ԱԼԲԵՐՏ ԽՈՒՍՏՅԱՆ

ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԻ ՀԱՅ ԳԱՂԹՕՋԱԿԻՆԵՐ

XV-XVIII ՀԱՐԵՐ

Հեղինակի ծնողները

Նվիրում եմ ծնողներիս՝
Արմենակ Կարապետի Խաչատրյանի
և Յողիկ Խաչատուրի Ասլանի
հիշատակին

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

9(47.925)
Խ-31

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ
ԳԱԼՈՒՍՏ ԿԻՒԼՊԵՆԿԵԱՆ ՀԻՄՆԱՐԿՈՒԹԵԱՆ

ԱԼԲԵՐՏ ԽԱՌԱՏՅԱՆ

ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԻ ՀԱՅ ԳԱՂԹՕՋԱԽԸ

(XV–XVII դարեր)

4599

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ 2007

ՀՏԴ 941 (479.25)
ԳՄԴ 63.3 (2Հ)
Խ 310

Խառատյան Ա. Ա.,

Խ 310 Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը (XV–XVII դդ.): Ե.: Երևանի Համալս. Հրատ., 2007, 472 էջ + 9 էջ նկարվեր:

Աշխատության մեջ լուսաբանվում են Կ.Պոլսի գաղթօջախի պատմության մի շարք հանգուցային հարցեր, ինչպիսիք են գաղթօջախի կազմավորումն օսմանյան մայրաքաղաքում, Կ.Պոլսի հայ պատրիարքության հոգևոր-վարչական նկարագիրը, հայ համայնքի տեղը օսմանյան ավանդական հասարակության մեջ: Մասնավորապես, քննարկվում են գաղթօջախի բնակչության թվաքանակի, եկեղեցիների պատմության, պատրիարքական իրավասությունների, հայ համայնքի սոցիալ-տնտեսական կյանքի, հարկային համակարգի և այլ հիմնահարցեր: Աշխատության մեջ լուսաբանվում են նաև հայ կրոնական-հոգևոր կենտրոնների՝ Էջմիածնի ու Կիլիկիայի կաթողիկոսությունների և Երուսաղեմի պատրիարքության հետ Կ.Պոլսի պատրիարքության փոխհարաբերությունների և այդ հենքի վրա վերջինիս համազգային նշանակությունը բնութագրող խնդիրներ:

Աշխատությունը նախատեսված է պատմաբանների և ընթերցող հասարակայնության համար:

0503020913

Խ _____ 2007 թ.

704(02)07

ԳՄԴ 6.3 (2Հ)

© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2007 թ.

© Խառատյան Ա. Ա., 2007 թ.

ISBN 978-5-8084-0841-8

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

ԱՌԱՋԱԲԱՆ 5

Գ Լ Ո Ւ Խ I
ԳԱՂԹՕՋԱԽԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄԸ

1. Հայ համայնքը օսմանյան մայրաքաղաքում 49
2. Հոգևոր վարչությունը: Առաջնորդությունից մինչև պատրիարքություն 88
3. Եկեղեցիները 107

Գ Լ Ո Ւ Խ II
Կ.ՊՈԼՍԻ ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Պատրիարքական իրավասություններ 125
2. Ներհակությունները. պայքար պատրիարքության համար. 161
3. Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսության չուրջ 192
4. Կ. Պոլսի երեցները և պատրիարքական իշխանությունը 225

ԳԼՈՒԽ III
ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԸ

1. Արհեստավորական – առևտրական էնաֆը 247
2. Հայ վաճառականությունը Կ.Պոլսում 267
3. Հարկային համակարգը գաղթօջախում 294

ԳԼՈՒԽ IV
Կ. ՊՈԼՍԻ ՀԱՅ ՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Գաղթօջախը օսմանյան հասարակության մեջ 307
2. Գերության համակարգը Օսմանյան կայսրությունում 328
3. Հայ-հունական եկեղեցական հարաբերությունները Կ. Պոլսում 348

ՎԵՐՋԱԲԱՆ 363
PREFACE 381
ՇԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 395
ՄԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՑԱՆԿ 444
ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ 455

