské církve a prvního *katholika* (301 n.l.). Dne 12. června se slaví památka jeho vystoupení z vězení Chor Virap a následného křtu krále Trdata a královny Ašchen.

<sup>146</sup> Osman Özdemir, generál osmanské armády proslulý svými akcemi na východní frontě, tj. potlačením rebelií vyprovokovanými perskými šíity.

<sup>147</sup> Revolty tzv. *dželali* (1590-1610)

<sup>148</sup> Abbás I. - sáfíjovský šáh, nástupce Tahmáspa, vládl v letech 1588-1629. Roku 1604 nechal deportovat arménské obyvatelstvo z nachičevanské Džulfy do tzv. Nové Džulfy poblíž Isfáhanu; arménští obchodníci z Nové Džulfy se rychle prosadili na ruských i evropských trzích. Abbás zreformoval svou armádu – snažil se o vyvážení turkického elementu (*kyzylbašů*), a proto do svého vojska zařadil konvertované Gruzíny a Armény.

<sup>149</sup> V originále *Ur'us* (Rusové) – patrně se jedná o kozáky (donské a záporožské), kteří v 16. a poč. 17. století napadali území krymského chána i osmanského sultána (Heller 1997: 244) (Mantran 1989: 229); donští kozáci dobyli roku 1637 dokonce osmanskou pevnost Azov (Riasanovsky 1994: 195)

1620 sultán Osman táhnul na Polsko, ale nemohl ho dobýt. A mezitím co byl v Polsku, na severní straně oblohy nebe zrudlo, jakoby slunce vycházelo za mrakem, a jakoby to slunce pánilo, tak to vypadalo.

Téhož roku se sultán Osman vrátil ze svými vojáky do Istanbulu, jeho kulové<sup>151</sup> spáchali zlý skutek a říkáje: „*nám není takového panovníka třeba*“, sultána zabili<sup>152</sup>.

1622 na trůn usedl sultán Mustafa, pak Mustafu zase sesadili<sup>153</sup>.

1623 sultán Murad. Stejného roku přijel do Erzurum Abaza paša<sup>154</sup>.

1625 Rusové dobyli trapezuntskou pevnost, dne třináctého dubna v neděli, pobýli tam čtyři dny a pak na dvě stě čtyřiceti loďkách odpluli. Tisíc pět set Rusů zahynulo.

Stejného roku porazil gruzínský muravi Ghajčcha chána, Ghasach chána a hodně kyzylbašů<sup>155</sup>, bojoval s nimi třikrát, až žádný nezbyl. Stejného měsíce pak vytáhl velký vezír Haviz Ahmed

---

<sup>150</sup> Sultán Ahmed I. zemřel roku 1613 a po intervenci jeho *haseki* (favoritky) Kösem Sultan nastoupil jeho bratr, mentálně postižený Mustafa zvaný Deli (Šílený). Takto byla poprvé narušena osmanská dynastická posloupnost otec-syn. Kösem Sultan si chtěla prostřednictvím neschopného Mustafy udržet nadále svůj politický vliv a dát šanci svým vlastním synům k nástupu na osmanský trůn (Mantran 1989: 230, 232). Mustafa byl brzo sesazen a mečem Osmanovým u hrobu Eyyubova (osmanská korunovace) opásali syna Ahmeda I., Osmana II. zvaného Gendž – Mladý (1618-1622); ten však byl o čtyři roky později sesazen během palácového převratu a popraven.

<sup>151</sup> *Kul (ghul)* – otrok Porty, tj. přímý poddaný sultána; sultánovi sloužící

<sup>152</sup> Osman II. byl na svou dobu snad až příliš progresivním panovníkem se snahou o inovace, což nakonec vedlo k jeho likvidaci. Uzavření míru s Persií a s Polskem mu poskytlo prostor pro plánované zavedení administrativních reforem – chtěl se zaměřit zejména na reorganizaci janičárů, kteří se místo efektivní vojenské síly postupně změnili ve zdroj permanentních potíží, a nahradit jejich strukturu naverbováním tureckých vojáků; výrazně také omezil vliv ulemů. Jeho konzervativní okolí, tlak harémových intrik a zejména janičáři, cítící se v ohrožení; to vše přispělo k Osmanově sesazení a následné popravě – jednalo se o první popravu sultána-chalify, zástupce Mohammedova, v Osmanské říši. Nedotknutelnost osoby sultána tak byla bezprecedentním způsobem narušena a její prestiž začala pozvolna upadat; z bývalých *ghazi* (bojovníků za víru) se postupně staly loutky v rukou svých vezírů, eunuchů a harémových favoritek.

<sup>153</sup> Mustafa byl zásluhou Kösem Sultan znovu dosazen a „vládl“ mezi lety 1622-1623; vystřídán sultánem Muradem IV.

<sup>154</sup> Abaza (Mehmed) paša, guvernér Erzurumu. Vzbouřil se po zavraždění Osmana II., na svou stranu si získal místní populaci a zmocnil se větší části východní i centrální Anatólie. Abaza Mehmed paša byl poražen vezírem Chosrovem až 1628.

<sup>155</sup> Gruzínský *muravi* (guvernér Tbilisi) – Giorgi Saakadze; původně spojenec šáha Abbáse a protivník osmanského sultána, později přešel na stranu osmanského sultána – v letech 1623 a 1625 vedl gruzínské povstání v Kharthli proti armádě šáha Abbáse I. (kyzylbašům) (Assatiani, Bendianachvili 1997: 190). Po prohrané válce s kharthlijským králem Theimurazem se Saakadze uchýlil na sultánův dvůr do Istanbulu, kde byl roku 1629 na rozkaz vezíra popraven (Salia 1980: 325)

paša na Bagdád, obklíčil město s dvě stě tisíci vojáky, ale nemohl ho dobýt; polovina jeho mužů přišla o život, zbytek se dal na útěk.

1627 vezír Chalíl paša přijel do Erzurumu a postavil se Abaza pašovi, který proti němu povstal. Abaza mu zabil mnoho janičárů a k tomu ještě dva s titulem paša. Další čtyři paši zajal a zavřel je do pevnosti. Tam seděli zavřeni dva a půl měsíce. Chalíl paša dal vyhloubit sedm podzemních tunelů a celý den a půl bombardoval pevnost; Abaza utekl a vzal s sebou na osmdesát velbloudů a šedesát mul a veškerý svůj majetek. Chalíl zajal a pobil mnoho lidí, pak odjel do Tokatu<sup>156</sup>.

1628 vezír Chosrov paša napadl město Erzurum, sedmnáct dní jej ostřeloval, na tisíc pět set tři dělových koulí vystřílel a muravi mu pomáhal; nakonec byly hradby probořeny a Abaza paša zajat, odvezli jej do Istanbulu.

1575 první sultán Murad usedl na trůn v Istanbulu.

1595 jeho syn sultán Mehmed se stal panovníkem.

1591 Gzir oghli se stal dželalim, z kurdského národa.

1597 Kara Eaziči byl dželali<sup>157</sup>.

1598 eunuch Čahvar paša byl dželalim, usadil se v Tabrízu.

1604 sultán Ahmed se stal panovníkem.

1605 vlci se přemnožili v Anatolii<sup>158</sup>.

1606 Džanbolat oghli se stal dželalim v Kilise<sup>159</sup>.

1609 Murad paša deportoval obyvatelstvo.

1612 Murad zemřel v Diyarbakíru a na jeho místo vezíra usedl Nasuf.

1617 sultán Mustafa byl dva měsíce panovníkem, stejného roku jej vyměnili za panovníka Osmana.

1620 sultán Osman vytáhl do války na Polsko, k městu zvanému Chotin.

---

<sup>156</sup> „*Vezír Chalíl paša, nečistý a zlý proklatec, podoben popírači Julianovi (byzantský císař následující po Konstantinovi, Julianos Apostata) a Lenkovi Timurovi... zaútočil na naši zem*“ (Hakob Karneci, Mž 1956: 277)

<sup>157</sup> Kara Eaziči – iniciátor protiosmanského povstání v letech 1599-1601; jeho revolty spadají do období sociálních povstání a všeobecného neklidu na východní hranici (*dželali*)

<sup>158</sup> Přemnožení vlků, záznamy o jejich útocích na lidi a také zmínky o existenci vlkodlaků (*mardagajl*) spadají do období revolt dželali, tj. permanentního neklidu, povstání, hladomorů a epidemií mezi lety 1590-1610.

<sup>159</sup> „,,*Nečistý Ali paša, syn Džanbolatův, to velké zvíře a zlý had, vztekly to pes... shromáždil na šedesát tisíc mužů... a silou ovládl Alep...*“ (anonymní kronika z roku 1608, Mž 1956: 277)



1621 zamrzlo moře čtrnáctého ledna tohoto roku, lidé se mohli procházet po ledě<sup>160</sup>.

1622 bláznivý sultán Mustafa zase usedl na trůn.

1622 po Anatolii vybírali chlapce<sup>161</sup>.

1624 sultán Murad usedl na trůn v měsíci září, muž statečný a udatný.

1626 vybírali tři zlaté jako charadž<sup>162</sup> od Arménů.

1627 Chosrov paša napadl Abaza pašu v Erzurumu.

1630 toho Chosrova pašu dal zabít Murthaza paša, vládce Tokatu.

1634 vládce dal zabít Abaza pašu.

1634 sultán Murad vytáhl do Polska, podrobil si je a vrátil se.

1634 Řekové slavili Nepravé Velikonoce.

1633 v měsíci srpnu sultán Murad zakázal nečistý tabák a zavřel kavárny<sup>163</sup>.

1635 panovník dal zabít muftího Husejna efendiho.

---

<sup>160</sup> Odkaz na zamrzlý Bospor a extrémně chladné 17. století (v našem prostředí odpovídá změně klimatu za třicetileté války a v období po ní, tzv. malá doba ledová)

<sup>161</sup> *Devşirme*

<sup>162</sup> *Charadž* – daň z půdy, v kronikách dále zmiňována de facto jako základní daň, placená každoročně (v závislosti na sociálním postavení daných rodin). *Charadž* v pozdním období splynula s *džizjou*, původně daní z hlavy placenou výhradně ne-muslimskými komunitami

<sup>163</sup> Zákaz sultána Murada IV. se týkal tabáku, kávy a nakonec i vína. Dal také zavřít všechny kavárny, které se staly zdrojem všeobecných nepokojů a kritiky osmanské vlády (kritiku vyprovokoval mimo jiné velký požár Istanbulu z roku 1633 a devalvace osmanské měny). Tato opatření byla uplatňována po celé období Muradovy vlády, tj. až do roku 1640.

*„Sultán Murad IV., přísný a se srdcem plným hněvu, vydal zákon, podle kterého byl ten ošklivý kouř, známý jako thuthun (tabák), zakázán, a domy, v nichž se popíjela černá voda (káva) měly být zničeny. Je to tvrdý zákon, neboť ten, koho přistihnou, že kouří tabák nebo pije černou vodu, nemůže uniknout; je mučen a pak zabít...“* (kolofon MŽ 1956: 400) Opium naopak zakázáno nebylo a jeho užívání bylo v osmanských čajovnách relativně časté.

O uživatelích opia, ostře kritizovaných některými soudobými autory, blíže např. viz Lâtifi, který navštívil Istanbul v 16. století a zanechal záznam o „šehir engiz“ (v osmanské turečtině „město, které udivuje, překvapuje“), tj. Istanbulu:

*„Kdo ožíví jejich kosti, když nejsou nic víc než jen prach?*

*Zůstává na nich jen kůže a kosti, jsou vyschlí jako mrtvola ve svém hrobě.*

*Není vidět ani stopa po krvi, kolující pod jejich kůží; podobají se spíše mrtvým a nejeví známky života.*

*Jejich pleť je žlutá a jejich bělmo je také žluté, mají zkažené a černé zuby.*

*Spí s otevřenýma očima a ústy a bloudí ve svém spánku“*

(Lâtifi 2001: 108)

1635 panovník popravil Manoghliho, kterého nechal předvést do Istanbulu, a také Elez pašu<sup>164</sup>.

1635 sultán zahájil velkou válku, zaútočil na Jerevan a došel až do Tabrízu.

1635 čtrnáctého května ve středu, sultán nechal deportovat Armény, Řeky a muslimy.

1638 dvacátého osmého dubna v sobotu, tentýž sultán Murad zaútočil na Bagdád, došel až tam. Stejného roku šestého listopadu udeřil na hradby, třicet osm dní je ostřeloval, a nakonec čtrnáctého prosince v pátek dobyl město.

1639 druhého června v neděli na Svatého Ducha se Murad s velkou armádou vrátil do svého sídelního města Istanbulu.

1639 dvacátého osmého prosince se vezír Mustafa paša vrátil z válečného tažení proti Bagdádu a vstoupil do Istanbulu.

1640 v sobotu na svatého Sargise zemřel sultán Murad. Nastoupil jeho bratr sultán Ibrahim<sup>165</sup>.

1598 v měsíci květnu bylo zatmění slunce.

1598 obrovské zemětřesení v Amasyi, mnoho budov se bortilo po celé čtyři měsíce, pak se chvění země zastavilo.

1595 strašná smrt napadající zvířata.

1599 sedmnáctého března, taková zima byla, že jsme mohli jen ztěží dýchat, a nemohli jsme uspořádat pouť do kláštera Čtyřiceti Mučedníků.

1599 zlý tyran, kterému říkají Kara Eaziči, napadl Urfu a vyplenil ji<sup>166</sup>.

1601 to samé zlé zvíře vypálilo, zničilo a mečem pobilo mnoho lidí ze Sebaste.

1601 levend<sup>167</sup>, kterému říkají také Sathrči, vypálil a vyloupil město Sís v Kilíkii.

1602 město Tokat vypáleno.

1614 ve vesnici Julaš byl postaven kostel svatého Spasitele<sup>168</sup>.

---

<sup>164</sup> Manoghli, Elez – povstalci *dželali*

<sup>165</sup> sultán Ibrahim Deli (Šílený) (1640-1648)

<sup>166</sup> Kara Eaziči – iniciátor protiosmanského povstání v letech 1599-1601; jeho revolty spadají do období všeobecných revolt a neklidu na východní hranici (*dželali*)

<sup>167</sup> *Levend* - jednotky nepravidelného vojska, převážně lehká jízda

<sup>168</sup> Svatý Spasitel – arm. *surb Phrkič'*

1594 zemřel sultán Murad a nastoupil jeho syn, sultán Mehmed, který vládne za našich časů. Mehmed se stal vzteklýmšilencem; řekněme, že není jiného panovníka tak zvrhlého jako on, který by trápil celou zem<sup>169</sup>. Zrušil soudy a nebylo náhle žádné právo. Jak říkal Habakuk, tak jako velké ryby polykají ty menší. Tehdy přetekl pohár hříchů našich a svět se propadl do zmatků, a to všechno i bez přičinění cizích nepřátel; ti nepřátelé byli v jejich rodinách, a to všechno Bůh dovolil, neboť jsme se odchýlili od správné cesty; mnoho krajů zůstalo opuštěných a všude jen rozvaliny,... a kdy to všechno skončí, nevíme.

1594 zemřel sultán Murad a vládl sultán Mehmed, nastoupil šestnáctého ledna v pátek.

1582 sultán Murad uspořádal oslavu obřizky, ta trvala šedesát dní, byl obřezán Muradův syn Mehmed na At Mejdani<sup>170</sup>. V té době byl patriarchou biskup Thovma a spolu s kněžími se vydal na tu oslavu.

1580 desátého října jeden bláznivý sipáhi<sup>171</sup> zabil Mehmeda pašu přímo v dívánu<sup>172</sup>.

1574 s velkou zlobou Boží dobyli Turci zemi Mithan a Bukurešť.

1577 Kara Mustafa paša<sup>173</sup> si podrobil Jerevan. Zajal tisíc dvacet sedm lidí, odvedl je do Istanbulu, mnoho arménských mužů a žen.

1584 rok ve znamení Štíra, ... devatenáctého dubna byly Velikonoce, Frankové se oddělili a měli Velikonoce dvacátého druhého března, a prvního dubna Arméni. Přestupný rok<sup>174</sup>.

1664 v měsíci prosinci se objevila vlasatice a byla vidět třicet dní.

1660 patnáctého července v sobotu chytila brána Ajazma a hořela až do pondělí do oběda. Hořely veškeré istanbulské trhy... Tato strašná pohroma na nás přišla skrze naše hříchy, velké jako moře, spousta lidí uhořela a mnoho arménských a řeckých kostelů, mnoho mešit zničeno; takový požár ještě nikdo neviděl<sup>175</sup>.

---

<sup>169</sup> Mehmed III. (1595-1603)

<sup>170</sup> At Mejdani – tur. „náměstí koní“, bývalý byzantský hippodrom v centru starého Istanbulu

<sup>171</sup> *Sipáhi* – jezdec (elitní jízda osmanské armády) a držitel léna (*timaru*)

<sup>172</sup> *Díván* – rada, poradní sál; narážka na zavraždění nejvyššího vezíra Mehmeda Sokollu paši (1579)

<sup>173</sup> Mustafa Lala paša – velitel osmanské armády za sultána Selima II., dobyvatel Kypru na Benátské republice (1571 padla Famagusta)

<sup>174</sup> *Nahandž tari* – přestupný rok, rok, který má 366 dní (tj. 29. únor), jednou za čtyři roky

<sup>175</sup> Požár Istanbulu z roku 1633.

### 8.1.5. Kronika písaře Řehoře z Varagu (Grigor dpir Varageci), 17. století

Charakter Grigorových zápisů se výrazně liší od kronikářských textů z pera např. Hovhannese Arčišeciho nebo bitliských vardapetů Vardana a Davitha – nejedná se o ucelené příběhy, ale spíše o sporadické (pouze v první části víceméně chronologicky řazené) zápisky, jejichž obsah je dán výhradně zájmem autora. Spíše než za kronikáře bych jej proto označila za písmáka. Grigor nás podrobně zpravuje o velkém hladomoru ve Vanu a v Erzurumu i o katastrofickém zemětřesení, které roku 1648 zpusťošilo město Van a Varagský klášter; na druhou stranu zase informuje o poněkud fantasticky znějících událostech, jež ve své době pravděpodobně musely způsobit malé pozdvižení – jako např. fámy o muži změněném v ovci či vepře. Zprávy o podivných porodech a narozených dětech, jejichž těla se částečně podobala různým zvířatům, mají pravděpodobně své racionální jádro v příbězích o postižených dětech. Tehdejší společnost je považovala za něco abnormálního – za špatné znamení do budoucna (podobně jako astronomické jevy typu komety nebo zatmění slunce), za trest pro konkrétní rodinu (např. výsledek konverze k islámu, apod.)<sup>176</sup>.

Grigor byl pouhým písařem, tedy opisovatelem rukopisů, a jazyková úroveň jeho textu ani v nejmenším nedosahuje úrovně kronik psaných mistry-*vardapety* nebo představenými klášterů. Rovněž jeho kulturní rozhled, soudě podle koncentrace na přírodní katastrofy v nejbližším regionu (s přesahem do oblasti severně od Vanského jezera, tj. Lazistánu a Pontu) a na fantastické fámy, byl omezen jak dosaženým vzděláním, tak i místem jeho působiště. Varag nebyl velkým městem jako např. Van, Bitlis nebo Arčeš, kudy by pravidelně procházely karavany s novinkami z ciziny; zprávy se ke Grigorovi pravděpodobně dostávaly pouze prostřednictvím dopisů kolujících mezi církevními hodnostáři a díky poutníkům, kteří Varag a v něm uloženou relikvii Svatého Kříže (*surb nšan* - Živé Dřevo) často navštěvovali. Písař Grigor patrně byl očitým svědkem velkého vanského zemětřesení z roku 1648, které poničilo rovněž klášter ve Varagu (usuzuji tak na základě jeho detailního vylíčení zemětřesení).

---

<sup>176</sup> Ve slovanských zemích se postižené děti tradičně považovaly za dítě vyměněné, cizí (např. pohozené divoženkami) – jeho „cizost“ dávala rodičům de facto legální možnost, jak se jej zbavit (např. zanedbáním péče)



V roce 1606 vypukl ve městě Van a Erzurum velký hladomor<sup>177</sup>, tak velký, že jeden kapič<sup>178</sup> prosa stál jeden dahekan<sup>179</sup>; tehdy otec jedl svého syna a syn otce, matka pojídala dceru a dcera matku. Lidé klamali mladíky, lákali je dovnitř svých domů, pak je obětovali a jedli jejich maso. Byli i takoví, kteří jedli psy a kočky, či maso osla nebo koně, a stejně potom zemřeli hlady. Někteří vyšli ven z domů a umírali na cestách, jiní se posadili ve městě na ulici nebo na náměstí a zemřeli tam. Mnozí umírali ve svých domovech – hladomor skosil tolik lidí, že nezbýval nikdo, kdo by mohl pohřbívat mrtvé, tehdy dali vyhloubit velkou jámu, hodili mrtvolky do ní a navrch nahrnuli zeminu. Od toho ochraňuj nás Pán Bůh, amen.

Následujícího roku nastal strašný hladomor v krajích od Istanbulu až po Tabríz, od Bagdádu až po Damurskou bránu<sup>180</sup>, od hrozného hladu lidé jedli psy a kočky, mrtvé lidi i živé lidi; nakonec se i vlci vrhli na lidi, trhali je zaživa a požírali je, až si vysloužili pojmenování vlkodlaků.

Roku 1625 došlo v kraji amidském<sup>181</sup> ve vesnici Khapik k jedné podivné události – jedna žena tam porodila mrtvé dítě. To dítě mělo dvě hlavy, jednu lidskou a druhou telecí, tělo telete a nohy a kopýtko také telecí, jen ta jedna hlava patřila člověku.

Roku 1618 zasáhla smrt Gumušchane, během jednoho dne tam zahynulo na sto čtyřicet lidí.

Roku 1632 padal popel na Selenik tři dny a tři noci. Stejného roku v polské zemi začaly jednomu muži umírat ovce. Rouhal se proti Bohu, říká: „*zabijíš-li, tak to také sněž*“. Bůh jej potrestal a proměnil toho muže v psa, ten pak sežral ony ovce.

Roku 1633 se jeden muslim v Bělehradu proměnil ve vepře<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> Léta 1590-1610 byla jedním z nejtěžších období pro zemědělskou populaci východní Anatólie vůbec – region byl zničen dlouhá léta trvajících válkami mezi Osmany a Peršany, během nichž sultán i šáh praktikovali techniku spálené země, a po uzavření dočasného míru mezi oběma říšemi se stal dějištěm permanentních revolt *dželali*

<sup>178</sup> Váhová jednotka

<sup>179</sup> *Dahekan* – zlatá mince

<sup>180</sup> *Damur ghapi, Amur ghapi*, tur. *Demir kapı* – Železná vrata; horský průsmyk v severní Gruzii nedaleko hory Kazbeg (Alanská vrata)

<sup>181</sup> Amid – Diyarbakır.

<sup>182</sup> V případě muslimů a Židů, jimž jejich náboženství zakazuje jíst vepřové maso a pokládá je za nečisté, je jakákoli souvislost mezi nimi a prasetem (resp. psem) jednou z nejtěžších forem urážky ze strany křesťanů

Roku 1641 v pátek pátého února došlo ke strašlivému a silnému zemětřesení ve městě Tabrizu a jeho okolí. Mnoho domů se zřítilo a lidé zůstali pod sutinami, z paláců Šamghazan a Usthašagert zbyly jen rozvaliny. V jednom dni se země zatřásla pětkrát či šestkrát, a tak to šlo po dobu dvou měsíců a ještě patnácti dní. Po dvaceti až třiceti dnech se pohnula jen jedinkrát denně a tak tomu bylo po celých pět měsíců, nakonec se vše uklidnilo díky milosti Boží.

Roku 1648 v měsíci dubnu v noci na Velký Pátek postihlo strašlivé zemětřesení město Van a okolní kraje, část hradeb se sesula, kostely a mešity se zhroutily, mnoho domů spadlo a lidé zůstali pod troskami. Klášter ve Varagu byl pobořen, stejně jako ostatní kláštery v kraji, a po celých osm dní, co to zemětřesení trvalo, se půda podobala loďce na rozbouřené vodní hladině. Pak se zklidnila na čtyři, pět dnů, během deseti dnů se pohnula jen jedenkrát a tak to trvalo až do měsíce června; nakonec se země uklidnila úplně díky milosti Boží.

Roku 1548 v měsíci červnu, v pondělí na svátek svatého Lusavoriče<sup>183</sup>, se země náhle zatřásla v Jerznka<sup>184</sup> a došlo k hrozné pohromě – město se úplně zhroutilo a na patnáct tisíc mužů a žen tam zahynulo, pět tisíc zůstalo ležet pod sutinami. Ty vytahovali ven polomrtvé; někteří z nich pak žili, někteří jako mrzáci.

1458 zemětřesení v Jerznka, třicet dva tisíc lidí zahynulo<sup>185</sup>.

1535 abegha<sup>186</sup> jménem Hajrapet a jeden erc<sup>187</sup> byli upáleni. Chodža<sup>188</sup> jménem Kodža byl v Sebaste umučen<sup>189</sup>.

1618 šáh Abbás<sup>190</sup> dal ve vesnici jménem Agulis<sup>191</sup> umučit otce khahanu<sup>192</sup> Andrease, kvůli jeho víře v Krista.

1467 Paronlojs umučen v Kafě<sup>193</sup>.

1482 zemětřesení v Jerznka, třicet tisíc lidí zůstalo v sutinách.

---

<sup>183</sup> Řehoř Osvětitel (arm. Grigor Lusavorič), zakladatel arménské církve

<sup>184</sup> Jerznka - Erzindžan

<sup>185</sup> Nadsazené počty obětí podobně jako v Kamacheciho kronice; autoři zřejmě čerpali ze stejného pramene.

<sup>186</sup> *Abegha* – arm. kněz žijící v celibátu (tzv. černé duchovenstvo)

<sup>187</sup> *Erec* – arm. kněz s nižším svěcením

<sup>188</sup> *Chodža* – arm. obchodník

<sup>189</sup> Arm. *nahataknel* – obětovat se (míněno za křesťanskou víru), tj. mučednictví.

<sup>190</sup> Abbás I., šáh z dynastie Sáfijovců

<sup>191</sup> Agulis - město v Nachičevanu

<sup>192</sup> *Khahana* – arm. ženatý kněz (stejný stupeň jako *abegha* žijící v celibátu, ale na rozdíl od něj má khahana uzavřenou cestu k dalšímu postupu v hierarchii)

<sup>193</sup> Kaffa (Theodosia), Krym

1601 Kara Eaziči<sup>194</sup> se strašlivě zachoval ke khahanovi jménem Abraham z Urfy<sup>195</sup> a k jednomu muži jménem Skandar, dal jim oběma srazit hlavy.

### 8.1.6. Kronika Davida z Bitlisu (Davith Baghišeci), 17. století

Kronika *vardapeta* Davida z Bitlisu, jednoho z nejznámějších představitelů bitliské historické školy, je rozsáhlým dílem, pojednávajícím o dějinách světa od Stvoření. První část se zaměřuje na dějiny arménské, přičemž autor čerpá z klasických středověkých historiků (např. z Movsese Chorenaciho, Phavstose Buzanda, Agathangehose, Thovmy Mec'ophecio, Kirakose Gandzakeciho apod.)<sup>196</sup>, druhá část pojednává o dějinách obecných (tj. Byzanc, Osmanská říše) (Ak 1952: 225). Arménská historie je v Baghišeciho kronice podána jako historie lidu Jáfetova a je rozdělena na čtyři (pro arménskou historiografii zcela tradiční) okruhy – a) od Adama po praotce Noema, b) od Séma po patriarchu Abrahama, c) od Cháma po Šamiram, d) od Jáfeta po Aru Geghecika<sup>197</sup> (Mž 1956: 291). Vybrala a přeložila jsem však pouze malou část z „dějin obecných“ nazvanou „*Krátká historie národa tač'iků, to jest Osmanů, kteří se zmocnili krajin sahajících na severu až k hranicím Evropy a na jihu až k Babylónu*“ a která se, jak už sám její název napovídá, věnuje výhradně osmanské periodě.

Davithovi Baghišecimu se dostalo jednoho z nejvyšších možných církevních vzdělání – roku 1641 byl jako žák *vardapeta* Mesropa Baghišeciho vysvěcen *khahanou* (tj. knězem), o šest let později pak obdržel svou berlu *vardapeta* – symbol učitele - a nakonec byl roku 1651 povolán do bitliského kláštera Bohorodičky Splněných přání (Astvac'ac'in Chndrakatar) jako *vanahajr* (tj. abbé, vardapet), řečeno jeho vlastními slovy: „*A ted' jsem sluhou u svaté panny já, bezcenný hříšník Davith Banaser*<sup>198</sup>, *od dětství vychováván svým otcem vardapetem*

---

<sup>194</sup> Kara Eaziči – iniciátor protiosmanského povstání v letech 1599-1601; jeho revolty spadají do období všeobecných revolt a neklidu na východní hranici (*dželali*)

<sup>195</sup> Urfa – Edessa, dnes Şanlı Urfa

<sup>196</sup> Odtud také tradiční název pro arménské středověké kroniky – arm. *c'aghkakhagh*, doslova „natrhaná kytice“, tj. kompilace z děl starších historiků, antologie (*c'aghkel* – ozdobit knihu iluminacemi). Základním referenčním bodem pro většinu arménských kronikářů je raně středověký autor Movses Chorenaci.

<sup>197</sup> Toto klasické dělení na čtyři části se v církevním pojetí inspiruje Novým Zákonem - čtyřmi evangelií. Arméni (potomci praotce Hajka) jsou považováni za lid Jáfetův, Thorgomův, lid Ary Geghecika (Ary Překrásného) apod.

<sup>198</sup> Banaser – arm. doslova „ten, který má rád věci (moudré) (věci slova)“, vzdělanec, filolog – řec. ekvivalent *filosof*

*Mesropem, neporazitelným filosofem a statečným cartulariem, roku 1641 jsem dosáhl stupně khahany a po šesti letech jsem obdržel berlu, i když jsem člověk prázdný a nevzdělaný, a roku 1651 mě povolali sloužit do kláštera svaté Bohorodičky, splnitelky všech přání“.* Na sklonku svého života odešel vardapet Davith do Limského kláštera, situovaného na ostrově na jezeře Van, kde roku 1673 zemřel.

Dílo Davitha Bahgišeciho vykazuje vysokou jazykovou úroveň; kronikář často cituje z Bible a těží rovněž z celé řady děl předních řeckých a arménských historiků z období starověku a raného středověku; např. z Homéra, Eusebia Caesarejského, Movses Chorenaciho, Agathangeghose<sup>199</sup> aj. (Hambardzumjan 1977: 302). Jako vardapet v klášteře Astvac'ac'in Chndrakatar měl dozajista přístup k bohatě vybavené klášterní knihovně; např. pasáže pojednávající o taženích Timura Lenka jsou takřka slovo za slovem převzaty z kroniky Tomáše z Mec'opphu (Thovma Mec'ophecí).

Primární postavení ve zkoumané části Baghišeciho kroniky zjevně zastávají církevní dějiny. Davith Baghišeci nám poskytuje detailní seznamy jmen žáků slavných vardapetů i účastníků církevních koncilů, vypráví o činnosti známých rabunapetů (mistrů učitelů) a katoliků (Grigor Tathevaci, Philippos aj.), o stavbě katolíkova sídla v Edžmiac'ínu apod.; čímž legitimizuje jinak pouze orální paměť<sup>200</sup>. Ve skutečnosti jsou hlavními hrdiny jeho díla právě vardapeti, v autorově podání „noví Osvětitelé arménského národa“. Baghišeci se zmiňuje rovněž o sporu o jurisdikci mezi aghthamarským a edžmiac'inským katolikosátem, jehož byl současníkem a který jej jako vardapeta bitliského kláštera (ležícího v pohraniční zóně vlivu obou katolikosátů) musel hluboce zasáhnout. Z hlediska dějin politických je pak neobyčejně zajímavé Baghišeciho podrobné vylíčení nájezdů Timura Lenka na severní Irán a východní Anatolii, převzaté ovšem (takřka slovo od slova) z kroniky Thovmy Mec'ophecího.

---

<sup>199</sup> Movses Chorenaci a Agathangeghos jsou arménští historikové tzv. Zlatého věku, tj. zakládacího období arménské literatury a historiografie vůbec (5. st. n.l., *Voskedar*). Chorenaci však s největší pravděpodobností žil a tvořil mnohem později, až ve století osmém nebo devátém

<sup>200</sup> Tato metoda se podobá muslimským *hadísům* (ponaučením na příkladech Mohammedových skutků) – každé vyprávění je třeba doložit jmény těch, kteří jej tradovali. Seznam jmen mnohdy sahá o několik století nazpět a vytváří tak důkaz autenticity pro jinak orálně tradované příběhy. Obdobně arménští kronikáři pečlivě zaznamenávají jména všech kněží a mistrů, kteří se zúčastnili významných koncilů, a legitimizují tímto způsobem historickou paměť.





Krátká historie národa tač'íků, to jest Osmanů, kteří se zmocnili krajin sahajících na severu až k hranicím Evropy a na jihu až k Babylónu

Roku 1222 jeden muž jménem Osman<sup>201</sup>, venkovan a zemědělec z národa saracénského, jemuž se říká tač'íkové<sup>202</sup>, nečisté víry Mohammedovy, odešel ze své země v Asii a ze své vesnice Čoch, a potulujíc se z místa na místo, stal se vůdcem bandy zlodějů; po nějakém čase se spojil s kappadockým sultánem Alajdinem<sup>203</sup>, našel milost v jeho očích, vzal si od něj velké vojsko a spolu s ním dobyl město Bursu, známé také jako Efes, mnoho lidí pobil, a pak tam vládl. Jako samovládce panoval šedesát let. Pak vždy syn následoval po otci a tak se krok za krokem stali vládcí světa, což dnes každý ví. Roku 1280 se Urachan neboli Orhan, jeho syn, stal sultánem. Dobył mnoho měst, vládl dvacet devět let a zemřel<sup>204</sup>. Pak sultán Murad, jeho syn, vládl šedesát let<sup>205</sup>. Shromáždil obrovskou armádu a zemřel.

1369 byl jeho syn, sultán Bajezid, u moci čtrnáct let. V té době přišel Timur Lenk. Došlo k tomu takto - jeden muž jménem Timur Lenk, nečisté víry Mohammedovy, se objevil na východě ve městě Samarkandu, pln zloby, někteří mu přezdívali rovněž Sarthaph. Nacházel se poblíž kraje Artaz a táhl na Tabríz, kde nutil své nepřátele přijmout jeho víru.

Pak přešel řeku Džahun a došel do Samarkandu, kde se z něj stal náčelník loupežnické bandy, shromáždil kolem sebe muže nevěřící, vrahy. S nimi pak vešel do města a uzmul stáda ovcí; pán Samarkandu na Timura zaútočil, ale byl poražen a zabit, stejně jako jeho muži, a Timur se tak stal vládcem Samarkandu. Oženil se s ženou bývalého pána, jejíž jméno bylo Chanum. A silou dobyl město Buchara, pak se vydal do země chorasánské, dobýval města a všude zaséval hrůzu a strach, všichni mu raději postupovali svá území, ale on je i přesto zradil – všechny ty, kdož se stali jeho vazaly, stali se jeho adoptivními syny a z nichž polovina mu dala své dcery za manželky, tak ty stejně zabil.

---

<sup>201</sup> Osman (Uthman) Ertoğrul Ghazi (1280-1324), takřka polomytický zakladatel dynastie osmanských Turků

<sup>202</sup> Tač'íkové – ve významu muslimové (z aram.); v arménských pramenech se tak nejdříve označují Arabové (rovněž Saraceni nebo Hagarejci), později výhradně Osmanští Turci

<sup>203</sup> Sultán Alajdin – patrně rúmský sultán Alajdin Kaj-Kubad III., vládl v Konyi s přestávkami v letech 1284-1305

<sup>204</sup> Sultán Orhan, Orchan (1324-1362)

<sup>205</sup> Sultán Murad I. (1360-1389), položil základy profesionální armádě – vojsku janičárů

Vytáhl do války proti Chorasánu. Pán Chorasánu Šahmansúr mu nechtěl vydat svá města a Šíráz, Kherman a Isfahán mu vzdorovaly osm let<sup>206</sup>. Špinavý Timur s ním tedy uzavřel mír, ale jen naoko, a se svými muži se stáhl. Šahmansúr k němu vyslal posla s mnohými dary, Timur pak, jakmile spatřil vyslance, předstíral nemoc. Zařízal jehně a napil se jeho krve, pak si zavolal vyslance k sobě a dělal, jakože je na umření, vyzvracel před poslem jehněčí krev a ten se rychle vrátil k Šahmansúrovi a vyprávěl mu, že Timur jistě zdechne jestli ne ten den, tak určitě ten další; mezitím ten zloduch připravoval své vojsko a vzdálenost, na kterou obyčejní lidé potřebují čtyři dny, překonal on v jediném dni; dorazil do Chorasánu a vybojoval mnohé bitvy, v několika dnech tak dobyl město i celý Chorásán: Balch, Šíraz, Kherman, Isfahán, Nišapur, Kuran a Makuran, Thun, Thandžan, Dahgman, Mazandaran, Re, Kazvín a město Sultáníja u hranic Tabrízu Atrpatakanu<sup>207</sup>. Tabrízský chán uprchl přes Rštunikh<sup>208</sup> do Babylónu<sup>209</sup>, kde se ukryl u svých příbuzných. Timur Chromý dobyl Tabríz a odtamtud táhl do Sjunikhu<sup>210</sup>, na pevnost Jerendžak; pak zaútočil na město Surmari v kraji Šatak, které bývalo kdysi bagratovskou<sup>211</sup> pevností, a pak táhl na kraj Ararat a na pevnost Bdžni, tam zabil biskupa a mnoho jiných křesťanů. Získal obrovskou kořist; pak vyhlásil válku Tbilisi a kraji pajtarakanskému<sup>212</sup>, dobyl je a porazil krále Bagrata, jehož odvrátil od víry<sup>213</sup>, on pocházel

---

<sup>206</sup> Tato města byla ovládána emíry z mozafferské dynastie; Timur napadl Šíráz, Isfahán a Kherman už roku 1387, šáh Chudža ibn Arabšáh se mu podrobil. Po smrti Arabšáha byla jeho území rozdělena mezi jeho syny a synovce; Timur se vydal znovu na Isfahán a město bylo roku 1378 vypleněno (jeho vojáci nashromáždili podle dobových pramenů na „*sedmdesát tisíc lidských hlav, které byly naházeny za hradby města*“ Grousset 1982: 510) Další série dobývání měst spadá do období druhého Timurova perského tažení; mozafferský sultán Šahmansúr se mezitím znovu zmocnil Šírázu a Isfahánu a Timur jej nakonec porazil v rozhodující bitvě roku 1393

<sup>207</sup> Atrpatakan, Atropaténa (odtud Ázerbájdžán) – tj. „země ohňů“, označení starověké provincie zahrnující zhruba dnešní republiku Ázerbájdžán a tzv. Ázerbájdžán perský (*áteš* – per. oheň)

<sup>208</sup> Rštunikh - kraj jižně od Vanského jezera, doména rodu Rštuni

<sup>209</sup> Babylón – ve významu Bagdád

<sup>210</sup> Sjunikh – středověká arménská provincie; dnešní jižní Arménie a Karabach

<sup>211</sup> Bagratuni – arménská větev gruzínsko-arménského aristokratického rodu, podle tradice potomků židovských králů (v Gruzii vládla dynastie Bagrationi, arménští Bagratuni vládli v 9.-11. století v na abbásovském chalífátu takřka nezávislém království se sídlem v Ani)

<sup>212</sup> Phajtarakan – kraj v centrální Kharthli, okolo Tbilisi

<sup>213</sup> Bagrat V. (1360-1393) z dynastie Bagrationi (vládla střední Gruzii v 10.-15. století, patřily do ní ty nejslavnější osobnosti gruzínských dějin jako např. král David IV. Budovatel a královna Tamar).

Tamerlán vyplenil roku 1386 Kars, dobyl Tbilisi, zajal krále Bagrata; ten byl propuštěn pouze na základě své konverze k duodecim. šíitskému islámu (Grousset 1982: 509)

z židovského národa, a původně věřil s naším Grigorem v Krista, ale pak se z něj stal chalkedonec<sup>214</sup>.

Bagrat podvedl Timura; řekl mu: „*dej mi vojáky a já půjdu ke všem gruzínským národům a budu šířit tvou víru a také tvou řeč*“, a Timur uvěřil. Pak Bagrat poslal tajně zprávu svým synům Davidovi a Konstantinovi, aby se někde dopředu skryli a tam vyčkávali na svého otce, který se pokusí uprchnout. Zavedl muže z Čagatajcovy družiny<sup>215</sup> do jedné soutěsky, kde na ně byla připravena past; synové královi tak pobili mečem na dvanáct tisíc Timurových mužů, osvobodili svého otce a vrátili se do své země.

Špinavý Timur shromáždil počátkem jara své vojsko a zaútočil na Turkmena Kara Mehmeda, ten se pokusil bránit, ale Timur jej chytil u Čapaghdžur<sup>216</sup> a tam proti sobě svedli bitvu; Timur byl poražen, neboť velitel jeho armády padl.

Pak se Timur vydal do země palunské, do kraje Taron, kde jej s úctou přijal místní vladař, a pak pokračoval až do Bitlisu. Emír Šeref se mu s radostí podrobil, složil mu přísahu a stal se jeho vazalem<sup>217</sup>.

Timur dále snadno dobyl Chlath, Arcke, Arčeš a Berkri, které se mu vzdávaly a podrobovaly se; a přitáhl až k městu Van, to pak obléhal čtyřicet dní, dal okolo něj vystavět valy. Vanský pán uprchl a vydal pevnost; ó běda, kdo může popsat naše neštěstí, neboť obyvatelé celého města, ba celého kraje se ukrývali v té pevnosti, a on je nechal shazovat dolů z hradeb a mrtvých bylo tolik, že ti, co dopadali na mrtvá těla, už nezemřeli.

Pak se vrátil do Samarkandu s obrovskou kořistí a ovládal všechno. Teď se na chvíli vraťme o něco zpět – když byl Timur u Ankary, zajal Yıldırım Bajezida a zavřel ho do klece, ve které zemřel; Bajezid předtím vládl v Burse podle některých od roku 1384 a podle některých 1387<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> Gruzínská pravoslavná církev - za *katholika* Kiriona II. (595-610 n.l.) se oddělila od církve arménské a prohlásila se ortodoxní (Salia 1980: 80)

<sup>215</sup> Čagatajec – tj. Timur, podle čagatajského chanátu, ve kterém ležela Buchara (Timur se prohlásil emírem Buchary)

<sup>216</sup> Čapaghdžur – mezi městy Muš a Charberd

<sup>217</sup> V originále přísaha „*gir azatuthjan*“ (písmo svobody) – vazalita a placení tributu výměnou za to, že si původní emírové ponechají svou moc. Timur tuto praxi v některých případech uplatňoval, pokud se mu města vzdávala bez boje a nekladla žádný odpor

<sup>218</sup> Bajezid Yıldırım vládl v letech (1389-1402)

Roku 1385 nastoupil na trůn sultán Mehmed a vládl dvacet let. Byl silnější než jeho otec a zvětšoval říši. Za Mehmedových časů přišel vardapet všech vardapetů, kteří kdy zářili na východě, jménem Hovhannes Kachik<sup>219</sup>, opíraje se o lásku Kristovu, z kraje Vorot a z vesnice Vaghand, syn velkého išchana Ivana, který pocházel z pokolení Vasakova; muž velmi vzdělaný a nepřekonatelný filosof, žák našich velkých vardapetů Jesaje a Tiratura. Měl mnoho žáků, z nichž se rovněž stali nepřekonatelní filosofové, v jejich čele byl Grigor Tathevací<sup>220</sup>, Sargis Sorbeci, Hovhannes Mec'oph, a mnoho dalších slavných vardapetů, jež od něj převzali svou berlu<sup>221</sup> – Hakob, Gevorg, Mchithar.

Roku 1388 zesnul vardapet Hovhannes Vorotneci a bratři zvolili na jeho místo jednohlasně Grigora Tathevaciho. Pochovali Hovhannesovo tělo v klášteře Jerendžak, po bok poustevníka Maghakhiose, který pocházel z jednoho pobřežního města na Krymu a byl dohlížitelem svých spolužáků Hovhannese a Sargise.

V těch dobách arménská církev vzkvétala, neboť v jejím čele stáli tři slavní vardapeti – velký Grigor Tathevací v klášteře Tathev ovládal celý východ, pak Sargis, rektor Nachičevanu, který roku 1389 přesídlil do kláštera Char'abastu Suchara, zasvěceného požehnané Matce Boží, a strávil tam devatenáct let. Měl mnoho žáků, mezi nimi – Grigor Starší, Hakob, Margare, Hovhannes, Mkrtič, Karapet, Melikhseth, Sargis, Mathevos, Karapet, Thovma. Jeho žáci mu často protiřečili.

Po Sargisově smrti jej nahradil vardapet Vardan a zůstal u moci čtyři roky. Pak nastoupil Grigor z Chlathu, ale nesídlil ve stejném klášteře, nýbrž přestěhoval se do poutního místa, do kláštera Cipna, tam zemřel mučednickou smrtí roku 1425 z rukou Marů z Bitlisu<sup>222</sup>. Hakob

---

<sup>219</sup> Hovhannes Vorotneci: středověký filosof, *vardapet*. Učitel Grigora Tathevaciho, působil na univerzitě v klášteře Tathev.

Sám Vorotneci byl žákem Jesaje Nšeciho z Gladzoru; založil vyšší církevní školu (*hamalsaran*) v klášteře Vorotan (odtud jeho přízvisko) a nakonec kolem roku 1370 jednu z nejslavnějších středověkých škol v Tathevu (Sjunikh).

<sup>220</sup> Grigor Tathevací (1346-1409): významný filosof a učitel, žák Hovhannese Vorotneciho, po jehož smrti pokračoval ve vedení slavné tathevské církevní školy (klášter v Tathevu); Tathevací zastával ostře protilatinský přístup, usiloval o to, aby arménská církev zůstala autokefální

<sup>221</sup> *Gavazan išchanuthjun* – „berla moci“; berla, která se předává během svěcení a je symbolem dosaženého stupně v církevní hierarchii

<sup>222</sup> Marové (ve významu Parthové, Peršani); později synonymum Kurdů

„Roku 1423... *krutá rasa médská vstoupila do města Arcke a dostala se až do kláštera Cipna; tam ti neznabozi chytili svěťce (Grigora z Chlathu) a strašlivě jej mučili, avšak on odmítal vzdát se Krista, svého Boha a místra, a tak jej upálili jako čisté a nevinné jehně... Dostalo se mu mučednické koruny... Pak byl pochován v klášteře*

vardapet poustevník pohřbil tělo svatého Grigora v klášteře Cipna v jedné apsidě a zůstal u toho hrobu sloužit jeden rok, pak zemřel. Ti samí Kurdi totiž přijeli znovu do kraje Tosp<sup>223</sup> a zabili vardapeta Hakoba, muže to velkého a ctnostného. Stejného roku byl Ghazar z Bitlisu zabit v sasunských horách<sup>224</sup>.

A nyní se vraťme zpátky k velkému Grigorovi Tathevaci, který v době zmatků vzal svých dvanáct učedníků a také žáky velkého Sargise, po jehož smrti se všichni přestěhovali do kláštera Tathev. Teď vyjmenuji jeho žáky – vardapet Mchithar Tathevi, vardapet Hovhannes z kláštera Hermon, vardapet Galust z Vaghandu, vardapet Simeon ze Sjunikhu, vardapet Hakob Bostaci, vardapet Grigor Araratjan, vardapet Grigor, vardapet Mathevos Džughajeci, vardapet Avetis Astapatci, vardapet Jeghija Hoc'opu, vardapet Hakob z Vaghandu, vardapet Hunan z Šamachu, vardapet Hovhannes Karmir, a pak ještě tři další učedníci odjinud – Movses Tphcheci, Mkrtič Phajtarakanci<sup>225</sup>, Stephannos z Tabrízu. Roku 1409 odešel Grigor Tathevaci se svými učedníky do země Khadžberunikh<sup>226</sup> do svatého poutního místa, kláštera Mec'oph, ke svému duchovnímu bratrovi a synovi vardapetovi Hovhannesovi z Arčeše, představenému kláštera. Arčišeci převzal moc po Vorotnecim a berlu<sup>227</sup> po Tathevaci. Ve stejném roce byl dokončen kostel svaté panny Marie<sup>228</sup>, jehož stavba trvala sedm let, a vardapeti se tam společně vydali na pouť.

Tathevaci tedy přijel a svatý vardapet Hovhannes jej přivítal s velkou láskou, choval se k němu jako k blízkému synovi, a také k ostatním, kdož jej doprovázeli; bylo jich celkem přes osmdesát - dvacet čtyři vardapetů a dalších abeghů a řeholníků. Tathevaciho otec pocházel z kraje od Arčeše, a proto Grigor Tathevaci oprostil Arčeš a celý kraj Bznuni od pout aghthamarských; a zavolal si katolíka z Aghthamaru, aby přišel a podrobil se Svatému

---

*Cipna svým duchovním bratrem, asketou Hakobem, jenž vložil jeho tělo do hrobu, a pak, s jeho žáky biskupem Stephannosem a jinými, pobýval u toho hrobu jako služebník po jeden rok* (Thovma Mec'ophecí In: Tchobanian 1923: 102)

<sup>223</sup> Tosp – Van (odkaz na urartejské hlavní město Tušpu)

<sup>224</sup> Sasun – hornatá oblast severozápadně od Bitlisu, pokládána za jednu z autonomních arménských oblastí

<sup>225</sup> Tphghis – arménsky Tbilisi (rus. Tiflis), Phajtarakan je kraj kolem Tbilisi; oba Tathevaciho žáci tedy pocházeli ze střední Gruzie

<sup>226</sup> Khadžberunikh – název středověké provincie okolo Vanského jezera

<sup>227</sup> Obvykle se objevuje ve formě *gavazan išchanuthjan*, tj. berla moci – berla, jež je předávána během vysvěcení jako symbol dosažení určitého stupně v církevní hierarchii. Na tomto místě se však objevuje zvlášť *išchanuthjun* (moc, vláda) a *gavazan* (berla)

<sup>228</sup> *Tiruhi* – od arm. „ter“, tj. pán, vladař; v překladu Matka Páně

Stolci<sup>229</sup>, tak jak si přál; avšak ten katholikos nechtěl poslouchat světce. A mnohokrát jej žádal, ale katholikos Aghthamaru neposlouchal a nepřicházel, a proto Grigor Tathevaci znovu uvalil klatbu na Aghthamar a jeho poddané, jak je psáno v sedmnácté kapitole. Osvobodil Arčeš, oni tam znovu slavnostně vysvětili kostel a Grigor se pak po roce vrátil do země araratské, do svého sídla v Tathevu; tam zesnul roku 1413<sup>230</sup>.

Pak šel i vardapet Hovhannes do země araratské, aby se poklonil svatému místu v klášteře Geghard<sup>231</sup> a vzdal úctu obrazu Spasitelovu; a i on pak zesnul ve stejném roce.

Takto jsem krátce povyprávěl; ne snad o dějinách, ale načrtl jsem jen velmi stručně takovou kytici květů<sup>232</sup>.

1405 sultán Murad, syn Mehmedův, vládl třicet sedm let<sup>233</sup>.

---

<sup>229</sup> Tj. tehdy jedinému oficiálnímu „všearménškému“ katholikosátu v Sísu (Kilíkii). Tathevaci se snažil usmířit jednotlivé církevní frakce a přimět aghthamarský antikatholikosát, aby uznal nadřazenost katholikosátu v Sísu. Obě sídla byla v té době značně rozhádané a uvalovala na sebe vzájemně klatby (*nzovkh* – prokletí)

<sup>230</sup> Tathevaci zemřel už roku 1411

<sup>231</sup> Klášter Geghard nedaleko Jerevanu, podle legendy v něm bylo uloženo kopí, jež probodlo Kristův bok

<sup>232</sup> V originále *c'aghkakhagh* – doslova „kytice“ ve významu antologie, seznamu *katholiků* a krátkého shrnutí jejich činů

<sup>233</sup> Kronikář si plete data; odkazují na Posloupnost osmanských sultánů v kapitole Přílohy

Roku 1442 ukradli svatou pravici Grigora Lusavoriče ze Sisu, a odnesli ji do Edžmiac'ínu<sup>234</sup>. Znovu vysvětili kostely, znovu postavili svatý Edžmiac'in, chrámy svaté Hripsime a svaté Gajane, které byly velmi dlouho v rukou zlých tyranů a byly vypleněny; Matka Církev seděla schoulená a žalostná, neboť Edžmiac'in byl v troskách mnoho let; nyní však díky milosti Kristově jsou kostely opraveny. I jmenovali katolika Kirakose<sup>235</sup>, jenž pochází z kraje Khadžberunikh, z vesnice Char'abast. Kirakos odešel ze své země do Virapu, vězení, v němž Lusavorič byl pohřben zaživa<sup>236</sup>, a strávil tam třicet dva let. Byl žákem varžapetů Sargise a Vardana; byl to poustevník, muž svatý a moudrý, roku 1397 byl vysvěcen khahanou rukou otce Petrose, biskupa od svatého Apoštola Tadeáše<sup>237</sup>. Až do roku 1441 nejedl maso, nepil víno ani mléko zvířat. Byl zvolen katolikiem jednohlasně. Sešli se tito vardapetové a

---

<sup>234</sup> Řeč je o nejvýznamnější relikvii arménské gregoriánské církve, zlaté pravici jejího zakladatele - Řehoře Osvětitelce (Grigora Lusavoriče), která de facto reprezentuje katolickou spirituální moc. *Katholikos* ji používá jen při několika vzácných příležitostech – s její pomocí např. světili sv. křížmo na Zelený Čtvrtek (křížmo, arm. *surb muron* – směs olivového oleje, balzámu, vína a 40 vonných květů; užívá se při svátostech (křest, pomazání) a při svěcení kostelů, svěcené vody apod. Křížmo je svěceno jednou za 7 let).

Roku 1441 církevní koncil rozhodl o přesídlení hlavního katolikosátu z města Sís (Kilíkie) do Edžmiac'ínu v kavkazské Arménii (dnes cca 30 km od Jerevanu, v překladu „Sestoupil jediný“). Kilíkie tehdy definitivně ztratila svou nezávislost a ocitla se na území egyptských mamlúků; zatímco Edžmiac'in představoval relativně bezpečnější a co se tradice týče také konzervativnější místo (sídlo prvního *katholika* Grigora Lusavoriče). Transfer se pochopitelně týkal i relikvií. Kilíkijský *katholikos* však možnost přestěhování do Edžmiac'ínu neakceptoval a zůstal nadále v Sisu, zatímco na Kavkaze zvolili nového *katholika*. Od roku 1441 tak existují katolikosáty dva, které mezi sebou tradičně soupeří o moc – teoreticky jsou si sice zcela rovní (přijato 1652 na koncilu v Jeruzalémě), ale Edžmiac'in je považován z hlediska morální autority přece jen za nadřazenější. Arméni z diaspory se však hlásí převážně ke kilíkijskému katolikosátu (v současné době sídlí na bejrútském předměstí - Antelias), neboť jsou přesvědčeni, že právě tento katolikosát je nepřerušným pokračováním tradice (jurisdikce rozšířena na Libanon, Sýrii, Kypr, Řecko, Kuvajt a Írán).

Edžmiac'inský *katholikos* nese (zkrácený) titul „nejvyšší patriarcha a *katholikos* všech Arménů“, kilíkijský *katholikos* pak „služebník Ježíše Krista... volbou lidu arcibiskup a *katholikos* velkého domu Kilíkijského“.

<sup>235</sup> Kirakos z Virapu, jmenován katolikiem na koncilu v Edžmiac'ínu roku 1441. Siský *katholikos* Grigor IX. Musabekjanc se koncilu neúčastnil (ačkoli byl teoreticky jako pravý nástupce Svatého Stolce jediným právoplatným kandidátem), sám Kirakos byl pak po dvou letech sesazen ve prospěch Grigora X. Džalaljance. Aghthamarský *katholikos* Zakharia se nechal vyhlásit edžmiac'inským katolikiem proti Grigorovi X. a díky podpoře místní turkmenské vládnoucí dynastie Kara Kojunlu a kurdských emírů dokonce načas sídlil v Edžmiac'ínu.

<sup>236</sup> Klášter Chor Virap (v překladu „Hluboké vězení“) – podle legendy o sv. Grigorovi nechal arménský král Trdat vhodit Grigora do „jámy plné hadů“ a vysvobodil jej odtamtud teprve na naléhání své sestry Chosrovaducht, a to až poté, co jej „zachvátilo šílenství“ a proměnil se v divokého kance

<sup>237</sup> Surb Thadeos – dnes v severozápadním Íránu poblíž Maku, slavné arménské poutní místo

biskupové – Hovhannes, velký vardapet kláštera v Hermonu a jeho žáci vardapet David, vardapet Stephannos, vardapet Šmavon z Tathevu, vardapet Grigor od svatého Tadeáše, jiný vardapet Grigor z Haghpatu. A z kraje araratského přišli – vardapet Kirakos ze Rštuni, Sargis vardapet z Dzoravankhu, vardapet Tiracu z Vanandu ve Sjunikhu. A z kraje vaspurakanského – Thovma vardapet z Khadžberunikhu, blízký vardapeta Hovhannese z Mec'ophu, jenž byl se Sargisem vardapetem v Char'abastu a obdržel svou berlu od Grigora Tathevaciho ve městě Jerevan; takže tento Thovma a jeho přátelé Mkrtič, Karapet, jiný Mkrtič Voghbekenc, Mkrtič Hoghesi, Sargis a ostatní. Potom se vardapet Thovma vydal do kláštera v Mec'ophu, uspořádal tam knihy žalmů a modliteb a žil tam šedesát let, zemřel roku 1446.

Vraťme se tedy k našemu listu vardapetů – vardapet Karapet, Hovseph vardapet z Char'abastu, Ghazar vardapet z Bitlisu, vardapeti Sargis a Johan z Arcke, Zakharia vardapet z Varagu, a mnoho biskupů, khahanů, služebníků, bohatých mecenášů, kteří pomáhali stavět kostely Svatého Stolce edžmiac'in ského, světla mateřského založeného samotným Kristem<sup>238</sup>. Díky vůli Boží se srdce parona<sup>239</sup> země araratské, Aghup beka, pohnulo a on nechal opravit svatý Edžmiac'in, svatou Hriphsime a svatou Gajane, hradby okolo a mnišské cely. I zvolili katolika Kirakose, ten vládl dva roky, pak jej biskup Markos a řeholní bratr Astvacatur ze Saghmosavankhu pomluvili, řečeno slovy Zakharii z Havuc Tar'u: „*ten katolikos pochází z kraje vaspurakanského a je jistě pod vlivem Aghthamaru*“. A vardapet Hovhannes se nechal uplatit a sesadil ze Stolce zbožného Kirakose; pak zvolili katolikiem Grigora, biskupa z Maku. Pořadí katoliků vyjmenuji později, na jiném místě.

1442 na trůn svého otce v Burse usedl sultán Mehmed, vládl třicet dva let.

1442 byla pravice Grigora Lusavoriče ukradena ze Sísu a odvezena do Edžmiac'inu.

Sultán Mehmed dobyl Konstantinopolis roku 1453, to se stalo skrze naše hříchy velké jako moře a běda, kdo může svým perem zachytit tu pohromu, popsat ten hořký žal?

---

<sup>238</sup> Edžmiac'in je chápán jako místo, které sám označil Kristus (odtud v překladu „edž miac'in“, tj. „Sestoupil Jediný“, „Jednorozený“), a na němž dal Grigor Lusavorič vystavět první chrám. Edžmiac'inu se rovněž přezdívá Matka Církev (což souvisí s postavením Edžmiac'inu jako „mateřského“ nejvyššího a zároveň prvního katolikosátu), Svatý Stolec (*surb athor'*), První Stolec (*nach athor'*). Vedle hlavního chrámu (*Majr tač'ar*) stojí menší kostely sv. Hriphsime, sv. Gajane a sv. Šoghakat, křesťanských mučednic, které byly podle legendy umučeny králem Trdatem III.

<sup>239</sup> *Paron* – arm. „pán“, „šlechtic“; pochází z franc. baron



Neboť muži z bláznivého národa Řeků přestali být skutečnými muži a jejich dívky a ženy převzaly moc, vládly měsíce a týdny a všechno se zhoršovalo, sultán měl tak snadnou cestu. Mnoho krve bylo prolito, avšak oni nemohli nic učinit pro svou záchranu. Od této doby je sultán jediným vládcem země, jež sahá na západě až k okrajům Evropy, patří mu sever, a na východě a jihu jeho moc dosahuje až k domu perskému, krajině Ararat. Stal se silným, do každé pevnosti umístil národ nehodný, zvaný janičáři<sup>240</sup>.

Rozdělil své vesnice a svá pole mezi služebníky zvané sipáhi<sup>241</sup>. Jeho soudcům se říká kádí<sup>242</sup> a jeho vostikanům paša<sup>243</sup>.

V celé jeho zemi nastupují synové po svých otcích, říká se jim bek a emír; a pak jsou ještě jemu podřízení pašové, jimž se říká beklarbek, a ti učinili kláštery a řeholníky nejprve svobodnými; avšak nyní s námi naši vládci zacházejí jako s vězni.

1463 sultán dobyl Trapezunt. Smrt zasáhla svět a vardapet Naghaš složil žalozpěv. Stejného roku bylo zemětřesení v Jerznka<sup>244</sup> a třicet tisíc mrtvých.

1471, Bajezid se stal sultánem v Konstantinopoli, syn Mehmedův, vládl třicet čtyři let; někteří říkají, že vládl čtyřicet tři let.

1501, šáh Ismail dobyl Jerznka.

1514, Ismail byl u moci třináct let; Selim zabil svého otce a vládl.

Selim porazil Ismaila u Čaldiranu.

1517, sultán dobyl Sýrii a Egypt.

1519, sultán se stal zlým a začal sbírat křesťanské chlapce.

1521, jeho syn Sulejman, vládl třicet čtyři let.

1527 Thovrilští Řekové nastavili svůj krk a vzbouřili se; Husejn paša je porazil a zajal.

Stejného roku dobyl král maďarský trůn, taktéž Majathun<sup>245</sup>.

1539, slavili Nepravé Velikonoce.

1548 Alchas napadl svého bratra, tabrízského vládce, a vyplenil Tabríz, Chnus. Šáh Dahman zničil Tabríz, Chnus, Basen, Erzurum, Keghi, Derdžan, Bajberd, Jerznka, Sper.

---

<sup>240</sup> *Janičáři* – elitní vojenské jednotky, osmanská pěchota

<sup>241</sup> *Sipáhijové* – osmanská jízda; v armádě sloužili výměnou za „léno“ (*tumar*)

<sup>242</sup> *Kádí* – soudce; soudní a administrativní funkce

<sup>243</sup> *Vostikan* – arm. termín pro guvernéra, správce; dnes policista

<sup>244</sup> Jerznka - Erzindžan

<sup>245</sup> V originále *Unkur'uz* (z Hungaria) a *Majathun* (z Magyar)

1559, synové sultánovi válčili v Konye. Selim hnal Bajezida až do Erzurumu, on pak utekl k šáhovi a byl tam zabit i se svými třemi syny.

1563, přišla smrt.

1566, sultán Sulejman napadl Pedž a tam zemřel.

1567, na trůn usedl Selim, ten, který zahnal svého bratra; vládl osm let.

1569, sbírali dívky z křesťanských rodin<sup>246</sup>.

1571, dobyli Kypr.

1575 sultán Murad, jeho syn, vládl dvacet let.

1577, objevila se vlasatice.

1579 z Jerevanu přivedli třicet tisíc zajatců. Arméni přestali nosit turban<sup>247</sup>.

1585, Osman paša dobyl Tabríz.

1592 tač'íkové ze Sebaste vyplenili kostel svatého Lusavoriče.

1595 sultán Mehmed, jeho syn, vládl deset let.

1601 velký perský šáh Abbás dobyl Tabríz a Jerevan a přestěhoval lidi z Jerevanu a z různých světa stran do Isfahánu, usídlil je tam a tak vzkvétalo křesťanstvo v zemi perské<sup>248</sup>.

1605, vládl Ahmed sultán, jeho syn, panoval čtrnáct let. Pak jeho bratr Mustafa a po třech měsících ho sesadili.

1619 vládl Osman, syn Ahmedův, po čtyři roky.

1591 povstal muž jménem Eaziči a zničil mnohé kraje a dobyl také Tokat; pak po třech letech se podrobil králi a vytáhl proti Frankům.

1598, Džafar paša<sup>249</sup>, válečník a eunuch se objevil na východě, tři roky sídlil v Tabrízu, a působil velkou hořkost tamním krajům, zanechával po sobě neobydlenou poušť. Po třech letech byl sesazen.

1599, bylo velké sucho, uschla všechna semena.

1600, byl po celé zemi velký hlad a mrtvoly ležely všude podél cest tak jako hluboký sníh nebo kroupy a nezbyl nikdo, kdo by je mohl pohřbívat; jedla se nesvatá zvířata, maso zvířat.

Toho roku přišla také smrt. To všechno se stalo za časů sultána Mehmeda.

---

<sup>246</sup> Tj. do harému

<sup>247</sup> Turban – v originále *dolband*; pruh látky, jenž se omotával kolem hlavy

<sup>248</sup> *Sürgün* - deportace obyvatelstva; tady narážka na Abbásovo vystěhování arménských obyvatel z nachičevanské Džulfy a jejich přesun k Isfahánu, kde založili město zvané Nová Džulfa (1604). Přesídlených obyvatel arménského původu na území Persie bylo patrně mnohem více (Hewsen 2001: 156), šáh přistoupil k deportacím za účelem zlepšení ekonomických podmínek v isfahánském regionu

<sup>249</sup> Eunuch Džafar paša, hlavní velitel osmanské armády na Kavkaze

1621, smrt se rozšířila od východu až do zemí zapadajícího slunce, strašlivá a nepopsatelná, do jedné díry se házelo dvacet, třicet, čtyřicet nebo padesát lidí najednou a ti bez rodičů a příbuzných zůstali ležet opuštěni podél cest.

Stejného roku byl založen Linský klášter<sup>250</sup> vardapetem Nersesem, neporazitelným filosofem, kterému říkali Beghlu<sup>251</sup>, mužem statečným, čelil-li nebezpečí. Shromáždil mnoho bratrů řeholníků<sup>252</sup>, bylo jich víc než sedmdesát. Nerses žil pět let v tathevském klášteře, kde se naučil životu mnicha; životu blízkému andělům. Šest bratrů z Tathevu přišlo s ním na ostrov zvaný Lim a postavili tam klášter zasvěcený svatému Jiřímu bojovníkovi; byli to jeho žáci vardapet Melikhseth a vardapet Stephannos, který čtyři roky nato vstoupil na nebesa; to on byl v čele jeho učedníků.

A jiní slavní vardapetové – velký Movses vardapet Tathevaci, jenž se o čtyři roky později stal katolíkem<sup>253</sup> a nastoupil na místo našeho svatého Grigora Lusavoriče. I nechal znovu opravit kostel ve svatém Edžmiac´inu, celé hradby okolo a cely mnichů.

Neboť dříve dopadla na národ arménský temnota, po druhém Lusavoriči nastoupili katolické neschopní, slabí, oddávající se rozkoším těla; byli čtyři – Avetis, Melikhseth, Davith a ještě jeden, na jehož jméno si nevzpomínám, následovali jeden za druhým a dávali úplatky perskému králi; nesídlili už v Edžmiac´inu, ale v Isfahánu. Svatý Stolec byl zničen, zbaven ozdob, učinili z něj stáj. A takto dopadla Matka synů mnohých<sup>254</sup> a Stolec křesťanský, jak jsem výše popsal, ti lépe narození<sup>255</sup> se zahalili do temnoty a usedli ve smutku; tak to bývá, neboť zatmělo-li se slunce, celá země se propadne do temnoty.

Požehnán buď Bůh za to, že se na nás nehněvá a nechová k nám zášť až na věčnost, ale podává nám roh spásy, a tak jako Movses Tathevaci opravil svatý Edžmiac´in se svými učedníky; poustevníky, představenými a neporazitelnými filosofy, i bylo to stejné jako dříve za časů Lusavoriče.

---

<sup>250</sup> Linský klášter – na ostrově ve Vanském jezeře; církevní škola a významné skriptorium

<sup>251</sup> *Beghlu* – tur. s knírem; *vardapet* Nerses Beghlu Mokaci (+ 1625)

<sup>252</sup> V originále *charaznazgest* – tj. oděnění do hrubé látky z kozích chlupů a koňských žíní, kterou si mniši oblékali naruby. Ekvivalent dervišů žijících asketickým způsobem života

<sup>253</sup> Movses III. z Chotananu, z Tathevu, edžmiac´inský *katholikos* v letech 1628-1632. Movsesova aktivita předznamenává nový rozkvět Edžmiac´inu.

<sup>254</sup> V originále *Majr bazmordi* – doslova „matka mnoha synů“, tj. církev. Jako ekvivalent církve se používá také přívlastek *Majr luso* (Matka světla)

<sup>255</sup> *ar´avel c´nealkh* – doslova „dříve, lépe narození“ (tj. křesťané); *ar´avelutjun* znamená výhoda, nadřazenost

Vardapet a biskup Philippos, který se pak stal katolíkem<sup>256</sup>, a vardapet Hakob<sup>257</sup>, člověk čisté mysli, jenž se stal katolíkem po Philipposovi, vardapet Chačatur z Isfahánu, další vardapet Chačatur z kraje Goghth, Jesaji z Jerendžaku, vardapet Zakharia z Vagharšapatu, Simeon vardapet – ti všichni byli slavnými a neporazitelnými filosofy, sloupy církve; a všichni byli učedníky Movse a pomáhali mu stavět svatý Edžmiac´in. Vychovali další vardapety, kteří zaplnili celou zemi slovem Božím.

Mezi jmény katolíků, které jsem vypsal, panují zmatky mezi lety 1335-1625, to vše kvůli naší lenosti a nedostatku mravů. Neboť přišli katolíkové bezvýznamní, odtud a odtamtud, a často se měnila jejich jména; o tom ostatně píšu na jiném místě, že se po pádu království Kilíkijského posadil na Svatý Stolec v Edžmiac´inu katolikos Kirakos. A zůstali jsme takto rozdělení až do roku 1625, a teď popíšu jejich posloupnost<sup>258</sup> za našich časů.

1623, vládl znovu sultán Mustafa, pak sesazen<sup>259</sup>.

1624, sultán Murad, syn Osmanův, panoval sedmnáct let<sup>260</sup>. Byl silný a vítězil více než jeho otec, podrobil si polské město Chotin.

1635 dal zabít Husejn efendiho, Manoghliho, Elez pašu<sup>261</sup>; táhl na Jerevan, dobyl jej a dosadil tam pašu, avšak ještě téhož roku se Jerevan vrátil do perských rukou.

1625, Abaza paša z Erzurumu táhl na Ankaru, pobil mnohé janičáry a vrátil se do Erzurumu<sup>262</sup>.

1625 Rusové dobyli Trapezunt, měli dvě stě čtyřicet lodí. Stejného roku je rozdrtil gruzínský muravi.

1638, sultán Murad táhl na Bagdád, čtyřicet dní jej obléhal a nakonec dobyl, navršil hromady mrtvých těl. V červnu roku 1639 se vrátil do Istanbulu a téhož roku zemřel.

---

<sup>256</sup> Philippos Aghbakeci, edžmiac´inský *katholikos* v letech 1633-1655

<sup>257</sup> Hakob Džughajeci

<sup>258</sup> Posloupnost, řád – arm. *karg* (seznam *katholiků* spolu s důrazem na kontinuitu – kdo od koho obdržel berlu, kdo byl čím učedníkem – v arménských dějinách de facto nahrazuje chybějící seznam světských panovníků)

<sup>259</sup> Mustafa I. Deli (Šílený) (1617-1618, 1622-1623); panoval s přestávkou – vláda sultána Osmana II. Gendž

<sup>260</sup> Murad IV. (1623-1640) byl synem sultána Ahmeda.

<sup>261</sup> Husejn efendi, Manoghli (Imam oghli) a Elez – povstalci pozdní fáze revolt *dželali*

<sup>262</sup> Abaza Mehmed paša - guvernér Erzurumu, po roce 1623 povstal proti janičárům a s podporou místní populace ovládl část východní a centrální Anatólie, revolta trvala 1623-1628

Nyní bych rád dodal další jména svatých katolíků, kteří v našich časech osvíceně vedou veškerý arménský lid; a my vidíme na vlastní oči, že ve svatém Edžmiac´inu je více než pět set vardapetů, abeghů a řeholníků.

1624, katolikos Movses Tathevací ve svatém Edžmiac´inu, vládl šest let.

Dal opravit kupoli, dveře, celou vnější stranu kostela, hradby a mnišské cely<sup>263</sup>; to vše s pomocí svých učedníků a představených, vardapeta Philippose a Hakoba. A spolu s nimi bylo mnoho dalších vardapetů, jejichž jména jsem uvedl již dříve.

1630, na Stolec svatého Lusavoriče usedl otec Philippos, stal se katolíkem na místě apoštola Bartoloměje<sup>264</sup>, vládl dvacet pět let. Byl to člověk tak moudrý, až se zpráva o něm rozšířila po celém světě a dostala se až ke sluchu římského papeže, znali jej v Konstantinopoli i v gruzínském království. A za časů Philipposových byli tito známí vardapetové – vardapet Hakob z Džulfy, jenž pak zdědil Svatý Stolec<sup>265</sup>, vardapet Zakharia z Vagharšapatu, vardapet Chačatur z Agulisu, Jesaji z Jerndžaku, další Chačatur z Isfahánu, vardapet Grigor z Kayseri, vardapet Karapet z Moksú, jenž byl vysvěcen rukou Hovhannese z Urfy, Barsegh, představený Amidu, Gavaraci, Chačatur varadapet, žák Johana Léčitele, což byl žák Barsegha, který dal vystavět kostel svatého Hovhannese v klášteře Amirdolu; ten Chačatur a Hovhannes z Bitlisu a Mesrop vardapet, statečný cartularius<sup>266</sup>; a milostí Boží naplněný Baghišeci, jenž byl roku 1638 vysvěcen na biskupa a téhož dne převzal svou berlu vardapeta z rukou svatého katolíka Philippose, a stal se představeným města Bitlisu.

Téhož roku dal katolikos Philippos přenést svatou pravici Lusavoričovu z Isfahánu zpátky do Edžmiac´inu, do Isfahánu ji zanesli ti katolíkové, o nichž jsme psali dříve; a vyzvedli tělo svaté panny Hriphsime a vystavěli pěkný kostel, tam ji uložili.

Ó kdo může vylíčit, kolik bylo vysvěceno vardapetů; více než čtyři sta biskupů a vardapetů, kolik představených, a v čele všech Hakob z Džulfy.

---

<sup>263</sup> Kostelů je v prostoru Edžmiac´inu několik; tady se má na mysli hlavní chrám (tzv. *Majr tač'ar*, Matka-Chrám)

<sup>264</sup> Podle legendy bylo křesťanství v Arménii šířeno už apoštoly Judou-Tadeášem a Bartolomějem; arménští *katholické* se považují za jejich přímé nástupce (nepřerušená linie následnictví, odtud „apoštolská“ gregoriánská církev)

<sup>265</sup> Hakob IV. Džughajeci, Hakob z Džulfy, edžmiac´inský *katholikos* v letech 1655-1680

<sup>266</sup> Ten, který dohlíží na charty klášterů – na seznamy jejich majetku, na výběr daní, na záznamy o klášterních privilegích apod.

Příštího roku se postavili proti katolikovi Philipposovi ti ze Stolce edžmiac'in ského, kteří si přáli odtrhnout se od rúmského domu, zbavili Matku světla<sup>267</sup> slávy; náhlá 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<sup>268</sup>. 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<sup>269</sup>.

A nyní, líčíme-li poslušnost osmanských králů, zbývá nám ještě něco doplnit, aby naše kytice byla úplná.

1640, sultán Ibrahim, bratr Muradův, vládl deset let.

Byl to velký hříšník, propadlý rozkoším těla, neznaboh a muž milující pohodlí a rozkoše; išchanové<sup>270</sup> z jeho paláce už jej nemohli snést, a tak se všichni janičáři přidali k agovi janičárů<sup>271</sup> a k agovi sipáhíjů, a zabili jej.

1650, na otcovo místo nastoupil sultán Mehmed, který vládne za našich časů. Jeho armáda a armády jeho předků válčily se statečným národem Franků o ostrov Kréta, kterému se říká také Malta<sup>272</sup>. Někdy vítězili, někdy vítězili na moři a jindy na souši, prolévali potoky krve, potápěli si navzájem lodě a stříleli na sebe na moři, zapalovali si svá plavidla navzájem; někdy vyhrávali oni a někdy zase ti druzí, a teď nemůžeme říci, jak to dopadne.

1651, druhý Lusavorič, svatý hajrapet Philippos se vydal do Jeruzaléma, aby se s velkou úctou poklonil na místech Kristových; šlo s ním mnoho vardapetů a řeholníků. Konstantinopolský král s ním poslal své dva význačné velitele jako doprovod, aby se všude, kam vkročí, cítil v bezpečí. Vstoupil do města a ďábel před ním ustupoval; všichni se snažili dotknout se třeba jen lemu jeho šatu, a to nikoli pouze veřící, ale i nevěřící a také panovník. Takto vstoupil se slávou do města a všechny křesťanské národy a jejich patriarchové jej vítali jako Grigora Lusavoriče a trásli se před jeho svatostí. Philippos dal vyzdobit podlahu svatého

---

<sup>267</sup> *Majr luso* – Matka světla, tj. církve

<sup>268</sup> *Katholikos* Philippos byl znám svými prolatinskými tendencemi; přibližoval arménskou církev katolické. Konzervativní duchovní, kteří naopak preferovali zachovat její autokefálnost, byli proti.

<sup>269</sup> Arménská předkřesťanská mytologie se inspirovala zoroastrismem. Anahit byla bohyně plodnosti, matkouzemí a manželkou stvořitele Aramazda (per. Ahura Mazda, parth. Ormuzd).

<sup>270</sup> *Išchan* – arm. kníže

<sup>271</sup> Nejvyššímu veliteli janičárů i sipáhíjů se říkalo *aga*; rovněž titul náčelníků klanů

<sup>272</sup> Válka o Krétu (tzv. *Kandia*) – v letech 1645-1669, mezi Osmanskou říší a Benátkami, respektive Svatou Ligou. Dlouhá válka o Krétu jednak vyčerpala státní pokladnu a vedla ke zvýšení daní, jednak v očích osmanské elity přispěla k vytvoření obrazu nepřitele – Evropana

Jakuba mozaikou, vykonal pout' na Svatá místa a pak se slavně vrátil do Konstantinopole, a tam jej sultán přivítal s velkými poctami, neboť slyšel o jeho velikosti.

Toho roku přišlo velké sucho, on se pomodlil a hned přišel déšť. Potom se navrátil do svého sídla, svatého Edžmiac'ínu.

Ve stejném roce se dne druhého srpna zatmělo slunce tak, až se objevily hvězdy; a trvalo to dvě hodiny.

1655, na Stolec usedl katolikos Hakob z Džulfy, člověk svatý a zbožný, podobný velkému Movsesovi a Philipposovi. Za jeho časů byli v Edžmiac'ínu tito vardapeti – Hovhannes, Sahak, Mikhajel, Movses, jiný Movses, Gabriel, Jeremia, Ar'akhel dějepisec<sup>273</sup>, Stephannos, Avetis. Každý z nich byl sloupem církve a pilířem ducha svatého, všichni neporazitelní filosofové; a další vardapeti – Ghazar, Sargis z Theodosie a Stephannos, náš milovaný bratr z města Izmir, a představení z mnoha dalších měst, všechno to byli učedníci katolika Hakoba a vardapeta Mesropa z Bitlisu.

1657, vanský paša Melek vytáhl na bitliského chána Abdala s dvaceti tisíci ozbrojenci, a když se přiblížil k městu, chán uprchl i se svými ženami a všemi služebníky, vstoupil do hor, kterým se říká Mattkan a tam se ukryl u nacharara<sup>274</sup> Ali agy. Melek, který býval dříve vezírem a nyní to byl velký paša, dosadil Abdalova syna Diadina na otcovo místo, vyplenil chánův palác a celé město; jeho muži zabili na patnáct křesťanů a mnohé škody vznikly skrze vydírání těchto vanských kulů. Téhož roku pak jiný syn Abdal chána jménem Nurad zabil na naléhání otcovo svého bratra Diadina; a Abdal, jako by zabíjet nebyl hřích, dal pak zabít Nurada s pomocí svých nachararů a on sám se stal emírem na příkaz Hasan paši, jenž vládl v Tigranakertu. Teď už je to čtyřicet tři let, co je emírem ve městě Bitlisu; ten člověk plný zla, a tak plyne čas.

Ó běda těm, kdož se ohýbají pod těmi vysokými daněmi; ten útlak, to okrádání a placení výkupného, které na nás dopadlo a přivodilo naši chudobu; postihlo vardapety, khahany, kostely a kláštery i prostý lid. Abdal měl s sebou dvacet mocných beczade<sup>275</sup>, nepočítaje v to dívky a malé chlapce.

---

<sup>273</sup> Kronikář Ar'akhel Davrižeci, tj. Ar'akhel z Tabrízu

<sup>274</sup> *Nacharar* – arm. šlechtic, původně ve významu určitého postavení u dvora, které bylo dotyčnému svěřeno samotným panovníkem za jeho zásluhy, později už funkce dědičná; na tomto místě však ve stejném významu jako *aga* (náčelník)

<sup>275</sup> *Bezczade* – per. doslovně „syn beka“; v pl.: „z významných, urozených rodin“

Ve městě Bitlisu jsou čtyři známé kláštery, z nichž první je klášter Gomac<sup>276</sup>, hlavní ve městě Bitlisu i v celém kraji; jeho představeným a duchovním pastýřem je nyní vardapet Mesrop, vysvěcený katolikiem Philipposem, ve stejný den od něj převzal také svou berlu, jak už jsem psal dříve, a teď je tomu pětadvacet let, kdy vládne na Stolci svaté Bohorodičky a svatého Jiřího bojovníka, kéž mu Pán Ježíš dá ještě dlouhá léta.

Druhý klášter je zasvěcen Bohorodičce, jež plní přání ve jménu přesvaté panny<sup>277</sup>, postavený svatým apoštolem Tadeášem. Jsou tam hroby vardapeta Nersese z Bitlisu, jiného hajrapeta Nersese, Karapeta z Pharchinu a varžapeta Petrose a mnoha jejich učedníků, kteří se pak stali rovněž vardapety u hrobu svaté Bohorodičky.

A teď jsem sluhou u svaté panny já, bezcenný hříšník David Banaser, od dětství vychováván svým otcem<sup>278</sup> vardapetem Mesropem, neporazitelným filosofem a statečným cartulariem, roku 1641 jsem dosáhl stupně khahany a po šesti letech jsem obdržel berlu, i když jsem člověk prázdný a nevzdělaný, a roku 1651 mě povolali sloužit do kláštera svaté Bohorodičky, splnitelky všech přání.

Třetím klášterem je klášter svaté Bohorodičky z Avechu, založen svatým apoštolem Tadeášem.

Čtvrtým klášterem je Amirdolu zasvěcen ve jménu svatého Hovhannese a jeho kaple ukrývá hrob učitelův; teď je tam představeným a učitelem Vardan vardapet<sup>279</sup>, mezi jehož učedníky patří vardapet Barsegh, vardapet Hovhannes a vardapet Chačatur, jenž zesnul v Kristu; nyní je představeným Vardan, náš duchovní bratr, člověk to vzdělaný a velký řečník, který byl vysvěcen khahanou vardapetem Mesropem a převzal svou berlu od vardapeta Chačatura, u něhož se od dětství učil a jídal<sup>280</sup>.

A nyní pro naše hříchy velké jako moře na nás dopadly strašlivé daně a trápení, kéž nám Ježíš pomůže.

1662, zuřící zlí ďáblové aghthamarští, kteří už po mnoho let, už od katolika Grigorise roku 1141<sup>281</sup> se neustále staví proti nám<sup>282</sup>, se postavili proti Svatému Stolci edžmiac'inskému,

---

<sup>276</sup> Gomac Astvac'ac'in – Bohorodička u stáji

<sup>277</sup> Chndrakatar Astvac'ac'in – doslova Bohorodička „plnicí přání“

<sup>278</sup> Tj. duchovním otcem

<sup>279</sup> Vardan z Bitlisu, tj. Vardan Baghišeci

<sup>280</sup> Stereotypní obrat, který ilustruje vztah mezi žákem a jeho učitelem

<sup>281</sup> Aghthamarský katolikosát: centrum katolikosátu v letech 1113-1895; definitivně zrušen až počátkem století dvacátého



založenému samotným Kristem, uplatili vanského pašu osmi sty mincemi z červeného zlata, které mu vyplatil aghthamarský aga, sultánův kul, a získali od paši povolení; vydali se s tím povolením do Istanbulu. Bylo tam psáno, že města Van a Bitlis mají od nynějška náležet aghthamarskému katholikosátu. Ti d'áblem vedení, ta družina nehodných spolu s pány Vostany, ti všichni dohromady se vydali do Bitlisu a tam rozhlašovali, že odteď už nikdo nesmí vládnout jménem Edžmiac'ínu, nýbrž jménem Aghthamaru. Jakmile to uviděl velký vardapet Mesrop, stihla jej náhlá smrt a neviděl tak opovržení, do něhož upadla matka církev, neboť oni nesídlili v kláštorech, ale přespávali v krámech a hane<sup>283</sup>. Když nám pak náš duchovní otec řekl, co od nás Aghthamar žádá, prohlásil, že ti, kdo by se byli podrobili, budou označeni za zrádce, neboť zapřeli Svatý Stolec našeho Grigora Lusavoriče. A všichni poddaní Abdal chána se shodli a vyhnali aghthamarce z města.

Nač to prodlužovat – už je tomu dva roky a oni sedmkrát zvolili Martirose Phšrupha takzvaným katholikiem aghthamarským; a ten ne-vardapet Sahak a ne-biskup zloděj Movses a jeden prokletý světlovlasý světský a špinavý Melikh z Gamaše, dohromady jich bylo dvacet, a cokoli říkali, Kristova milost nad nimi vždy zvítězila, a nemohli nás přimět, abychom se poddali jejich sektářství, jen plýtvali svým majetkem a chudli, neboť více než dva tisíce kurušů<sup>284</sup> v celých dramech zaplatili pašovi, chánovi, čaúšovi; a tisíc kurušů písarům.

Pak přišlo nařízení z Konstantinopole a znovu jsme náleželi Stolci edžmiac'inskému, požehnán buď Pán Bůh.

### 8.1.7. Kronika Vardana z Bitlisu (Vardan Baghišeci), 17. století

Vardan Baghišeci patří bezesporu k jedněm z nejvýznamnějších představitelů tzv. bitliské školy historiků. Vardapet Vardan byl představeným kláštera Amirdolu (klášter Sv. Jana Křtitele, v překladu „Syna neplodné“<sup>285</sup>) od 60. let 17. století až do své smrti roku 1704. Jako vyslanec edžmiac'inského katholika (*nvirak*) putoval do Jeruzaléma, navštívil rovněž perskou Novou Džulfu. Přednášel na církevních školách v širokém okolí a zasloužil se o restaurování celé řady taronských a vaspurakanských kostelů a klášterů. Inicioval tvorbu rukopisů -

---

<sup>282</sup> Arm. *banadrel* - exkomunikovat

<sup>283</sup> *Hane* – karavanseráj; tj. narážka na „bezbožníky“

<sup>284</sup> *Kuruš* – zlatá osmanská mince

<sup>285</sup> Jan zvaný Křtítel (arm. Hovhannes Mkrtič Karapet) byl synem Alžběty, dlouho považované za neplodnou, odtud „syn neplodné“

amirdolský klášter se tak z pohledu existence gramotné náboženské komunity stal skutečným *lieu de mémoire* arménské historické paměti<sup>286</sup> - a vychoval řadu žáků, z nichž patrně nejznámějším byl Hovhannes Kolot, arménský patriarcha v Istanbulu v letech 1717-1741. Vardanovi žáci o něm mluví jako o „*rabunapetovi, velkém rétorovi, novém Lusavoriči*“ apod. (Mž 1956: 384-385); Vardan je ostatně několikrát s úctou zmiňován i v kronice svého současníka Davitha Baghišeciho, jehož byl „duchovním bratrem“ (tj. oba obdrželi biskupské svěcení či berlu *vardapeta* ve stejný okamžik od téhož učitele).

Kronika Vardana Baghišeciho, jež začíná charakteristickým obrazem muslima – příchodem Mohammeda a dějinami Arabů - pochází z roku 1659, jak ostatně sám autor na několika místech dokládá: „*ted' je to dvě stě šest let od doby, co Mehmed dobyl Istanbul*“ (1453+206), „*ted' je to devět let, co vládne Mehmed*“ tj. sultán Mehmed IV., anebo „*roku 1650 zabili Ibrahima a na trůn nastoupil sultán Mehmed, který je ted' naživu; je v čele říše už devátým rokem...*“. Zahrnuje období mezi lety 1170-1657. Vzhledem k datu vzniku v kronice chybí jak zmínky o konfliktu mezi aghthamarským katholicosátem a katholicosátem edžmiac'inským (1662), tak i o velkém sporu, který propukl v devadesátých letech mezi bitliskými kláštery. Mimo jiné díky osobní intervenci vardapeta Baghišeciho se tehdy katholicos rozhodl zrušit nadřazené postavení kláštera Gomac Astvac'ac'in a udělil všem hlavním bitliským klášterům (tedy i Amirdolu) rovnocenné postavení.

Jazyk kroniky, její styl a velké množství biblických citací poukazují na to, že kronikář byl vardapetem, představeným de facto nejvýznamnějšího kláštera v celém kraji a jedním z nejvzdělanějších mužů své doby vůbec; tato skutečnost vystoupí o to více na povrch, porovnáme-li Baghišeciho kroniku např. s kronikou vanského anonyma. Ta zachycuje často stejné události, ale podává je způsobem mnohem bližším lidovým vrstvám- neváhala bych ji přiřadit ke kronikám písmáckého charakteru.

Při překladu kroniky jsem se snažila (jak jen to bylo možné) respektovat strukturu věty, typickou pro klasickou arménštinu vysoké úrovně – tj. neobyčejně velký počet vedlejších vět a zároveň vynechávání osobních jmen i zájmen, což však zároveň výrazně znesnadňuje čtení arménských středověkých textů.

---

<sup>286</sup> Z nejčastěji opisovaných historických děl jmenujme: Agathangehos, Movses Chorenaci, Jeghiše, Lazar Pharpeci, Korjun (5. století), Sebeos (7. století) a dále Samuel Aneci, Kirakos Gandzakeci, Thovma Mec'ophec'i atd.



Od počátku našich časů až dodnes Hagarovci<sup>287</sup>, Saraceni<sup>288</sup>, ten národ s ústy z dršťků<sup>289</sup> ovládali a ovládají náš národ; ostatně jak je psáno v Písmu. Neboť skrze hříchy křesťanů nechává nebeský pastýř trápit beránka, který se vzbouřil, nevěřícím vlkem. Jak říká Písmo, tak jako Nabukadnesar s pohárem plným radosti v ruce chci připít na to, aby nás Pán nechal zvítězit nad těmi národy ismaelitskými<sup>290</sup>. Nechme se vést berlou katolickou a nezapomínejme na svého Stvořitele.

Mohammed, nevěřící, ztracený syn a napomahač Ďáblův, který pocházel z arabského města Jathrib<sup>291</sup>, syn Abdullahův, ovládal roku 619 jen malý kraj. Pak s pomocí Židů získal zemi Šam<sup>292</sup>, po sedmi letech zemřel. Svým poddaným předal špatný zákon, jenž zachovával i on sám. A pak jeho následovníci Abubakr a Omar dobyli s několika válečníky zemi Egypt<sup>293</sup> a Babylón<sup>294</sup>, rovněž Fars<sup>295</sup>, a zničili perskou říši. Porazili Peršany i Řeky a dosadili za krále a za sultány samé ismaelity a tač'iky. Pak se rozdělili a bylo hodně sultánů, chalifů a emírů, kteří nebyli poslušni jeden druhého a vedli mezi sebou války. Mezitím však ovládli svět – celou Persii a Indii, Parthii a Středozeří; naplnili svět vírou a pověrou špatnou, tou, které vyučoval Mohammed. Cesta vedoucí k ztracení je rovná a široká a početní jsou lidé, kdo po ní krácejí; tak zní Kristova pravdivá slova. Neboť ti, kdo káží o lehkosti a hříchu, snadno propadají tělesným svodům.

Pak přišel Abdalmunik a padlo království tač'iků<sup>296</sup>, dál vládli Turci z národa turkmenského a potom Danišmendovci<sup>297</sup> a muslimané, teď se jim říká Osmané. Po dlouhém čase, roku 1291,

---

<sup>287</sup> Hagarovci – tj. synové Hagar a patriarchy Abrahama (potomci jejich syna Ismaela), tj. muslimové

<sup>288</sup> Saraceni – z řec. sarakinos, synové Sary, tj. muslimové

<sup>289</sup> V originále *khaghrthašuth*, patrně odvozeno od *kaghirth* – dršťky, vnitřní strana žaludku a střev (Pajean 1926: 2252) a *šrthunkh* - ústa

<sup>290</sup> Ismaelitě – potomci Ismaela, syna Hagar, tj. muslimové

<sup>291</sup> Jathrib - Medina

<sup>292</sup> Šam, Šem - Sýrie

<sup>293</sup> Egypt – jinde země Misr (arab.)

<sup>294</sup> Babylón – Bagdád, tj. ve významu celé Mezopotámie

<sup>295</sup> Fars, Pars – ve významu perské říše

<sup>296</sup> Tač'ikové – tady ve významu Arabové; jinak se používá v širším významu jako muslimové (synonymum „ajlazg“, tj. „jiných národů“). Od 16. století se termín „tač'ik“ používá převážně pro Osmanské Turky

pak jeden z nich jménem Osman<sup>298</sup>, jenž náležel k národu Turků a patřil k jejich víře, a pocházel z jedné asijské vesnice jménem Čoch, chudý to venkovan, zanechal rolnického řemesla a stal se z něj zloděj, a pak pomalu, krok za krokem, sbíral sílu; vypravil se k sultánovi Alajdinovi<sup>299</sup>, který vládl zemi kappadocké, uzavřel s ním spojenectví a spolu s jeho muži dobyl město Bursa, známé také jako Efes, kde se stal samovládcem a založil si tam své sultánství. On byl prvním osmanským vladařem, o němž hovoří už svaté knihy jako o hadovi, a proto se tak také říká všem Osmanům.

Po smrti Osmanově to byl jeho syn Orhan<sup>300</sup>, kdo nastoupil na trůn. A dobyl Jenişehir, což překládáme jako Nové město, a nabral mnoho sil a získal moc.

Po něm pak nastoupil jeho syn, sultán Mehmed<sup>301</sup>. A po něm jeho syn Bajezid, kterému říkali také Ildirim<sup>302</sup>, teď si nemohu vzpomenout na přesná léta jeho vlády, ale nastoupil po svém otci. Za jeho časů, roku 1384, zemřel vardapet Hovhannes Vorotneci, jemuž se říkalo Kanchik<sup>303</sup>, a to tentýž den, ve kterém přišel na svět.

Stejného roku Kadi Burhan zabil jednoho otce ze Sebaste. Dal umučit biskupa Stephannose a vyloupil klášter Čtyřiceti Mučedníků.

A teď zpátky k Bajezidovi – roku 1387 přitáhl Timur Lenk ze Samarkandu. Plenil celé kraje a všude až po Ankaru bral lidi do zajetí, zavřel chondkara Ildirim Bajezida do železné klece, a on v ní zemřel.

Po něm vládl další Murad<sup>304</sup>.

A po něm další Mehmed velký...Vzali křesťanům bílý pás<sup>305</sup>. Roku 1442 byla pravice svatého Grigora Lusavoriče ukradena ze Sísu, převezli ji do Arménie, do Edžmiac'ínu, který

---

<sup>297</sup> Danišmendovci - dynastie turkmenského původu (1071-1177), ovládala centrální Anatolii a patrně zasáhla proti první křížové výpravě

<sup>298</sup> Osman (Uthman) Ertoğrul (1281-1324), takřka polomytický zakladatel dynastie osmanských Turků

<sup>299</sup> Sultán Alajdin – patrně rúmský sultán Alajdin Kaj-Kubad III., vládl v Konyi s přestávkami v letech 1284-1305)

<sup>300</sup> Orhan, Orchan (1324-1360)

<sup>301</sup> Ne Mehmed, ale Murad I. (1360-1389)

<sup>302</sup> Bajezid I. zvaný Yıldırım (Blesk) (1389-1402)

<sup>303</sup> Hovhannes Vorotneci zvaný *Kanchik* (Vidíci daleko, Předvídavý), arménský filosof, teolog a pedagog (14. století)

<sup>304</sup> Murad II. (1421-1444, 1446-1451) se dostal k moci až roku 1421, před ním vládli ještě Mehmed (1403) a Sulejman I. (1403, v Rumélii do roku 1410). Murad se zasloužil o zkonsolidování osmanské moci po interregnu způsobeném Timurovým vpádem

nechali opravit, a zvolili nového katolíka, jehož jméno bylo Kirakos. Vardapet Thovma o tom vypráví ve své kronice o Timurovi<sup>306</sup>. Dal rovněž pohřbít vardapeta Hakoba z Krymu, jenž měl plamenný jazyk, a sjednotil arménský kalendář.

Ten sultán Mehmed dobyl matku všech měst, veliké město Konstantinopolis vzal z rukou Řeků kvůli jejich hříchům; a potom roku 1453 k sobě povolal všechny vládcy a panovníky zemí, které získal; takto zničil království mnoha národů a mnoha krajín. Myslím tím Armény, Gruzíny, obyvatele Aghvankhu<sup>307</sup>, Mary<sup>308</sup>, Asyřany<sup>309</sup>, Araby, z jejichž země pocházel; Egyptany, Núbijce, Řeky, Huny<sup>310</sup>, Bulhary, Mazkhtaky<sup>311</sup>, Abcházy, Makedonce, Seveřany<sup>312</sup>, Tatary, některé Franky a Peršany; a Mehmed se stal jediným vládcem této říše.

Zakázal stavbu nových kostelů a také slavení svátků a všechny bohoslužby a svátosti, a národy křesťanské se oděly do smutečního oděvu. Bůh nás potrestal tak, že na nás seslal tento národ bez rozumu, a způsobil nám žal. Nezbývá nám nic jiného než se kát za své hříchy.

Ti, kteří se podrobili velkému panovníkovi, jako emírové Marastanu a všech příhraničních provincií, jsou dědičnými pány na svém území a vládou až do své smrti, pak nastupují jejich synové. Platí velkému králi pouze tribut<sup>313</sup>. V hlavním městě je to jinak – velcí a mocní pašové, kteří si koupili svou moc za peníze, přicházejí před panovníka plni strachu a každý z nich se chvěje hrůzou. Mohou být totiž nahrazeni někým jiným a to se také děje, buď po šesti sedmi měsících, nebo po jednom roce, po delší či kratší době, jsou zbaveni svých poct a své moci, neboť jsou podřízeni panovníkovi; a tak to trvá až do našich časů. Teď je to dvě stě šest let od té doby, kdy dobyli Istanbul<sup>314</sup>.

---

<sup>305</sup> *Zunnar* – distinktivní označení *dhimmi*, opasek kolem těla. Na tomto místě to však může znamenat, že zakázali křesťanům nosit opasky pobíjené stříbrem

<sup>306</sup> Kronika Thovmy Mec'ophecioho

<sup>307</sup> Aghvankh – kavkazská Albánie, tj. zhruba dnešní centrální Ázerbájdžán a Dagestán

<sup>308</sup> Marové, Marastan – ve raně středověkých arménských kronikách Médové, Parthové nebo Peršané, Persie; později Kurdové, Kurdistán

<sup>309</sup> Asyřané, arm. *Asori* – jakobité

<sup>310</sup> Hunové, Hunská země – stepi na sever od Velkého kavkazského hřebene; ve středověku ekvivalent tatarské Zlaté hordy

<sup>311</sup> Mazkhtac – obyvatelé severního Kavkazu

<sup>312</sup> Seveřani - arm. *hjusiskan*, severní národy (patrně na sever od Kavkazského hřebene)

<sup>313</sup> Vazalské státy Osmanské říše existovaly na několika různých stupních autonomie (např. kurdské *hükümeti*, valašské a moldavské knížectví apod.)

<sup>314</sup> Tj. kronika byla psána roku 1659

Roku 1458 bylo velké zemětřesení v Jerznka, třicet dva tisíc lidí zahynulo, a bylo to nejhorší zemětřesení z těch šestnácti předchozích.

1469, přišel velký mor a zasáhl celý svět, vardapet Naghaš, představený Amidu, který pocházel z vesnice Por´ nedaleko od Bitlisu, složil žalozpěv.

Roku 1482 zemřel sultán Mehmed, ten, který dobyl Konstantinopol, a jeho syn Bajezid nastoupil na trůn. V Jerznka bylo zemětřesení a třicet tisíc lidí zůstalo pod sutinami. To se stalo za časů, kdy vardapet Mathevos byl představeným v Sebaste.

Roku 1513 Selim, člověk nečistý a nehodný, zabil svého otce, sultána Bajezida, který vládl třicet jedna let<sup>315</sup>, a on sám se stal sultánem a vládl třináct let. Dal sbírat chlapce z pohraničních krajů<sup>316</sup>. Po něm nastoupil roku 1526 na trůn chondkhar Sulejman, ten vládl na třech kontinentech po více než čtyřicet let. Během prvního roku své vlády dobyl maďarský trůn; jejich hlavní město, které se jmenuje Budun.

1527 Tavrilstí Řekové se postavili sultánovi, Husejn paša na ně zaútočil a porazil je.

1535, jeden erec z vesnice Šnkurk byl upálen zaživa, a dalšího roku umučili chodžu Kodžkana v Sebaste.

Roku 1548 se Alchas<sup>317</sup> připojil k chondkharovi Sulejmanovi, táhl na Tabríz proti svému bratrovi a nakonec Tabríz dobyl. A tabrízský pán, šáh Tahmásp zničil Chnus, Basen, Erzurum, Derdžan, Geghi, Bajberd, Jerznka, Sper a mnoho dalších krajů, pak se stáhl zpátky.

Roku 1557 vardapet Ghukas Kegheci upravil arménský kalendář.

1559 mezi sebou u Konye bojovali synové chondkhara Sulejmana, Selim a Bajezid. Selim zahnal Bajezida až do Erzurumu, Bajezid odtamtud prchl k perskému šáhovi a byl tam i se svými třemi syny zabit<sup>318</sup>.

Roku 1566 vytáhl sultán Sulejman na Pedž<sup>319</sup> a tam zemřel.

1567 nastoupil jeho syn, další Selim<sup>320</sup>, a vládl osm let. Stejněho roku dobyli Kypr. Selim, podle toho, co lidé říkají, byl synem jednoho Žida – jeho otec byl bez dětí a jeho matka

---

<sup>315</sup> Bajezid II. Veli (1481-1512), sesazen a zřejmě otráven svým synem Selimem zvaným Javuz (Strašný, Hrozný)

<sup>316</sup> *Devşirme* – nejprve probíhalo na Balkáně, později i v Anatolii

<sup>317</sup> Alchas – bratr perského šáha Tahmáspa

<sup>318</sup> Synové Sulejmana Nádherného: starší Selim a mladší Bajezid, Bajezid byl poražen a uchýlil se na dvůr perského šáha. Šáh Tahmásp jej (i s jeho syny) nechal na žádost sultána Sulejmana popravit.

<sup>319</sup> 1566, Szigetvár

porodila pouze dceru, zatímco jedna Židovka porodila chlapce, a královna za ní poslala svého důvěrníka a pomocí zlata ji přesvědčila, aby jí syna dala; vyměnili tak chlapce za děvče a pojmenovali ho Selim<sup>321</sup>.

1575 Selim zemřel a nastoupil jeho syn, sultán Murad, a ten vládl dvacet let<sup>322</sup>. Stejného roku se objevila kometa.

1581 sultán Murad nařídil křesťanům sundat opasek, který se obtáčel kolem hlavy, lid křesťanský začal nosit čapku.

1585, Osman paša dobyl Šírván v zemi Aghvankh<sup>323</sup> a město Tabríz. Po pěti měsících se vzbouřili Kurdové a obsadili Jerznka, v jejich čele stál Gzir oghli<sup>324</sup>.

1595 zemřel sultán Murad a nastoupil jeho syn, sultán Mehmed; ten vládl deset let<sup>325</sup>.

1599 Barsegh vardapet dal opravit klášter Amirdolu<sup>326</sup>.

1601 velký šáh Abbás dobyl Tabríz a Jerevan.

1604 zemřel sultán Mehmed a po něm vládl jeho syn Ahmed čtrnáct let<sup>327</sup>. Stejného roku byl velký hladomor, tak strašný, že lidé jedli koně a muly a pojídali také jeden druhého.

1615 vardapet Barsegh, žák Tathevaciho, zemřel v klášteře Amirdolu.

1616 Rusové dobyli Trapezunt.

1618 se na nebi objevila kometa tvaru šavle. A pak byla vidět další kometa, sahala z východu na západ, a přišla strašlivá smrt; v Gumušchane, což je malé město s tři sta domy, zemřelo sto čtyřicet lidí během jednoho dne.

1618 zemřel sultán Ahmed a nastoupil jeho bratr Mustafa, vládl tři měsíce. Po třech měsících ho sesadili a nastoupil Ahmedův syn Osman, vládl čtyři roky<sup>328</sup>. Sebral mnoho vojáků a vytáhl s nimi na polské město, které se jmenuje Chotin, ale nemohl jej dobýt. Vrátil se tedy do Istanbulu a tam janičáři spáchali zlý skutek, řekli: „*není nám třeba takového panovníka*“ a zabili jej.

---

<sup>320</sup> Selim II. (1566-1574)

<sup>321</sup> Tato historika nedává mnoho smyslu - sultán Sulejman, Selimův otec, měl dětí hodně – jen se svou oficiální manželkou Roxelanou čtyři syny. Favorizoval však Selima a podpořil jej proti jeho bratrovi Bajezidovi, dal také zavraždit následníka trůnu, svého nejstaršího syna Mustafu.

<sup>322</sup> Murad III. (1574-1595)

<sup>323</sup> Šírvánský chanát - dnešní severovýchodní Ázerbájdžán

<sup>324</sup> Počátek 90. let 16. století, revolty *dželali*

<sup>325</sup> Mehmed III. (1595-1603)

<sup>326</sup> Vardapet Barsegh Gavar'eci neboli Arbakeci, za jeho časů velká přestavba Amirdolského kláštera

<sup>327</sup> Ahmed I. (1603-1617)

<sup>328</sup> Osman II. Gendž (Mladý) (1618-1622), zabit janičáry, a Mustafá Deli (Šílený)

Roku 1622 posadili na trůn ještě jednou Mustafu, který byl blázen, a zůstal rok a půl. Pak ho zase sesadili a jmenovali králem Osmanova syna Murada, to jest roku 1624<sup>329</sup>. Byl velmi statečný a konal dobré skutky, vládl celkem sedmnáct let a prokázal velkou udatnost; nastoupil na trůn dne patnáctého září. Stejněho roku dobyly Červené Čapky, kterým se říká kyzylbaš, Bagdád. O dva roky později vezír Javuz Ahmed paša zaútočil na Bagdád s dvě stě tisíci vojáky, avšak nemohl město dobýt; polovina jeho armády byla pobita a zbytek prchal až do Istanbulu.

1634, sultán dal zabít Abaza pašu a vyhlásil válku Polákům, podrobil si je a vrátil se. Téhož roku slavili Řekové Nepravé Velikonoce. Král vyhlásil zákaz nečistého tabáku<sup>330</sup>.

1635 sultán dal zabít muftího Husejna efendiho, Manoghliho a Elez pašu. Stejněho roku v měsíci březnu pak shromáždil velkou armádu a dobyl jerevanskou pevnost, táhnul až po Tabríz a pak se vrátil zpět. Peršané ale brzy Jerevan dobyli nazpět.

1638 dvacátého osmého dubna se tentýž sultán Murad vydal na Bagdád, dvacátého šestého listopadu došel k jeho hradbám, obléhal je třicet osm dní, pokoušeje se s velkou silou prorazit opevnění, a čtrnáctého prosince město dobyl, mnoho lidí zahynulo.

1639, druhého června v neděli na Sestoupení sv. Ducha se Murad vrátil z Bagdádu a vstoupil se svou armádou do sídelního města Istanbulu.

1640 ve čtvrtek v týdnu svatého Sargise<sup>331</sup> zemřel sultán Murad a nastoupil jeho bratr, sultán<sup>332</sup> Ibrahim, a vládl deset let<sup>333</sup>. 1644 přišla velká smrt.

1650 zabili Ibrahima a na trůn nastoupil sultán Mehmed, který je teď naživu<sup>334</sup>; je v čele říše už devátým rokem a je to devatenáctý vladař počínaje Osmanem, to jest dvě stě šest let od dobytí Konstantinopole.

---

<sup>329</sup> Murad IV. (1623-1640) byl synem sultána Ahmeda. Roku 1624 dobyli kyzylbašové šáha Abbáse Bagdád a zmasakrovali tamní sunnity, což vedlo Murada k protiútok; Bagdád nakonec kapituloval po dlouhém obléhání až roku 1638

<sup>330</sup> Zákaz sultána Murada IV. se týkal tabáku, kávy a nakonec i vína; platil po celé období jeho vlády.

<sup>331</sup> Tj. pátého února

<sup>332</sup> V originále „šunthan“ – může se jednat o písarův omyl nebo o slovní hříčku s „šun“ (arm. pes) nebo s „šejtan“ (arab. ďábel)

<sup>333</sup> Ibrahim I. Deli 1640-1648

<sup>334</sup> Mehmed IV. (1648-1687), období vlády vezírů dynastie Köprülü



1651 arménský katholicos Philippos, muž osvíceného ducha, navštívil svaté město Jeruzalém, doprovázen osmnácti vardapety a sedmdesáti abeghy, aby se poklonil Svatým místům; všude jej vítaly davy lidí, všude vládla radost a svátek. Na podlaze svatého Jakuba dal zhotovit překrásnou mozaiku.

Téhož roku bylo dne druhého dubna ve středu během půstu Bohorodičky zatmění slunce; objevily se hvězdy na obloze.

A nyní, neboť podávám zprávu o vládě Mehmedově, neměl bych nechat stranou mnohá utrpení, která musíme snášet.

Roku 1654, za časů Mehmedových, byl v sídelním městě Istanbulu prvním vezírem jistý Melek Ahmed paša, který byl po králi druhým mužem v říši a zároveň jeho švagrem, neboť sestra Mehmedova si jej vzala za muže; tento Melek Ahmed, což můžeme přeložit jako „anděl“, ale já si myslím, že spíše než anděl to byl ďábel a plnil ďáblovu vůli. Sultánovi blízcí jej pomluvili u sultána, říkajíce, že je to vzbuřenec a jeho nepřítel, a sultán jej zbavil jeho místa a chtěl jej zabít; ale na žádost své sestry, Melekovy manželky, ho nechal naživu; Melek, obávaje se o svůj život, se vydal do Šamiramakertu<sup>335</sup>, což je jinak řečeno město Van, velké pašovo území na hranicích říše. Vanské pašajuthjun<sup>336</sup> a bitliské amiruthjun<sup>337</sup> jsou nezávislé, to jest dědičné (jak jsme vysvětlovali již dříve), takže bitliské daně, které jsou vybrány od křesťanů, jdou do města Van a tam je sultán vyplácí vanským kulům, jenž hlídají Van a pevnost před Peršany.

Avšak náš zlý správce<sup>338</sup> Abdal chán se proti této zvyklosti postavil, odmítl dávat daně vanským kulům; naopak si je nechal a žil z nich, neboť pevně ovládal svou zemi, a navíc byl vychytralý a pyšný.

Jakmile tedy Melek paša přijel do Vanu, přišli za ním sultánovi kulové a dali mu deset tisíc kurušů ve stříbře a žádali ho, aby vytáhl se svou armádou na Bitlis a aby zabil emíra Abdala. Melek to zpočátku nechtěl učinit, neboť to byl muž slabý a bázlivý, ale také chtivý peněz, a tak zapomněl na Boha a shromáždil obrovskou armádu, nespočetně vojáků jako kapek v moři z Marastanu a ze země nestoriánů<sup>339</sup>, v jeho vojsku bylo dvanáct tisíc jezdců, nepočítaje

---

<sup>335</sup> Šamiramakert – Šamiramino město, město královny Semiramis - Van

<sup>336</sup> Pašajuthjun – arm. „doména paši“, pašalík

<sup>337</sup> Amiruthjun – arm. doména emírova

<sup>338</sup> Vostikan – arm. guvernér

<sup>339</sup> Marastan - Médie, Parthie, Persie; nestoriáni – jižně od Vanského jezera, v kraji Hakkari a Tur Abdin

nosiče, džorepany<sup>340</sup> a další sloužící. S nimi napadl naše město na počátku jara<sup>341</sup>. Také emír Abdal bek shromáždil všechny své muže a muže ostatních emírů, jenž mu byli poslušni; měl dohromady na osm tisíc bojovníků, a bránil město proti Melekovi, aby jej nemohl dobýt a vyplenit. Avšak naše hříchy jej neposílily, naopak oslabily; jeden den v týdnu půstu před Vardavarem<sup>342</sup> jsme se doslechli, že se budou bit podle dohody následujícího dne ráno. Emír dostal od paši dopis, v němž stálo: „*tvůj protivník je silnější než ty, není to snad pravda?*“ a „*s jakým to vojskem mě chceš porazit?*“ a „*cožpak nevíš, že jsi vazalem svých pánů a knížat*<sup>343</sup>, a proto přicházím. *Tví muži, do nichž vkládáš naději, tě mohou zabít nebo tě vydat do mých rukou, ale vyslyš mě, podrob se a budeš žít*“.

Abdal už viděl své emíry napůl poražené, jak ztratili naději, a polekal se a pojal podezření, že proti němu chtějí povstat. Už se proti své vůli chystal k útěku, aby se nepřítelova armáda rozptýlila a neměla co k jídlu<sup>344</sup>; když tu za ním přišli jeho vazalové, patřící k jeho rodině a k jeho domu, z jeho vesnic a z jeho kraje, a ti se zapřísahali, že zůstanou po jeho boku až do smrti. Přesvědčili jej tedy, že budou bojovat dalšího dne; ale mezitím mnoho jeho mužů uteklo a jen nemnozí zůstali. Dalšího dne, to bylo v neděli, těch několik málo mužů šlo do boje; bojovníci se na sebe vrhli a vraždění započalo.

Jakmile Abdal viděl, že je poražen, uprchl. Schoval se v jedné opevněné jeskyni i se svými syny a s celou rodinou; nechal město a svůj palác v rukou pašových. Pašovi vojáci jej nepronásledovali, ale vstoupili do města a získali velkou kořist, okrádajíce křesťany. Tady naše hrůza započala. Zabili mnoho lidí, přesněji čtyřicet křesťanů. Modlím se k Bohu, aby se ujal jejich duší a aby se nad nimi smiloval. Mezi nimi byl diákon jménem Sargis, člověk mladý a silný, a oni ho zabili; velký smutek na nás dopadl kvůli jeho kráse a dobrotě. Vyplenili klášter a obrali nás donaha, avšak milostí Boží nenašli naši tajnou skrýš, kam jsme ukryli mnohé svaté předměty a Písmo. Stejného dne také zabili dva z našich bratrů, byli to příbuzní a oba už byli hodně staří, usadili se u vrat kláštera, neboť nečekali, že by je někdo

---

<sup>340</sup> *Džorepan* – vodiči mul, starali se o zásobování

<sup>341</sup> Útok vezíra Melek Ahmed paši na bitliského Abdal chána, dobývání Vanu a následné zavraždění Abdalova syna Dianina (Ziyaddina, Zinedina), včetně vyčerpávajícího seznamu uloupených předmětů, je velmi detailně popsáno Evliyou Çelebim, který se boje osobně účastnil na Melekově straně a zároveň byl hostem na dvoře bitliského chána Abdala, viz DANKOFF, Robert (1990), *Evliya Çelebi in Bitlis*, Leiden: E. J. Brill

<sup>342</sup> Vardavar – původně pohanský svátek, v křesť. Transfigurace – Zjevení Páně na hoře Tabor (srpen)

<sup>343</sup> Arm. „*mec'amec'*“ (doslova – velký z velkých, tj. šlechtic) a „*išchan*“ (kníže)

<sup>344</sup> Obvyklá taktika – demoralizovat nepřítele a rozehnat jeho vojáky, případně narušit zásobování jeho armády, skrývat se a nechávat za sebou jen spálenou zemi, vyhladovět protivníka, zbavit jej podpory civilního obyvatelstva apod.

mohl okrást, a oba dva byli zabiti ve stejný okamžik; hluboká bolest nás zasáhla, jmenovali se Sahak a Ašchan, kéž se nad nimi Kristus smiluje, naše naděje, amen.

Stejného dne vyhledal paša jednoho z emírových synů, Diadina, a prohlásil emírem jeho. Poradil mu, aby nebyl tak neposlušný jako jeho otec; pak vyplenil město a s obrovskou kořistí se vrátil do Vanu; tam jej vítali s radostí; vyloupil emírův palác a zmocnil se jeho majetku.

Několik dní nato se Abdal vrátil a navštívil svého syna, který se stal emírem, a prokazoval mu svou poslušnost a lásku, ale o rok později vstoupila do jeho srdce tajně zrada; ten člověk nemravný a páchající zlé skutky už dříve zabil svého bratra, a teď měl srdce z kamene a neznal lítost; zabil svého syna, Diadin beka, který byl jmenován emírem, a zabil rovněž Nurada<sup>345</sup>, a pak se zmocnil vlády.

A Abdal stále nedovoluje vybírat daně a nedává nic vanským kulům; naopak to, co vybere, si nechává, a tak to trvá už čtyřicet let, a on zůstává emírem, neboť Bůh je příliš milosrdný.

A mezi hořkostmi, které musíme snášet, je jedna zpráva dvakrát horší než ty ostatní, a způsobuje nám hluboký žal – přišla dva roky po Melekovi (1657) a dotkla se nejen mě, ale všech národů a každého člověka osobně. Náš smutek je tak velký, že i srdce kamenů by se pohnulo, slyšíc naše lamentace a vidíc naše slzy. Neboť národ řecký, chalkedonci dvojí podstaty<sup>346</sup>, jenž byl od počátků věků až dodnes naším nepřítelem, víry odchylné od naší správné víry<sup>347</sup>, se srdcem naplněným nemravností, kapku po kapce na nás zvraceli jed hořkosti; a neboť už dlouho na nás žárlí, nachystali nám tajnou past, svázali nám nohy a my jsme nic zlého netušili; a oni, muži vzdělaní ve věcech těla zaslepili své duše a odvrátili se od Krista. Jeden z nich, který zapřel Krista, člověk to nečistý, sloužil u sultánových dveří a pomalu získal jeho důvěru, stal se pašou a vezírem a druhým v říši po králi, neboť byl ducha vychytralého. Pak přišli lidé z jeho národa za ním a neslýchaně nás pomluvili, svedli ho svými slovy, a on se ukázal být už pravým Turkem<sup>348</sup> a byl druhým po králi; pak spolu s ním šli za sultánem Mehmedem a dali mu dvě stě tisíc kurušů, to jest sto tisíc červených dahekanů, a požádali krále, aby jim dal arménský klášter svatého Jakuba, v němž se nachází hlava

---

<sup>345</sup> Nurad – Nuraddin, další Abdalův syn, který jedné noci (patrně na otcův nátlak) probodl svého bratra Diadina a byl za tento čin pak svým otcem Abdalem popraven.

<sup>346</sup> Roku 451 n.l. byla na koncilu v Chalkedonu schválena „dvojí neoddělitelná podstata“ Krista, tj. Bůh a zároveň Člověk, Bohočlověk

<sup>347</sup> *Ughghaphar'uthjun* – správná víra, rovná víra (doslova z řec. ortodoxie; *orthos* (správný, rovný) a *doxé* (vědění)); versus *hakar'ak* (opačný, protivný), *herdzuac'* (odchýlený, schizmatický, sektářský)

<sup>348</sup> „*Thurkacucek'*“ – poturčit se, ukázat se jako Turek

apoštola Jakuba Zebediose, který byl v našich rukou<sup>349</sup>. Byl to překrásný klášter, významný a nesrovnatelný s ostatními; a oni takto různými prostředky uplatili krále a vzali nám svatého Jakuba, ztratili jsme naši radost, přišli jsme o naše bohoslužby a teď jsme poníženi, jsme jako hlína a malinci. Ztratili jsme naše duchovní království a nechceme se už vidět naživu – je lepší zemřít než mít život takový jako my. Temnota nás zahalila, touto pohromou jsme přišli o Kristův hrob a Svatá místa. To vše na nás dopadlo kvůli našim hříchům. Naše hříchy nebyly pravým důvodem, mnohokrát na nás dopadla rána podle Jeho vůle a nemohli jsme nic dělat.

Pán nás uvrhl do otroctví a ponížení, odsoudil nás k neutěšitelnému žalu, to vše pro naše zlé skutky, a neudělí nám milost – přesto si nezoufáme. Neboť pustil-li nás Bůh ze svých rukou, vkládáme naději v Krista, že nás s pomocí modlitby Bohorodičky a apoštola Jakuba, nejsvětějšího ze svatých, usmíří s milosrdným Pánem, a on nám vrátí kostel s naším překrásným klášterem podobným Ráji, jenž jsme snad neztratili navždy. Neboť Pán se na nás nebude hněvat navždy a nebude se nám chtít mstít až na věčnost; Pán, který si nepamatuje na naše zlé skutky, nám odpustí a smiluje se nad námi, a tak si nikdy nezoufejte, amen.

Prosím, vzpomeňte si v Kristu Pánu, mé naději, také na mě - hříšníka a služebníka Vardana; a na mé rodiče podle duše i podle těla; sepsal jsem tuto knihu, tyto krátké paměti a dějiny, které snad nejsou podle vaší chuti, ale dělal jsem, co jsem mohl, i když myšlenka je chabá; a vzpomínejte v Kristu také na mého bratra, Sargise rabuniho<sup>350</sup> z Tigranakertu, amen.

### **8.1.8. Kronika vanského anonyma (Anonym Vaneci)**

Kronika tzv. vanského anonyma je neobyčejně bohatým zdrojem informací. Časově i geograficky pokrývá obdobný prostor jako kronika vardapeta Vardana Baghišeciho; její vyznění je však spíše písmáckého charakteru. V druhé části autor zachycuje události, jichž byl sám očitým svědkem; podává např. detailní zprávu o vnitřních náboženských sporech mezi bitliskými kláštery (o kterých chybí u ostatních autorů zmínka) či zachycuje pověry a fámy, které ve své době bezpochyby rozhýbaly veřejné mínění. Právě detailnější rozbor zpráv o „ženě, která zapřela Krista a pak porodila kohouta“ nebo o „molláhovi, který se prohlásil

---

<sup>349</sup> Klášter sv. Jakuba (*surb Hakob*) v Jeruzalémě; dnes centrum jeruzalémského patriarchátu (jurisdikce rozšířena na Izrael a Jordánsko).

<sup>350</sup> *Rabuni*, *rabunapet* – titul odvozený od slova rabín; ve významu „duchovní učitel, mistr“

křesťanem“ představují zajímavou sondu do tehdejšího lidového *imaginaire* a umožňují nám alespoň částečně nahlédnout do vztahů mezi křesťanskou a muslimskou komunitou.



1386, Timur Lenk napadl Van a pobil víc než tři tisíce lidí.

1550, sultán Sulejman dobyl Van.

1606, ve městě Van a Erzurum byl strašlivý hlad; takový, že jeden kapič prosa stál jeden dahekan<sup>351</sup>, a mnoho lidí tehdy pomřelo. Nikdo nezbyl, kdo by je mohl pohřbívat, a tak vyhloubili velkou díru, naložili mrtvé na káru, přivezli je k té jámě a pak je všechny naházeli dovnitř a zahrnuli hlínou, kéž nás Kristus ochrání od zlého.

1635, sultán Murad přijel do Vanu a zase odjel.

1641, pátého února bylo obrovské a strašlivé zemětřesení v Tabrízu. Mnoho paláců se zbortilo, lidé zůstali pod sutinami.

1648, druhého dubna v noci z Velkého Pátku na velikonoční sobotu bylo obrovské zemětřesení ve městě Van. Část hradeb se sesula, hodně kostelů a mešit se zhroutilo a lidé zůstali zavaleni ve svých domech. Klášter ve Varagu byl také zničený.

1651, špinavý Zomar vyloupil Varag a odvezl Svatý Kříž do Chošapu. Zasluhou chodži Marchase se Kříž vrátil do Vanu a byla uložen do kostela Matky Boží.

1659, zásluhou chodži Amira byl opraven vanský kostel svatého Vardana; jeho zdi upravili pomocí pěkně otesaných kamenů.

1662 Ghaja čelebiho zabili ve Vanu.

1669, zemětřesení ve Vanu a žádné škody; ale poblíž Varagu se uvolnil jeden obrovský kámen ze skály a spadl do údolí. Zahradil údolí a říčka, které stéká z hor, se začala přelévat; voda si hledala novou cestu. Voda tekla ke klášteru a odnesla pryč mlýnský kámen z mlýna, ve kterém mniši melou obilí. Kámen spadl do údolí a mnichům nezbyvalo než uposlechnout moudré rady vardapeta Hovhannese, který byl tehdy představeným kláštera a jemuž přezdívali Tutundži<sup>352</sup>; Hovhannes byl rovněž patriarchou v hlavním byzantském městě a kromě Varagu byl také opatem kláštera v Salnapatu, opatem kláštera Svatého Ducha a kromě

---

<sup>351</sup> *Dahekan* - zlatá osmanská mince

<sup>352</sup> *Tutundži* – tur. prodavač tabáku

toho byl ještě aghthamarským katolikem<sup>353</sup>. Hovhannes vymyslel, jak dostat mlýnský kámen zpátky do mlýna; a dal rozřezat ten veliký kámen, který zahradil cestu řece. Byl to kámen tak obrovský, že jej řezalo deset mužů, pak dva sestoupili dolů a řezali zesponu. Pak odvedli vodu z kláštera a vyčistili mlýn, to je však stálo mnoho sil a také mnoho peněz. Tentýž vardapet Hovhannes se pak postavil do čela Franků a napadl Turky.

Tehdy byl vekilem<sup>354</sup> Varagu chodža Phirum, starším knězem otec Minas a vrchním dohlížitelem otec Avetis, který se pak stal edžmiac'inským arcibiskupem. Chodža Marchas Altunenc dohlížel na výběr daní.

1675, vardapet jménem Sargis přišel do města Vanu, byl představeným a arcibiskupem ostrova Kypru, a neměl levou ruku. Byl tedy tak bezbranný jako dítě staré čtyřicet dní. Začal kázat, ale nesprávným, odchýleným způsobem; říkal, že křesťanské ženy nemusí dodržovat šestinedělí po porodu, neboť jediná Matka Boží je směla zachovávat. Toto špatné učení se rozšířilo po celém kraji a vardapetové se kvůli němu sešli; mezi těmito vardapety byli - Isahak vardapet z Maku<sup>355</sup> a jeho žák Sargis vardapet z Kaffy<sup>356</sup>, vardapet Vardan Baghišeci<sup>357</sup>, vardapet Martiros z Galaty<sup>358</sup>, Hovasaph vardapet Kaphanci<sup>359</sup>, který byl zároveň starostou toho města; dále vardapet Thovma z Gandzaku<sup>360</sup>, vardapet Vardan z Gamaše a vardapet Grigor, kterému říkali Anarcath<sup>361</sup> a kterému rovněž přezdívali Bobik<sup>362</sup>, neboť on se nikdy nezajímal o bohatství a pozemskou slávu, chodil oblečený jako prostý mnich, všude bosky, a modlil se a kázal a od nikoho si nikdy nevezal almužnu.

Mnoho abeghů<sup>363</sup>, vardapetů a řeholních bratří se sešlo a vykázali vardapeta Sargise z města. Sargis z Kypru byl přitom člověk zbožný a ctnostný, dodržoval pústy. Svůj oděv převracel

---

<sup>353</sup> Aghthamarský katolikosát – v klášteře Aghthamar na ostrově ve Vanském jezeře; vznikl ve 12. století po přenesení sídla katolika z Ani. Jednalo se de facto o antikatholikosát kilíkijského Sisu a později Edžmiac'inu až do druhé poloviny 15. století, pak byl oficiálně uznán. Jeho význam postupně upadal a v 19. století byl zrušen

<sup>354</sup> *Vekil* – správce, dohlížitel, regent

<sup>355</sup> Maku – město východně od Urmijského jezera

<sup>356</sup> Kaffa, Krym

<sup>357</sup> Vardan z Bitlisu

<sup>358</sup> Galata – čtvrť v Istanbulu

<sup>359</sup> Kaphan – město v dnešní jižní Arménii, kraj Zangezur (Sjunikh a Vajoc dzor)

<sup>360</sup> Gandzak – Gjandža, bývalý Kirovabad; dnešní západní Ázerbájdžán

<sup>361</sup> Anarcath – arm. doslova „ne-stříbro“, tj. ten, který od nikoho nebere peníze ani žádnou jinou almužnu; ve smyslu asketa

<sup>362</sup> Bobik – arm. „bosý“

<sup>363</sup> *Abegha* – arm. kněz; duchovenstvo, které musí žít v celibátu

naruby a nosil tak chlupy na holém těle, to mu způsobovalo rány<sup>364</sup>. Jako opasek měl provaz, který utahoval kolem svého těla tak pevně, až trpěl. Ale říkal také věci, které nemají být vysloveny, i přezdívali mu vardapet Čolach<sup>365</sup>. Na levé ruce mu zbývaly jen dva malé prsty tak malé jako prsty dítěte, a kromě těch dvou už žádné neměl. Svou levou ruku si přivazoval k tělu.

1678, Bakhr paša z Vanu začal pronásledovat měšťany, ale nemohl vyhrát, protože Aslan aga jej se svou armádou porazil a opevnil se v pevnosti. A tak Bakhr nezmohl. Dal pověsit na šibenici chodžu Alchase, kterému přezdívali Lešker<sup>366</sup>, a přikázal, že jej nesmějí pohřbit. Zvířata a ptáci jedli jeho tělo. Ten Alchas dělal mnoho dobrého pro Armény a měl mezi nimi dobré jméno, kéž se nad ním Bůh smiluje.

1679, Musli paša vyhlásil, že si Armény mohou nechat narůst brady<sup>367</sup>. Ve stejném roce se vardapet Karapet stal opatem. Katholikos dal s pomocí vardapeta Isahaka vystavět v zemi bagrevandské všechno<sup>368</sup>, co bylo zničeno od časů Timura Lenka.

1680, Džanbolat oghli dal zardousit syna kádího Isara agu, syna Zathavova a také jednoho eunucha.

Džanbolat oghli přikázal, že Armény už napříště nesmí nosit phakhegh<sup>369</sup> a musí místo něj mít čapku<sup>370</sup>. Tenhle Džanbolat oghli také zničil kapli ve vesnici Siirt, která byla nově postavena. Stejněho roku umřel vardapet Hakob v Istanbulu a v těch dnech se na nebi objevila kometa, obrovská a hrůzostrašná, a byla vidět víc než pětadvacet dní.

1681, kroupy smíchané s malými kameny padaly na Istanbul, devátého června udělaly velké škody v Orta köy, dohromady vážily sto dramů<sup>371</sup>.

---

<sup>364</sup> Charaz – oděv z kozích kůží a koňských žíní, který se nosil naruby (asketové se tímto způsobem mučili); odtud *charaznazgest* (do charazu odění) – řeholní bratři

<sup>365</sup> Čolach – v překladu „ten, který nejde správnou cestou“, „ten, který nejde rovně“

<sup>366</sup> Lešker – z arménštiny „pojídač zdechlin“. „1678 dal vanský Bakhr paša pověsit nevinného chodžu Alchase a nedovolil, aby jej pohřbili. Přezdívalo se mu Lešker. (Bakhr) pak vybral od Arménů mnoho daní“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 381)

<sup>367</sup> „Vanský paša, jehož jméno bylo Musli, přikázal Arménům nechat si vousy“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 381)

<sup>368</sup> Bagrevand, oblast severně od jezera Van; klášter Bagavan (Üč kilise)

<sup>369</sup> Phakhegh – vegar; černá pokrývka hlavy kónického tvaru arménských kněží

<sup>370</sup> „Džanbolat oghli paša přikázal Arménům sundat pás z hlavy a nasadit čapku“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 382)

<sup>371</sup> Dram – tady patrně váhová jednotka; dnes ve významu drobná mince (oficiální měna Arménské republiky)

Stejného roku bylo v Jerevanu strašné zemětřesení, nespočetně lidí zahynulo a víc než polovina města byla zničena<sup>372</sup>.

1682, Ali paša nechal opravit kostel svatého Jakuba, pomáhal mu v tom otec Grigor. Stejný Ali paša dal oběsit Stephannose a Grigora, oba nevinné, kéž je světlo osvítí.

Stejného roku se jedna žena z Vanu jménem Gajane odvrátila od Krista a stala se muslimkou. Odvrátila od víry také svého syna a dceru. Provдалa se za jednoho Turka a po čtyřech letech porodila kohouta; vypadal úplně jako kohout, ale neměl peří<sup>373</sup>.

Stejného roku se katholikos Jeghiazar vypravil z Jeruzaléma do Edžmiac'ínu. Devatenáctého května bylo obrovské zemětřesení ve Vanu a v Bitlisu, díky Prozřetelnosti Boží nespadol jediný dům.

1683, Omar paša z Vanu lstí zajal pána na Chošapu jménem Meghtin a zabil ho. Prikázal razit měděné mince se svou vlastní značkou<sup>374</sup>.

Stejného roku se rozneslo, že v břiše všech slepic jsou hadi; zabilo se tehdy tolik drůbeže, že bylo nemožné najít ve městě jedinou slepici.

Stejného roku zemřeli vardapet Vardan a vardapet Ignatios v městském vězení.

Objevil se vlkodlak<sup>375</sup> a chodil za bílého dne, mnoha lidem takto uškodil. Říkalo se, že dokonce mluvil jako člověk. Lidé nemohli vycházet do zahrad a do polí sami, vždycky šli raději tři nebo čtyři muži dohromady. To trvalo až do té doby, než paša prikázal vojákům, aby vlkodlaka zabili; nikomu se to nedařilo, až teprve Safar ho konečně zabil.

1684, Omar paša polapil čtyři velké vanské agy a zavřel je do vězení, nechal je uvězněné déle než tři měsíce a pak je všechny osmého května zabil - Nalband oghliho, Ghatr agu, Šatr oghliho a Ibrahim agu.

Stejného roku sedmnáctého října večer ve vesnici Artamet velmi silně přšelo a došlo tam k zázraku - kolem vesnice se rozzářilo velké světlo, takže noc se zdála být dnem.

A stalo se v čase sklizně pšenice, že ti, kteří shrabávali na hromady, viděli hořet oheň, který však nepálil. Pak si každý z mužů, co tam byli, vzal svůj díl úrody, a zase viděli ten oheň. A ať šli ti muži kamkoli a i když se pak vraceli domů, ten oheň šel stále s nimi. Tak od hlavy až po paty ohořeli, ale nebyli spáleni. Tak to trvalo asi tři hodiny a pak to zmizelo<sup>376</sup>.

---

<sup>372</sup> Zemětřesení v Jerevanu ve skutečnosti už roku 1679

<sup>373</sup> Postižené dítě; nešťastný porod je dáván do zřejmé souvislosti s konverzí Gajane

<sup>374</sup> Pašové měli v některých případech právo razit své vlastní mince; jinak toto privilegium náleželo panovníkovi

<sup>375</sup> Vlkodlak – arm. *mardagajl* (doslova člověk-vlk)

<sup>376</sup> Patrně kulový blesk; text kroniky je poměrně nejasný



Téhož roku našel jeden muž z Vanu, který zrovna kopal základy pro svůj dům, v zemi rtuť a nasbíral ji do hrnce. Ta novina se všude rozkřikla a samotný paša a kádí se na to místo šli podívat, doprovázeni vojáky. A protože už se začínalo šefit, nechali nad tím místem vztyčit stan a překryli ho kobercem, který dobře upevnili na všech čtyřech stranách. Nechali tam hlídače přes celou noc a když se tam pak ráno vrátili s doprovodem trumpet a bubnů, aby se znovu podívali, a celé město se přišlo podívat s nimi, odkryli koberec a uviděli, že pod ním není nic.

Stejného roku jeden tač'ik<sup>377</sup>, který byl zároveň molláh<sup>378</sup>, přijel do Vanu. Šel ke kádímu a řekl mu: „*chci se stát křesťanem a se mnou celá moje rodina i všichni sloužící. Neboť když se na vás dívám, váš omyl a jejich pravda se ukazují jasně před mýma očima. Tak co teď se mnou uděláš?*“. Kádí se zamračil, když jej poslouchal, a rozkázal jej odvést do pevnosti. Tam jej drželi několik dní a čekali, že popře a odmítne to, co říkal předtím; kádí si dokonce myslel, že onen muž zešílel. A zakázal, aby se zpráva o něm dostala mezi křesťany. Kéž je naše víra naplněna radostí.

Ten muž byl zavřen v pevnosti hodně dlouho, přesto nezapřel svou novou víru. Neměl z kádího strach a nezměnil žádné ze svých slov; říkal stále totéž, přímo a s odvahou: „*odvrátím se od vaší víry a stanu se křesťanem*“. A tak ho vzali a shodili dolů z hradeb, on však vstal na nohy živ a nezraněn. Muslimové se velmi podivili a upálili jej proto přímo na místě, kam dopadl. Setmělo se a světlo sestoupilo na ono místo; lidé viděli na vlastní oči tu slávu, již mu přisoudil Bůh.

Stejného roku dal vanský paša Džafar oběsit Mansúra, jeho syna a slepého Vejdara, všechny v jednom dni, protože vykradli více než sto domů. Ten samý Džafar se obešel bez müsselema<sup>379</sup> a byl neposlušen svého panovníka; rozkázal razit vlastní mince, ale ty jeho byly větší než mince Omara paši. Za našich časů můžeme dostat za jednu Džafarovu minci dvě mince Omarovy.

1685, v neděli dvaadvacátého listopadu bylo strašlivé zemětřesení ve městě Van. Díky Prozřetelnosti Boží se nikomu nic nestalo.

---

<sup>377</sup> Tač'ik – arm. obecně „muslim“

<sup>378</sup> Molláh – náboženský učitel, vykladač Koránu

<sup>379</sup> Müsselem – člověk zodpovědný za zásobování a financování armády během válečného tažení

Stejného roku nařídil vanský paša Ali Arménům, aby vyhloubili příkop okolo města; byla to práce tak těžká a namáhavá, že nemá srovnání. Nikdo v tu dobu nesměl opustit město a každého, koho chytili venku, mučili a musel zaplatit pokutu. Takto trpěli obyvatelé města a okolních vesnic více než deset dní a museli kopat až do doby, než se v příkopu objevila voda<sup>380</sup>. Ali paša také dal opravit pevnost a mnoho jiných míst. Pak odjel do Bitlisu a tam byl sesazen, pak už se nevrátil.

1686, známého a velkého vardapeta Nersese, jehož přízviskem bylo Anarcath<sup>381</sup>, muže velmi vzdělaného a schopného dělat zázraky, lidé viděli, jak kráčí po hladině řeky i po hladině moře<sup>382</sup>. Navštívil Van a pak odjel do Salmaste, tam zemřel. Nikdy nebral od nikoho žádnou almužnu a žil tak, jak říká Spasitel: „*neberte zlato a stříbro, nýbrž dávejte a berte zadarmo*“. A tak chodil světem jako apoštol a kázal u všech dveří. Dělal mnohé zázraky a uzdravoval lidi.

1687, v zemi Aghbak došlo v kostele apoštola Bartoloměje k zázraku – z východní stěny kostela vypadl kámen a v díře po něm se objevila zelená rostlina, která vykvetla v kulatý květ plný barev. Lidé, co to viděli, se radovali a vzdávali chválu Bohu. Tato novina se rychle rozšířila po celém kraji a dozvěděl se o ní i jeden muž. Všichni se chodili na ten květ dívat, a on, jeden Turek z národa Marů<sup>383</sup>, nakonec také přišel, aby se podíval. Chtěl však zničit ten zázrak, a proto vytáhl své kopí a zabodl ho do místa, odkud vyrůstal květ. Pak chtěl zbytky květu sníst; náhle se ho však zmocnilo šílenství, a to tak velké, že jej jeho přátelé museli držet. Chtěli jej odvést domů, ale on tam nikdy nedošel; když s ním totiž šli dvě nebo tři hodiny, padl mrtev na cestu a nikdy už nevstoupil do svého domu. Ten květ pak rozdělili na kousky a rozdali je nemocným, jakmile je snědli, všichni se rázem uzdravili. A z místa, odkud květ vyrůstal, pak dva dny vytékala voda; lidé, co to viděli svýma vlastníma očima, vzdávali chválu Bohu.

---

<sup>380</sup> *Rajové* (obyvatelstvo platící daně) se museli povinně účastnit např. stavby hradeb, hloubení příkopů, oprav opevnění apod.; tato opatření se většinou týkala rajů – dhimmi (křesťanského obyvatelstva), výjimkou však nebyla ani tato „roboty“ vyžadovaná od muslimů

<sup>381</sup> *Anarcath* - arm. „ne-stříbro“, tj. neberoucí peníze, nežádající almužnu (ve významu asketa)

<sup>382</sup> Mořem je myšleno Vanské jezero.

<sup>383</sup> Národ Marů, země Marastan – ve starých arménských kronikách se jedná o odkazy na Médy, později na Peršany. Kronikář tak směšuje dva etnické pojmy – Turek a Peršan; což je však zcela pochopitelné vzhledem k tomu, že v Persii byly u moci dynastie většinou turkického původu a obyvatelstvo dnešního severozápadního Iránu (tzv. perského Ázerbájdžánu) rovněž mluvilo turecky

Stejného roku Kajajli Koghoghli Mehmed paša přijel do Vanu, obyvatelé proti němu povstali. Nechtěli ho nechat vstoupit do města, dokud nevyplenil vesnici Avan, pak jej po několika dnech přivítali ve městě s velkými počty.

Poté, co přijel do města podruhé, nařídil Arménům sundat z hlavy phakegh a nasadit čepici; a takhle to bylo celé tři roky. Mehmed paša byl pak brzy sesazen, protože chondkhar Mehmed zemřel, ten který vládl čtyřicet let, pak se sultánem stal jeho bratr Sulejman<sup>384</sup>.

Stejného roku ve vesnici Artamet se jedno kuře, které se zrovna vyklubalo ze skořápky, najednou postavilo a začalo mluvit; promluvilo třikrát, a ostatní kuřata, co byla ještě uvnitř ve vejcích, mluvila také. Toho dne začalo naříkat dítě v břiše své matky, mnozí slyšeli jeho hlas. A pak ještě jedna žena porodila čtyři děti, které neměly záda, protože na tom místě byly srostlé dohromady; všichni při tom porodu zemřeli. A pak ještě v té vesnici jedna ovce měla jehně, které bylo zároveň ovce i beran.

1688, velký a proslulý vardapet Sukhias, vyslanec svatého Edžmiac'ínu<sup>385</sup>, přijel do Vanu. Byl žákem hajrapeta otce Jeghiazara, světla světa<sup>386</sup>. Sukhias byl muž vzdělaný, nepřekonatelný filosof a velký básník; byl malé postavy. Vyznal se v dílech latinských i v dílech muslimů a psal a četl oběma jazyky tak dobře, že se ty cizí národy podívovaly nad jeho schopnostmi.

1689, v jarním čase přišla velká smrt, která zasáhla lidi. Téhož roku dne třetího září dal paša Hasan zabít Džamuš oghliho a spolu s ním zabil i další.

1690, vardapet Thovma zesnul, člověk, který uměl dělat zázraky, kéž nebeské světlo ozáří jeho svaté tělo. Pocházel ze země Vaspurakan, z vesnice Gandzak. Byl strážcem hrobu svatého apoštola Tomáše, a jeho svaté tělo bylo pochováno u vchodu k němu.

Toho roku vypukl v Bitlisu nevídaný spor mezi vardapety a zpráva o něm se rozšířila do všech koutů světa. Celé město bylo rozděleno na dvě části. Šeref chán hájil stranu vardapeta Vardana, zatímco druhá polovina města se přidala na stranu vardapeta Mesropa.

---

<sup>384</sup> Mehmed IV. (1648-1687) a Sulejman II. (1687-1691)

<sup>385</sup> Vyslanec katolika, arm. *nvirak*. Nvirakové z Edžmiac'ínu měli velkou moc, mohli dokonce (jménem katolika) sesadit patriarchu

<sup>386</sup> Arm. *tiezeralojs*, doslova „vesmíru světlo“

Nakonec se zastánci Mesropa i zastánci Vardana vydali do Edžmiac'ínu, aby předložili svůj spor katolikovi Jeghiazarovi. Ten nakonec rozhodl ve prospěch vardapeta Mesropa a požehnal mu, Mesrop se stal biskupem a vládl<sup>387</sup>.

1691, sultán Sulejman poslal vojvojt<sup>388</sup> do Vanu, aby tam splnil jeho příkaz a vybral charadž od Arménů. Nenechal vybírat daň samotné sultánovy kuly, jak se to vždy dělávalo, ale on sám vybral peníze od každého; byly to dva kuruše a půl. To bylo za časů Tursun paši.

Dne šestého ledna, kdy se slaví Zjevení Páně, Šek Mirza a Atom Mardanenc byli pověšeni na šibenici, a to za časů mladého Omara paši. Jeho kulové je oběsili, neboť si mysleli, že to oni už vybrali charadž (více než měli); a pak je sundali. Přivezli vojvojt<sup>389</sup> z Istanbulu a pak se pomstili na Omar pašovi pět měsíců nato, zabili jej a pohřbili ho daleko od města<sup>389</sup>.

V dubnu téhož roku zesnul v Edžmiac'ínu katolikos Jeghiazar. Po něm nastoupil jeho žák, katolikos Nahapet. Vysvětil Karmir Avetise a prohlásil jej aghthamarským katolikiem dne šestého ledna roku 1696. Červený Avetis byl protivníkem Thovmy katolika, Thovma vysvětil naopak Sahaka z Arcke a prohlásil za aghthamarského katolika jeho.

1692, ráno třináctého dubna bylo zatmění slunce a slunce dostalo barvu kovové kulky, pak tma zahalila celou zem; lidé neviděli během dne jeden na druhého a na zemi dopadal rudý prach, to vše se dělo skrze naše hříchy.

Stejného roku pak přišla smrt.

Ismael paša vybíral charadž sto kurušů.

A ještě stejného roku, ve čtvrtek sedmadvacátého října, bylo zemětřesení; země se zachvěla třikrát nebo čtyřikrát.

1693, moje matka zesnula.

---

<sup>387</sup> Představení ostatních bitliských klášterů se zasadili o to, aby klášter Bohorodičky u stáji (Gomac Astvac'ac'in) přišel o své výsadní postavení; od té doby každý klášter spravoval své vlastní záležitosti a volil si svého opata. Zajímavé je, že tuto zmínku nacházíme pouze u vanského anonyma – v díle Davida a Vardana z Bitlisu informace o vnitřním boji mezi bitliskými kláštéry zcela chybí

<sup>388</sup> *Vojvojt* – tady ve smyslu výběřčího daní

<sup>389</sup> Tato část není příliš jasná – Šek Mirza a Atom Mardanenc byl zřejmě pověřeni výběrem daní (podle jména jsou Arméni, takže zřejmě vybírali jen daň z hlavy za gregoriánské Armény). Sultánovi podřízení (*kulové*) je podezřívání z toho, že si část vybraných peněz ponechali pro vlastní potřebu, proto je dali popravit a povolali přímého výběřčího daní jmenovaného sultánem (*vojvojt*) jako záruku určité neutrality.

1695, osmnáctého dubna přijel do Vanu Gurči<sup>390</sup> Mehmed paša. Prikázat razit vlastní mince a postavit šibenici. Byl sesazen dvacátého listopadu. Dvakrát vybral mahtu<sup>391</sup> od všech klášterů. Téhož roku dorazil vyslanec z Jeruzaléma, Mchithar varadapet, a vstoupil do města doprovázen pěti lidmi.

Pátého března zemřel v Chošapu poutník do Jeruzaléma jménem chodža Šahpandar Sahak<sup>392</sup>, šest dní nato přenesli jeho tělo do města a pohřbili jej v den svátku Grigora Lusavoriče.

1696, v měsíci květnu bylo silné zemětřesení v kraji Maku a kostel svatého apoštola Tadeáše byl pobořen.

Desátého června bylo velké zemětřesení v Bitlisu, mnoho krásných budov, domů a paláců popadalo, mnoho lidí zemřelo.

Osmého února přijel do Vanu Čathravil oghli Jusuf paša.

1697, v pondělí svatého velikonočního týdne přijel do Vanu Tursun paša. Dvacátého března dal zabít deset mužů ze své družiny, protože oloupili karavanu; ostatní viníci před ním utekli. Jeden z těch uprchlíků se schoval v Chošapu, u pána, jemuž se říkalo Malý Mustafa, statečného bojovníka; válečníka tak proslulého, že jeho jméno bylo známo dokonce samotnému sultánovi. Sultán poslal Mustafafovi dary – obřadní roucho a zdobený opasek. Mustafa pak shromáždil své muže a vytáhl proti městu Basra, došel až tam s mnohými vojáky a potom padl.

Stejného roku, ve středu po půstu Ar'adžnavorac<sup>393</sup>, který připadl na dvacátý sedmý leden, vardapet Karapet z Varagu skončil. Byl představeným celých sedmnáct let a zemřel ve stejný den, kdy se narodil. Varagští pak poslali žádost do Bitlisu a odtamtud jim poslali vardapeta Stephannose. Dvaadvacátého března jej jmenovali představeným města Van, na tom místě zůstal osmnáct let.

Aga janičárů dal zbit vekíla<sup>394</sup> kláštera Varagu chodžu Chanamira a otce Margaru, každý z nich dostal čtyři sta ran; a vardapetovi Karapetovi sebrali majetek.

---

<sup>390</sup> Přízvisko Gurči naznačuje, že pocházel z Gurdžistanu (Gruzie)

<sup>391</sup> *Mahtu* – daň placená náboženskými institucemi

<sup>392</sup> Poutník do Jeruzaléma – arm. *mahtes*, ekvivalent *hadži*

<sup>393</sup> *Ar'adžnavorac pas*: první velký půst v arménském kalendáři hned po vánočních svátcích, před čtyřicetidenním velikonočním půstem

<sup>394</sup> *Vekil* – zástupce, regent

Druhého listopadu se Stephannos z Isfahánu stal edžmiac'inským katolíkem a dal sesadit Nahapeta. Ještě téhož roku znovu potvrdili Nahapeta jako katolíka a sesadili Stephannose. Stejného roku na Sestoupení svatého Ducha rozšířil Thovma, kaholikos aghthamarský, svou moc i na město Van; to bylo dvacátého třetího května, za časů Tursun paši. Následujícího roku, prvního dubna zesnul. Byl to edžmiac'inský katolíkos, kdo Thovmu pomazal<sup>395</sup>. Stejného roku dal vardapet Martiros opravit a zkrášlit několik církevních staveb u kostela Vardik hor. Byl jedním z žáků vardapeta Vardana z Bitlisu.

1698, v měsíci únoru zemřel Stephannos katolíkos v jerevanském vězení, a to za velkého utrpení, kéž jej světlo osvítil.

Dvanáctého března přijel do Vanu Sari Omar paša a odjel čtvrtého července. To on dal popravit tač'ika Sinana za to, že zabil jednoho janičára.

Dvacátého prvního dubna přijel do Vanu Ali paša se svými dvěma syny. To je ten samý Ali, který už jednou přijel do našeho města a rozkázal vyhloubit příkop okolo hradeb. Dvacátého druhého října vytáhl do války proti Manzikertu a zničil ohněm několik krajů; pak se vrátil do Vanu. Osmého prosince dal zabít Šabana, Šata a další; ten samý den pověsil také jednoho Arména. Ali paša si dal postavit památník, aby se na něj vzpomínalo – oblouk u gaghtadranského pramene, který se nachází blízko u města, a pak odjel do Basry.

Stejného roku druhého srpna se Kajc'ak<sup>396</sup> Hovhannes stal aghthamarským katolíkem.

Reís<sup>397</sup> Thochmach Mirakh dal vybírat daň z hlavy navíc také od všech členů cechů<sup>398</sup>; ustanovil, že každý mistr i tovaryš musí odvést charadž v určitý den i hodinu<sup>399</sup>.

1699, velký a proslulý vardapet Isahak, kterému přezdívali Ardar<sup>400</sup>, přijel do Vanu, byl to starý a velmi zbožný muž. Zdobily jej veškeré znalosti z věd náboženských i světských,

---

<sup>395</sup> *Dzer'adruthjun* – doslova „vlození rukou“, svěcení, pomazání

<sup>396</sup> *Kajc'ak* – arm. Blesk (odp. tur. yıldırım)

<sup>397</sup> *Reís* – vůdce komunity (obvykle náčelník vesnice)

<sup>398</sup> Cechy, korporace řemeslníků - *esnaf*

<sup>399</sup> „Roku 1702 *Kara Kulach Mustafa paša* přijel do Vanu. Za jeho časů byli rajové z města Vanu trápeni reísem Thochmachem Mirakhem. Jednoho dne tajně obsadili jeho dům, Thochmach vešel dovnitř jako do slepičího hnízda, nic zlého netuše. Na krk mu hodili provaz a vzali mu dech; pak ho mrtvého nechal ležet uprostřed *dargahu*<sup>399</sup>.

*Paša dobře věděl, že je za to zodpovědný chodža Zangul a s ním že byl Činan čelebi Arapkerci; rozkázal je oba předvést, Zangula dal zardousit a od měšťanů vybral na šest set kurušů se slovy: „na vaše hlavy jste nechali padnout vinu za takovou věc?“ (srov. kronika Martirose Chalifajiho)*

vyznal se ve filosofii. Obyvatelé jej přijali s velkou radostí a s úctou jako osvětitel Arménů. Po třech měsících se s velkými poctami vrátil do svého sídla, kláštera apoštola Tadeáše.

Stejného roku dal Ali paša vybírat od každého charadž a ještě daň navýšil<sup>401</sup>.

Dalšího roku, dvaadvacátého června, ten starý paša Ali se svými dvěma syny zaútočil na Basru; byl to příkaz sultánův, neboť Basra byla obklíčena Araby. Ali se dostal až do Basry a tam zemřel.

Třináctého září, což byl obyčejný den<sup>402</sup>, bylo zatmění slunce. Trvalo dvě hodiny a na nebi se objevily hvězdy; Džamuš oghli Chalíl, který byl tehdy pašou, přikázal Arménům a Turkům, aby vypravili procesí<sup>403</sup>.

Téhož roku se ten samý Džamušči Chalíl paša a Noh aga vypravili do Chošapu. S velkými poctami se obrátili na Ibrahim beka, vládce té země. Ibrahim byl synem parona Šamzeddina, který zabil roku 1683 Omara pašu.

Ve stejném roce poslal francký papež našemu duchovnímu vůdci, katolikovi Nahapetovi, dary - podivuhodné křeslo a mnoho jiných drahých věcí a rovněž koberec takové krásy, že nikdo nikdy neviděl podobný. To všechno muselo stát víc než šest měšců stříbra.

1700, kostel byl opraven, zásluhou vardapeta Sargise z Kophi a Berkri.

Dvacátého sedmého dubna přijel Sari Osman paša, patnáctého července zaútočil na Chizan a pevnost Dzernka, tam byl pak zbaven moci.

Desátého dubna v sobotu na Nanebevstoupení, to jest stejného dne, kdy se konal koncil v Efesu, nám naši vanští páni zakázali zpívat „o hrašali“ v kostelech<sup>404</sup>.

1701, na počátku arménského roku, to jest prvního navasardu<sup>405</sup>, který podle Řeků připadá na dvacátého sedmého září, což bylo v pátek, Ismail paša přijel do Vanu doprovázen velkým průvodem a poctami. Ten Ismail se nejprve vydal na pevnost Dzernka a pak vstoupil do našeho města. Zůstal až do desátého ledna. O páteční noci pak vyšel tajně z města pouze s několika muži ze své družiny, zanechal ve městě svého syna, veškerý majetek i své vojsko;

---

<sup>400</sup> *Ardar* – spravedlivý, jednající podle zákona

<sup>401</sup> *Kotor* – arm. forma zvláštní daně

<sup>402</sup> Obyčejný den (arm. *ar'hasarak or*), tj. ne svátek

<sup>403</sup> Doklad o společných procesích křesťanů a muslimů

<sup>404</sup> Náboženská píseň (arm. *šarakan*)

<sup>405</sup> Navasard – první měsíc v arménském tradičním kalendáři; začínal zhruba v našem září-říjnu

vyjel z města a prchal až k Čorsu. Tam jej dostihla družina Mahmudiovců<sup>406</sup> a na cestě jej přepadla. Mnohé zabili, mnohé zranili; a Ismail paša unikl jen o vlásek a uchýlil se do Čorsu. A protože porazil minulého roku Bábána<sup>407</sup>, který byl nepřitelem Peršanů; Peršané Ismaila srdečně přivítali a on povstal proti svému panovníkovi a zaútočil na něj. Nejdříve jej tedy chán Čorsu přijal přátelsky, ale pak změnil názor na radu pána Chošapu, odebral mu veškeré pocty a propustil jej jako úplného chudáka, říká mu: „*ty jsi sem přijel jako zvěd z osmanské země*“; a v poutech jej poslal k tabrízskému chánovi. Ten dal hned vědět šáhovi do Isfahánu, jaký to významný a slavný muž se k němu dostal na dvůr a ptal se jej, co s ním má učinit. Šáh vzkázal, že jej má ponechat u sebe, dokud on neupozorní sultána a nebude od něj žádat milost pro Ismaila; což také udělal. Ale dříve než přijel sultánův vyslanec, který přivážel pocty, Ismail paša zemřel v cizině, na počátku roku 1703. Když se měšťané z Vanu doslechli, že na Ismailovu hlavu vydal sultán ferman, chytili kádího a zavřeli ho v pevnosti do vězení, neboť to on ovlivňoval pašova rozhodnutí a fermány; ve vězení seděl od desátého ledna do dvacátého března.

Dvacátého čtvrtého dubna přijel do města z Erzurumu starý Ismail paša, byl to příbuzný toho Ismaila, který utekl a nakonec zemřel.

Sedmého března večer, v první pondělí po velkém půstu, přišlo velké zemětřesení, naštěstí se nikomu nic nestalo. Země se otřásla ještě v noci a pak v neděli ráno, celkem třikrát nebo čtyřikrát. A pak ve středu ráno bylo hrozné a strašlivé zemětřesení, a všichni lidé se chvěli strachem; Turci a Arméni opouštěli své domy a utíkali z města ven. Město zůstalo úplně opuštěné. Lidé si venku postavili stany a v těch pak bydleli; těch několik málo lidí, kteří zůstali ve městě, pak přespávalo v kostelích i se svými rodinami a sloužícími. A přišla sobota patnáctého března a znovu zemětřesení, mnoho měšťanských domů spadlo úplně a některé se jen naklonily. Brána stojící ve středu města se zborčila. Díky Prozřetelnosti Boží se však

---

<sup>406</sup> Mahmúdí – kurdský rod, který tradičně ovládal pevnost Chošap (vystavěna roku 1643 na starších základech z urartejské doby)

<sup>407</sup> Bábán - Sulejman Bebe Bábání (Mír Sulejman), zakladatel druhé kurdské dynastie Bábánovců (poč. 18. století). Bábání vyznávali sunnitský islám a byli tím pádem tradičními spojenci Vysoké Porty. Sulejman Bebe dobyl roku 1690 město Kirkúk (Šehridzor), čímž si proti sobě popudil osmanského guvernéra bagdáského pašalíku Hasan pašu; roku 1698 se dokonce vyhlásil nezávislým na sultánovi. V témže roce bylo Bábánovo vojsko poraženo (na zásah sáfijovského šáha Husejna I. a po oboustranné dohodě s osmanským sultánem Mustafou II.). Sulejman Bábání byl definitivně poražen roku 1700 bagdáským seraskerem Mustafou (Ardalan 2004: 50-53)



nikomu nic nestalo. Země se pak chvěla jako loďka na vlnách až do jara. A nakonec třicátého listopadu, v neděli okolo šesti hodin, přišlo hrozné zemětřesení; nezpůsobilo žádnou škodu.

1705, zemřel katolikos Nahapet. Roku 1707 se edžmiac'inským katolikem stal vardapet Aleksandr z Isfahánu.

1726, velká smrt zasáhla všechny krajiny a obzvláště město Van.

### 8.1.9. Kronika Martirose<sup>408</sup> Chalifajihho, 18. století

Svým zápiskovitým charakterem a jednoduchou větnou strukturou se kronika Martirose Chalifajihho blíží písmáckému stylu Grigora Varageciho. Její autor, vlastním jménem Martiros Chalifjan, byl khahanou (tj. knězem) ve městě Van a v psaní kroniky zřejmě pokračoval po svém otci, rovněž khahanovi. Khahana je kněžský stupeň v arménské církevní hierarchii, spadající do kategorie tzv. bílého duchovenstva; tj. ženatých kněží. Synové khahanů po ukončení svých studií obvykle přejímali po svých otcích kněžský úřad i další povinnosti; Martiros tak pravděpodobně jen navázal na už rozepsanou kroniku, která se v rodině dědila. Svědčí o tom rozdílné jazykové styly první a druhé části kroniky, přičemž ta druhá vykazuje mnohem více slovních výpůjček z turečtiny a perštiny. Zatímco v první části používá autor k dataci událostí arménských církevních svátků, v druhé části se uchyluje k dataci pomocí svátků muslimských („od bajramu po ramadán“). Pouze druhá část kroniky je tak patrně dílem Martirose, očitého svědka vanských událostí z 60. a 70. let 18. století.



623 Turci dobyli Arčeš, jak praví proroctví Samuelovo.

664 objevil se Svatý Kříž varagský, zvaný Živé Dřevo, za časů knížete Varda.

1016 král Vaspurakanu, Senecherim, opustil Van, donucen řeckým králem Basilem, a výměnou za něj získal Sivas. Přestěhoval se tam i se svými pěti syny.

1213 zemřel Mchithar vardapet s přezdívkou Goš<sup>409</sup>.

---

<sup>408</sup> Martiros: arm. osobní jméno, v překladu „mučedník“

<sup>409</sup> Mchithar Goš – známý arménský středověký autor 12. století

1386 Timur Lenk přitáhl do Tabrízu, pak napadl Van, rozvrátil celou zem. Zajal mnoho lidí a odvedl je s sebou jako otroky do Samarkandu. Tam roku 1406 zdechl<sup>410</sup>.

1429 Džihanšáh<sup>411</sup> dobyl pevnost Šamšult.

1441 ukradli Lusavoričovu pravici z města Sís a převezli ji do Edžmiac'ínu.

1453 sultán Mehmed dobyl Istanbul.

1550 sultán Sulejman dobyl Van.

1561 do vanských zahrad přivedli vodu královny Šamiram<sup>412</sup>, čtyři měsíce stavěli kanály, osm tisíc rukou se na tom podílelo z města i z vesnic<sup>413</sup>.

1580 velký a první šáh Abbás usedl na trůn v Mešhedu<sup>414</sup>.

1591 Khor oghli, Gzir oghli a mnozí další byli dželali<sup>415</sup>.

1604 Zghal oghli sardar Sinan paša<sup>416</sup> přijel do Vanu a zaútočil na perského šáha.

1606 Zghal oghli podruhé napadl šáha a byl jím poražen, uchýlil se tedy do Amidu<sup>417</sup> a tam zdechl.

Stejného roku přišel velký hladomor<sup>418</sup>, lidé jedli psy a kočky a dokonce se objevili vlkodlaci.

1614 první šáh Abbás nechal odvézt kameny z Edžmiac'ínu<sup>419</sup> spolu se svatou pravicí Lusavoričovou do Isfahánu.

---

<sup>410</sup> Ve skutečnosti Timur zemřel už roku 1405, v průběhu své plánované výpravy do Číny. Arménské sloveso „sadkel“, „satkel“ (tj. v překladu „zdechnout, chcípnout“, používá se pouze v souvislosti se zvířaty), je rezervováno pro kategorii arménských nepřátel – aktivních pachatelů a viníků katastrofy.

<sup>411</sup> Džihanšáh – vládce dynastie Kara Kojunlu, časově to však neodpovídá (vládl ve 30.-60. letech 15. století)

<sup>412</sup> Vanský systém zavlažovacích kanálů se inspiroval irigačním systémem z doby Urartu (např. kanál urartejského krále Menuy, 9.st. př.n.l.). Starým kanálům se na základě pověsti o asyrské královně Semiramis (arménsky Šamiram) říká Šamiraminy kanály, resp. Šamiramina voda; odtud i městu Van Šamiramakert (Šamiramino město) nebo Tosp (odkaz na hlavní město Urartu, starověkou Tušpu)

<sup>413</sup> Forma „roboty“ - křesťanští i muslimští rajové byli povinni podílet se na opravách pevností, hradeb, hloubení příkopů, zavlažovacích kanálů apod.

<sup>414</sup> Šáh Abbás (1588-1629) nastoupil na trůn po zmatcích, které následovaly po velmi dlouhé vládě šáha Tahmáspa I. (1524-1576)

<sup>415</sup> Revolty tzv. *dželali* – mezi lety 1590-1610 periodicky propukala povstání na východních okrajích Osmanské říše. Revolt se účastnili převážně vojáci (čerstvě propuštění z armády a nespokojení s výší svých odměn), a rolníci, zapojení původně do válečných tažení, kteří následně přišli o svou půdu a dali se „na zboj“

<sup>416</sup> Sardar Sinan paša – generál osmanské armády, která bojovala koncem 16. století na východní frontě proti šáhovi a potlačovala revolty *dželali*; *sardar* – velitel armády

<sup>417</sup> Amid - Diyarbakır

<sup>418</sup> Velký hladomor z roku 1606 zmiňován také u ostatních kronikářů

1621 dvanáctého ledna moře u Istanbulu zamrzlo a lidé se mohli procházet po ledě<sup>420</sup>.

1635 sultán Murad<sup>421</sup> zaútočil na Jerevan a za devět dní jej dobyl. Pak táhl na Tabríz a odtud na Van, nakonec se vrátil do Istanbulu; o tři měsíce později znovu vytáhl na Bagdád a za třicet dní jej s osmi velkými armádami dobyl.

1648 druhého dubna v noci na Velký Pátek postihlo strašné zemětřesení město Van, zbyla jen spousta rozvalin a mnoho lidí tehdy zemřelo.

1651 prokletý Zomar a chošapský pán vyloupili klášter Varag a odvezli odtamtud Svatý Kříž<sup>422</sup>, který o čtyři měsíce později zachránil Marchas čelebi a uložil je v kostele Matky Boží.

1678 Bakhr paša přijel do Vanu a dal pověsit chodžu Alchase, přezdívaného Lešker, a pak bojoval s kuly<sup>423</sup>.

1679 Musli paša přijel do Vanu a rozkázal, že už si Arméni mohou nechat narůst brady<sup>424</sup>.

1680 Džanbolat oghli dal zardousit syna Kajova a syna Zrthova. Rozkázal, že Arméni mají sundat pás a začít nosit čapku<sup>425</sup>. Jeho mula porodila a on takto zemřel<sup>426</sup>.

1681 Nišli Ali paša přijel do Vanu. Ve stejném roce krupobití s kameny v Istanbulu.

1682 Čalangli Ali paša, za jeho časů byl vystavěn svatý Jakub<sup>427</sup>.

1683 Chodža Omar paša a Mir Šamzidin z Chošapu zabili Nalband oghli Ghradr agu a Šathr oghli Ibrahim agu. Téhož roku se znovu objevil vlkodlak.

1685 Džafar paša. Dal pověsit zloděje Mansúra a slepého Vejdara, a pak všechno vyplenil.

1686 strážce pokladu<sup>428</sup> Ali paša se ukázal ve Vanu.

---

<sup>419</sup> Kameny – narážka na základy vůbec prvního arménského kostela, který byl založen samotným Grigorem Lusavoričem a králem Trdatem III.

<sup>420</sup> 1620 Bospor zamrzl. Poč. 17. století došlo ke klimatickým změnám, které částečně odpovídaly tzv. malé době ledové – Bospor zamrzl několikrát, podobně se i u nás v období třicetileté války a po ní silně ochladilo

<sup>421</sup> Murad IV.

<sup>422</sup> arm. *surb nšan*, hlavní relikvie kláštera ve Varagu – Svatý Kříž z Varagu; tzv. Živé Dřevo, podle legendy o kříži svatého Hriphsime, který se ukázal na hoře Varag

<sup>423</sup> *Kul (ghul)* – otrok Porty, tj. přímý poddaný sultána; pravděpodobně se jednalo o jednotku janičárů dočasně umístěných ve vanské pevnosti

<sup>424</sup> Jako *dhimmi* si museli Arméni v některých případech oholit vousy a knír - vous byl přitom pokládán za symbol cti (*namus*) muže jako takového; vousy a kníry si pěstovali převážně muslimové (Lewis 1988: 94)

<sup>425</sup> *Zunnar* – opasek, pás, který se omotával okolo těla (arm. *goti*). Nahrazen speciální čapkou (arm. *gtak*). Pás i pokrývka hlavy patřily k distinktivním označením *dhimmi*

<sup>426</sup> „Jeho mula porodila (mládě)“ – speciální výrok, který má dokázat záporné vlastnosti dotyčného muslima.

Muly nemohou zabřeznout; tvrzení je proto absurdní

<sup>427</sup> „1682, za časů Ali paši, jsme opravili vanský kostel sv. Hakoba (Jakuba)“ (Grigor Varageci, Mž 1956: 382)

<sup>428</sup> *Chaznatar* – strážce pokladnice

1687 Kajajli Koghoghli Mehmed paša dorazil. Nenechal město na pokoji a vyloupil Avan, způsobil mnohé pozdvižení.

1689 Kathr Hasan paša. Džamuš Mehmed agu, Šapan agu a Džafar agu dal odvézt do Artametu a tam je zabil. Toho roku přišla velká smrt<sup>429</sup>.

1690 Čolach Omar paša, kterému někteří říkají také Thophal, přijel do Vanu.

1691 Tursun Mehmed paša přijel do Vanu.

Stejného roku poslal sultán Sulejman vojvodu do města Van a dal skrze něj vybírat charadž, vysokou, střední a nízkou<sup>430</sup>.

1692 Sofi neboli Sari Omar paša přijel do Vanu. Dal oběsit Atoma Mardanence<sup>431</sup> a Šek Mirzu.

Stejného roku přijel znovu chodža Ismael paša do Vanu a sám vybral charadž.

1693 Murthaga paša dorazil do Vanu a dal zabít čaúše khehju<sup>432</sup>

1695 Gurči Mehmed paša přijel do Vanu a dal dvakrát vybrat mahtu<sup>433</sup> od všech klášterů

1696 Čarafil oghli, podle některých také zvaný čelebi Jusuf, přijel do Vanu.

1697 Tursun Mehmed paša<sup>434</sup> přijel do Vanu.

1698 starý paša Ali, kterému někteří říkali Ismail paša, přijel do Vanu. Zaútočil na Manzikert a Šato ho zabil.

1699 Sultánův kul dal od Arménů vybrat džizju<sup>435</sup>, čtvrtinu dahekanu.

1700 Sari Omar nebo také Srkha Omar přijel do Vanu. Dostal se až do Chizanu a tam byl sesazen. Vanský kul zase vybral od Arménů charadž po jednom kuruši, zapsal si to do defteru<sup>436</sup>.

1701 starý paša Ibrahim přijel do Vanu. Stejného roku tam zemřel.

Sedmého března téhož roku o velkém půstu velikonočním zasáhlo strašné zemětřesení město Van, všichni obyvatelé z města utekli.

1702 Kara Kulach Mustafa paša přijel do Vanu.

---

<sup>429</sup> *Andrankamah, thgajoc mah* – arm. „smrt lidí“, tj epidemie

<sup>430</sup> *Charadž* – daň z půdy (dělila se podle majetku a sociálního postavení obyvatel na a) nízkou, b) střední, c) vysokou) ; *vojvojta* – výběrčí daní

<sup>431</sup> Atom – arménské jméno, Mardanenc – typické příjmení s koncovkou –enc (podobný význam jako –jan)

<sup>432</sup> *Čaúš khehja*: majordomus, sultánův přímý dohlížitel, vojenský velitel

<sup>433</sup> *Mahtu* – daň placená náboženskými komunitami

<sup>434</sup> V originále je jeho přívlastkem *tajfa* – a) buď ve významu klanovém (*tajfa* - z arab. kmen, klan), tj. patřil k některému z kurdských klanů v okolí; nebo b) překládáme „*tajfa*“ jednoduše jako „znovu“, „ještě jednou“

<sup>435</sup> *Džizja* – daň z hlavy, placená dospělými muži *dhimmi*

<sup>436</sup> *Defter* - registr

Za jeho časů byli rajové z města Vanu trápeni reísem<sup>437</sup> Thochmachem Mirakhem. Jednoho dne tajně obsadili jeho dům, Thochmach vešel dovnitř jako do slepičího hnízda, nic netuše. Na krk mu hodili provaz a vzali mu dech; pak ho mrtvého nechal ležet uprostřed dargahu<sup>438</sup>.

Paša dobře věděl, že je za to zodpovědný chodža Zangul a s ním že byl Činan čelebi Arabkerci; rozkázal je oba předvést, Zangula dal zardousit a od měšťanů vybral na šest set kurušů se slovy: „*na vaše hlavy jste nechali padnout vinu za takovou věc?*“

1703 Avti paša přijel do Vanu.

Stejného roku přijel chodža Safar Dahičenc z Evropy<sup>439</sup>, měl mnoho majetku, rovněž otroky si tam nabral.

1704 dvacátého osmého června přijel do Vanu Ahmed paša Toričan. Dal postavit kostel sv. Jana. Říkalo se o něm, že byl synem Arména. Přijel sultánův kapıdžibaşı<sup>440</sup> a usekl mu hlavu. Téhož roku zesnul svatý Vardan vardapet z Bitlisu<sup>441</sup>.

1705 defterdar<sup>442</sup> Khosa Chalıl paša přijel do Vanu.

1706 Maghthul oghli Ali paša. Za jeho časů rajové odmítali odevzdávat daně, chtěli, aby se vybíralo přímo z Istanbulu. Ichtiarové<sup>443</sup> se vrátili z Vězení smrti domů.

Ve stejném roce se sto litrů<sup>444</sup> sušené hroznové šťávy prodávalo po třech kuruších.

1707 zásluhou otce Ignatiöse byl postaven kostel sv. apoštola Petra.

1708 Čarkhaz Mehmed paša přijel do Vanu.

1711 dvacátého pátého srpna přijel do Vanu Radžab paša, zabil Hasana agu, syna Alchasova. S mnoha vojáky a děly zaútočil na pevnost Chošap, na cestě tam vyplenil pevnost Dzer' nka, nakradl mnoho cenností; dal vyměnit pána na Chošapu a s velkými počty se vrátil zpátky do Vanu.

Stejného roku se představenými kláštera Varagu stali Bardughimeos a Stephannos a ještě týž měsíc odvezli Svatý Kříž z kostela Matky Boží.

---

<sup>437</sup> *Reis* – náčelník vesnické komunity

<sup>438</sup> *Dargah* – tady ve smyslu velkého dvora před palácem, centrálního shromaždiště, náměstí. Také ve významu shromaždiště dervišů, přeneseně pak „práh“ mezi našim světem a Bohem a jeho symbolické překročení během dervišského tance

<sup>439</sup> *Frangistan* – ve významu Francie, Evropa

<sup>440</sup> *Kapıdžibaşı* – doslova „hlavní strážce brány“, velitel palácové gardy, osobní stráž sultána

<sup>441</sup> Vardan vardapet z Bitlisu – Vardan Baghišeci

<sup>442</sup> *Defterdar* – hlavní dohlizitel na finanční záležitosti v Osmanské říši, ministr financí

<sup>443</sup> *Ichtiar*, pl. *ichtiarlar*: rada starších cechu, představenstvo

<sup>444</sup> *Litr* – objemová jednotka

1712 přijel Hasan paša. Za jeho dnů dva býci, kteří patřili soudci z Arčeše, porodili dvojčata. V zemi Gavaš se jednomu Turkovi, který si roky schovával v zásobních jámách ječmen a pšenici, změnilo to obilí v kámen. Stejného roku zakázali Arménům nosit boty a sandály žluté barvy<sup>445</sup>.

1713 vezír khehja<sup>446</sup> Abrahman paša přijel do Vanu. Za jeho časů dali opravit kostel sv. Jana Křtitele v Chutsu.

1714 chodža Murthaza paša. Zemětřesení ve Vanu. Stejného roku napadla velká spousta sněhu. Byla tak strašná zima, že uvnitř domů pukaly měděné nádoby. Slyšeli jsme, že ve městě Arčeš stál jeden litr sušeného kravského trusu jednu čtvrtinu kuruše, jeden snop sušeného sena tři kuruše, jeden snop slámy půl kuruše a za dvě hromady sena se platilo jednou dobrou ovčí. Bůh nám pomoz!

Osmnáctého ledna Bali Buzuk Mehmed paša přijel do Vanu. Zaútočil a zničil kraj okolo vesnice Apagh, odvedl na šest set zajatců, třicet tisíc ovcí, nespočetně koní a mul, býků, volů a krav. Zabil Džamuš Chalíla agu. On sám pak zdechl na Velikonoce.

Stejného roku dne dvacátého šestého srpna bojovali kulové s Deli Hasan pašou. Kulové jej nakonec porazili a vrátili se do města. Hasan paša byl zraněný, dorubáný, čtyřicet levendů<sup>447</sup> jelo s ním.

1717 Čelebi Jusuf paša přijel do Vanu desátého ledna, dvaadvacátého května byl sesazen a odjel. Třetího července se zase vrátil do města.

1718 Khaladži Mehmed paša přijel do Vanu. Nastalo velké pozdvižení kvůli synovi Noh agy a Ali pašovi. Bojovali spolu, ostřelovali i pevnost. Nakonec syn Noh agy a Ali paša uprchli, dům Aliho byl zapálen.

1719 sedmnáctého června přijel Khorphli oghli, aby dohlédl na Abdul pašu. Khaladži paša byl jmenován na své místo. Paša s nimi bojoval; porazil Aliho agu z Atnakanu a syna Noh agy. Odjel do Avanu a vanskou pevnost předal disdarovi<sup>448</sup>; ten tam pobyl patnáct dní a pak odjel. Téhož roku třicátého srpna dorazil hadži<sup>449</sup> Ali paša a zabil syna Naman agy Hasan agu a Ali agu, syna Namathova. Ostatní agové se báli o svůj život, neboť Lothonc Jusuf aga vyjel se svými muži k pevnosti a tu pak obléhal za neustálého střelení až do úsvitu.

---

<sup>445</sup> Opatření vůči dhimmi – ne-muslimové měli povolené většinou jen tmavé, nevýrazné barvy; opakovaný počet zákazů ale naznačuje, že byla tato nařízení často přestupována

<sup>446</sup> *Khehja* – funkce odpovídající majordomovi; vojenský velitel

<sup>447</sup> *Levend* – jednotky nepravidelného vojska, převážně lehká jízda

<sup>448</sup> *Disdar* – správce pevnosti, hlídač

Syn Chalíl agy a syn Noh agy, kteří uprchli před pašou Abdulem, se přidali na stranu pašovu. Dvaadvacátého dne obléhání bojovali po celou noc a vystříleli na sebe přes pět set dělových koulí a kulek z mušket. Pak syn Chalíl agy vzal od paši padesát mužů a s nimi zaútočil na horní pevnost; z Khasuku sestoupil až do dolní pevnosti, kde seděl Jusuf aga, nic zlého netuše. Syn Chalíl paši a jeho muži je nad ránem přepadli, bili je a zraňovali, a nakonec získali všechno. Zajali vůdce druhé strany Jusuf agu, Ibrahim khehju, Mustafá beka, Osman agu a tři syny Duzansziho a mnoho vysoce postavených z jeho armády; dali je do pout a ostatní rozprášili.

Svázané zajatce odvedli k pašovi. Čtrnácti z nich dal okamžitě setnout hlavu a dalších deset mužů od Noh agy a hrbatého Kanli Mustafy napíchli na kůl – jmenujme z nich Kara Hasana, Phačadžu Phšika a syna Namathova. Ze stejného důvodu nechal na Květnou neděli hrbáč Jusuf pověsit chodžu Magakha.

O bajramu dal khehja posadit molláha zelenou hlavu na osla a nechal tu novinku vyvolávat dalalem<sup>450</sup> po celém trhu<sup>451</sup>.

Khehja dal rozšířit dvůr saráje<sup>452</sup> a nechal přistavět novou bránu, které se říká brána paši Aliho a která se otvírá směrem k moři. Vybral vysokou charadž od všech Arménů a požadoval, aby se meče a kinžály<sup>453</sup> nedostaly do rukou synů Turka. Na žádost kněze Ignatiose byly k bráně apoštola Petra přistavěny čtyři schody. Dvacátého ledna byl khehja sesazen a musel odejít. Následujícího dne se molláhové shromáždili, vydali se k bráně apoštola Petra a zbořili ji. Otec Ignatios uprchl. Pět velkých išchanů<sup>454</sup> z města bylo zatčeno, ve vězení strávili sedm dní a celkem sedm kostelů za sebe muselo zaplatit. Nakonec přišel rozkaz k vystavění menšího vchodu na místě brány apoštola Petra; stejného, jaký tam býval dříve. Všechny tyto zlé skutky vykonal syn Chalíl agy. On pak utekl do Istanbulu a tam jej zabili, jeho tělo předhodili psům<sup>455</sup>.

---

<sup>449</sup> *Hadži* – oficiální titul poutníka do Mekky a Mediny

<sup>450</sup> *Dalal* – tlampač, vyvolávač; člověk pověřený vyhlášením zpráv na veřejných místech

<sup>451</sup> Význam této fráze je poněkud nejasný – posadit někoho na osla (navíc obráceně) a ukazovat jej na veřejnosti znamenalo potrestat jej, de facto obdobu našeho pranýře.

Na druhou stranu se však mohlo jednat i o snahu upoutat pozornost lidí na bazaru – vyvolávač *dalal* vykřikoval text zprávy, zatímco *molláh* kolem jezdil na oslu a doplňoval jej. *Molláh* „zelená hlava“ patrně značí, že měl na hlavě čapku zelené barvy (barvy islámu, která byla zakázána křesťanům a Židům)

<sup>452</sup> *Saráj* - palác

<sup>453</sup> *Kinžál* - dýka

<sup>454</sup> *Išchan* – arm. kníže; tady ve významu místní „aristokracie“, tj. vlivných lidí (obchodníků)

<sup>455</sup> Konotace muslima a psa – těžká urážka

1721, sedmnáctého února Abdul paša přijel znovu do Vanu, dvacátého sedmého května pak zaútočil na pevnost Chošap. Stejného roku dobyli Osmani Tbilisi.

1723 se na příkaz sultána ve Vanu shromáždili pašové Amasye, Urfy a Zangry; spolu se svými vojsky se připojili k Abdul pašovi, který byl sultánovým seraskerem<sup>456</sup>. Společně zaútočili na Peršany; dobyli Choj, Urmiji, Jerevan, Tabríz, Ardabil, Hamadan, Mughan a mnohá další místa, vzali do otroctví nespočetně zajatců a prolili mnoho krve, jejich kořist nikdo nevyčíslí. Nebylo kraje, odkud by neodvedli alespoň čtyři sta nebo pět set otroků. Abdul paša byl všude nejvyšším vojevůdcem. Zůstal v Tabrízu až do roku 1726. Pak tam přijel na sultánův rozkaz Ali paša a Abdul se vrátil osmnáctého srpna do Vanu. Na jeho místo paši byl jmenován jeho syn Abdurrahman, ten se vrátil čtvrtého září.

1727, Abdurrahman dal v saráji vybudovat lázně. Bylo to bahnité místo dlouhé asi tisíc kroků, s kamenným dlážděním. Abdurrahman byl totiž člověk dětinský a milovník vína. Kdysi viděl v Istanbulu malé loďky, které mohly vystřelovat malé dělové koule, a dal si je postavit také. Každý večer s několika muži vstupoval do loďky se zásobou kulek, vína a s hudebníky. V noci se projížděli po jezeře a stříleli sem a tam; jedli, pili, veselili se. Teprve nad ránem se Abdurrahman vracíval do svého saráje. Osmnáctého března byl sesazen, odjel do Trapezuntu a tam zemřel.

1728, Banli Mustafa paša přijel do Vanu.

1729, Arabkerci Mehmed paša, kterému se říkalo Khaladži. Za jeho vlády přijel do Vanu vojvojtá a vybíral charadž.

1730, Kara Mustafa paša, který byl seraskerem v Tabrízu, utekl k čaúšpašovi, tam ho zajali, on se pak vrátil.

1731, Harifi Mahmud paša přijel do Vanu.

1732, třetího dubna na Velké pondělí přijel do Vanu velký Timur paša a hned následujícího dne se vydal do Erzurumu. Šestého května se vrátil, šel k čaúšpašovi Kharaphosovi a tam zabil Abdul pašu. Syn Noh agy, Ahmed khehja a ostatní uprchli. Vojsko Timura paši vstoupilo do města a začalo plenit a zabíjet. Takto zničil všechno a pak odjel z města. Dal vystavět tři velké dargahy a šibenice. Kdo se mu postavil, toho dal pověsit; obyvatelé všech krajů se před ním třásli hrůzou. Ten samý měsíc se rozjel do Bitlisu a vyměnil tamějšího chána. Zabil tři velké agy, pobral velkou kořist a vrátil se do Vanu.

---

<sup>456</sup> *Serasker* – vrchní velitel (doslova „hlava vojáků“)



1733, Timur napadl Sebaste a vyplenil jej. Dobil Čičag, tři tisíce nebo čtyři tisíce lidí skončilo pod ostřím jeho meče, a vrátil se do Vanu. Přišla doba, kdy dal vybírat na válku<sup>457</sup> víc než šedesát khesa<sup>458</sup>. Desátého května vyjel Timur z Vanu a táhl směrem na Tabríz, až jej dobyl. Mnohé z perského lidu pobil a pobral tolik zajatců, že je nemožné je vyčísřit.

Stejného roku desátého června byly v Bagdádu velké oslavy, které trvaly tři dny a tři noci, a šáh se vrátil na trůn<sup>459</sup>. Muži Thophala Osmana paši pobili mnohé šáhovy vojáky.

Ve stejném roce přitáhl jakýsi tatarský lid, byli to lidožrouti. Usadili se v Tabrízu u Timura paši. A paša jim dal patnáct zajatců v poutech, které oni stáhli z kůže a snědli.

Stejného roku opustil paša Timur Tabríz a odjel do Salmaste. Vanští kulové jako - syn Timur paši Ahmed bek, syn sejida<sup>460</sup> Chzri, syn Ali agy Osman bek a mnozí další mocní agové se dohodli, že nevpustí Timura do města. Vanský müselem<sup>461</sup> Ali aga se to dozvěděl, vyslal svého člověka k pašovi do Salmaste a ten se během jediného dne přesunul ze Salmaste do Chošapu. Vanští Arméni i muslimové ze strachu před ním utíkali, rozbili jím postavené šibenice a zaházeli dargahy. Paša seděl tři dny v Chošapu a čekal, že jej snad protivníci napadnou, ale oni to neučinili; nezaútočili. Nachystali si však muškety.

Tak paša poznal, že se přece jen chystají k boji, opustil Chošap a odjel do vesnice Ghurupaš. Tamější křesťanští rajové k němu přicházeli, neboť se obávali, že je chce všechny uloupit, avšak on jim dal naději, říká: „*nemějte strach, vraťte se domů a buďte jednotné mysli*“. Projel vesnicí, projel i Kendanac a dostal se po břehu jezera vanské pevnosti do zad, aby tak mohl na agu janičářů snadno zaútočit. V noci napadl pevnost a zasypal město dělovými koulemi, pokoušeje se zasáhnout dům agy. Agovi nezbývalo nic jiného než otevřít městské brány, kudy začali lidé prchat z města. Paša Timur pak usedl na místo vládce, zajal a pak dal zabít janičářského agy, aby získal pevnost. Serasker se pokusil jej zastavit, až pak Arnaut paša usekl Timurovi roku 1735 hlavu.

1736, Kurd Ibrahim paša přijel do Vanu a tam zdechl.

---

<sup>457</sup> Speciální válečná daň, kontribuce

<sup>458</sup> *Khesa* – měnová jednotka

<sup>459</sup> Roku 1732 sesadil Nádír z rodu Afšar šáha Tahmáspa II. a prohlásil se regentem, korunován 1736 jako Nádír šáh

<sup>460</sup> *Sejid* – potomek Proroka Mohammeda

<sup>461</sup> *Müsselem* – člověk zodpovědný za zásobování a financování armády během válečného tažení

1737, dvacátého pátého srpna přijel do Vanu Selim paša. Bojoval s kuly, nechal po sobě velký zmatek a nakonec jej vyhnali z města.

1738, sedmého dubna přijel do Vanu hadži Husejn paša z Mosulu<sup>462</sup>. Bojoval s kuly a stal se člověkem opovrženímhodným.

Synové Osman agy přijeli a želeli svého otce; Husejn jej pustil a Osman paša vzdychaje odjel do Mosulu.

1739, Osman aga se stal vanským pašou. Stejného roku dal vystavět kostel sv. Bohorodičky v Hajkavankhu. Osman paša vládl ve Vanu až do roku 1741, pak byl jmenován v Mosulu a Husejn dal Osmanovi useknout hlavu, protože byl fermanďim<sup>463</sup>. Prý to bylo kvůli sporům o postavení dolní pevnosti.

1741, Omar paša, Učudži oghli. Pak dorazil Murthaza paša k müsselemovi Sarchoš Ali pašovi. Sarchoš Ali pak přijel a zůstal tři měsíce, pak odjel; a Murthaza a Omar zůstali ve Vanu. Omar paša velmi trápil všechny raje. Achidžan aga Karasafarjan, mocný muž osvíceného ducha<sup>464</sup>, se připojil k vanským poddaným a vydal se do Erzurumu, ke dveřím Hamal oghliho, seraskera a vezíra. Chtěl se dostat až k samotnému sultánovi, vyslal tedy k němu posla; a pak přišla odpověď - sultánův ferman<sup>465</sup> do rukou Murthaza paši ve Vanu. Murthaza četl ten dopis s bolestí a těžce, ale nakonec sultánův příkaz vyplnil. Jednoho dne vyjeli oba pašové z pevnosti na výzvědy, už tam je chtěli zabít, ale nepovedlo se to; a pak se vydali směrem na Tabríz; Murthaza paša se ubytoval v domě čaúšpaši, a Omar mezitím dorazil k tabrízským branám o chvíli dříve než Murthaza. Chtěl použít peníze azap agy<sup>466</sup>, ale jeho kůň už byl příliš unavený, a tak se musel zastavit. Murthaza paša pozval Omara do svého domu na jídlo; on tam šel proti své vůli, jen protože jeho kůň už nemohl. Po jídle pak nějaký Albánc vytrhl kinžál, aby si jej prohlédl; Murthaza se ho zmocnil, klekl si Omarovi na prsa, zabodl mu dýku do srdce a pak mu uřízl hlavu; Omarovu hlavu poslal do Erzurumu.

---

<sup>462</sup> Husejn, syn Ismaila Abdal Džalíla, dědičného guvernéra Mosulu, pomáhal Osmanům v boji proti Peršanům. Rodina Džalíli byla tradičně loajální vůči Portě, např. Husejn bránil roku 1743 Mosul proti vpádu Nádír šáha (Mantran 1989: 391), ale rovněž si žárlivě střežila svou nezávislost

<sup>463</sup> *Fermanďi* – doručovatel a vykonavatel sultánových dekretů (fermanů)

<sup>464</sup> Doslovný překlad arménského pojmu „lusahogi“, (tj. světlo a duch), ve významu milovaný, ctěný, vážený

<sup>465</sup> *Ferman*: sultánův dekret, nařízení

<sup>466</sup> *Azap aga* – velitel pěšáků

1743, Sulejman paša z Arcke přijel do Vanu. Přišla velká drahota, kile<sup>467</sup> pšenice stálo sto kurušů a litr mouky po třech kuruších, a všechno bylo takhle drahé.

1744 pes Zarbini Omar paša, nebyl jmenován.

1745, Thaghta Sagkal Husejn paša zabil Škak Omar pašu.

Stejného roku o pústu Bohorodičky napadl Tahmásp Van, zpustošil jej a díky Bohu zase odtáhl.

1747, Čalikh paša přijel a pobyl dva nebo tři měsíce. Pak přijel četedži<sup>468</sup> Abdulah paša a všichni chodžové se museli vyplácet. Poničil také Hajkavankh, ten musel být znovu vysvěcen, a uvalil vysoké daně na kněze.

1748, Sinag Mustafa paša přijel do Vanu.

1749, Kara Mirakhenc Lalen<sup>469</sup> zemřel. Po čtyřech dnech vytáhli jeho tělo z hrobu, uřízli mu hlavu a přibili ji nad čaúšovy<sup>470</sup> dveře.

Stejného roku oběsili Safara Gušukence, který poničil dům chodži Šaramira.

1750, Zarbini Omar paša přijel znovu do Vanu a znehodnotil peníze – za čtyřicet para<sup>471</sup> se dávalo najednou jen třicet dva.

1751 Avti Džalíl oghli hadži Husejn paša přijel do Vanu. Zabil Napi Hasana, reise Lolona; a dal pobít mnoho nemravných lidí, zajal chodže a donutil je platit výkupné. Chleba hodně podražil, pšenice byla za pětadvacet kurušů a litr mouky stál až dva kuruše. Husejn dal přivést chleba z Mosulu. Prokletý muhtasib<sup>472</sup> Abbás,... co ten všechno snědl, ani nemohu napsat.

1753, dělostřelec Mustafa sebral bandu nejrůznějších ozbrojenců<sup>473</sup> a společně s kuly zaútočili; tatarský chán všechno zničil a povraždil, bral lidi i ovce, a nezůstal kámen na kameni.

1754 hrbáč z Karsu zvaný Jusuf paša se bil s kuly. Sestoupili z hor, vešli do mešity a namířili na něj muškety<sup>474</sup>, zajali ho a poslali do Chošapu. On však v noci tajně uprchl.

---

<sup>467</sup> Kile – jednotka objemu, cca necelých 40 dm<sup>3</sup>, tj. 40 litrů

<sup>468</sup> Četedži – vůdce bandy (čete)

<sup>469</sup> Jméno Mirakhenc nasvědčuje, že se patrně jednalo o Arména. Příslušníci arménské komunity nedávali svým dětem pouze arménská osobní jména (např. Atom), často přejímali také jména tureckého původu – Kara (tur. černý), syn Mirakhův.

<sup>470</sup> Čaúš – funkce sultánova pověřence, vykonavatele jeho rozkazů. Rozsah jeho pravomocí varioval (např. čaúšpaša, čaúškehja apod.)

<sup>471</sup> Para – drobná mince

<sup>472</sup> Muhtasib - dohlížel na váhy a ceny na trzích, stanovoval maximální cenu apod.

<sup>473</sup> Levend – nepravidelná armáda, propuštěnci, bandité

<sup>474</sup> Tophanč - muškety

Stejného roku Eaziči oghli Ibrahim paša erzurumský přijel a patnáct dní tábořil poblíž na jedné louce.

Téhož roku Šahsuvar oghli Mustafa paša přijel a odjel.

1755 dne prvního března přijel Gurdži hadži paša a utábořil se. Nevпусти jej do města. Isa aga proti vytáhl se svými askery<sup>475</sup>, bojovali a mnoho jich padlo; vesničané prchali a nechávali svá osetá pole ležet ladem. Aga janičárů spolu s janičáry nakonec Isa agu s pašou usmířili a on mu postoupil Marmet, pak byl aga sesazen a odjel, víc než tři sta mužů zůstalo pod jeho velením.

Stejného roku přijel do Vanu Sinag Mustafa paša a zabil chodžu Arapa. Pak stejný měsíc během svátku Hambardzum přišla smrt, každý den umíralo pět až deset lidí a tak to šlo až do Vardavar'u. Na den Bohorodičky pomřelo osmdesát až devadesát muslimů, denně umíralo třicet až čtyřicet Arménů až do podzimu. Pak všechno skončilo díky milosti Boží.

Stejného roku o pústu svatého Kříže vynesli Kříž na tři dny ven z kostela Matky Boží.

1756 Radžab paša přijel do Vanu.

1758 Šahsuvar oghli Mustafa paša zase přijel. Chleba byl hodně drahý, pšenice za čtyřicet kurušů. Jedna okka<sup>476</sup> chleba stála sedm para, litr mouky z prosa byl za čtyřicet para<sup>477</sup>.

1760, Aga paša přijel do Vanu. Thosbakh oghli, který byl khehjou, se snažil pašu zabít, ale neuspěl. Ve stejném měsíci ukradli poklad Aghachanovi.

1761, dvanáctého listopadu přijel Fezullah paša. Ó hrůzo, můj milovaný bratr zemřel. Fezullah zabil syna Avti Karima s pomocí janičárů, pak řídil ordu<sup>478</sup> až do zimy. Stejného roku umřela Tuozova žena.

1762, patnáctého ledna byla velká slavnost, neboť sultánovi Mustafovi se narodil syn.

Stejného roku zajal Čoban aga chlapce z Chošapu a vanští zaútočili na Apagh, měli s sebou děla, střílel Avtandil. Čoban aga uprchl, pevnost dobytá.

Stejného roku čtrnáctého dubna sestoupilo světlo na svatý kříž z Aparanu, kupole svítla několik dní a mnoho poutníků to vidělo.

V měsíci dubnu napadl Karim chán<sup>479</sup> Sardar Vathali chána v Urmiji a obléhal ho víc než rok, pak v půli zimy se Sardar vzdal, a chán dobyl Urmiji.

---

<sup>475</sup> *Asker* - voják

<sup>476</sup> *Okka* – váhová jednotka, 1.28 kg

<sup>477</sup> V letech 1757-59 panovalo extrémní sucho v jihozápadní Anatolii a severní Sýrii (Panzac 1985: 42), následně přišel hladomor a drastické zvýšení cen všech potravin

<sup>478</sup> *Ordu, orda* – janičářská jednotka

<sup>479</sup> Patrně Karim chán Zand

1763, zemřel katolikos Hakob Šamacheci, a na jeho Stolci jej čtrnáctého dubna vystřídal katolikos Simeon.

Téhož roku vystavěli katedrálu Stvoření v Ankojsneru, stavěli v Edžmiac´inu, také kostel ve vesnici Ghurupaš, portál kostela sv. Pavla a jeho střechu, a mnoho jiných chrámů.

Stejného roku zabili Džaruhči Barsegha a erece Nazara<sup>480</sup> na poutní cestě do Jeruzaléma.

Stejného roku se stal Sari paša seraskerem; napadl vesnici Pašia a vyplnil ji, pouze pět nebo šest lidí se zachránilo a došlo do Erzurumu.

Dvacátého devátého prosince byl sesazen Fezullah paša a odjel do Sivasu.

1764, prvního dubna, slepý Chasakhi Ahmed paša přijel a velmi se snažil zabít Isak pašu, ale neuspěl. Aga nemohl vstoupit do svého paláce, zatímco paša se každý den procházel v jeho zahradě.

Stejného roku uspořádal aga slavnost obřizky svého syna, Mehmed agy, byl to podivuhodný svátek; vyhazovali do vzduchu mnoho střelného prachu. V noci po oslavách, sedmnáctého června, zaútočili na syna Barbara Johanence Astvacatura jménem Hovhannes<sup>481</sup>, a zabili ho sedmnáctého června, osmnáctého září se pak Ahmed paša vydal do Kilise.

Patnáctého listopadu přijel do Vanu Khophri oghli Naman paša, kterému se říká Hluchý. Měl s sebou početný harém a jeho dva synové měli být obřezáni, spolu s nimi obřezali během slavnosti víc než dvě stě chlapců<sup>482</sup>.

1765, otec Sahak vysvětil kostel svatého Vardana. Dvacátého šestého května jsem jel do Ortuvaru.

Téhož roku přijelo do Muše na pět set, šest set jezdců spolu s urozenými<sup>483</sup>, vdané ženy a chodžové se veselili, dcera Isaka agy Uskun hanim<sup>484</sup> popíjela šerbet<sup>485</sup>. Přinesli na sto dvacet velkých mís, každou zakrytou dvěma žlutými hedvábnými látkami, a ten průvod začínal u dveří sol-agy<sup>486</sup> Mehmeda, pak šli tam, kde byl skladován střelný prach a odtamtud do agova domu. Byla to překrásná slavnost.

---

<sup>480</sup> Barsegh, Nazar – arménská jména

<sup>481</sup> Astavacatur - arménské jméno (obdoba řeckého Theodora), Hovhannes někdy přepisována v latinizované formě jako Johannes

<sup>482</sup> Obřizka synů významných osobností byla vždy velkou slavností

<sup>483</sup> *Bekzade* – per. doslovně „syn beka“; v pl.: „z významných, urozených rodin“

<sup>484</sup> *Hanim* – paní, žena, dáma

<sup>485</sup> *Šerbet* – ochucená citrónová šťáva

<sup>486</sup> *Sol aga* – vojenská funkce, podobně jako „janičárský aga“

Stejného roku začal emin<sup>487</sup> přestavovat pevnost a dal opravit vězení. Dvacátého listopadu přijel emír Mustafa paša.

1766, jedenáctého května bylo obrovské zemětřesení v hlavním městě Istanbulu, nespočetně budov se zborilo a mnoho lidí zahynulo.

Dvacátého června byl Mustafa sesazen a vrátil se do své země. Stejného roku Eaziči oghli Ibrahim paša přijel do Vanu a tam čtrnáctého října zdechl. Téhož roku a dne zemřel nám drahý Karasafarjan Sahak aga<sup>488</sup>.

Stejného roku v květnu přišel déšť a Hakobova řeka vystoupila z břehů až k tabrízských hradbám.

Dvacátého sedmého prosince Grigor, představený u Svatého Kříže u Matky Boží opustil své místo a byl povolán do Edžmiac'ínu. To bylo za časů Isaka agy. Tehdy jsme neměli žádného pašu. S pomocí Parik agy a Thovma agy, a to i když lidé z kláštera Matky Boží byli nejprve proti, zajali šest chodžů a vybrali šest set kurušů na výkupném.

Grigor si nejdříve přál sloužit ve Varagu, pak byl jmenován v Edžmiac'ínu.

Co všechno bylo převezeno spolu se Svatým Křížem, které jest Živým Dřevem - kříž, devět menších křížů s ostatky, skříňka zdobená perlami a zlatem, taktéž s ostatky; dále pravice sv. Jiřího a v ní kříž, kříž vardapeta Zakharia, kříž abeghy Hovhannese, relivie otce Sargise se dvěma ostatky, malý zlatý kříž, stříbrná lžice a měšec vyšívaný perlami.

1767, do Vanu přijel Aghkskaju Hasan paša

1768, Kurd Omar paša. Zасыpávaly se příkopy. Začala válka s Moskvou.

1769, šestého listopadu zemřel představený Grigor.

Stejného roku patnáctého srpna přijel do Vanu Kajmagh paša.

V měsíci prosinci po smrti Chalíl agy si Timur aga přál stát se sol-agou, ale nejmenovali ho; proto začal vyvolávat nepokoje. Kulové proti Timurovi vytáhli, mezitím se on spojil se synem Osman paši a uzavřel s ním spojení. Na straně Timurově byli - Šathr oghli Ismail bek, Ehsar aga, Ašurův syn Isahan Ibrahim bek, synové Igherovi, Sogh bath oghli a ještě nespočetně dalších; proto je paša nemohl přemoci silou meče. Rozhodli se tedy jít k ukýchanému slepému muftímu, kterému se říká Kasim efendi, dali mu důvěru, ale to byl velký pes. I zabili ho; uskrtili a začali spolu válčit až do ramadánu. Trhy se vyprázdnily a

---

<sup>487</sup> *Emin* – sultánův pověřenec

<sup>488</sup> *Sahak, Isahak* – arménské jméno (Izák)

všichni zavřeli své krámy, neboť se obávali plenění. Člověk nemohl ani vyjít ven z domu ze strachu před kulkami, tak na sebe pořád dotírali. Obzvláště v noci bojovali, tolikrát na sebe útočili a nikdo nemohl zvítězit. Válčili takto od ramadánu po bajram, až přišla novina, že: „*Damad Husejn paša sem přijíždí z Mosulu*“. Pak dalšího dne šel Ehsar aga k janičárskému agovi vyjednávat jménem Timura. V noci otevřeli Damurskou bránu vedoucí k pevnosti, spodní pevnost obsadil Kasap oghli Jusuf aga a začali na sebe na obou stranách útočit v mešitách i u hradeb, dvě stě tři sta valů ještě zbývalo překonat; chtěli ostřelovat sídlo Isaka agy, ale nemohli se přiblížit, neboť Isakovi Tataři pořád procházeli sem a tam a hlídali.

1770, prvního června přijel do Arčeše Damad Husejn paša. Timur aga a syn Osman paši mu vyšli vstříc, tři nebo čtyři významní molláhové vešli do Vězení smrti. Molláhové poslali pašovi žalobu na Isak agu. Paša se rozhněval: „*já jsem přijel, a proč jste tu vy?*“. Molláhům nechal useknout hlavy, Nafas molláha a Rasul efendiho poslal do Aghthamaru, aby tam žili jako poustevníci. Agové vsedli na koně a uprchli z pevnosti, utíkali až do Bajazetu, dalšího dne poslal Isak aga, doprovázen svými muži, pašovi vzácná roucha. Paša poslal do Bajazetu vzkaz: „*vy rajové, vraťte se*“; pak vstoupil do města a dal okamžitě useknout hlavu synovi Kara Zafar beka khehji, Thaghtha Saghkalimu.

O dvacet dní později Timur nashromáždil sedm set osm set jezdců a s ostatními agy a kuly vstoupili do Ajgestanu<sup>489</sup>, do čtvrti Gorgo, Ašur a do čtvrti Hasan beka. Pak náhle dobyli hradby. Kara khehja a Isak aga měli tři děla, pak odtamtud vystřelili na čtyřicet, padesát dělových koulí na vanské domy.

Nakonec kulové viděli, že se neudrží, někteří muži už je začínali zrazovat. Všichni nakonec uprchli a nechali na místě jen tři agy - fermandži. Nemohli nic dělat a tak utekli; syn Osman paši do Bagdádu, Timur aga a Šathr oghli do Diyarbakıru.

1771, sedmnáctého ledna o pústu svatého Sargise, v pondělí, Isak paša zemřel, tisíckrát běda. Pátého května pak Timur paša a syn Osman paši přijeli do Vanu. Osmanův syn se stal sagh-agou, Šathr oghli azap-agou<sup>490</sup>.

Kajmagh paša neměl povolávací listinu, dal zajmout muftího vnuka.

---

<sup>489</sup> Ajgestan – zahrady, prostor za vanskými hradbami; rozsáhlé město *extra muros*, obydlené především Armény, v 18. - 19. století rovněž sídlo zahraničních ambasád a katolických a protestantských misíí. Arménské povstání z roku 1915 propuklo právě v Ajgestanu a město Van se svými „zahradami“ se tak stalo arménským lieu de mémoire

<sup>490</sup> *Sagh-aga, azap-aga, sol-aga* – různé vojenské funkce (azap-aga – náčelník pěchoty)

Arméni a muslimové spolu šli do zahrady Maghazač oghliho, káceli stromy a mezitím ten chlapec – muftího vnuk - utekl.

1772 patnáctého května vanští kulové vybírali dvakrát charadž od Arménů; půl kuruše charadž, tu daň nespravedlivou<sup>491</sup>.

Prvního září silahdar<sup>492</sup> Chalíl paša přijel do Vanu. Timur paša se stal sagh-agou; khehja a kulové zaútočili na syna Sejid agy z Nareku, podrobili si jej, zbořili pevnost.

1773 Chalíl paša vytáhl do boje proti khehjovi Muradovi z Arcke.

1774, Melek Ahmed paša ve Vanu.

Timur pašovi se dostalo povyšovacího dekretu a přijel do Vanu, aby jmenoval Kharkhuta. Ahmed bek se stal sagh-agou. Synovi Osman paši chyběli muži do vojenské družiny. Kulové byli neklidní; rozdávali pilav a chalaty<sup>493</sup>, jen stěží sháněli muže do svého vojska.

Dvacátého prvního srpna byl vanský Timur paša jmenován. Začal vybírat almužny od muslimů<sup>494</sup>; zabil Osman agu, syna Davud agy, a Soghath oghliho.

1776, Ahmed bek odjel do Istanbulu jako kapidžibaši<sup>495</sup>. Toho roku dělal majetek Timura paši sto dvacet khesa miri<sup>496</sup>. Osmého zářijového dne odjel Achidžan aga do Istanbulu; Bůh nechť požehná jeho záležitostem.

1777, prvního září se Achidžan vrátil z Istanbulu. Paša pověsil dělostřelce Rasula.

1778, dvacátého osmého května, ten Timur paša začal velkou válku proti Bitlisu, a k němu se připojil Maghsut paša z Muše. Obléhali město sedmáct dní, pak se dohodli - Abuth bek, který bránil pevnost, jim vyplatil dvacet tři khesa mincí, ve stříbře. Pak tajně uprchl z pevnosti. Osm mocných bylo zajato a v poutech odvedeno do Muše. Dva z nich zabili a od ostatních dostali mnoho zlata, a tak se s velkou slávou triumfálně vrátili do Vanu. Ten Timur paša měl tolik vzácných kamenů, že je ani nešlo zvážit, mnoho žoků hedvábí a další věci; to všechno si označil pro sebe.

---

<sup>491</sup> V originále *haram* – z arab. zakázaný, nevhodný, nečestný, nesprávný

<sup>492</sup> *Silahdar* – ten, kdo nosí meč

<sup>493</sup> *Pilav* – jídlo z vařené rýže; *chalat* – vyšívaný oděv; sultánovi sloužící tímto způsobem tradičně odměňovali

<sup>494</sup> *Zakat*

<sup>495</sup> *Kapidžibaši* – tj. strážce zahrad, brány; velitel palácové gardy

<sup>496</sup> *Miri* – území, panství, feudální doména



V měsíci listopadu Timur odjel do Aghbaku a uábořil se na kraji, odvedl odtamtud tři nebo čtyři tisíce ovcí. Přijel sem a dal zardousit Čpuchsaran Osman efendiho. Jeho ženu a ještě tři další muslimky odvezl; Kara Safar oghlimu, což byl horský kníže<sup>497</sup>, dal oholit vousy.

V měsíci prosinci pak Timur paša s Mchitharjancem Babanikem apem<sup>498</sup> přepadli v noci dům Kazkeho, hlídače žen. Sedm známých žen odtud odvedli; což byla Kazkeho dcera, Gulchnču Jeghise, Chanthuman, Khačalova dcera, Otajpašova žena, Kazandžiho žena, Norsenova žena.

1779, v měsíci lednu zamrzlo vanské moře na sedm týdnů, takže pašovi zvědové mohli chodit sem a tam z Vanu do Arčeše. Stejného roku zamrzlo také istanbulské moře, kterému se říká Boğaziči<sup>499</sup>, a byla obrovská zima, taková, že v Istanbulu, Džezíře i Bagdádu leželo plno sněhu; taková zima ještě nikdy nebyla<sup>500</sup>. Stejného roku zdechl Karim chán. Sardarova syna zabili v Isfahánu a třináctého července vytáhl Timur paša proti Abdul bekovi z Džulamerku. Ten mu zaplatil dvacet pět khesa mincí a poslal k němu syna na třicet dnů, pak se Timur vrátil do města

Patnáctého listopadu dal Timur paša v jedinou noc oběsit Khačalovu dceru i s jejím manželem, a syna Deli Ibrahima dal ve svém paláci rozsekat na kousky a jeho dům a dům syna Selim efendiho zapálit.

Téhož roku také Džrbašenc Hakob zabil nožem Kajfadži Sargise, svého bratra, musel zaplatit velkou pokutu.

Šestého června gruzínský král Herakl<sup>501</sup> napadl Jerevan s armádou čtyřiceti tisíc mužů, nadělal mnoho škod; zemi vypálil a všechno rozbořil, sto padesát vesnic vyplnil, odvedl na

---

<sup>497</sup> V originále *sari melikh* – král hor; tj. šejk klanu žijícího v horách (kurdského, případně nestoriánského nebo arménského)

<sup>498</sup> *Apo* – arménsky hovorově „bráška“ od *jeghbajr* (bratr); tady ve významu přítel, kumpán. Mchithareanc Baban podle jména Armén (Mchitarův syn), snad kurdizovaný (Bábán)

<sup>499</sup> Boğaziči - Bospor

<sup>500</sup> Zima roku 1778/1779 byla obzvláště chladná – v Damašku ležel sníh celý měsíc, sněžilo v Bagdádu a Basře, Perský záliv dokonce načas zamrzl, o Bosporu a vnitrozemských řekách ani nemluvě (Panzac 1985: 41).

V Evropě odpovídá toto období tzv. malé době ledové.

Téhož roku zasáhla hlavní město rovněž velká epidemie moru, během níž většina ne-muslimského obyvatelstva opustila Istanbul; při této epidemii zahynula třetina istanbulské populace (150 000-200 000 lidí).

<sup>501</sup> Herakl – král Erekle II., spoluvladař a nástupce krále Theimuraze II.; od roku 1762 vládl sjednoceným gruzínským královstvím Kharthli a Kacheti (tj. střední a východní Gruzie). Roku 1779 porazil alianci sjednocených ázerbájdžánských chanátů – nejprve širvánský chanát, pak gjandžský a nakonec jerevanský chanát (Salia 1980: 372). Roku 1783 uzavřel s Ruskem tzv. Georgijevský traktát – dohodu, která byla de facto

třicet tisíc zajatců a na sto tisíc kusů dobytka, z čehož desetina je deset tisíc krav. A pak se náhle vrátil do Tbilisi.

Dvacátého sedmého prosince v pátek bylo strašlivé zemětřesení v Tabrízu, celé město se sesypalo a nespočetně lidí zahynulo, zůstali v sutinách; a ti, co to viděli na vlastní oči, říkali: „*tak velké město a přitom tam není jediné obydlené místo*“. Nezbyla ani stopa po nějakých domech.

Také okolní vesnice a městečka Gunaji, Thasu, Salmast, Choj, Urmija poničeny, i v našem Vanu se země mnohokrát zatřásla, ale díky milosrdenství Božímu žádná škoda nenastala.

Stejného roku syn Šamarči Abrahama jménem Šahen, který byl zrovna čerstvě ženatý, odjel do Erzurumu. Koupil tam několik pytlů střelného prachu a odvážel si je domů. Jeden pytel plný prachu začal náhle hořet. Bůh člověku znamení nedává... Celý dům vyletěl do vzduchu a i z okolních domů nadělal spoušť. Pět lidí zůstalo pod sutinami, také mnoho věcí zůstalo zasypáno. Doslechli jsme se, že jeden trám dopadl na muslimský hřbitov; všude ležely trosky domů, dveří, oken. To nikdo nemůže slovy popsat, co se tam odehrálo. Až po bránu Iskele a bránu Tabríz<sup>502</sup> byly všechny čtvrti poseté kousky skla, odhozenými široko daleko. V tom okamžiku přiběhli všichni sousedé, sagh-aga a sol-aga a všichni Arméni a muslimové, a začali kopat v zemi. Doufali, že v sutinách najdou ještě někoho naživu. Snažili se, hrabali a našli mladou ženu s malým děvčátkem v náručí. Určitě se snažily utéci, ale dům se na ně zřítil a ony obě zahynuly. Dalšího dne vytáhli ještě tři mrtvé; dva mladíky patnáct a dvacet let staré a pak jednu dívku. Dva až tři dny ještě kopali a našli spálené trámy a vůbec všechno spálené a zničené. A co je zvláštní, že to, co bylo dole, se ocitlo nahoře a nahoře se otevřela velká propast. A tak bylo všechno zničené a promíchané, že nikdo nedokáže popsat, čím ta či ona věc bývala dříve.

1780, patnáctého dubna pět Turků zabilo v noci jednoho muslima v jeho domě. Jakmile se to dozvěděl paša a agové, dal dva z nich oběsit, jednoho narazit na kůl, a ostatní utekli. Ten paša byl Timur, o kterém jsme už mluvili.

Jeho mula porodila (mládě), my jsme to viděli na vlastní oči – v saráji ležela jakoby zdechlá kočka<sup>503</sup>.

---

předehrou ruské anexe východní (1801) a postupně i západní Gruzie (1810). Král Erekle zemřel dva roky po devastujícím nájezdu Aga Mohammed chána z rodu Kadžar na Tbilisi (1797)

<sup>502</sup> Brány mívaly svá jména odvozená podle toho, kam vedly – Iskele (tur. přístav) vedla evidentně směrem k Vanskému jezeru, brána Tabríz pak na jihovýchod, k hlavnímu městu Sáfijovců.

<sup>503</sup> Narážka na Timurovy špatné vlastnosti

Stejného roku šestnáctého července jsme se se Sahap Achidžan agou vydali do Aghthamaru, ke svatému Kříži. Pout' jsme začali v neděli na Vardavar'.

Stejného roku zesnul v Pánu náš milovaný Simeon katholikos a na jeho Stolec usedla jeho svatost katholikos Ghukas. Kéž ho Bůh odmění dlouhým životem.

1781, jedenáctého ledna ženil Timur paša svého syna Ali beka, dvacet dní a dvacet nocí trvaly oslavy; takovou svatbu ještě ve Vanu nikdo nikdy neviděl, tolik střelného prachu, co vybuchovalo, tolik jezdců, tolik kol pro různé hry, tolik franckých sloužících – pážat, tolik výbuchů ve vzduchu<sup>504</sup>. Uprostřed paláce vystavěli dvě malé pevnosti a v nich malé kanóny; v noci pak každý dělostřelec velel svému mužstvu a útočili na pevnosti; až se divákům zdálo, že všichni muži v saráji jsou v jednom ohni, ohňostroj na nás dopadal jako kroupy, a všude provazochodci, zápasníci, žongléři a a hudebníci. Dvacet dní a dvacet nocí byl celý kraj zaplněn jídlem a pochutinami, kávou i tabákem, penězi a vyšívanými obřadními oděvy; je nemožné to spočítat; a celý kraj na té svatbě byl, dokonce i hosté zdaleka.

Hlavních svatebčanů bylo víc než třicet, byli mezi nimi khehja, chaznatar, čaúš a ti, jež pečují o koně; pak dále mnoho sluhů a podkoních. Vedli sedm obrovských psů, nesli zlaté štíty a všichni kráčeli kupředu. Mnoho věcí pocházelo z ciziny, avšak to pašovi lidé přikazovali, vše se dělo po jeho vůli. Všichni místní ajanové<sup>505</sup>, jakož i všichni další významní muži, ti všichni platili. Říkalo se, že paša vybíral na osm až deset khesa mincí, a tu cenu paša dokonce dvakrát navýšil. Byla to tak velká a překrásná svatba, že staří lidé vyprávěli, že co Van Vanem stojí, takovou svatbu neviděli. Na všechno dohlíželi paša Šekhar aga, správce pokladu, a Karasafarjan chodža Achidžan aga, představený obchodníků.

1786 dne sedmnáctého září se vanský paša Timur znovu objevil ve Vanu. Na sobotu svolal díván<sup>506</sup>, Džamuščího syny, agu janičárů a sagh-agu nechal v paláci zavraždit. Ten janičárský aga totiž postavil mlýn poblíž zahrady poutníka Hovhannese<sup>507</sup> a Timur paša mu ho dal zbořit, a dobyl také mnoha jiných vítězství, o nichž jsme tu ani nepsali. Stejného roku také Timur paša vyplenil okolí.

---

<sup>504</sup> *Hava fšang* – střelení z pušek a děl do vzduchu (*tufang*, arm. *thuankh* – mušketa, arkebuza)

<sup>505</sup> *Ajan* – místní aristokracie

<sup>506</sup> *Díván* – rada, porada

<sup>507</sup> *Mahtes*, poutník do Jeruzaléma, ke křesťanským svatým místům

1796 jednoho červencového dne začal vanský paša Ahmed válčit s Ali agou z Choje. Ahmed měl s sebou celé tři tisíce mužů, neboť Timurův syn Hasrath bek byl khehjou. Měl u sebe také staršího bratra sagh-agy, sol-agu Šathr oghliho, Naman agu a mnohé další beky a odzachy<sup>508</sup>; ti všichni táhli k Berkri a tam tábořili dvanáct až třináct dnů. Potom jednou v noci náhle nasedli na koně a vydali se na Ali agu; Ali aga měl jen tisíc dvě stě mužů a našich nebylo méně než tři tisíce, a také dvacet čtyři skupin levendů bylo na naší straně. A pak sagh-aga jménem Šathr oghli, Naman aga a všichni ostatní tač'íkové<sup>509</sup> a Kurdové spolu bojovali, zabíjeli se a rozdávali si rány, kolik jich padlo, nikdo neví. Několik stovek mužů se sotva živých dostalo zpátky do Vanu. Měli holé nohy, byli bosí, takovou ostudu ještě nikdo neviděl. Ani vanští askerové to nikdy neviděli. Kéž nás Bůh ochrání.

1797, dvacátého července se Emin bek stal sagh-agou. Dvacátého osmého února umrzl Ahmed paša. A ve čtvrtek druhého dubna vypálili dům Karasafarjan Achidžan agy; říkalo se, že uvnitř bylo zboží za šest set khesa. Potom se Achidžan aga a jeho bratr Haruthjun aga vydali do Erzurumu k hrbatému Jusuf pašovi, Jusuf poslal žádost do Istanbulu, pak přijel mubašir<sup>510</sup> a prohlížel si jejich majetek jednou a podruhé. Sice dali něco z ohořelých věcí dohromady, ale místo jednoho kuruše získali do ruky jen drobné para.

Všechny tyto špatné skutky spáchal Džamuščiho Husejn a Chalíl aga. Naše otce Timur zabíjel kvůli Achidžan agovi.

Druhého května stejného roku se sagh-aga Emin bek stal vanským pašou, sultán vypsál jeho pověřovací listiny.

Devátého června se konala velká porada v Ankusner, neboť Emin paša učinil roční charadž nesnesitelně vysokou. Trhy zůstaly zavřené. Emin paša vícekrát vzkázal: „*jděte a otevřete obchody*“, chtěje tím obchodníky donutit k návratu; pak se rozzuřil a desátého června dal chytit Fardžulenc Manuk agu a poutníka Chačkanc Chačatura<sup>511</sup> a pověsil je. Důvodem bylo prý to, že zapálili dům Achidžan agy a nechali zavřít trhy; viníkem byl, jak říkali, Manuk aga, a po jeho smrti zabavili jeho majetek a víc než sto khesa v mincích.

Patnáctého června pak Džamušči Husejn a Chalíl aga utekli.

---

<sup>508</sup> *Odzach* – v překladu tur. „ohniště“ (*ocak*), tj. rodina; rovněž janičárská jednotka

<sup>509</sup> *Tač'ík* – tady ve svém už novověkém významu zahrnujícím pouze Osmanské Turky, nikoli muslimy jako celek

<sup>510</sup> *Mubašir* – sultánem pověřený kontrolor

<sup>511</sup> Manuk („chlapec“), Chačatur („křížem daný“) – podle jména Arméni

1797 v měsíci červnu zabili Chadim šáha<sup>512</sup>.

1798, v měsíci únoru zabili Soghbethence Zalila v Arcke. Proslýchá se, že důvodem bylo vypálení domu Achidžan agy.

Ve stejném měsíci osmnáctého dne zardousili v saráji Vejise agu a dělostřelce Osman beka, kvůli vypálení domu Achidžan agy.

Roku 1800 dal Emin paša zasypat příkopy, chodili od čtvrti ke čtvrti a zasypávali je.

Stejného roku zesnul Ghukas katholikos, i jmenovali Hovsepha.

Téhož roku zesnul patriarcha svatého Jeruzaléma jménem Petros a na jeho místo usedl vanský patriarcha Theodoros.

Stejného roku třicátého prvního září o svátku svatého Kříže měl Timurův syn Hasrath bek vidění; tehdy prý, jak se lidé doslechli, se země pohnula jako když zahřmí.

Jedenáctého října se o páteční noci zataáhlo nebe a blesk uhodil do vanské pevnosti. Z dolní stěny vypadlo několik velkých kamenů, brána a střecha rozbity. V jedenáct hodin, kdy se zvonívá na zvony, šel zvoník od svatého Apoštola jménem Kirakos zvonit a stál tam, kde dopadly kameny; jeden z nich na něj spadl a on zemřel. Kéž Bůh osvětlí jeho duši.

A já, oddaný Martiros Chalifaji jsem v tu dobu bděl na místě, odkud bylo vidět, a proto jsem všechno viděl na vlastní oči.

Stejného roku pak v měsíci prosinci vstoupil Martiros do království nebeského.

#### **8.1.10. Kronika Avetikhova**

Avetikhova kronika patří do souboru krátkých kronik a kolofonů, o jejichž autorech či okolnostech vzniku není známo takřka nic. Do souboru textů jsem ji proto zařadila až na konec, ačkoli ji lze datovat už na samý počátek 17. století. Kronikář patrně pocházel z Diyarbakuru a poutavým způsobem zachytil období všeobecných revolt proti centrální osmanské moci (*dželali*), jež jsou z hlediska arménské kolektivní paměti naprosto klíčové pro vznik figury lokálního nepřítele (*thšnami*) – tzv. *levendů*, skupin vzbouřených banditů.

---

<sup>512</sup> Aga Mohammed chán z turkické dynastie Kadžar, vládl na perském trůně po pádu Nádir šáha z dynastie Afšar; 1795 dobyl Tbilisi roku 1795, roku 1797 byl zavražděn



Osmanský král sultán Murad, syn Selimův<sup>513</sup>. Jeho seraskher dobyl Nachičevan, dalšího roku dobyl Amurskou bránu<sup>514</sup> a s mnohým vojskem vstoupil do perské země; dobyl Tabríz, Jerevan, Gjandžu, Araš a Šamachu<sup>515</sup>, od Šírvánu až po Tbilisi. Vládl celému kraji a ničil jej hladem a mečem, mnohé krajiny vyplenili, lidé umírali.

Roku 1580 sultán Murad ztížil život Židům a křesťanům, působil jim těžkosti; a vzal jim z hlavy phakegh, ustavil strašný zákon a přikázal jim nosit černou čapku; ale na různých místech se dokázali vyplatit a dostali zpět právo nosit phakegh. Ten zákon platil v Konstantinopoli osmnáct let, mnozí měšťané nosili čapky.

1594 třicátého prvního prosince se ocitl sultán Murad na smrtelném loži, a umíral až do šestého ledna 1595, pak zemřel a vládl jeho syn Mehmed<sup>516</sup>. Nastoupil sedmnáctého ledna a dvaadvacátého ledna jej opásali mečem<sup>517</sup>, usedl na trůn. Dobył dvě pevnosti na Maďarovi. Nebyl schopen vládnout své říši; všichni jeho sluhové a páni povstávali a obraceli se proti němu, neboť on nebyl panovníkem; rozdával svá města různým pašům a pánům a po deseti nebo dvaceti dnech je buď jeho matka, nebo jeho sestra, nebo žena, nebo vezír dali jinému pašovi a dostali za to mnoho červených dahekanů. V Tigranakertu-Amidu<sup>518</sup> se během šesti let vystřídalo devět pašů. Buď přijel samotný paša, nebo jen jeho zástupce, vekíl. Když přijížděli, tak věděli, že v rukou nemají nic, a tak začali okrádat město a celý kraj. Jak můžeme popsat ty hořké časy? Polovina Amidu se proměnila v ruiny, kdo z města vyšel, až po Istanbul viděl jen sutiny.

A to všechno se přihodilo, protože se objevili dželali, kteří původně následovali Kara Eazičiho, mnoho jezdců s ním povstalo proti sultánovi; on jel do Urfy, dobył pevnost a opevnil se v ní. Král na něj poslal svého sardara se čtyřiceti tisíci bojovníky, avšak nemohl jej porazit; Kara Eaziči shromáždil ještě větší armádu a s ní začal ničit kraj, ten druhý Timur Lenk; plenil Kappadokii a zničil Sebaste, Tokat, Bursu, Ankaru. A Eaziči sám vybíral dva

---

<sup>513</sup> Murad III. (1574-1595), syn Selima II.

<sup>514</sup> Damur ghapi – Alanská vrata; průsmyk v severní Gruzii nedaleko Kazbegu

<sup>515</sup> Gjandža – Gandzak; Araš a Šamacha – města v šírvánském chanátu, dnešní centrální Ázerbájdžán

<sup>516</sup> Mehmed III. (1595-1603)

<sup>517</sup> meč Osmanův – osmanská forma korunovace: budoucí sultán byl opásán mečem zakladatele dynastie Osmana

<sup>518</sup> Tigranakert (Tigranovo město), Amid - Diyarbakır

roky charadž. A tolik dělali se kolem něj nashromáždilo, říkali jsme, že měl čtyři sta tisíc jezdců, až se osmanský sultán ulekl a nemohl na něj zaútočit, neboť byl slabý, zbabělý a bázlivý<sup>519</sup>.

1599 povstal Husejn paša a spolu s ním Khosa Safar, 1601 povstal Ahmed paša, 1604 Jendžaghan, 1605 Jeularghotin a Thavul roku 1603, ten měl dvanáct tisíc jezdců, a Thavulův bratr Mehmed paša s dvaceti tisíci jezdci, Manoghli, Džanbolat oghli Ali paša a jeho bratr, Khoghoghli<sup>520</sup> ašughů<sup>521</sup>, a jeho přítel Gzir oghli Mustafa bek, další Mustafa bek, Gharaghaš, Telu Nasib, Jola Sghmaz, Thanghri Thanimaz, Keokepachan, Čphlagh, Kheasakheas, Khrlu, Gharasahath, Aghadžtanphiri. Ti všichni byli dělali, odmítali se podrobit sultánovi a nesídlili na jednom místě<sup>522</sup>. Jakmile se doslechli o nějakém proslulém sídle, hned jej zničili, vyplenili a zapálili; od předměstí Konstantinopole až po Jerevan, od Bagdádu až po Damur ghaphi, od Bílého moře<sup>523</sup> až po moře Černé nic než trosky. Ó, kolik toho zničili. Kvůli nim přestali rolníci a zemědělci pracovat a ze strachu uprchli, a obdělaná půda zůstala ležet ladem. Nebylo ani žádné orání, ani žádné setí; cena semen stoupla a zdražil chleba, a lidé, kteří neměli co jíst, začali pojídat zvířata – dobytek a ovce, a pak, když snědli všechna svatá zvířata, začali jíst nesvatá zvířata jako koně, muly, osly a nakonec i psy a kočky; a když se hladomor ještě zhoršil, jedli těla mrtvých a pak začali chytat živé lidi a pojídat je. Běda tomu, kdo naslouchá, i tomu, kdo čte. Hlad začal roku 1606, to byl ještě docela mírný, pak v letech 1607 a 1608 se zhoršil a roku 1609 zeslábl, 1610 skončil díky milosrdenství Božímu, který se nemůže věčně hněvat na ty, jenž stvořil.

---

<sup>519</sup> Revolty *dželali* spadají do období 1590-1610, tj. do období vlády sultána Mehmeda III. a Ahmeda I. Kara Eaziči je jedním z nejznámějších vůdců těchto původně sociálních hnutí, podporovaných šíitskou Persií

<sup>520</sup> Khoghoghli, v překladu „syn slepce“, hlavní hrdina jednoho z nejznámějších tureckých eposů; v kronice Ar'akhela Davrižeciho popsán jako bratr Ali paši Džanbolata, „*ten, o kterém ašughové zpívají mnohé písně*“ (Mž 1956: 535)

<sup>521</sup> *Ašugh*, tur. *ásig* – lidoví pěvci milostných a hrdinských příběhů

<sup>522</sup> *Dželali* se neustále přesouvali – přecházeli hranice, pohybovali se po území nikoho, což jim zaručovalo beztrestnost

<sup>523</sup> Bílé moře - Středozevní

### 8.1.11. Balada o Hovhannesovi a Ajše

Tato balada o nešťastné lásce mezi Arménem Hovhannesem, synem kněze, a muslimkou jménem Ajša, dcerou *molláha*, pochází z regionu okolo Vanského jezera. Její nejstarší datované verze najdeme v rukopisech z konce 17. století, další varianty byly zachyceny a zapsány na základě orálního přednesu. Text, který uvádíme na tomto místě, je překladem z originální verze ve vanském dialektu publikované v arménské sbírce *Hajkakan midžnadarjan žoghovrdakan jerger* (*Arménské středověké lidové písně*) (Mnacakanjan 1956: 183-190) a přeložené do angličtiny (Russell 1987: 112-115).

Jaký to oheň mě to spálil,  
jaký stín na mě dolehl?  
byl jsem jako tvrdý kámen, ta rána mě roztříštila  
byl jsem jako železná pevnost, rozpustil jsem jako voda

Ona prošla kolem mě, celá ve své kráse  
pohupovala boky  
ohlédla se a podívala se mi do očí  
má duše se zachvěla

Toho dne byla neděle  
kráčel jsem směrem ke klášteru  
nesl jsem kadidelnici  
a v ruce zpěvník žalmů

Kráčel jsem, ponořen do četby  
a když přišel čas večere  
zahořel jsem plamenem  
pak už jsem ani nečetl, ani nepsal

Přijela na šedém arabském hřebci  
projela kolem, záříc krásou  
její oči by svedly Tabríz



její řasy mě připravily o duši

Hodila mi jablko, nezvedl jsem jej  
hodila mi druhé a já se pro něj sehnul  
- ty jsi muslimka, molláhova dcera  
a já jsem Hovhannes, knězův syn.  
Proč jsi mi hodila to jablko?

-Pojď, synu nevěřícího,  
jsem muslimka, moláhova dcera  
a ty Hovhannes, knězův syn,  
vyznejme si lásku navzájem

Hovhannesova matka naříká – ó mé dítě,  
oblékla se a každý den  
chodí od kláštera ke klášteru  
zpaluje kadidlo a svíce.

Hovhannesi, běž a řekni diákonovi - zhřešil jsem  
řekni mnichovi - slituj se nade mnou  
jestlipak kdy přijde k rozumu?  
jestlipak se můj Hovhannes vrátí domů?

Neřekl – ó Pane, zhřešil jsem  
řekl jen – Allah, Šeydullah  
a všichni pravili  
Hovhannes přišel o rozum

Hovhannesi, chlapče můj  
vrať se domů, řekni – zhřešil jsem  
náš kněz tvrdí,  
že je Ajša tvoje milá

Ach matko, jsem tvůj služebník

ale jestli je kněz proti  
ukážu mu Ajšu  
a on ztratí rozum ještě víc než já

Hovhannesi, chlapče můj  
vrať se domů, řekni – zhřešil jsem  
jsi sám  
a jiná cesta není možná

Ó matko, jsem tvůj služebník  
pil jsem tvé mléko, pochop mě  
přišel jsem o rozum, šílím  
nemůžeš mi pomoci

Ach Hovhannesi, chlapče můj  
pojď domů, dej se na pokání  
přivedu ti arménské děvče, hezčí než je Ajša  
a kněz vám požehná

Vrať se domů, Hovhannesi  
Ajša je dcera Turka nevěřícího  
je proti tvé víře

Ach matko, žádná není jako Ajša  
Její jazyk je slavičí, temné vlasy, obočí oblouk duhy  
jestliže ji zapřu, budu kafírem<sup>524</sup>

Ajša sedí u okna  
pláče, skrývá obličej v dlaních  
její otec kádí ji zbil  
za to, že miluje arménského chlapce

---

<sup>524</sup> *Kafir* – nevěřící, pohan

Jakmile to Hovhannes uslyšel  
vydal se na cestu  
šel s hlavou odkrytou  
až přišel před chána, pozdravil jej...

Ajša se dívá z hradeb a volá  
-řikají mi Ajša...  
má matka se jmenuje Fatma  
a můj otec je Kádí Molláh<sup>525</sup>

Jsem Hovhannes, šílený láskou k tobě  
bloudil jsem horami<sup>526</sup>  
jen ty můžeš vyléčit mou ránu  
jinak je má duše ztracena  
a mé hříchy dopadnou na tvou hlavu

Hovhannesi, musíš nejdříve vstoupit do mešity  
a promluvit s molláhem  
pak teprve budeš pánem mých ňader

Ajšo, tvá láska je pro mě haram<sup>527</sup>  
najdeš den své smrti,  
za to, žeš mluvila proti mé víře

Znával jsem osm kánonů žalmů,  
které jsem kvůli tobě zapomněl  
neříkal jsem – Pane, zhřešil jsem  
ale – Allah, Šeydullah

Ó Hovhannesi, jsi ještě mladý

---

<sup>525</sup> V arm. originále podáno jako jméno, ale jedná se o funkce – *kádí* (soudce) a *molláh* (vykladač Koránu)

<sup>526</sup> Narážka na příběh o Madžnúnovi a Lejle. Madžnún, marně toužící po Lejle, se stává skutečným *divani*, *medžnun* (tj. šíleným láskou) a „jako divé zvíře bloudí po horách a pouštích“.

<sup>527</sup> *Haram* - zákaz

mladý, ale už máš rozum

Ajša tě zkusila svěst, ale tys nezahlavil svou víru

Běž a postav kostel

kam můžeme vstoupit v botách

vysvětlíme jej,

na památku naplněné vůle tvého srdce

## 8.2. Terminologický slovníček

### A

*abegha*: arm. kněz (žijící v celibátu, na rozdíl od ženatého *khahany*). Jedná se o tzv. černé duchovenstvo, kterému je v gregoriánské církevní hierarchii otevřena cesta k dalšímu postupu. *Abeghou* se mohli rovněž stát vdovci nebo ženatí muži v případě, že jejich děti už dospěly a manželka je dobrovolně následovala do ženské sekce kláštera (arm. *vankh, anapat*).

*Abegha* odpovídá v gregoriánské církevní hierarchii stupni *khahany* (kněze sloužícího mše), dále následuje *vardapet* (mistr učitel) a biskup. Mnozí biskupové však titul *vardapeta*, který by je opravňoval k učení, neměli.

*abrek, abreg*: kavkazský zbojník; obdoba balkánského *hajduka*, řeckého *klefty*

*adat* – zvykové právo

*adžemi oğlan*: profesionální vojáci vybraní systémem *devşirme*

*aga, ağa* (tur.), *agha* (arm.): náčelník, vůdce (kurdských) klanů

- funkce ve vojenské hierarchii: náčelník janičárů (*yeni çeri ağası*), který dohlížel na pořádek v hlavním městě Istanbulu

- eunuch ve funkci nejvyššího dohlázele na sultánův harém (*kızlar ağası*)

*ahl al kitab*: arab. „Lidé knihy“; tj. pro muslimy křesťané, Židé a zoroastrovci; náboženské komunity, které disponovaly (podobně jako muslimové Koránem) svou svatou knihou, tj. Biblií, Tórou, Avestou

*ajan*: místní „feudálové“, „aristokrati“ – původně *askeri*, kteří dospěli k určitému stupni nezávislosti svých území a předávali jej dále svým potomkům.

Na Balkáně odpovídá *ajanım* (v konotaci ne-muslimské populace) figura *kněze*, v případě řeckého milletu se pak jedná o tzv. *kočabašiho*, arménského *reise*, *tanutera* nebo *parona*

*akindži*: příslušníci nepravidelných vojsk, lehká jízda (obvykle předvoj); také *delibaš* nebo *bašibozuk* (za krymské války předvoje tvořené majoritně Čerkesy, Albánci a Kurdy, které žily z razií na území nepřítele; měly své vlastní velitele, vlastní koně i výzbroj)

*akče*: malá stříbrná mince

*aleví, alevité* – náboženská sekta, radikální odnož šíitského islámu, která však vykazuje také řadu prvků šamanistických, zoroastrických a křesťanských (výsledek synkretického charakteru anatolského regionu a vzniku heterodoxních „heretických“ hnutí, odchylek od majoritní *sunny*). Alevité, pro něž se vžilo také pojmenování *kzyylbaš*, se některými rysy své víry částečně podobají také hnutím *jezídů*, *ahl al-hakk (jaresan)* a řádu *bektaší*. Základní tezí je kult Aliho - zetě a bratrance Mohammedova, manžela Prorokovy dcery Fátimy, prvního šíitského imáma a posledního ze čtyř pravých chalífů -, jenž je pokládán za Boha v lidské podobě. Zbožštěný Ali je považován za Stvořitele světa (někdy dokonce ztotožňován s Kristem).

Komunity alevitů jsou vedeny duchovním učitelem: *pírem, babou, šejkem* nebo *dedem* a vykazují silné tendence k endogamii; často dávají svým dětem jména křesťanského původu (Matouš, Marie, Jan apod.) a respektují ostatní monoteistická náboženství (Todorova 1998: 64). Sunnité tradičně obviňovali alevity ze sektářství a sexuálních orgií (k čemuž přispěla uzavřenost jejich komunit a zřejmě i fakt, že se ženy mohly účastnit kolektivních modliteb, tzv. *semah* neboli *cem*). I v současné době zůstává přehrada mezi sunnity a alevity relativně velká (např. minimum smíšených sňatků apod.).

*altun*: zlatá mince

*amira*: titul, který sultán uděloval některým vlivným arménským rodinám sídlícím v Istanbulu, jež byly v permanentním kontaktu s Vysokou Portou. Titul se předával dědičně už od 16. století a postupně tak docházelo ke vzniku společenské třídy amirů - bohaté obchodnické „aristokracie“. Tito magnáti, povětšinou konzervativní a upřednostňující nekonfliktní vztahy s osmanskou vládou, ovlivňovali politiku arménského patriarchátu (a tím celého arménského *milletu*) až do 50. let 19. století. Nacionalisté stáli proti amirům v ostré opozici.

*asker, askar*: voják

*askeri*: tzv. „vládnoucí vrstva“ v osmanské společnosti, která byla osvobozena od placení daní do státní pokladny výměnou za své služby (daně platili „poddaní“: *raja*). Jinými slovy také

tzv. *kapikulu* (pl. *kapikulları*), doslova „otroci Porty“, tj. „poddaní sultána“ – jeho přímí sloužící

*Asori*: arm. Asyřané; na myslí se mají *jakobité* (tzv. stará východní apoštolská církev, zal. v 5. století Jakubem Bar Adajem (Tadeášem); monofyzitská církev)

*ášig, ašugh*: lidoví pěvci převážně milostných, ale také hrdinských příběhů. Většinou se při svém zpěvu sami doprovázeli na loutnu (*sáz, thar*)

*aširet*: klan (míněno nejčastěji jako kurdský), vedený místním *agou* nebo *šejkem*

*ašcharhabar*: moderní arménština; v 19. století vznikly dvě spisovné varianty: východní (*arevelahajeren*, používaná v Arménské republice) a západní (*arevmtahajeren*, používaná arménskou diasporou)

*aškenazim*: židovská diaspora, komunity rozptýlené v severoevropském pásu (od Francie přes Německo, Polsko, Ukrajinu, Rusko), jejich jazykem byl *jidiš* (jazyk na bázi němčiny s velkým počtem výpůjček z hebrejštiny). Mezi další větve židovské diaspory patřili tzv. *sefardim*, karaité nebo nepočtení samaritáni

*aul*: horská vesnice na Kavkaze; rodová občina

*avariz-i dívániye, avariz-i seferiye*: válečné kontribuce (*rajové* byli nuceni přispívat na zásobování armády, prodávat své zboží za předem určenou cenu na konkrétních místech, platit navýšené daně v penězích i úrodě – *imdad i seferiye*)

- mimořádné daně, které se po roce 1620 staly permanentními

*azap, azab*: pěchota nepravidelné armády (verbovaná převážně z muslimských *raja*); *azap-aga*: velitel pěchoty

## **B**

*baba, papa*: pravoslavný kněz

*bedestan, bedesten*: krytá část trhu (neboli *bazaru, súku*)

*basileos*: řec. „král“; titul byzantských panovníků

*bedel, bedel-i askeriye*: poplatek, který odváděli ne-muslimové za to, že nesloužili v osmanské armádě

*bek, bej*: správce *sandžaku* (kraje), tj. *sandžakbej*, titul symbolizovaný propůjčením jednoho koňského ohonu; dnes výraz úcty vůči starším osobám

*beklerbek, bejlerbej*: časově starší obdoba osmanského titulu *válí* - vrchní správce provincie (*ejáletu*), guvernér; titul symbolizovaný propůjčením dvou koňských ohonů; titul beklarbeka používán rovněž v sáfijovské Persii

*bektaší, beкташіja*: súfijské bratrstvo, jehož zakladatelem byl *hadži Bektaš Vélí* (1209-1271). K tomuto řádu náleželi oficiálně janičáři

*berat*: sultánovo povolení, oficiální certifikát

*boza*: alkohol vyráběný z prosa

C

Č

*čauš, čavuš*: emisar, sultánův posel, přímý vykonavatel sultánových rozkazů, vrchní velitel (spojení více titulů: např. *čaušpaša*)

*čelebi*: titul vyjadřující úctu (vážený), uděloval se na základě dosaženého vzdělání, majetku

*čete*: skupina, banda; *četedži*: vůdce bandy

*čift*: rozloha pozemku teoreticky obdělitelná párem tažných volů; později značně kolísavý pojem; *čiftlik*: označení polonevolnického systému (rolníci byli povinni pracovat na statcích svých *tumariotů*), *čiftlik* rovněž jako velký statek, svěřený sultánem do osobního vlastnictví (později se blíží termínu *malikhane*)



## D

*dahekan*: zlatá osmanská mince (denár), jejíž hodnota v průběhu doby značně kolísala; v 50. letech 17. století odpovídala zhruba dvěma kurušům

*dalal*: funkce „tlampače“; člověk, který vyhlašoval nahlas sultánova nařízení nebo nejnovější zprávy

*dar al-islam*: „území islámu“, tj. ta, která patřila muslimům a nemusela být dobývána

*dar al-harb*: „území války“, ne-muslimské oblasti, objekty dobývání a následného zdanění, rozdělení do *timarů*

*dargah*: v sufismu „práh“ (tj. místo, z něhož *derviš* opouští své vlastní tělo a vstupuje do přímého kontaktu s Bohem, až s ním nakonec „splyne v jedno“); rovněž také místo, kde se derviši setkávali a pod dohledem šejka se kolektivně modlili; přeneseně shromaždiště, náměstí, velký dvůr

*dede, baba*: ve významu *pír, usta*; duchovní vůdce (hlavně pro heterodoxní anatolské sekty)

*defter, davtar*: registr (pro zápis daní)

*defterdar*: nejvyšší osmanský úředník zodpovědný za finance, de facto ministr financí

*deli*: tur. „šílený“ (ve smyslu „toužící po boji“, „vrhající se do extrémů“). Odtud předvoje osmanského vojska zvané *delibaš* (divoké, šílené hlavy), které měly nepřitele vyděsit a způsobit rozkol v jeho řadách (*akindži*). V arménštině odpovídá pojem *c'ur'*

*dev, div* – démon, netvor

*devşirme: uç oghlan* („páždáta“), *adžemi oghlan* (vojáci)

osmanská praktika, na níž byla založena samotná hierarchie osmanské společnosti – malí chlapci z křesťanských rodin (z Balkánu a později z Anatólie) byli odebíráni rodičům a vychováni v sultánově paláci. Tam se jim (po povinné konverzi k islámu) dostalo

vojenského výcviku i vzdělání – podle svých schopností pak byli zařazeni buď do elitních bojových jednotek (k *janičárům*) nebo mohli po společenském žebříčku tzv. sultánových sloužících (*kapı kulları*, otroci Porty) postupovat výše, přes *eminy*, *čaiúše* teoreticky až k funkci *nejvyššího vezíra*. Synové z nejnižší postavených rodin se tak mohli stát až druhým nejvýznamnějším mužem v říši. Systém *devširme* (*meritokracie* – v ideálním případě byl každý odměněn podle svých schopností) zabraňoval tradičním vztahům mezi klienty a patrony, vyplývajícím z dědičných funkcí, a eliminoval klanovou loajalitu. Devširme se vztahovalo s výjimkou bosenských muslimů výhradně na křesťanské obyvatelstvo venkova - arm. *mankažoghov* (sbírání dětí), vztahuje se k odvádění chlapců i dívek (do harému)

*derebey*: tzv. „pánové údolí“ (valley lords) – náčelníci kurdevských klanů, kteří ovládali důležité průsmyky a vybírali od cestujících poplatky za bezpečný průchod. Jejich pozice vůči osmanské centrální vládě zůstávala dost nejasná – sultánové přistupovali ve vztahu k derebeyům k té nejvyšší formě nezávislosti (často od nich vyžadovali de facto pouze nominální uznání sultánových pravomocí) výměnou za loajalitu v boji proti perským šáhům. Politika Vysoké Porty vůči kurdevským dynastiím ve východních provinciích byla vždy diktována obavami, aby se tamější Kurdové nepřidali na stranu šíitských Sáfíjovců a nevyvolali (spolu sektou *alevitů* - *kızılbaşů*) masové povstání proti sultánovi (k tomu ostatně periodicky docházelo).

*derviš*: člen súfijského řádu

*dhimmi*, *zimmi*: tzv. „chráněnci“, tj. ne-muslimové chránění „smlouvou“ s muslimy, respektující privilegované postavení islámu a platící vyšší daně (výměnou za svobodné vyznávání svého kultu); tj. křesťané, Židé a zoroastrovci

*dirhem*: jednotka váhy, 3.20 g

*dirlik*: doslova „způsob obživy“; prostředky sloužící jako odměna/plat sultánových *kulů* (např. *tumary*)

*disdar*: správce pevnosti, velitel pevnostní posádky

*divani*: „šílený láskou“, pojem z ášigské (trubadúrské) poezie

*díván*: nejvyšší rada, rada ministrů. Podle názvu sultánova paláce Top kapı se pro osmanskou vládu vžil název Vysoká Porta nebo jen Porta (*Bab-ı Ali*).

*dönme*: konvertita (Židé konvertovaní k islámu); termín se používal také pro tajné následovníky Šabataje Cviho. Cvi vystupoval v šedesátých letech 17. století jako židovský Mesiáš a získal na svou stranu celou řadu stoupců; následovali ho i Židé mimo Osmanskou říši – aškenazim. Šabataj Cvi byl nakonec uvězněn nejvyšším vezírem Fazil Ahmedem Köprülü, pod hrozbou smrti zapřel své učení a konvertoval k islámu

*dpir*: arm. písař

*dproc*: arm. církevní škola (universita – *hamalsaran*)

*dragoman, drogman*: vrchní sultánův překladatel (většinou to bývali Arméni, Řekové nebo Židé); měl velký vliv na zahraniční záležitosti Osmanské říše; chránělec zahraničních ambasad, pro které pracoval

*dželali*: série revolt (převážně ve východní Anatolii) se sociálním podtextem. Vesničané a příslušníci nepravidelného vojska reagovali na ztráty způsobené permanentními válkami mezi osmanskou a perskou armádou a hromadně se přidávali na stranu povstalců – zbojníků. První fáze revolt dželali v letech 1590-1610, doprovázená suchem, hladomory a epidemiemi; povstání pak pravidelně propukala i nadále

*džigit, igit*: v turkických a kavkazských jazycích „bohatýr“, „junák“

*džihád*: tj. „úsilí, snaha“ – a) *velký džihád*: duchovní úsilí, snaha o očistění se, vylepšení vlastní osobnosti, b) *malý džihád*: svatá válka za šíření islámu (*ghazavat*, odtud slovo *razia*)

*džizja*: daň z hlavy, kterou platili pouze ne-muslimové (všichni muži cca od 13-14 let věku). V arménštině odpovídá pojem *glchahark, mardaghluch* (doslova „daň z hlavy“, „cena za člověka“); každý muž ji v ideálním případě vyplácel v mincích a pouze sám za sebe. Výnosy z *džizji* šly přímo do státní pokladny; oficiálně zrušena byla až roku 1839 v souvislosti s tanzimatskými reformami.

Konvertité k islámu už *džizju* platit nemuseli (jako muslimové odevzdávali *zakat*) – jedná se tedy o daň neodlučnou od statutu *dhimmi*.

*d'aur, giaur*: ve významu nevěřící (tj. ne-muslim), pohan (*kafir*)

## E

*efendi*: titul vyjadřující úctu (pan)

*ejálet*: provincie řízená *bejlerbejem* (*beklarbekem*), složená z několika *sandžaků*, časově mladší termín *vilájet*

Počátkem 17. století existovaly ve východní Anatolii a horní a dolní Mezopotámii tyto ejálety, seřazené abecedně: Adana, Anadolu, Bagdád, Basra, Diyarbakır, Erzurum, Kars, Maraš (Dulkadir), Mosul, Sivas (Tokat), Šehridzor (Kirkúk), Trabzon (Trapezunt), Van (Pitcher 1972: 126-128)

*emin*: sultánův pověřenec, vykonavatel jeho moci

*emír, amír*: vládce (odtud zkrácený titul *mír*: kníže, panovník)

*episkopos, jepiskopos*: arm. biskup, užíval také titulu *srbazan* (Jeho Svatost)

*esnaf*: cechy, korporace; rozděleny na mistry, tovaryše a učně; předsedány tzv. staršími (*ichtiarlar*) a řízeny *kethüdou*

## F

*ferman, firman*: sultánův rozkaz, nařízení (mající formu zákona); *fermandži*: vykonavatel

*fetva, fatva*: rozhodnutí *šejka ul-islam* nebo *muftího*

*fidajín*: partyzán, bojovník za národní osvobození; z arab. *fedá'í* (ten, kdo se obětuje)

## G

*ghazavat*: z arab. *ghazw* (odtud *razia*), svatá válka (původní význam: krádež velbloudů patřících sousedům, snaha vyhnout se fyzickým zraněním)

*ghazi*: ve významu bojovník *džihádu* (svaté války, *ghazavat*), „bojovník proti nevěřícím“; titul některých osmanských sultánů, kteří prosluli úspěšnými vojenskými výpravami

*gharib*: z arab. přeneseně „ten, kdo odešel na západ“, tj. „do ciziny“; exulant, vyhnanec, tulák

*grabar*: klasická arménština; používala se jako literární jazyk od 5. století n.l. do století devatenáctého, než ji postupně nahradily dvě spisovné varianty moderní arménštiny (*ašcharhabaru*). Grabar je dodnes liturgickým jazykem arménské gregoriánské církve

## H

*hadži*: oficiální titul muslima, který vykonal svou *hadždž* – pouť do svatých měst islámu Mekky a Mediny (*hadždž* je jedním z pěti základních pilířů islámu). V kontextu Předního Východu se pod pojmem *hadži* rozuměl i křesťan, vykonavší pouť k Božímu Hrobu do Jeruzaléma. Arméni používají analogického pojmu *mahtes* (tj. ten, kdo spatřil Boží Hrob, Svatá místa v Jeruzalémě)

*hajrapet*: arm. patriarcha

*hamal*: nosič nákladu

*hamam*: lázně

*hamidiye*: pohraniční vojenské jednotky, vytvořené roku 1891 osmanským sultánem Adulhamidem II. na etnickém základě. Hamidiye byly složeny převážně z Kurdů a podléhaly přímo sultánovi. Oficiálně měli jejich příslušníci dohlížet na klid v příhraničních regionech východní Anatólie – jejich role se tak podobala funkci kozáků (McDowall 2007: 59)

*hane*: karavanseráj; místo, kde přespávali poutníci, obchodníci na cestách apod.

*hanim*: paní, manželka, dáma, žena; dnes uctivé oslovení (podobně jako pro muže *bej*)

*haram*: zákazané, nedovolené, nečisté

*haremlík, harem*: část paláce věnovaná ženám

*haseki*: sultánova favoritka. Jako první sultán se oženil Sulejman zvaný Nádherný (v osmanských dějinách je znám jako Kánúní: Zákodárce). Roku 1533 si vzal svou favoritku Roxelanu, zvanou Hürrem („Přinášející radost“)

*hodža*: učitel v islámské církevní škole (vystudoval v medrese)

*hondkhar, chondkhar, hunkiar*: vládce (osmanský sultán)

*hükümet*: kurdské vazalské státy ve východní Anatolii, jejichž vládci nastupovali podle dědičných linií, nezávisle na sultánově jmenování. Většinou také odváděli jen minimální (nebo žádný) tribut výměnou za vojenskou pomoc Osmanům v boji proti Persii. Hükümety v 16. století byly např. - Malatia, Erzindžan, Deršim, Achlath, Hakkari, Bitlis, Bohtan, Maraš, Džezíra aj. (Harff, Gurr 2004: 41)

## CH

*čačkhar*: arm. doslova „kříž kámen“ – kamenné stély s rytinou kříže (často ve formě stromu života)

*chalífa*: titul náboženského vůdce islámu; zástupce Mohammedův na zemi

*chán*: mong. *kagan* – vládce;

*charadž, haradž*: daň placená z pozemkového vlastnictví, rozlišovala se podle příjmu konkrétních rodin na vysokou, střední a nízkou; platila se jednou ročně počátkem lunárního roku.

Historicky byla *charadž* vybírána pouze z půdy, která byla dobytá na *dar al-harb* („země války“), tj. během expanze. V 17. a 18. století splynula *charadž* de facto s *džizjou* (daň spojená se statutem *dhimmi*). Byla vždy vyplácena v penězích (na rozdíl od daní placených v naturáliích odváděných z úrody apod.)

*chass*: velká doména (několikanásobně větší než *zeámet*), jejíž výnosy byly obvykle připisovány velkým vojevůdcům, zasloužilým guvernérům, vezírům apod.

*chodža*: pravd. odvozeno od pojmu hodža; v arménských kronikách je však pod pojmem chodža míněn bohatý a vlivný kupec, často vystupující rovněž jako mecenáš. Chodžové tvořili společenskou vrstvu „nové aristokracie“ - sponzorovali rekonstrukci kostelů, klášterů, tvorbu iluminovaných rukopisů aj.; a de facto se tak stali hlavními „mluvčími“ lokálních arménských komunit. Často bývali vysíláni arménskými katolíky nebo místními vládci na oficiální mise do zemí západní Evropy (např. chodža Mirakh byl v pol. 15. století vyslancem Uzun Hasana, vládce Ak Kojunlu, do Benátek a Říma). Výměnou za své dary klášterům a vykupování válečných otroků očekávali chodžové zmínku svého jména a svých potomků v kronikářských zápisech, oslavných písních apod.

Význam chodžů neobyčejně vzrostl v průběhu 17. a hlavně v 18. století, kdy se do jejich rukou dostal prakticky veškerý osmanský obchod s hedvábím; ovládali tehdy východní trhy a obchodní cesty spojující Osmanskou říši s Persií, Ruskem, Indií a Čínou. Chodžové slavných jmen pocházeli zejména z perského města Nová Džulfa (arm. Nor Džugha), které vzniklo poč. 17. století v důsledku násilné deportace arménského obyvatelstva z Nachičevanu za vlády sáfijovského šáha Abbáse I.. Pojmu chodža odpovídá termín *dovlath* (mocný, bohatý); často se vyskytují vedle sebe takřka jako synonyma: „*chodžaner u dovlathner*“ (pl.) , tj. bohatí mecenáši (klášterů)

## I

*ihtisab ağası: muhtesib*, dohlížitel na pořádek v ulicích a zejména na trzích

*ilchán*: mongolská dynastie, vládoucí v Persii ve 13.-14. století; potomci chána Hülegiho, vnuka Čingischánova

*iltizam*: systém výběru daní. Pachtýř (*multazim*) si zakoupil na určitou dobu (nejčastěji na rok) právo vybírat daně z určitého území, které odváděl přímo do státního pokladu; případné přeplatky si pak mohl ponechat. Systém iltizamu upřednostňovala Porta hlavně v 18. století (Mantran 1989: 357); nemusela totiž vyplácet plat speciálně pověřeným výběřcím daní (*vojvojtům*) a ušetřila také za veškerou s ním spojenou administrativu. Iltizam však s sebou nesl zároveň vysoké riziko zneužití a nátlaku na venkovské obyvatelstvo, které na rostoucí daňové zatížení reagovalo migrací do měst

*ispendže*: daň z úrody placená dhimmi

*išchan*: arm. kníže

## J

*jakobité*: stará východní církev; spolu s arménskou gregoriánskou bývá klasifikována jako monofyzitská (odštěpila se po koncilu v Chalkedonu roku 451); arm. *Asori*

*janičáři*: tur. *yeni çeri*, nová síla, nová armáda (založena sultánem Muradem I.).

Janičárská pěchota, jejíž příslušníci se rekrutovali prostřednictvím systému *devşirme* (tj. pocházeli z křesťanských rodin), byla hlavní údernou silou osmanské armády v době její největší expanze. Janičáři procházeli dlouholetým speciálním tréninkem a podléhali přísné disciplíně (lze si je částečně představit jako určitou paralelu k římským legiím). Sídlili pod dohledem svých *agů* v uzavřených kasárnách, společně trénovali a společně se stravovali, nesměli zakládat rodiny ani se věnovat žádnému řemeslu (pochopitelně kromě řemesla bojového). Oficiální *tarikou* janičářů byl dervišský řád *bektaší* a jejich nejvyšší vůdce (*ağa*, *yeniçeri ağası*) měl velké slovo u sultánova dvora; obvykle dohlížel i na pořádek v hlavním městě.

V 17. století se však kritéria přísného výběru janičářů a jejich vojenského tréninku postupně rozvolnila a mnohé muslimské rodiny začaly využívat janičárského postu jako privilegovaného místa s šancí na další postup pro své syny. To byl konec meritokracie a počátek klientelismu. Celibát už nebyl povinný, ani vojenský výcvik či stravování se v kasárnách; janičáři sídlili ve městě, zakládali rodiny, stávali se příslušníky cechů a předávali majetek svým synům. V okamžiku, kdy se post janičára dal zakoupit, však razantně poklesla bojová schopnost i morálka celého vojska a janičáři se tak stali spíše přítěží. Každý nově zvolený sultán byl de facto nucen janičářům (za to, že jej podporovali při nástupu na trůn) zvýšit žold, což značně vyčerpávalo státní pokladnu. Stagnace hranic Osmanské říše navíc vedla k nepravdělnému vyplácení janičárských žoldů, což vedlo k celé řadě povstání v hlavním městě i v provinciích (prvním znakem nespokojenosti bývalo tradiční převržení velkých kotlů s pilavem v prostoru janičárských kasáren (Lewis 1988: 75); janičáři několikrát vyplnili Istanbul a zaútočili na sultánův palác). Instrukce janičářů, vnímaná jako překážka pokroku a zdroj permanentního neklidu, byla definitivně zrušena roku 1826 za vlády sultána Mahmuda II.



*jezídi*: heterodoxní sekta s prvky šamanismu, zoroastrismu, křesťanství, islámu i judaismu; v některých prvcích se podobá *alevitům* (*kyzylbašům*). Místo Aliho jezídi uctívají nejvyššího z andělů, tzv. Anděla Páva (*Tauš Melek*).

Velká část východoanatolských Kurdů patřila v 16. století k jezídům; byli však pronásledováni sunnity jako heretici a řada z nich byla donucena ke konverzi.

## K

*kabyle*: část kurdského klanu

*kádí*: soudce; zodpovídal za soudnictví (rozhodoval podle *šariátského* zákona i podle tzv. *kánunu*, zvykového práva různých oblastí) i za místní administrativu v okrese (*kaza*). Obyvatelé mu zasílali své petice adresované přímo sultánovi

*kadiasker*: vrchní soudce, obdoba osmanského „ministra spravedlnosti“. V osmanském právním systému figurovali dva kadiaskerové: jeden pro Anatolii, druhý pro Rumélii (evropskou část říše). Jednalo se jednu z nejvýznamnějších administrativních funkcí vůbec. Níže v hierarchii pak byli jednotliví soudcové (*kádí*), zodpovídající ve své funkci jak za soudnictví, tak za lokální administrativu, a jejich pomocníci (*naibové*-přisedící, asistenti)

*kafír*: nevěřící, pohan

*kahvehane*: kavárna

*kajmakam*: asistent, nejbližší spolupracovník vezíra; později osoba administrativně řídící okres (*kaza*)

*kale, kala*: pevnost

*kalenderíja*: dervišský řád

*kanun* (tj. zákon): zvykové právo jednotlivých lokalit (*adat*), v osmanském soudnictví běžně uplatňováno vedle šariátských zákonů (*šaría*) a kodifikováno v tzv. *kanunnáme*

*kapudan paša*: admirál (kapitán), vrchní velitel osmanské flotily

*kapikulu* (pl. *kapikullari*), doslova „otroci Porty“, tj. „poddaní sultána“ – jeho přímí sloužící

*kapidži*: palácová stráž, sultánova garda; velitel *kapidžibaši*

*karapet*: arm. „představený“, „mistr“; jako jméno - přívlastek Jana Křtitele

*katholikos*: nejvyšší představitel arménské gregoriánské apoštolské církve, jsou mu podřízeni všichni patriarchové, biskupové apod. Arménští katolikové jsou od 15. století dva – první z nich dnes sídlí v Bejrútu (dědic Kilíkijského katolikosátu z Hromkly a Sísu), druhý v arménském Edžmiac´inu.

*kaza*: jednotka vojensko-administrativního členění (okres)

*kethüda*: vedoucí cechu (i v případě, že byl cech složen pouze z nemuslimů, musel být kethüda muslim)

- velitel (hovorová odvozenina *khehja*) jednotky janičárů, nezávislý na místním *bejlerbeji* a *sandžakbejích* (ve spolupráci s místními notábly byl schopen dosáhnout vysoké míry autonomie)

*khahana*: arm. „kněz“. V gregoriánské církevní hierarchii se jedná o podobný stupeň jako *abegha*, avšak s tím rozdílem, že khahanové se mohou oženit a do budoucna je jim tak definitivně uzavřena cesta k dalšímu postupu (k titulu *vardapeta*-mistra, *episkopa*-biskupa, resp. nejvyššího *katholika*)

*khehja*: *kethüda*

*kile*: jednotka objemu, 40 dm<sup>3</sup>/litrů

*kinžál*: dýka

*kızılbaş*, *kızylbaş*: tur. doslova „Červené hlavy“ (podle speciální červené čapky či účesu, který nosili, Roux 2006: 387)

původně koalice převážně protoázerbájdžánských klanů; stoupenců šíitského islámu, podporujících šáha Ismaila z dynastie Sáfijovců. Kyzylbašové byli organizováni na základě tradičního súfijského vztahu žák-učitel (*muríd-muršíd*) a prosluli svou bezvýhradnou oddaností perskému *pádišáhovi* – zakladateli Sáfijovské dynastie Ismailovi, v jehož osobě viděli samotného skrytého imáma (inkarnaci Boží – Mohammedova zetě Aliho). Na Ismailově straně bojovali proti osmanským sultánům a turkmenské dynastii Bílých ovcí (Ak Kojunlu), jejichž vůdce Uzun Hasan dal zabít šejka Hajdara, Ismailova otce. Termín „kyzylbaš“ používají arménské kroniky obvykle i pro označení armády šáha Abbáse I.

V období Osmanské říše se pak pojem *kızılbaş* (*kyzylbaš*) objevuje jako pejorativní označení všech nepřátel sunny a sympatizantů s šíitským islámem obecně. Blíží se tak kategorii „heretika“ a následně splývá s *alevity* (etnicky převážně Kurdy); stává se doslova synonymem pro hrozící nebezpečí na východní hranici říše

*khehja, khahja, khahya*: majordomus, hlavní velitel či zástupce velitele (hovorová odvozenina od *kethüda*)

*kul, ghul*: doslova „otrok Porty“, tj. „poddaný sultána“

v textech arménských kronik se pod pojmem „kul“ objevují nejčastěji jednotky janičárů, které nastálo sídlily v některých pevnostech

*kuruš, ghuruš*: zlatá osmanská mince (piastr), v průběhu doby její hodnota značně kolísala

## L

*levend, levent, sebkan, sariča*: *levend* (v překladu tzv. Levantinci), tj. žoldnéři tvořící jádro nepravidelných jednotek osmanské armády; v období revolt *dželali* označení povstalců proti sultánovi a anatolských banditů.

## M

*Madžnun*: hrdina arabsko-perského příběhu o tragické lásce Madžúna a Lejlý. *Medžnún, madžnun* značí v ášigské poezii „šíleného láskou“.

*mahalle*: městská čtvrť; mahalle sice byly většinou rozděleny podle náboženského vyznání svých obyvatel, ale nikoli absolutně (jako např. segregovaná evropská ghetta); mezietnickými zónami byla např. náměstí, místa blízko bazarů apod.

*mahtu, maktu, mughada*: daň placená kolektivně náboženskými komunitami (*millety*) výměnou za určitou samosprávu ve vnitřních záležitostech; (ne-muslimové se takto mohli vyhnout často zkorumpovaným výběrčím daní)

*malikhane*: pozemkové vlastnictví velké rozlohy

*Mar, Marové*: ve starověku arm. označení Médů, v pozdním středověku Kurdů

*martiros*: arm. mučedník ve smyslu pasivního mučedníka za víru

*matagh, ghurban*: zvířecí oběť (jehně, beran, býk). Obětování zvířete (i s nevyhnutelným poukazem na zákaz zápalných obětí zmiňovaný v Novém zákoně) často doprovází křest, svatbu či pout'. Zvíře je nejprve očištěno pomocí soli a poté rituálně zaříznuto na speciálním místě poblíž kostela (nikoli v rámci posvátného okrsku), maso je rozdáno chudým (Beledian 1994: 149)

*medresa*: církevní islámská škola (její úspěšní absolventi: *ulamá* a *kádí*), učitel *hodža*

*mesdžid, džámí*: mešita

*mevlevija*: súfijské bratrstvo tzv. tančících dervišů. Zakladatelem řádu byl Džalaleddin Rúmí Mevlana (1207-1273), jejich tradičním centrem je Konya

*mejhane*: kabaret, taverna, kde se popíjelo víno

*mchitharisté, mekhitaristé*: arménský církevní řád v unii s katolickou církví, jehož členové patřili k iniciátorům první fáze arménského kulturního obrození. Nejznámějšími centry řádu mchitharistů jsou ostrov San Lazzaro u Benátek (1717) a Vídeň

*millet* (z arab. „lid“): náboženská komunita disponující určitou samosprávou ve svých vnitřních záležitostech. V Osmanské říši se tradičně rozlišovaly čtyři millety: muslimský, pravoslavný, gregoriánský a židovský. Současné Turecko používá pro své etnické minority termínu *azınlık*

*mír*: emír, používá se soustavně jako označení vládců z kurdské dynastie v Bitlisu, podobně jako termín *chán*

*mladoturci* Ittihad ve Teraki (Jednota a Pokrok)

*mollah, molla, mullah*: učitel islámského náboženství a vykladač Koránu

*muftí*: církevní hodnostář, vydával *fetvy*

*muhadžir*: označení pro muslimy, kteří emigrovali z balkánských zemí během rostoucích tenzí mezi tamějšími křesťany a muslimy; po svém příchodu do Anatólie se stali známými pro svůj netolerantní přístup k ostatním náboženským minoritám (Georgelin 2005: 27)

*muhtar*: starosta vesnice (podobně jako *reis* – vůdce vesnické komunity)

*muhtasib*: tzv. *ihtisab aghası*; policejní inspektor, osoba dohlížející na pořádek v ulicích a hlavně na trzích. Dozíral např. na kvalitu zboží, na jeho váhu, na ceny, apod.

*multazim, mubašir, tahsildar*: výběrčí daní

*muravi*: gruz. titul guvernéra; vrchní správce provincie okolo Tbilisi

*múrid*: žák; v systému súfijských bratrstev kladen speciální důraz na vztah mezi učitelem (*muršíd*) a jeho žákem. Žáci následovali svého duchovního učitele a prokazovali mu absolutní poslušnost

*muršíd*: učitel, guru (podobně *pír, dede, šejk*)

*müsselem, mütesellim*: původně patrně jízdní jednotky nepravidelné osmanské armády, později lidé poskytující zázemí armádě během jejího tažení a případného přezimování mimo kasárny (v případě *janičárů*) nebo mimo *tumary* (v případě *sipáhjů*); *müsselemové* měli na starosti shánění zásob a vybírání daní, obvykle pocházeli z regionu

*musta'min*: cizinec; zahraniční obchodníci (z Janova, Benátek, Amalfi, Dubrovníku, Marseille, Montpellieru, atd.; později z Anglie, Nizozemí apod.) měli dočasné povolení k pobytu a obchodu v Osmanské říši; nespádali pod status *dhimmi*

*mutteserif*: guvernér *sandžaku* (časově mladší termín, podobně jako *kajmakam* – guvernér kazy, *müdir* - guvernér nahije)

## N

*nahatak*: arm. mučedník za víru (také *vka*); *nahatakel*, *zohvel* (být umučen, obětovat se)

*nahije*: nejmenší administrativně-vojenská jednotka Osmanské říše

*nacharar*: arm. aristokrat

*nakšbandija*: dervišský řád, který vznikl ve 14. století ve středoasijské Buchaře

*namus*: čest; ve smyslu jak čest muže, tak počestnost ženy

*nasrání*: tj. „nazaretský“, arab. označení křesťanů

*nestoriáni*: tzv. „církve Východu“ nebo také „církve Persie“; stará východní církev, jež se od ortodoxie odštěpila na koncilu v Efesu roku 431 n.l. Nestoriáni se řídí učením konstantinopolského patriarchy Nestoria, který viděl v osobě Ježíše Krista nikoli dvě podstaty (tj. vzájemně neoddělitelnou lidskou a božskou podstatu, jak bylo ustanoveno na koncilu v Chalkedonu), ale pouze jednu osobu – lidskou. Odtud také odmítl přiznat panně Marii titul Bohorodička (Theotokos) a nazýval ji pouze „rodičkou Krista“ (Maria Christotokos).

Nestoriovo učení bylo na Efezském koncilu prohlášeno za herezi (podobně jako později monofyzitismus, protipól nestorianismu); nicméně jeho následovníci se poměrně dobře etablovali v oblasti horní Mezopotámie. Hlavním kulturním centrem nestoriánů byla Edessa-Urfa, v důsledku byzantského tlaku se pak přesunuli dále na východ, kde našli útul v Sásánovské Persii. Sásánovci nestoriány podporovali coby protiváhu byzantské ortodoxie; nestoriáni představovali i hlavního náboženského rivala co se arménské gregoriánské církve týče.

Liturgickým jazykem nestoriánů zůstala východní varianta aramejštiny. V raném a vrcholném středověku prosluli svými misemi do oblastí jižní, východní a střední Asie (Indie, Čína apod.); jejich aktivita přispěla ke zrodu slavného mýtu o říši kněze Jana. Mnozí Mongolové z Čingischánova rodu byli silně ovlivěni nestorianismem (islám přijali až po své instalaci v Persii a založení dynastie *il-chánů*)

*nšandži*: vrchní kancléř a strážce sultánovy pečeti (*tuğra*)

*nvirak*: oficiální vyslanec arménského katolika

## O

*odžak*: v překladu „ohniště“, tj. „rodina“; rovněž jednotka janičárů

*okka*: váhová jednotka, 1.28 kg

*ordu*: janičárská jednotka

## P

*pádišáh*: panovník; titul perského šáha i sultána; původně perský pojem značící „král králů“ (*šahinšah*)

*para*: drobná mince

*paron*: arm. „aristokrat“, z franc. baron; v dnešním významu „pan“

*paša*: titul udělovaný guvernérům, symbolizovaný propůjčením koňských ohonů (*bej* jeden, *bejlerbej* dva, *vezirbaši* tři a *sultán* čtyři); např. pašům bagdáského *pašalíku* však byly sultánem propůjčeny ohony tři, což z nich činilo pašu vyššího stupně (Ardalan 2004: 79)

*pašalík*: pašova doména, administrativní členění v Osmanské říši. Systém pašů byl rotační – obvykle byli vybíráni do funkce na jeden rok (v případě, že se osvědčili, byla jejich služba prodloužena). Služba v některých pašalících byla považována za obtížnější než v jiných; na taková místa byli vybíráni pašové se zkušenostmi

*phakegh, phakigh*: arm. čapka, klobouk; rovněž pokrývka hlavy arménských kněží (černé barvy, kónického tvaru). Splývá-li až na záda, jedná se o tzv. *veggar*, symbol kněží vyššího svěcení, žijících v celibátu

*pír*: duchovní vůdce, učitel

*Porta, Vysoká Porta*: sultánův palác, přeneseně osmanská vláda (díván), *Bab-i Ali*

## R

*rakija, arak*: kořalka na bázi anýzu (řec. uzo, franc. pastis)

*raja*: osmanské obyvatelstvo platící daně, tj. „poddaní“ Porty (v kontrastu k privilegované vrstvě *askeri*)

*reis, rais*: vůdce vesnické komunity, náčelník

*Rúm* – Řím, v kontextu Malé Asie odkaz na Byzantskou říši - království Řeků, kteří si říkali *Romaioi* (Římané, dědicové Říma). Později přešel „Rúm“ jako toponymum (tj. maloasijský) na seldžucký sultanát (Rúmský sultanát se sídlem v Konyi) a později na osmanský sultanát (sultán jako rúmský pádišáh). V současné době se v Malé Asii jako „Rúm“ označují východní křesťané, v kontextu severoafrického Maghrebu se pak pod tímto pojmem rozumí „Evropané“ obecně.

## S

*sadrazam*: nejvyšší vezír

*saka*: nosič vody

*sandžak*: vojensko-administrativní členění – tj. kraj, rozdělený na *timary* a *zeámety*, řízený *sandžakbejem*. Menší administrativní členění: *kaza* (okres), *nahije*; větší: *ejálet*, *vilájet*

*sardar*: vojenský velitel, *serasker*

*saraf, šaraf*: směnárník, bankéř



*saráj, seráj*: palác

*sarkavag*: arm. diákon

*sefardim*: jižní větev židovské diaspory; židovské komunity soustředěné okolo Středozemního moře (Španělsko, Maroko, Tunis; sekundárně pak po roce 1492 Řecko, Bosna, Turecko). Jazykem sefardských Židů je *ladino* (na bázi španělštiny s řadou slovních výpůjček z hebrejštiny)

*sekban, sariča*: žoldnéři najímaní v druhé polovině 16. století převážně z muslimských *rajů* do války proti Rakousku (vyzbrojeni střelnými zbraněmi); později se z anatolských *sekbanů* rekrutovali povstalci-bandité *dželali* a později *levend*

*selamlík*: část paláce rezervovaná mužům

*serasker*: vojenský velitel, generál armády

*sejar*: potulný obchodník

*sejid*: titul označující muže z „rodiny Prorokovy“; tj. potomka Mohammedovy dcery Fátimy a jejího muže Aliho

*silahdar*: titul „nositele meče“, součást doprovodu sultána

*sipáhi, sipáhijové*: jezdec; sultánův vazal – výměnou za své léno (*timar*), z něhož vybíral daně, sloužil v osmanské jízdě. Sultán rozděloval timary (nově dobytou zemi, bývalý *dar al-harb*) podle zásluh. Sipáhijové byli povoláváni do boje obvykle mezi dubnem a zářím (obvyklá doba válečných výprav) a velikost jejich kontingentu přímo závisela na rozloze jejich timaru: někteří sipáhijové vyjížděli sami, pouze s jedním koněm, vlastní výzbrojí a stanem, jiní s sebou měli celé malé armády ozbrojenců (*sübaşı* v těžkém brnění, obrněný kůň a vojenská družina, zatímco *sipahi* z malého timaru obvykle v lehkém brnění, ozbrojen kopím, lukem a šavlí)

*softové*: studenti medres; radikální studenti se často (spolu s janičáry) bouřili proti Vysoké Portě

*súfi*: sunnitské mystické hnutí (lidový islám), několik bratrstev (*táriký*), *dervišové* se kolektivně modlili (*zikr*) pod vedením duchovního učitele, vztah mezi žákem a učitelem: *muríd – muršíd, šejk, pír* (duchovní vůdce)

*súk*: arab. trh, (arm. *šuka*)

*sultán*: osmanský vládce; v arménských kronikách vystupuje jako *hondkhar, chondkhar* (vládce, z tur. *hunkiar*), pádišáh Rúmu a „rúmský král“ (*thagavor Hor'om*)

*sübaši*: administrativní hodnost (v rámci *kazy*)

*sürgün*: deportace, přesun obyvatelstva

## Š

*šáhid*: mučedník padlý za víru

*šaría*: islámský zákon

*šejk, šejch*: náčelník, vůdce

*šejk ul-islam*: nejvyšší duchovní vůdce a interpret *šariátu*, vydavatel závazných rozhodnutí (*fetva*); od poč. 17. století mohl dokonce šejk-ul islam (nejvyšší muftí) fetvou prohlásit sultána za nezpůsobilého vládnout a sesadit jej

*šerbet*: citrónová šťáva smíchaná s cukrem a dochucená muškátem, fialkou, esencí z růží apod.

## T

*tač'ik, dadžik*: arm. obecné označení muslimů, pravděpodobně původně ze syr. pojmu pro jemenské Araby (*taroyo*); v 16. století a dále ve významu osmanských Turků; pojem neutrální

*tahrír*: osmanské registry

*Tanzimat* (tj. *Přestavba*): období reforem v Osmanské říši v letech 1839-1878, které mělo za úkol zavést prozápadní reformy (převážně co se týče soudnictví, administrativy, armády, lidských práv apod.)

*tajfa*: kmen, klan, skupina bojovníků

*taríka, tarikát*: tj. doslova „cesta“; súfijské bratrstvo

*tekke, závija*: sídlo dervišů, často opevněné (obdoba kláštera)

*ter*: arm. kněz ve smyslu „otec“, tj. ve formě *ter Hakob* jako „otec Jakub“; někdy také v podobě *terter* (kněz nižšího svěcení)

*timar*: „léno“ – instituce navazující na byzantskou „*pronoia*“. Sultán přiděloval půdu a veškeré výnosy z ní plynoucí tzv. timariotům výměnou za jejich loajalitu a vojenskou protislužbu v čase války. Timarioti pak sloužili v osmanské armádě jako tzv. *sipáhíjové* (profesionální jízda). Roční výnosy z timaru mohly maximálně dosahovat 20. 000 asprů (Pitcher 1972: 124), větší administrativně-vojenské celky se pak nazývaly *zeámety*.

*tiracu*: arm. ten, který předčítá žalmy

*tuğra*: sultánova pečeť

*tülbend, dolband*: původně velmi žádaný jemný mušlín, používaný jako pokrývka hlavy; z tohoto pojmu se vyvinulo slovo turban

## U

*udž*: pohraniční provincie, marka

*ulama*: sunnitští duchovní, vykladači šariátského zákona a odborníci na Korán

*usta, ustad*: mistr

*üç oğlan*: „pážata“, mladí chlapci rekrutovaní prostřednictvím systému *devşirme*; sloužili v paláci

*ümera*: velitel

## V

*váli*: guvernér provincie (*vilájetu*)

*valide sultana* – sultánova matka, královna-matka

*vardapet*: arm. duchovní učitel, mistr, kněz. Vyšší pozice v gregoriánské církevní hierarchii, která vyžaduje celibát a otevírá cestu k biskupskému vysvěcení (v pravoslavné církvi odpovídá archimandritovi). Představení klášterů (*ar'adžnord*) a vedoucí církevních škol obvykle museli mít titul mistra - *vardapeta*.

*Vardapet* dostával během své konsekrace (*dzer'nadruthjun*) berlu (*gavazan išchanuthjan*), symbol své duchovní moci a odznak své učitelské funkce.

*varžapet*: arm. učitel v církevní škole

*vekil, vakil*: sultánův pověřenec, regent

*vezír, baš-vezír*: nejvyšší vezír (*sadrizam*), de facto první ministr, který předsedal *divánu* (radě ministrů); velkovezír

*vilájet* – provincie řízená *válim*

*višap* – netvor, had, drak

*vojvojta* – vévoda (titul správců Moldávie a Valašska), v Anatolii také jako sultánův výběrčí daní (obdoba *müsselem, mütesellim*)

## Z

*zakat*: jeden z pěti pilířů islámu, almužna pro chudé

*zaptieh, zabtieh*: voják (*asker*)

*zeamet*: velké léno (*timar*)

*zunnar*: opasek, který používali ne-muslimové jako své distinktivní označení (arm. *goti*); arab. *ghiyar* neboli *shi'iar* (kusy látek různých barev, které *dhimmi* povinně nosili na svém oblečení, obvykle mnohem širší než obvyklé opasky). Křesťané používali nejčastěji modrou barvu, Židé zase žlutou. Jako distinktivní označení mohl sloužit i kus látky našitý na rukávu všech *dhimmi*, jehož pravidelné nošení kontroloval *muhtasib*.

### 8.3. Index osobních jmen

*Abaza Kara Hasan paša*: alepský povstalec *dželali* proti nejvyššímu vezírovi Mehmedovi Köprülü, 1656-1659

*Abaza Mehmed paša*: guvernér Erzurumu, po roce 1623 povstal proti janičárům a s podporou místní populace ovládl část východní a centrální Anatólie, revolta trvala 1623-1628

*Abbás I.*: perský šáh ze sáfijovské dynastie (1588-1629), arménské kroniky jej líčí hlavně jako iniciátora velké deportace arménského obyvatelstva z nachičevanské Džulfy do tzv. Nové Džulfy (poblíž Isfahánu) za účelem ekonomického pozvednutí regionu. Abbás rovněž do své armády naverboval řadu Arménů a Gruzínů, čímž se mu podařilo vyrovnat tradiční majoritu turkmenských kyzylbašů (tzv. *ghulam* – poddaní; obdoba osmanských *kulů*)

*Abdal chán, Avdal chán z Bitlisu*: protivník vezíra Melek Ahmed paši

*Aga Mohammed chán, Chadim šáh*: z turkické dynastie Kadžar, vládl na perském trůně po pádu Nádír šáha z dynastie Afšar; 1795 dobyl Tbilisi, roku 1797 byl zavražděn

*Ak Kojunlu*: „Bílé Ovce“, dynastie (1378-1508)

konfederace turkmenských klanů (tj. oghuzské, jižní větve), jejímž centrem se stal Diyarbakır; toto město získali Ak Kojunlu za svou pomoc Timurovi Lenkovi v bitvě proti osmanskému sultánovi Bajezidovi. Uzun Hasan z Ak Kojunlu ovládl po porážce svého rivala Džihanšáha

z dynastie Kara Kojunlu celou Persii i s dnešním Irákem; roku 1473 byl poražen osmanským sultánem

*Ar'akhel Davrižeci*: arménský kronikář 17. století a vyslanec edžmiac'inského katolika (*nvirak*); dosáhl stupně *vardapeta*; jeho historické dílo se týká převážně osmansko-perských válek a revolt dželali

*Davith Baghišeci, David z Bitlisu* (1610?-1673): vardapet bitliského kláštera Astvac'ac'in Chndrakatar, kronikář

*Džihanšáh* (1439-1467): nejvýznamnější panovník dynastie Kara Kojunlu (Černé Ovce), protivník Uzun Hasana z Ak Kojunlu

*Eremia čelebi Kheomiirč'ean* (1637-1695): arménský kronikář z Istanbulu

*Evliya Čelebi*: proslulý osmanský cestovatel 17. století (*Seyahatname*)

*Grigor Lusavorič*: Řehoř Osvětitel, zakladatel arménské gregoriánské církve a její první katolikos (301 n.l.)

*Grigor Tathevaci* (1346-1409): vardapet, významný filosof a učitel, žák Hovhannese Vorotneciho, po jehož smrti pokračoval ve vedení slavné tathevské církevní školy (klášter v Tathevu); vyznačoval se ostře protilatinským přístupem, usiloval o to, aby arménská církev zůstala autokefální

*Hakob z Džulfy, katolikos*: Hakob IV. Džughajeci, edžmiac'inský katolikos v letech 1655-1680

*Hovhannes Vorotneci*: učitel grigora Tathevaciho, univerzita (*hamalsaran*) v klášteře Tathev

*Hülegü chán*: vnuk Čingischána (syn jeho nejmladšího syna Tuleje) a bratr Kublaj chána, založil dynastii perských *il-chánů* (1246-1353). Roku 1258 dobyl Bagdád a zničil tak to, co zbývalo z Abbásovského chalífátu; svou moc pak rozšířil na Persii, Irák, Kavkaz a Anatolii.

Jeho následník Ghazan se (díky perskému vlivu) obrátil roku 1295 definitivně k islámu (Bosworth 1996: 204)

*Husejn z Mosulu*: syn Ismaila Abdal Džalíla (dynastie Džalíli), dědičného guvernéra Mosulu, který pomáhal Osmanům v boji proti Peršanům. Rodina Džalíli byla tradičně loajální vůči Portě, např. sám Husejn bránil roku 1743 Mosul proti vpádu Nádír šáha (Mantran 1989: 391). Dynastie byla založena kolem roku 1726 Ismailem pašou, jehož otcem byl nestorián; Ismail později konvertoval k islámu a jeho potomci se stali takřka dědičnými paši Mosulu, paši vyššího stupně (Ardalan 2004: 81)

*Ibrahim paša*: vrchní vezír Sulejmana Nádherného. Ibrahim byl původem Řek a do své funkce se dostal díky systému *devşirme*. Vyrůstal v sultánově paláci jako páže (*üç oğlan*) a stal se Sulejmanovým blízkým přítelem – sultán jej oženil se svou sestrou Hadidže. Ibrahim se účastnil významných balkánských i anatolských tažení (jeho prvním citelným neúspěchem bylo teprve bezvýsledné obléhání Vídně roku 1529). Ve 30. letech 16. století byl pověřen taženími na východní frontě; pod jeho velením dobyla sultánova armáda roku 1534 Tabríz i Bagdád. O dva roky později dal sultán Ibrahima pašu zavraždit na popud své manželky – favoritky (*haseki*) Hürrem – Roxelany

*Ismail, šáh*: zakladatel šíitské sáfijovské dynastie, *kızılbaşı* pokládán za „skrytého imáma“ (reinkarnaci Aliho, tj. samotného Boha); poražen 1514 osmanským sultánem Selimem I. Hrozným

*Kara Eaziči*: vlastním jménem *Abdulhalim bej*, vůdce povstání proti osmanským sultánům ve východní Anatolii, které patrně podporovala perská (šíitská) strana. Roku 1600 porazil osmanské jednotky u Kayseri, sám však byl poražen o rok později. V revoltě pokračoval jeho bratr *Deli Hasan* (Šílený Hasan), který počátkem 17. století kontroloval celou oblast okolo Tokatu, Sivasu a Erzurumu. Hasanovu armádu porazil až velký vezír *Javuz Ali* (Hrozný Ali)

*Kara Kojunlu*: tj. „Černé Ovce“: dynastie (1380-1468)

konfederace turkmenských klanů (tj. oghuzské, jižní větve), na západ zatlačena mongolskými nájezdy koncem 13. století (Bosworth 1996: 224); ovládala hlavně Ázerbájdžán a Irák.

Vláda Kara Jusufa (1389-1406), který dobyl Tabríz a učinil z něj hlavní město Kara Kojunlu, byla přerušena nájezdy Timura Lenka; Kara Jusuf se (na rozdíl od Ak Kojunlu) postavil proti

Timurovi a nakonec musel uprchnout a uchýlit se do Egypta. Dynastie se po Tamerlanových nájezdech brzy vzpamatovala, Kara Jusuf se vrátil do Tabrízu a Kara Kojunlu ovládly pod vedením dalšího panovníka Džihanšáha (1438-1467) bývalé timurovské domény - východní Mezopotámii a část Arabského poloostrova; Džihanšáh však padl roku 1467 v rozhodující bitvě proti Uzun Hasanovi z dynastie Bílých Ovcí (Roux 2006: 373). Jeho syn Hasan Ali byl Uzun Hasanem poražen o rok později

*Köprülü:* dynastie velkovezírů albánského původu v druhé polovině 17. století

Mehmed Köprülü (1656-1661) potlačil revoltu sipáhijů vedených Abaza Kara Hasan pašou, potlačil hnutí dželali, válka proti Benátkám a Rákoczi

Köprülzade Fazil Ahmed (1661-1676), dobytí Kréty, hnutí Šabataje Cviho

Merzifonlu Kara Mustafa (1676-1683) popraven po neúspěšném obléhání Vídně

*Melek Ahmed paša:* nejvyšší osmanský vezír poč. 50. let 17. století. Vzhledem ke stavu státního pokladu dal zavést zvláštní daně a devalvoval osmanskou měnu, v letech 1655 a 1656 proti němu propukly velké revolty janičárů a cechů v Istanbulu. Byl vyslán sultánem, aby potlačil revoltu bitliského chána Abdala

*Mchithar Goš:* arménský vardapet 12. století, autor bajek, zákoníku a církevní školy (Gošavankh)

*Mahmúdí:* kurdská dynastie ovládající tradičně oblast východně od jezera Van, tj. pevnost Chošap

*Movses Tathevaci:* Movses III. z Chotananu, z Tathevu; edžmiac'inský katolikos v letech 1628-1632. Movsesova aktivita předznamenává nový rozkvět Edžmiac'inu – po něm nastupují ústřední figury arménské gregoriánské církve 17. století, katolické Philippos Aghbakeci (1633-1655) a Hakob IV. Džughajeci (1655-1680) (Dédéyan 2007: 451)

*Mustafa Kemal zvaný Atatürk* (Otec Turků): zakladatel moderního Turecka (inspiroval se sekulárním modelem francouzského státu)

*Osman Özdemir:* generál osmanské armády, potlačoval rebelie ve východní Anatolii v 80. letech 16. století



*Philippos, katholikos*: Philippos Aghbakeci, edžmiac'inský katholikos v letech 1633-1655

*Sáfijovci*: perská dynastie šíitského vyznání, zal. poč. 16. století Ismailem, její moc zlomena roku 1722 afgánským vpádem

*Sinan paša, sardar Sinan*: generál osmanské armády, která bojovala koncem 16. století na východní frontě proti šáhovi a potlačovala revolty dželali

*Sokollu*: Mehmed Sokollu paša, nejvyšší vezír za sultána Selima II.; zavražděn roku 1579 fanatikem

*Šeref chán, emír Šeref*: dědičný vládce Bitlisu a okolí (z kurdské dynastie), původně vazal osmanského sultána; v konfliktu s Ulamou (1533) změnil stranu a přidal se k perskému šáhovi

*Tahmásp (Dahman) šáh*: perský panovník Tahmásp I. (1524-1576), protivník sultána Sulejmana Kánúního

*Tamerlán, Timur Lenk, Timur Chromý, Čagatajec* (1336-1405): emír ze Samarkandu (původem z čagatajského chanátu), v letech 1379-1405 zahájil sérii válečných tažení: proti Chórezmu, Persii, Zlaté Hordě (1381, 1391, 1395); vytáhl do Indie (1398 Dillí) a proti Osmanské říši (porážka Bajezida u Ankary 1402), proti mamlúkům (Allepo a Damašek 1400, 1401), dobyl Bagdád, atd. (Chaliand 1995: 145). Po jeho smrti se území, které získal, rychle rozpadlo pod rukama jeho nástupců (Timurovců) a nakonec se zčásti stalo doménou Ak Kojunlu

*Timurovci*: dědicové Timura Chromého, po jeho smrti roku 1405 připadlo dobyté území jeho synům Džalaladdinovi Miranšahovi (Irák) a Šahruchovi (Chorásán), jejich potomci však o ně brzy přišli pod nájezdy Uzbeků

*Ulama paša, Ulema*: původně beklarbek sáfijovského šáha Tahmáspa I. (ovládal tzv. perský Ázerbájdžán); roku 1532/33 se přidal na stranu osmanského sultána Sulejmana

*Uzun Hasan* (1457-1478), vládce dynastie Ak Kojunlu (Bílých ovcí), roku 1467 porazil Džihanšáha, 1473 byl sám poražen osmanským sultánem

*Vardan Baghišeci, Vardan z Bitlisu* (-1704): představený kláštera Amirdolu, kronikář,

*Vardan Mamikonjan*: vůdce arménského povstání proti Persii z roku 451 n.l.; vnímaný jako arménský mučedník za křesťanskou víru (*nahatak*)

#### **8.4. Posloupnost osmanských sultánů<sup>528</sup>**

Osman I. (1280-1324)

Orhan Ghazi (Bojovník) (1324-1362)

Murad I. (1362-1389)

Bajezid Yıldırım (Blesk) (1389-1402)

Mehmed I. (1413-1421)

Murad II. (1421-1444, 1446-1451)

Mehmed II. Fátih (Dobyvatel) (1444-1446, 1451-1481)

Bajezid II. (1481-1512)

Selim I. Javuz (Hrozný) (1512-1520)

Sulejman I. Kánúní (Zákonodárce) (1520-1566)

Selim II. (1566-1574)

Murad III. (1574-1595)

Mehmed III. (1595-1603)

Ahmed I. (1603-1617)

Mustafa I. Deli (Šílený) (1617-1618, 1622-1623)

Osman II. Gendž (Mladý) (1618-1622)

Murad IV. Ghazi (Bojovník) (1623-1640)

Ibrahim I. Deli (Šílený) (1640-1648)

Mehmed IV. (1648-1687)

Sulejman II. (1687-1691)

Ahmed II. (1691-1695)

---

<sup>528</sup> Převzato z: Mantran 1989: 732

Mustafa II. Ghazi (Bojovník) (1695-1703)  
Ahmed III. (1703-1730)  
Mahmud I. (1730-1754)  
Osman III. (1754-1757)  
Mustafa III. (1757-1774)  
Abdulhamid I. (1774-1789)  
Selim III.(1789-1807)  
Mustafa IV. (1807-1808)  
Mahmud II. (1808-1839)  
Abdulmedžid I. Ghazi (1839-1861)  
Abdulaziz (1861-1876)  
Mehmed Murad V. 1876  
Abdulhamid II. (1876-1909)  
Mehmed V. Rešid (1909-1918)  
Mehmed VI. Vahideddin (1918-1922)

### **8.5. Posloupnost perských šáhů z dynastie Sáfijovců <sup>529</sup>**

Ismail I. (1501-1524)  
Tahmásp I. (1524-1576)  
Ismail II. (1576-1578)  
Mohammed Chodabende (1578-1588)  
Abbás I. (1588-1629)  
Sáfi I. (1629-1642)  
Abbás II. (1642-1666)  
Sulejman I. (1666-1694)  
Husejn I. (1694-1722)

1722 vpád Afgánců, dále už vládou potomci Sáfijovců jen v některých částech země (nastupuje Nádír šáh z dynastie Afšar 1736-1747, dynastie Zand, dynastie Kadžar atd.)

---

<sup>529</sup> Převzato z: Bosworth 1996: 228

Tahmás II. (1722-1732)

Abbás III. (1732-1749)

Sulejman II. (1749-1750)

Ismail III. (1750-1753)

Mohammed (1786)

## 8.6. Index toponym

### A

*Adana*: město v Kilíkii

*Aghbak, Aghpak*: vesnice východně od Vanského jezera, severně od hor Hakkari

*Aghthamar (Achtamar)*: významný arménský klášter (bývalé centrum kathedrosátu v letech 1113-1805) ležící na ostrůvku u jižního břehu Vanského jezera. Známý kostel sv. Kříže (*surb Chač*) byl vybudován za vlády vaspurakanského krále Gagika I. v letech 915-921

*Aghvankh*: tzv. kavkazská Albánie, tj. zhruba dnešní Ázerbájdžán a Karabach. Gregoriánským církevním centrem byl klášter v Gandzasaru

*Agulis*: město v Nachičevanu

*Achlath, Chlath*: město na severním břehu jezera Van

*Alaškert*: město severně od jezera Van

*Alep, Aleppo, Halab*: město v severozápadní Sýrii

*Amasia, Amasya*: město v centrální Anatolii, severozápadně od Tokatu a Sivase

*Amirdolu*: klášter sv. Jana Křtitele (syna Alžbětina – syna Neplodné) v centru Bitlisu; sídlo známé církevní školy a skriptorium

*Amuk*: kraj na východním břehu jezera Van

*Anatolie*: z řeč. *anatolé* (východ slunce), Malá Asie

*Ani*: 45 km východně od Karsu na hranicích Turecka a Arménie; bývalé hlavní město království Bagratuni (10.-11. století)

*Ankara, Ankuria, Angora*: město v centrální Anatolii

*Arabkir, Arapkir*: město západně od Vanského jezera

*Araks*: řeka na hranicích dnešního Turecka a Arménie, arm. *Jerasph* neboli *Jerasch*

*Ararat*: tur. *Ağrı Dağı* (Hora bolesti), kurd. *Nuh Nebi* (Hora prorokova), arm. *Masis*; posvátná hora Arménů i Kurdů. Podle Bible hora, na níž přistál Noe po potopě světa

*Arcke, Adildževaz*: město na břehu Vanského jezera, severně od Achlathu a jižně od Arčeše

*Ardabil*: město východně od Tabrízu, základna Sáfijovců

*Arčeš, Erčeš*: město na severním břehu Vanského jezera

*Artamet*: vesnice u Vanského jezera, několik kilometrů jižně od města Van

*Artaz*: východně od Urmijského jezera, Nachičevan

*Atrpatakan, Atropaténa*: název starověké provincie, tzv. „země ohňů“ (z per. *áteš* – oheň; země zoroastrických chrámů ohně); tj. zhruba dnešní republika Ázerbájdžán a tzv. perský Ázerbájdžán (severozápadní Irán, centrum Tabríz)

## **B**

*Bajazet*: kraj západně od hory Ararat

*Bajberd*: město jihovýchodně od Trapezuntu

*Bagrevan*: název raně středověké provincie, severně od Vanského jezera

*Bagavan*: klášter severně od Arčeše (Üč kilise, tur. Tři kostely)

*Basen*: oblast jižně od Vanského jezera

*Berkri*: město severovýchodně od jezera Van

*Bingöl*: tur. „tisíc jezer“; náhorní plošina severně od města Muš

*Bitlis* (arm. *Bagheš, Pagheš, Baghagheš*): město zhruba 30 kilometrů západně od Vanského jezera, správní centrum bitliského sandžaku a později i vilájetu

*Bohtan, Bohtan-su*: přítok Tigridu (jižně Vanského jezera), také kraj Bohtan

*Budín, Budun*: maďarské město Buda (v arménských kronikách jako *thacht Unkur'uz*, maďarský trůn či sídelní město), dnes část Budapešti

*Bursa*: město v západní Anadolii

## **C**

*Cipna*: klášter sv. Štěpána (*surb Stephannos*), poblíž Tatvanu; tj. jihozápadní břeh Vanského jezera

## **Č**

*Čaldiran*: severovýchodně od jezera Van, roku 1514 tam vojsko osmanského sultána Selima I. porazilo perského šáha Ismaila (zakladatele Sáfijovské dynastie)

*Čoroch*: řeka protékající pontským regionem

*Čors*: pevnost východně od Čaldiranu

## D

*Dadivankh*: klášter v Karabachu

*Damašek, Damaskos*: město v Sýrii

*Der es Zor*: severní Sýrie; cílová stanice tzv. arménských pochodů smrti za první světové války

*Derdžan, Terdžan*: severně od Vanského jezera

*Diyarbakır (Amid, Tigranakert)*: významné město západně od Vanského jezera, správní centrum vilájetu

*Dizak*: oblast v Karabachu

*Džezíra, Džizre*: město jižně od Vanského jezera, jihovýchodně od Mardinu

*Džulfa*: město v Nachičevanu; jeho obyvatelé přesunuti šáhem Abbásem I. na poč. 17. století do tzv. Nové Džulfy (arm. *Nor Džughá*) poblíž Isfahánu, tj. dnes střední Irán

## E

*Edessa, Urfa (Ruha), Šanlıurfa*: město jihozápadně od Bitlisu a jezera Van

*Edžmiac'in, Vagharšapat*: cca 30 km od Jerevanu, sídlo hlavního arménského katolikosátu; v překladu "Sestoupil Jednorozený" (podle legendy o sv. Grigorovi, který viděl sestoupit na ono místo Ježíše Krista)

*Erzindžan (Erznka, Jerznka)*: město jihozápadně od Erzurumu

*Erzurum (Karin)*: město ležící severozápadně od Vanského jezera

## G

*Gandzasar*: sídlo tzv. aghvanského katolikosátu, Karabach

*Garni*: helénistický chrám poblíž Jerevanu

*Geghama*: oblast okolo jezera Sevan; Geghamské hory

*Geghard*: Ajrivankh; klášter nedaleko Jerevanu, v němž bylo podle legendy uloženo kopí, které probodlo bok Krista

*Gjandža, Gandzak, Jelizavetpol*: jeden z ázerbájdžánských chanátů

*Gjumri, Karakilisa, Leninakan*: město v dnešní severní Arménii

*Gruzie*: v tur. pramenech *Gürdžistan*, arm. *Vrastan, Virkh*, gruz. *Sakhartvelo*

*Gumušchane*: město jižně od Trapezuntu

## H

*Hajkh, Hajastan*: arm. Arménie

*Hajoc dzor*: doslova „arménské údolí“, jižně od města Van

*Hakkari*: hornatá oblast ležící jihovýchodním směrem od Vanského jezera; autonomní kurdské a nestoriánské klany

*Hamadan*: město ve střední Persii

*Hunská země*: stepi severně od Velkého kavkazského hřebene

## CH

*Chalkedon*: dnešní *Kadi köy* naproti starému Istanbulu, na asijském břehu. Místo konání slavného církevního koncilu z roku 451 n.l., na němž se odštěpily tzv. monofyzitské církve

*Charberd*: *Charput*

*Charput*, *Kharput*, *Charberd*, *Elaziğ*: město západně od Muše

*Chizan*: město jižně od Bitlisu

*Chlath*, *Achlath*: důležité kulturní centrum poblíž severního cípu Vanského jezera. Jeho význam později poklesl v souvislosti s rozkvětem Bitlisu a Vanu

*Chnus*: město severozápadně od Vanského jezera

*Choj*: město východně od Vanského jezera a severozápadně od jezera Urmijského

*Chorásán*: severovýchodní Irán

*Chošap*, *Hošab*: pevnost ovládaná převážně kurdskými emíry, jihovýchodně od Vanského jezera

*Chtuts*: na ostrově Čarpanak (*Çarpanak adası*) u východního okraje Vanského jezera, klášter sv. Karapeta – Jana Křtitele

## I

*Isfahán*: jižně od Teheránu; šáhové tam načas přestěhovali své hlavní sídlo (Tabríz byl permanentně ohrožen osmanskými vojsky)

*Istanbul*: hlavní město Osmanské říše, v textech kronik jako Stambol, Konstantinopolis, Konstantinovo město

## J

*Jerevan*: město v Araratské nížině, východně od Nachičevanu; dnes hlavní město Arménie

*Jerndžak*: pevnost východně od Džulfy, Nachičevan

*Jerznka*: Erzindžan

## K

*Kaffa, Theodosia*: město na Krymu

*Kandia*: ostrov Kréta

*Karabach* (tur. v překladu „Černá zahrada“; arm. *Arc'ach*): starověká arménská provincie Utikh, náhorní plošina na východ od dnešní jižní Arménské republiky, centrum město Šuši (ázerb. Šuša); od 20. let 20. století oficiálně součást republiky Ázerbájdžán, od roku 1992 de facto nezávislý separatistický stát Arc'ach s takřka etnicky homogenním obyvatelstvem arménského původu

*Kars*: město severně od Vanského jezera

*Kayseri, Ceasarea*: město v centrální Anatolii, jihozápadně od Sivasu

*Kazvín*: město jižně od Kaspického moře, severozápadně od Teheránu, provincie Gílán

*Khemah, Kamach*: město jihozápadně od Erzindžanu

*Kherman, Khermanshah*: město ve střední Persii

*Kilise*: město severně od Vanského jezera

*Kirkúk, Šehridzor*: střední Mezopotámie, tj. dnešní střední Irák

*klášter Amirdolu*: viz Amirdolu (Bitlis)

*klášter Bohorodičky splněných přání: Astvac'ac'in Chndrakatar* (Bitlis)

*klášter Bohorodičky u stájí: Astvac'ac'in Gomac* (Bitlis)

*klášter svatých Čtyřiceti (surb Khar'asun vankh)*: poblíž Sebaste (Sivasu), klášter Čtyřiceti mučedníků ze Sebaste

*klášter Lim*: viz Lim

*klášter Mec'oph*: viz Mec'oph

*klášter Narek*: viz Narek

*klášter svatých Apoštolů (surb Ar'akeloc vankh)*: poblíž Muše

*klášter svatého Jana v Chtutsu (surb Hovhannes)*: viz Chtuts

*klášter svatého Jakuba (surb Hakob)*: Jeruzalém

*klášter svatého Karapeta – Jana Křtitele (surb Karapet - Hovhannes Mkrtič)*: Muš; slavné poutní místo; svatý Jan Křtitel vnímán jako patron trubadúrů (*ášigů, ašughů*), žonglérů, akrobatů, provazochodců apod.

*klášter svatého kříže Aparanského*: jižně od jezera Van, poblíž Moku

*klášter Varag*: viz Varag



*Konya (Iconium)*: centrální Anatólie, hlavní město Rímského sultanátu, centrum řádu *mevlevija* (tančící dervišové)

*Kura*: řeka protékající Gruzii (*Mtkvari*) a Ázerbájdžánem, vlévá se do Kaspického moře

## L

*Lazistan*: země Lazů (etn. a lingv. mluvčí khartvelské jazykové rodiny), u pobřeží Černého moře východně od Trapezuntu; centrum Rize

*Lim* (tur. *Adir adasi*): ostrov poblíž města Arčeš (u severního břehu Vanského jezera)

*Limský klášter* (arm. *Lim anapat*): arménský klášter sv. Tomáše (*surb Thovma*) a kostel sv. Jiří, bojovníka (*surb Gevorg zoravar*). V 14.-15. století a znovu ve století 17.-18. významné skriptorium a sídlo církevní školy

## M

*Maku*: město severovýchodně od Urmíjského jezera a od města Choj

*Malatia, Malatya, Melitene*: město západně od Bitlisu a Vanského jezera

*Malazkert, Manazgird*: město severně od jezera Van, roku 1071 tam byla byzantská armáda pod vedením basilea Romana Diogena poražena seldžuckými Turky, jimž velel Alp Arslan (tj. Velký Lev)

*Marand*: město východně od Urmíjského jezera, na sever od Tabrízu

*Marastan*: Kurdistán

*Maraš*: město jižně od Charputu, na cestě do Kilíkie

*Mardin*: město jihozápadně od Bitlisu

*Marmet*: vesnice východně od Vanského jezera

*Mec'oph*: arménský klášter a slavná církevní škola založená v 15. stoletím Grigorem Tathevacim ve vaspurakanském regionu; severně od Arčeše. Mec'oph pokračoval v tradici slavných středověkých církevních „univerzit“, jakými byly např. Tathev a Charabastu.

*Moks*: město jižně od Vanského jezera

*Mosul*: město jižně od Vanu

*Murad, Murat*: řeka, vlévá se do horního toku Eufratu; tzv. *Aracani* neboli *Murad-su*

*Muš*: město ležící severozápadně od Vanského jezera

## N

*Nachičevan*: území západně od Araratského údolí a východně od města Choj

*Nairi*: asyrský název pro říši *Urartu* (vlastním názvem *Biainili*), jejímž centrem bylo v 9.-6. př.n.l. okolí Vanského jezera. Hlavní město Tušpa, v arménské kolektivní paměti dnes figuruje jako *lieu de mémoire*: *Van-Tosp*

*Narek*: arménský klášter, jižně od jezera Van u města Vostana

*Nemrud dağ*: hora poblíž Bitlisu

## P

*Pontos*: název starověké provincie, zhruba dnešní černomořské pobřeží východně od Trapezuntu

## R

*Rúm*: pohyblivý termín; původně „Řím“ (tj. Byzanc), později seldžucký sultanát v Konyi, nakonec označující Osmanskou říši (odtud rúmský král – osmanský sultán, tj. dědic Říma-Byzance)

*Rumélie*: evropská část Osmanské říše

## S

*Salmaste*: město jihozápadně od Choje

*Samarkand*: dnešní Uzbekistán

*Sasun*: hornatá oblast západně od Bitlisu, v arménské historické paměti zakotvena jako „nedobytné orlí hnízdo“ a „země epických hrdinů“ (autonomní arménská oblast)

*Sebaste, Sebastia (Sivas)*: město ve střední Anatolii, západně od Erzurumu

*Sevan, Sevanské jezero*: dnešní severní Arménie

*Siirt*: město ležící jižně od Bitlisu, směrem k horám Hakkari a městu Mardin – oblastem, v nichž žila vedle Arménů početná komunita Kurdů a Asyřanů (arm. Asori; nestoriánů a jakobitů)

*Sindžar, Džebel Sindžar*: hory Sindžar, poblíž Mardinu, silná nestoriánská minorita

*Siphan*: známá hora, severně od Arcke

*Sís*: Kilíkie, sídlo kilíkijského katolikosátu

*Sivas (Sebaste)*: město ve střední Anatolii, západně od Erzurumu

*Sjunikh, Sisakan*: dnešní jižní Arménie, historicky provincie spojená s Karabachem (*Utikh*)

*Sper, Esper, Ispir*: jihovýchodně od Rize, Lazistán

*Sultánija*: město jihozápadně od Kaspického moře

## Š

*Šamach*: město v Šírvánském chanátu

*Šatach, Šatak*: oblast jižně od Vanského jezera

*Širaz*: město na jihu Iránu, provincie Fárs

*Šírván*: název jednoho z ázerbájdžánských chanátů; severovýchodní Ázerbájdžán, centrum město Šamach

## T

*Tabríz, Tavríz*: sídelní město perských šáhů z dynastie Sáfijovců, v tzv. perském Ázerbájdžánu; východně od Urmijského jezera

*Taron, Daron*: název středověké arménské provincie, zhruba dnešní okolí jezera Van, severozápadně od Chlathu

*Tatvan*: cca 30 km východně od Bitlisu, přirozený bitliský přístav na západním břehu Vanského jezera

*Taurus*: rozsáhlý blok pohoří směrem na jihozápad od Vanského jezera, horizontální pás, oddělující tzv. Vysokou Arménii (náhorní plošinu od Akn po Erzurum) od Pontského pohoří

*Tbilisi, Tiflis, Tphghis*: hlavní město království *Kharthli*; dnes hlavní město Gruzie

*Tigris*: řeka pramenící v tzv. Horní Arménii, protéká Mosulem

*Tivrik, Divrig*: městečko mezi Sivasem a Erzindžanem

*Tokat*: centrální Anatólie, významné město na karavanní cestě z Erzurumu a Erzindžanu do Ankary

*Trapezunt, Trabzon*: černomořský přístav, oblast Pontos

*Tur Abdin, Džebel Tur*: náhorní plošina jihozápadně od Vanského jezera, centrum jakobitů a nestoriánů

*Turuberan*: název středověké arménské provincie, zhruba dnešní okolí jezera Van

*Tušpa*: hlavní město starověké říše Urartu, arm. *Tosp.*; de facto ztotožněna s bývalým městem Van (tzv. starý Van, zničený v průběhu 1. světové války)

## U

*Urmija*: západně od Urmijského jezera

*Urmijské jezero*: dnes v severozápadním Iránu, 4680 km<sup>2</sup>

*Urartu*: starověká říše, současník Asýrie. Rozkládala se zhruba mezi jezery Van, Sevan a Urmija, hlavní město *Tušpa* (starý Van)

*Utikh*: Sjunikh a Karabach

## **V**

*Van*: město na jihovýchodním břehu Vanského jezera; v současné době ruiny tzv. starého Vanu (*Van-Tosp*: vanská pevnost a zbytky urartské pevnosti s klínovými nápisy) a tzv. nový Van

*Vanské jezero*: dnes ve východním Turecku, turecky *Vana gölü*, arménsky *Vana lič'* nebo *Vana c'ov* (Vanské jezero a Vanské moře), slané jezero, jehož rozloha přesahuje 3800 km<sup>2</sup>

*Varag*: klášter jihovýchodně od jezera Van, poblíž města Van; v něm uložena slavná relikvie *surb nšan* – Svatý Kříž, zvaný Živé Dřevo; klášter založen už v 7. století, vypálen roku 1895

*Varanda*: oblast v Karabachu

*Vaspurakan*: oblast jižně od jezera Van, království rodu Arc'runiů v 9.-11. století

*Vostana*: město jižně od Vanského jezera

## **Z**

*Zejtun (Ulnia)*: město severně od Maraše, arménská autonomie až do konce 19. století, město řízeno čtyřmi rody *išchanů* (arménských princů)

## 9.1. Abstrakt

Disertační práce pod názvem *Obraz Jiného v arménských pramenech 16.-18. století* je koncipována jako vědecká práce nacházející se na pomezí dvou disciplín – etnologie a historie. Úvodní kapitoly věnované formování stereotypních obrazů Jiných a základním atributům arménské identity mi posloužily jako určitý odrazový můstek pro analýzu arménských historických textů. Sekundárně mi pak umožnily uchopit problematiku tradiční dichotomie My versus Oni na příkladě lokálních arménských komunit a jejich hlavních „nepřátel“ – muslimů, heretiků a konvertitů. Mou snahou bylo zachytit vztahy mezi Armény a jejich sousedy muslimy ještě přes kodifikaci etnických stereotypů v období rostoucího nacionalismu.

Základní část disertace nazvaná *My a Oni: kategorie Jiných očima arménských kronikářů z pohraničí* je založena převážně na studiu primárních pramenů – dobových arménských kronik a kolofonů. Je sondou do regionální historie; mikrohistorií okolí Vanského jezera v 17. a 18. století. Na jejím příkladě se odrážejí i dějiny celé Osmanské říše a jejího postupného úpadku, degradace postavení *dhimmi* a rostoucí tenze mezi zemědělci a nomády, mezi populací poddaných *rajů* a vládnoucími sultánovými *kuly*, a konečně mezi muslimy a ne-muslimy. Zvláštním přínosem těchto kronik je hned několik aspektů – jsou dosud mezi vědci málo známé a nepřeložené do jiných jazyků než arménštiny; a pocházejí z regionu, v němž tradičně panovala vysoká míra náboženského a sociálního napětí. Jedná se rovněž o badateli poněkud opomíjený historický přechod mezi obdobím středověku a reformami věku moderního, který způsobil významné změny v mentalitách minorit Osmanské říše a rovněž v kodifikovaných obrazech Jiných, jejichž důsledky se tragicky projeví zejména za první světové války.

Z analýzy pramenů vyplynulo, že arménské stereotypní obrazy Jiných jsou vystavěny zejména na opozici mezi komunitou věřících a mezi kategorií jejich civilizačních, resp. náboženských nepřátel. Zároveň však vykazují mnohem větší variabilitu a menší míru stereotypizace než obrazy „Turka“ vytvořené v 2. polovině 19. století a přímo související s konkrétními historickými událostmi (masakry arménského obyvatelstva 1895-1896, genocida 1915-1916). Závěrem lze konstatovat, že zkoumané prameny poukazují na dlouhou tradici spolužití více etnik ve východní Anatolii, multikulturním regionu par excellence.

## 9.2. Abstract

The dissertation titled *The Depiction of Others in Armenian Sources of the 16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> Centuries* is conceived as scholarly research at the boundary between two disciplines – ethnology and history. The introductory chapters devoted to the formation of the stereotypical images of Others and to the fundamental attributes of the Armenian identity served as a sort of springboard for my analysis of Armenian historical texts. Secondly, they permitted me to tackle the question of the traditional “Us against Them” dichotomy, taking as an example the local Armenian communities and their chief “enemies” – Muslims, heretics and converts. My effort has been to capture the relations between the Armenians and their Muslim neighbors before ethnic stereotypes had been codified during the period of growing nationalism.

The main part of the dissertation, titled *We and They: Categories of Others in the Eyes of Armenian Chroniclers from the Frontiers*, is based mainly on the study of primary sources – period Armenian chronicles and colophons. It is a probe into regional history; a microhistory of the Lake Van region in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. Reflected in its example is the history of all of the Ottoman Empire and its gradual decline, the deterioration of the standing of the *dhimmi* and the growing tensions between farmers and nomads, between populations of subjugated *reaya* and the ruling sultan’s *kuls*, and finally between Muslims and non-Muslims. These chronicles are particularly valuable in several respects – they are still little known among scholars, they have not been translated into any languages other than Armenian, and they come from a region where a high degree of religious and social tension has traditionally been prevalent. Also involved is the transition between the Middle Ages and the reforms of the modern age. Somewhat ignored by scholars, that transition caused significant changes to the mentalities of the Ottoman Empire’s minorities and to the codified images of Others, the consequences of which manifested themselves especially during World War I.

Analysis of the sources shows that the Armenian stereotypical images of Others are built mainly on the opposition between the community of religious believers and between categories of their civilizational or religious enemies. At the same time, however, they show far greater variability and exhibit stereotypes to a lesser extent than the image of the “Turk” created in the latter half of the 19<sup>th</sup> century, directly related to concrete historical events (massacres of the Armenian population in 1895-1896 and the genocide of 1915-1916). In conclusion, it can be said that the researched sources reveal a long tradition of the coexistence of many ethnic groups in eastern Anatolia, a multicultural region par excellence.