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի և դրան առնչվող խնդիրների մասին ստեղծվել է պատկառելի գրականություն, մասնավորապես, ուղեգրություններ և աշխատություններ՝ սկսած XVII դարից: Եվ դա պատահական չէ, որովհետև Կ. Պոլսի հայ գաղթավայրը XV–XIX դդ. և այնուհետև, ընդհուպ մինչև Մեծ եղեռնը, փաստորեն արևմտահայ մշակույթի ամենախոշոր կենտրոնն էր: Այս հասկացության լավագույն և սպառիչ իմաստով, որովհետև այն իր համազգային ընդգրկումներով ու ներգործությամբ խթանել է ոչ միայն Օսմանյան Թուրքիայի հայկական այլ գաղթօջախների, այլև բուն Հայաստանի քաղաքների ու գավառի ազգային, կրոնական, լուսավորական ու մշակութային կյանքը: Կ. Պոլսի գաղթավայրի կարևորությունը հայության մեջ ամրապնդվում էր նրա պատրիարքության՝ հայ եկեղեցու կենտրոնների մեջ զբաղեցրած յուրահատուկ և բարձր հեղինակությամբ: Կ. Պոլսի պատրիարքությանը, սկսած XVI դ. և հատկապես XVII դարից, հանգուցային լուրջ նշանակություն են տվել էջմիածնի կաթողիկոսները՝ իբրև Մայր աթոռի հոգևոր գերակայությունն ու ազդեցությունը Արևմտահայաստանում և Թուրքիայի գաղթավայրերի հետ կապող կարևոր միջոցի և հանգրվանի: Էջմիածինը և նրան հակակշիռ Կիլիկիայի կաթողիկոսությունը երկուստեք ճիշտ են գնահատել Կ. Պոլսի պատրիարքության դերը նաև Երուսաղեմի պատրիարքության նկատմամբ ունեցած իրենց ծրագրերն իրականացնելու և այնտեղ հաստատուն ներկայություն ապահովելու տեսակետից ևս: Երուսաղեմի պատրիարքությունը թեև ձևականորեն անկախ, սակայն Կ. Պոլսի պատրիարքության զորեղացման համեմատ, XVII դ. 40-ական թթ. սկսած, ենթարկվում է այս վերջինի ուժեղ ազդեցությանը, որի չնորհիվ Կ. Պոլսի աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավն աստիճանաբար սկսում է վերահսկել Սբ. տեղյաց հայկական սեփականության նյութական միջոցները: Այս գաղթավայրում ծավալված պատրիարքական կռիվները, սակայն մինչև XVII դ. վերջը և XVIII դ. սկզբները այդ ազդեցությունը դարձնում էին ոչ հաստատուն և ժամանակավոր, ավելին՝ Երուսաղեմի պատրիարքությունը դարձնում էին չահատակությունների առարկա՝ Կ. Պոլսի

պատրիարքի հանձնարարությամբ Երուսաղեմ ժամանած վեքիլների ու դապղիմալների համար: Միայն Կ. Պոլսի Հովհաննես Կոլոտ և Երուսաղեմի Գրիգոր Շղթայակիր պատրիարքների ժամանակ է, որ Երուսաղեմը որոշակի ինքնուրույնություն ստացավ Կ. Պոլսի պատրիարքությունից՝ իր պատրիարքի ընտրության և նյութական միջոցները տնօրինելու առումով:

Կարևոր նշանակություն ունի նաև Կ. Պոլսի պատրիարքության տեղի ու դիրքի ճշտումն ազգային եկեղեցու և Հռոմի դավանական-գործնական հարաբերությունների ոլորտում: XVII դ. Կ. Պոլսի պատրիարքի աթոռին քանիցս հայտնվել են կաթոլիկ եկեղեցու ազդեցությունը կրող հայ հոգևորականներ և, փաստորեն, մինչև այդ դարի առաջին կեսը, առավել կամ նվազ լատինասիրությամբ աչքի ընկնող բավական թվով անձինք: Հայ եկեղեցու դավանական անաղարտության և ընդգծված պահպանողականության դիրքերից այս ժամանակաշրջանում հանդես են եկել ընդամենը երկու պատրիարքներ՝ Գրիգոր Կեսարացին և Դավիթ Արևելցին: 1680–1690-ական թթ. վերստին զգալի է դառնում լատինասերների և պահպանողականների հակադրությունը Կ. Պոլսի պատրիարքի մակարդակով՝ ընդհուպ մինչև Ավետիք Եվդոկիացի (1702–1703) և դեռ դրանից տարիներ հետո: Նշանակում է, որ Հռոմը իր քարոզչության և դավանական ազդեցության տարածման համար շատ կարևոր դեր էր վերապահում Կ. Պոլսի պատրիարքությանը: Կարելի է կարծել նաև, որ նրա ուղեգիծը գնահատող և կամ այդ ուղեգծին հետևող հայ լատինասերները կարող էին արձանագրել շատ ավելի նշանակալի հաջողություններ, եթե հայ պահպանողական կամ ավանդական հոգևորականությանը սատարած չլիներ օսմանյան պետությունը: Հենվելով միլեթներին, տվյալ դեպքում հայ միլեթին տրված իրավունքների պաշտպանության սկզբունքի վրա և վկայակոչելով օսմանյան պետության հիմք հանդիսացող միլեթների ավանդական համակարգը՝ օսմանյան քաղաքագետները, ի սեր իրենց պետական չահերի, թեև ոչ միշտ հետևողականորեն, պարբերաբար էին քաչում կաթոլիկական քարոզչության ու ազդեցության սահմանների ընդլայնման դեմ:

XVIII դ. օսմանյան քաղաքագետները շատ ավելի ընդգծված թչնամանքով և անզիջում վերաբերմունք էին ցուցաբերում միլեթների ինքնաբավությունը խարխլել փորձող եվրոպական գաղափարախոսության՝ կաթոլիկության հանդեպ: Այս քաղաքականությունը առավել հասկանալի է դառնում այն իրողությամբ, որ իր ռազմական հզորությունը կորցրած և մարտադաշտերում տանուլ տվողի դերը

հաճախ ստանձնած օսմանյան քաղաքականությունը ձգտում էր ամեն գնով պահպանել վաղեմի իրավակարգն ու հասարակական հարաբերությունները երկրի ներսում, որոնց ձևախախտումներն ու փոփոխությունները նրան պատկերանում էին առհասարակ կայարության կործանման վերահաս հետևանքներով: Դրանով են բացատրվում իրենց ավանդական կրոնից հեռացած հայ կաթոլիկների (բայց որքան էլ պարադոքսալ թվա՝ ոչ եվրոպացի կաթոլիկ քարոզիչների) դեմ օսմանյան իշխանությունների մղած արտաքո կարգի խիստ պատիժները՝ ընդհուպ մինչև տաժանակրություն և կախաղան: Այս պայմաններում Բ. դուռը նորովի էր գնահատում Կ. Պոլսի պատրիարքության քաղաքական նշանակությունը երկրի ներսում՝ այն հենակետ դարձնելով՝ կաթոլիկական քարոզչության դեմ իր պայքարում:

XVI–XVII դդ. Կ. Պոլսի ոչ միայն պատրիարքների, այլև մյուս կղերականների, այդ թվում և ժողովրդի մեջ գործող և նրա հետ մշտապես չփվող երեցների մեջ լատինասերների ոչ աննչմար թիվը, իր հերթին, ցույց է տալիս, որ միանչանակ չի կարելի քամահրել կամ նվազեցնել ժամանակի կաթոլիկության ազդեցությունը խնդրո առարկա գաղթավայրում: Խոսքն այստեղ դեռևս չի վերաբերում դավանափոխությանը՝ հայրենի եկեղեցուց հրաժարվելուն և կաթոլիկ դավանանքն ընդունելուն: Օսմանյան Թուրքիայում ոչ մահմեդականների իրավազրկությունը, մշտական բռնացումները նրանց տարրական քաղաքացիական իրավունքների վրա, բնականաբար, այս վերջիններիս պետք է մղեին դեպի կաթոլիկական «ազատ աչխարհը»: Ավելին, Հայ Առաքելական եկեղեցու գլխավորները՝ Կիլիկիայի և ապա էջմիածնի ոչ քիչ թվով կաթողիկոսները ևս, օսմանյան լծից ազատվելու ակնկալիքով հուսո հայացքներ էին նետում դեպի Եվրոպա, իսկ հետագայում՝ նաև Ռուսաստան:

Կաթոլիկական քարոզչությունը ժամանակի հայ կյանքի վրա ազդեցություն էր թողնում նաև լուսավորության ու դպրոցի, մշակույթի ու գիտության միջոցով ազգի մտավոր վերածնությանը նախապատրաստելու տեսակետից: Այս իմաստով Կ. Պոլսի գաղթավայրն ուներ անուցման նաև սեփական, ոչ պակաս հզոր խթան, որպիսին միջազգային չուկաների հետ կապված հայ վաճառականությունն էր, խոջաների և չելեպիների դասը, որի աչխարհընկալումների և ազգապահպանության զգացումների, ինչպես և ներհամայնքային գործունեության մեջ ի հայտ էին գալիս եվրոպական լուսավորության նպատակադրումները: Հովհաննես Կոլոտ և Հակոբ Նալյան պատրիարքների ժամանակ թափ առած դպրոցաչինությունը, ինչ-

պես և թարգմանական (եվրոպական լեզուներից) գործը մի հայտնի չափով արտացոլում էին Կ. Պոլսի աշխարհիկ վերնախավի վերոհիշյալ տրամադրությունները:

Կ. Պոլսի գաղթավայրին նվիրված աշխատությունների և հրապարակումների մեջ այս կամ այն չափով, ավելի կամ պակաս խորությամբ քննարկվել են վերը նշված հիմնահարցերը՝ սկսած համայնքի գոյացումից մինչև նրա հոգևոր վարչության ստեղծումը, թաղերի եկեղեցիներից ու դրանց գործունեությունից մինչև առևտուրն ու արհեստները, Կ. Պոլսի պատրիարքության կապերն ու հարաբերությունները էջմիածնի և ազգային այլ կրոնական կենտրոնների հետ (Սիս, Երուսաղեմ, Աղթամար), մշակույթի ու մշակութային գործիչները և այլն: Սույն աշխատությունը այս տեսակետից կարող է ընդամենը հավակնել այն նորություններին, որոնք վերաբերում են պոլսահայ համայնքի ու նրա պատրիարքության զարգացման, օսմանյան ավանդական հասարակության մեջ քաղաքի հայ բնակչության կենսապայմանների, գաղթավայրում գործող հարկային համակարգի և դրանց կապվող խնդիրների գնահատականին: Այս աշխատության ուրվագծային նպատակներին համապատասխան՝ ուշադրություն է դարձված գաղթավայրի հայության տնտեսական կյանքին՝ արհեստներին ու վաճառականությանը, առևտրին՝ կապված ամբողջ երկրի տնտեսական իրողությունների հետ: Այս, ինչպես և պատրիարքական իրավասությունները, պատրիարքական աթոռի համար գաղթավայրում ծավալված բախումները և, առհասարակ, ներհակությունները դիտարկվում են շուրջ 250-ամյա մի ժամանակաշրջանի (1453–1700) իրողությունների հենքի վրա: Կարծում ենք, քիչ են ուսումնասիրված Օսմանյան կայսրության մեջ գերության համակարգի, դրա հետ պոլսահայության առնչությունների խնդիրները, որոնց բավական տեղ է տրված այս աշխատության մեջ: Պակաս կարևոր չէ Կ. Պոլսի հայ և հույն ազգաբնակչության փոխադարձ չփումներին, նրանց կրոնական ու տնտեսական հարաբերություններին վերաբերող անդրադարձը: Կարծում ենք, որ հատկապես ուշադրության է արժանի հայ-հունական հարաբերությունների բնականոն իրողությունների վերհանումը՝ հակառակ այդ հարաբերությունների, մեծ մասամբ ստվերոտ կողմերը և դավանական հակադրությունները միալար հիշատակող այն չարագրանքների, որոնք առկա են համապատասխան գրականության մեջ:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի պատմության սկզբնաղբյուրների առանձին խումբ են կազմում խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի հիշատակարանները, ժամանակագրությունները, արխիվային անտիպ և տպագրված ամենատարբեր նյութերը: Սրանցից պետք է առանձնացնել Երևանի Մաշտոցյան մատենադարանի վավերագրերը, որոնց մի նշանակալի մասն ամփոփված են վերը նշված՝ 1950–1980-ական թթ. հրատարակված մի շարք հիշատակարանների և ժամանակագրությունների ժողովածուներում: Ձեռագրերի հիշատակարաններն անգնահատելի նշանակություն ունեն գրքում չոչափվող հիմնախնդիրների համար: Պետք է ասել նաև, որ հիշատակարանների փաստական տվյալները ոչ միշտ կարող են ճշգրիտ լինել, դրանք երբեմն կարող են չեղվել ստուգությունից, բայց, որպես կանոն, ճիշտ են անդրադարձնում իրականությունը, հարստացնում կամ լրացնում կարևոր մանրամասներով: Հիշատակարանների շնորհիվ կարելի է հետևել գաղթօջախի կազմավորման, եկեղեցիների, դրանց թաղական պատկանելության, բնակչության զբաղմունքին և տնտեսական կյանքին, գաղթավայրի վարչության, հայության այլ հատվածների հետ նրա փոխհարաբերությունների հետ կապվող խնդիրներին:

Գաղթօջախի պատմության վերարտադրության համար բացառիկ կարևոր նշանակություն ունեն հրապարակված օսմանյան սկզբնաղբյուրները՝ օրենքներ, ֆերմաններ, որոշակի հասցեատերերի ուղղված գրություններ և այլն: Վերջին 45 տարիների հայ պատմագիտությունը մեծապես հենվել է Ա. Խ. Սաֆրաստյանի «Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին» քառահատոր ժողովածուի վրա[1]: Հայաստանում Օսմանյան տիրապետության վաղ շրջաններին վերաբերող աղբյուրագիտական այդ հրատարակություններն ընդգրկում են ոչ միայն փաստական վիթխարի նյութ, այլև թուրքական տեսակետները և կայսրության իրականացրած տնտեսական, հարկային, կրոնական քաղաքականությունը հայ ժողովրդի նկատմամբ: Այս ժողովածուներն առաջինն են իրենց տեսակի մեջ, որ նման ծավալով հայ մասնագետին ու ընթերցողին մատչելի են դարձնում ոչ միայն նշված քաղաքականության ծալքերը, այլև դրա իրականացման նպատակները, ձևերն ու մեթոդները: Դրանց շնորհիվ հայ պատմագրությանը մատչելի դարձան XVI–XVII դդ. թուրք հեղինակներ Ֆերիդուն բեյի, Կոչի բեյի, Շանի զադեի, Իբրահիմ Փեչեվիի, Նաիմայի, Ռաշիդի, Էվլիյա Ջելեբիի և այլոց աշխատությունները: Մեզ հետաքրքրող պատմագիտական նյութերը՝ հատկապես Կ. Պոլսի բնակչության, զբաղմունքի

[1] Այս, ինչպես և առաջաբանում վկայակոչվող մյուս աշխատությունները տե՛ս մատենագիտական ցանկում:

տեսակների, մայրաքաղաքում օսմանյան վարչական ձեռնարկումների, մարզահամարի, հարկային քաղաքականության, հարկերի տեսակների, սեփականատիրական ձևերի և այլնի վերաբերյալ, մեծապես նպաստում են Կ. Պոլսի հայ գաղթավայրի կյանքի ու իրականության լուսաբանմանը: Կ. Պոլսի միջնադարյան իրականությունը և դրանում հայերի տեղն ու դերը ներկայացնելու իմաստով հատկապես կարևորում ենք Ա. Սաֆրաստյանի այս հրատարակությունների չորքի 3-րդ գիրքը՝ «Էվլիյա Զելեբի» խորագրով: Էվլիյա Զելեբին հետաքրքիր նյութեր է տրամադրում Կ. Պոլսում XV–XVII դդ. սուլթանների իրականացրած վարչական միջոցառումների, մարզահամարի, գերեվաճառության, հայ արհեստավորների վերաբերյալ: Ա. Սաֆրաստյանն իր աղբյուրագիտական հրապարակումներին կցել է ծանոթագրություններ, որոնք, իրենց հերթին, ունեն պատմագիտական ակնառու նշանակություն:

XVI–XIX դդ. օսմանյան կայսրության տիրապետության ներքո գտնվող տարածքներում և հատկապես Կ. Պոլսում բնակվող հայերի իրավական, տնտեսական ու մշակութային կյանքն ուսումնասիրելու համար աղբյուրագիտական լուրջ արժեք ունի Ավ. Փափազյանի «Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16–19-րդ դարեր)» ժողովածուն՝ հեղինակի պատմագիտական հմտալի ուսումնասիրության հետ: Գիտական հիմնավորված և հստակ տարբաժանումներով հեղինակն օսմաններենից հայերեն է ներկայացրել կանոնադրություններ, բերաթներ, կարգադրություններ, Կ. Պոլսի հայ համայնքի և պատրիարքի վերաբերյալ հրամանագրեր և այլն: Հարկ է առանձնացնել Ավ. Փափազյանի թարգմանած վավերագրերի մեծ բազմազանությունը, որի չնորհիվ անգնահատելի տեղեկություններ են տրվում պոլսահայոց կյանքի ամենատարբեր կողմերի, այդ թվում՝ օսմանյան միջավայրում նրանց բազմաթիվ կապերի ու հարաբերությունների մասին՝ սկսած Կ. Պոլսի խաս հողերում բնակվող հողագործների հարկային և իրավական չրջանակների ցուցադրումից մինչև ոչ մահմեդականների տարազի, Կ. Պոլսի գինետների, ստրուկների (գերիների) կարգավիճակի, եկեղեցիների նորոգման, մանկահավաքների և այլնի վերաբերյալ աղբյուրները: Հեղինակը հանդես է եկել հետազոտական բնույթի իր առաջաբանով և պատշաճ ծանոթագրություններով, որոնք ընդլայնում են հայ աղբյուրագիտության, ինչպես և թուրքագիտության սահմանները: Ավ. Փափազյանի այս աշխատությունը առանձնահատուկ և ընդարձակ տեղ ունի սույն գրքի աղբյուրագիտական ամբողջ հենքի մեջ:

Այս աշխատության աղբյուրների բաղկացուցիչ մասն են կազմում օսմաներենից ռուսերեն թարգմանված փաստաթղթերն ու վավերագրերը: Այս կտրվածքով որակ են կազմում Ա. Ս. Տվերիտինովայի հրապարակումները՝ իր թարգմանություններով և առաջաբաններով: Նրա հրապարակումները մեծապես նպաստում են բացահայտելու օսմանյան տնտեսության, գույքային-սեփականատիրական հարաբերությունների, երկրում առևտրի, արհեստների և դրանց փոխկապակցվածության իրավական կողմերը: Նույն կերպ, Կ. Պոլսի անկման վերաբերյալ հունական սկզբնաղբյուրների ռուսերեն թարգմանությունները լիարժեք տեղեկություններ են տալիս պատմական այդ ողբերգական իրադարձության մասին, հիմնահարցի հետ կապված պատկերացումները լրացնում ականատեսի անմիջական զգացումներով ու նկարագրությամբ: Ընդամին, պետք է նչել օսմանյան և հունական սկզբնաղբյուրների անգլերեն թարգմանությունների նույնչափ կարևոր լրատվությունը:

Սկզբնաղբյուրների մեջ հատուկ արժեք ունեն նաև տարբեր ժամանակներում Կ. Պոլիս այցելած ճանապարհորդների հրապարակումները: Դրանցում անմիջական և ոչ քիչ դեպքերում փաստական տեղեկություններ են տրվում Օսմանյան Թուրքիայի տնտեսության, բնակչության, կենցաղի, գերիների համակարգի, արհեստագործության, կրոնական խտրականության և այլնի մասին:

Կ. Պոլսի հայ համայնքի և պատրիարքության կազմավորման հայ պատմագրության մեջ հետազոտողի առաջնության պատիվն իրապես պատկանում է խոչորագույն պատմաբան, Մխիթարյան միաբանության անդամ Մ. Զամչյանին: Իր աշխատության Գ հատորում Մ. Զամչյանը պատմաքննական հայեցակետից ներկայացրել է պոլսահայ համայնքի պատմությունը՝ մինչև XVIII դ. վերջին քառորդը: Մ. Զամչյանը կատարել է ձեռագրագիտական վիթխարի աշխատանք, օգտվել մեզ ցայսօր անհայտ մնացած բազմաթիվ աղբյուրներից և այս իմաստով նրա պատմական դարակազմիկ ուսումնասիրության չատ դրվագներ ունեն նաև սկզբնաղբյուրի նչանակություն: Մ. Զամչյանը, սակայն, իր ժամանակի հետազոտողն է, որքան էլ, իբրև պատմաբան, հանդես գա որպես այդ նույն ժամանակի, ինչպես և միջնադարի չատ պայմանականություններ ու պատկերացումներ հաղթահարած պատմաբան: Այս պատճառով էլ ժամանակավրեպ կլիներ նրանից պահանջել տնտեսական ու քաղաքական վերլուծություններ կամ դրանց առնչվող հարցադրումներ, որպիսիք պետք է առաջադրվեին միայն հետագայում: Ոչ միչտ է, երբ Մ. Զամչյանը կարողա-

նում է հաղթահարել ձեռագրերի էպիկական տարրերը: Սակայն ականավոր պատմաբանն իր հնարավորության սահմաններում (իսկ դրա ընդարձակությունը զարմանք կարող է հարուցել նույնիսկ այսօր), ճշմարտացիորեն տվել է պոլսահայ համայնքի, նրա կազմավորման պատմական ու քաղաքական հիմքերի, ներհամայնքային կյանքի, ազգային հոգևոր կենտրոնների՝ էջմիածնի, Կիլիկիայի ու Երուսաղեմի հետ նրա փոխհարաբերությունների, ինչպես և օսմանյան իշխանությունների հետ պոլսահայերի ու նրանց պատրիարքների առնչությունների ճշմարիտ ու բարեխիղճ վերարտադրությունը: Մ. Զամչյանը, հենվելով իրեն մատչելի սկզբնաղբյուրների վրա, կազմել է Կ. Պոլսի պատրիարքների ցանկը, որ մասամբ հետագայում ճշտվել է այլ հետազոտողների կողմից, և այսուհետև ևս, կարծում ենք, կճշտվի, բայց դրանով հանդերձ, այսօր էլ հիմնականում պահպանում է իր հույժ կարևոր նշանակությունը:

XVI դ. վերջի և XVII դ. առաջին երեսնամյակի Կ. Պոլսի գաղթավայրի կյանքի տարեգրությունը՝ փաստական հարուստ նյութով, առկա է Գր. Կամախեցու (Դարանաղցու) ժամանակագրության մեջ: Դարանաղցին հանգամանորեն անդրադառնում է թուրք-պարսկական պատերազմներին, ջալալիների ապստամբությանը, դրանց ու մոլեգնող սովի պատճառով հայրենիքից հայ բազմությունների գաղթի, Կ. Պոլսում հայ գաղթականների կյանքի հանգամանքներին: Նրա չարադրանքում արժեքավոր տեղեկություններ են տրվում Կ. Պոլսի աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի մարդկանց՝ Գր. Կեսարացու, Հովհաննես Խուլի, Մելքիսեթի, Զաքարիա Վանեցու, Աստվածատուր Բոլբոլջու, Շահին չելեպիի, Եղիազար Այնթապցու և այլոց մասին: 1610-ական թթ. պատրիարքության զարգացման նոր փուլի վերաբերյալ, երբ նրա իշխանությունը սկսում է տարածվել Կ. Պոլսից ավելի հեռու, Դարանաղցու տեղեկություններն ու տվյալներն աչքի են ընկնում իրենց արժանահավատությամբ: Ինքը՝ Դարանաղցին, մի որոշ ժամանակ՝ 1610-ական թթ. սկզբներին, որպես Կ. Պոլսի Հայ հոգևորական վերնախավի հեղինակավոր ներկայացուցիչ, 1612 թ. և դրանից հետո ևս մի քանի տարի հովվել է Կ. Պոլսում և նրա շրջաններում վերաբնակված հայ գաղթականներին («փարաքանդա»), լավ գիտի նրանց կյանքի հանգամանքները, հոգսերն ու կացությունը, ուստի և նրա տվյալները և պատումն ունեն ճանաչողական արժեքավոր նշանակություն: Ականատեսի անմիջական տպավորությամբ են գրված նրա հավաստի տեղեկությունները Կ. Պոլսի Հայ հասարակ ժողովրդի՝ արհեստավորների, մայրաքաղաքում հայ գաղթականների հարստահարումների, պոլսաբնակ «բնիկ» հայերի և նորեկ գաղթականների հակասությունների վերաբերյալ: Դարանաղցին տվել է 1610–1620-ական թթ. պատրիարքական կռիվների իրական պատկերը և ի հայտ բերել հոգևոր ու տնտեսական այն ծանր հետևանքները, որ թողնում էին հայ համայնքի վրա այդ իրադարձությունները:

Միաժամանակ, օսմանյան արքունիքի և պաշտոնեության հետ երևելի հայերի ունեցած կապերի բացահայտումը նույնպես նպաստում են ըմբռնելու, թե օսմանյան վարչական համակարգն ինչ ուղիներով էր կառավարում հայ համայնքը: Ուշագրավ է, որ Դարանաղցին Կ. Պոլսի հայ բնակչության և առհասարակ, արևմտահայության հետ կապված կարևոր խնդիրներն առնչում է Օսմանյան Թուրքիայում քաղաքական իրադարձությունների՝ ենիչերիների հուզումների, ջալալիների ապստամբության, փաշաների խռովության և այլնի հետ: Այսուհանդերձ, իբրև ականատես և իրադարձությունների մասնակից, Դարանաղցին կրքոտ է և երբեմն աչառու ու սուբյեկտիվ: Այդպիսին է նրա հակակրական վերաբերմունքը Գր. Կեսարացու հանդեպ, որ ժամանակին նկատել է Ա. Ալպոյաճյանը՝ ի դեպ, իր կողմից ևս խտացնելով գույները: Դարանաղցին աստվածավախ է, հաճախ երևույթները բացատրում է առաքինության ճամփից մարդկանց չեղվելու և մեղքերի գործոնով, բայց հազիվ թե արդարացի լիներ ավելին պահանջել ժամանակի ուղղամիտ և առաքինի կրոնավորից:

XVII դ. առաջին տասնամյակների Կ. Պոլսի իրականության և նրա հայ բնակիչների կենցաղի, եկեղեցիների, հոգևոր վարչության, առևտրի ու արհեստների մասին հետաքրքիր, նույնիսկ եզակի տեղեկություններ է տալիս Սիմեոն Լեհացին: Այս հեղինակի տեղեկությունները արժեքավոր են այն տեսակետից, որ նա երեք անգամ (XVII դ. առաջին տասնամյակներ) տևական ժամանակով եղել է Կ. Պոլսում և երևույթները նկարագրում է ոչ միայն իբրև ականատես, այլև սթափ գնահատում է դրանք: Սիմեոն Լեհացին ունի իր տեսադաշտը խորաթափանց հայացքով արժեքավորողի ընդունակություն: Նա նկատում է այնպիսի հետաքրքիր մանրամասներ, ինչպես այն, որ ոչ մահմեդականը, որին արգելված էր Այա Սոֆիա մտնել, այդ արգելքը կարող էր հաղթահարել չեխերին «կաշառ» տալով: Սիմեոնը ճշմարտացի և տպավորիչ է պատմում Կ. Պոլսում, ինչպես և Ղալաթիայում հայկական, հունական և կաթոլիկական եկեղեցիների, դրանց արտաքին տեսքի ու թվաքանակի և այլնի մասին: Նրա գրչի տակ հառնում են ժամանակի Կ. Պոլսի դռները, գերիների չուկան (Յասըր բազար), հին և նոր բեղեստեանները, սրանց

չուրջ չարված արհեստավորների կրպակները, առևտուրը, ապրանքների տեսականին: Նա նոր ուրվագծեր է ավելացնում Թուրքերի կողմից հույներից խլված եկեղեցիների պատմությանը՝ հայտնելով, որ հունական եկեղեցիներից մեկը վերածվել է ասլանխանայի (գազանանոց): Տպավորիչ է այս ուղեգրողի տված դրական բնութագիրը Կ. Պոլսի պատրիարք Գր. Կեսարացուն՝ պատրիարքական աթոռին քանիցս տիրած այդ մարտնչող հոգևորականին: Սիմեոն Լեհացու այս երկի շնորհիվ մեր առջև վերակենդանանում է ժամանակի Կ. Պոլիսը՝ հայ բնակչությամբ, կենցաղով ու զբաղմունքով: Նա իրավացիորեն ցույց է տալիս, որ Կ. Պոլսի հայ բնակչությունը բարվոք վիճակում է ապրում՝ համեմատած իր ազգակից գավառացիների հետ, որոնք ենթարկվում են բռնությունների ու հարստահարությունների:

Գր. Դարանաղցու «Ժամանակագրութեան» հետ Սիմեոն Լեհացու «Ուղեգրութիւնը» մնում է XVII դ. առաջին քառորդի հայ հասարակության ամենահավաստի և արժեքավոր սկզբնաղբյուրներից մեկը: Եթե դրան ավելացնենք Դարանաղցու և Սիմեոնի իրատես հայացքը՝ Կ. Պոլսի և Արևմտահայաստանի կացության դիպուկ և պատկերավոր նկարագրությունը, ապա հնարավոր չի լինի չգնահատել այս հեղինակների մի ընդհանրությունը՝ նրանց չարադրանքների չատ հատվածների ոչ միայն պատմական, այլև գեղարվեստական նշանակությունը:

Այս աշխատության և, առհասարակ, XVII դ. երկրորդ կեսի Կ. Պոլսի հայության կյանքի ու կենցաղի, բարքերի, օսմանյան հասարակության մեջ նրա տեղի ու կացության բացահայտման տեսակետից հիմնարար և բացառիկ կարևոր սկզբնաղբյուր են Երեմիա Քյոմուրճյանի աշխատությունները: Երեմիան իր ժամանակի ամենակրթված հայ մարդկանցից մեկն է, թերևս ամենակրթվածն ու հմուտը մանավանդ պատմագրության ու լեզվագիտության մեջ: Այս հեղինակը, իր իրազեկությանը համապատասխան, ունի հետաքրքրությունների վիթխարի շրջանակ, որ նրա գործերը դարձնում է ոչ միայն պոլսահայ համայնքի, այլև ընդհանրապես հայության, Օսմանյան Թուրքիայի պատմության ծանրակչիռ սկզբնաղբյուրներից մեկը: Եվ դարձյալ, իր մտավոր ապշեցուցիչ խորության համեմատ, Երեմիա Քյոմուրճյանը հանդես է գալիս իբրև պատմաբան, իրողություններն ու երևույթները սթափ հետաքննող ու վերլուծող ներհուն անհատ: Ժամանակի բարդ ու հակասական իրականության, համազգային կնճռոտ խնդիրների խաչուղիներում Երեմիան կողմնորոշվում է իր բանականության մեծ ուժի, մտավոր լարված աշխատանքի շնորհիվ: Դա

նրան հնարավորություն է տվել ճիշտ գնահատելու հայ եկեղեցու ազգապահական և միավորիչ դերը մեր ժողովրդի կյանքում, լրջմիտ մոտենալու հայ աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի, ինչպես և այս վերջինների ու օսմանյան միջավայրի փոխհարաբերություններին: Եվ նա հաճախ կարողանում է կռահել ու ցանկալի ներգործություն ունենալ դրանց վրա թե՛ ազգային և թե՛ օսմանյան պետական շրջանակներում ունեցած իր մեծ հեղինակության շնորհիվ:

1648–1690 թթ. պոլսահայ կյանքի վերաբերյալ հարուստ տեղեկատվություն է պարունակում Ե. Քյոմուրճյանի օրագրական աշխատությունը՝ Մ. վարդ. Նշանյանի հրատարակությամբ: Պոլսահայ կյանքի սովորական թվացող ընթացքի մեջ հեղինակը հայտնաբերում և նկատելի է դարձնում ժամանակն ու միջավայրը լուսավորող չատ իրողություններ՝ սկսած Կ. Պոլսի պատրիարքական կռիվներից մինչև բուն իսկ Կ. Պոլսում հայերի և մյուս միլեթների հանդեպ Թուրքերի գործադրած կրոնական, տնտեսական, հարկային ճնշումները, կաթոլիկների և հայադավան հայերի միջև հակասություններից մինչև կենցաղի ու բարքերի, էջմիածնի, Սսի ու Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի պատրիարքության փոխհարաբերությունների և այլնի բացահայտումը:

Երեմիա Քյոմուրճյանի «Օրագրութեան» չատ ուշագրավ կողմերից է պոլսահայերի հասարակական ներհակությունների, Թլթըլյանների ու Եղիազարյանների, այս վերջինների ու Հակոբ կաթողիկոսի կողմնակիցների միջև առկա հակասությունների բացահայտումը: Համայնքի աշխարհիկ վերնախավի հասարակական ակտիվությունը (աթոռակալներ), այնուհետև՝ քաղաքի տարբեր թաղերի (իրենց եկեղեցիներով) դիմակայությունները նա առնչում է առհասարակ հայ կրոնական կենտրոնների փոխհարաբերություններին, Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի նկատմամբ դրանց հավակնություններին՝ այսպիսով վերստեղծելով գաղթավայրի ազդեցիկ տեղը ժամանակի հայ իրականության մեջ: Իրարամերժ այս ուղղությունների, խմբակցական ու հասարակական համակրանքների ու հակակրանքների մեջ Երեմիան գրեթե միչտ կարևորում է պոլսահայ հասարակ ժողովրդի իրավազուրկ վիճակը և նրա ընդդիմությունն այդ պարտադրող տնտեսական իրողությունների, ինչպես և ազգային ու կրոնական վերնախավի դեմ: Ցայտուն գույներով է պատկերված Կ. Պոլսի հայկական թաղերի դժգոհությունն օսմանյան հարկային բեռից, ինչպես և այդ բեռը թաղերի միջև կամայականորեն բաչխող ազգային երևելիներից: Հայ համայնքի կյանքի երևույթները Երեմիան պատկերում է Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական կյանքի կարևոր իրադար-

ձութիւնների ցուցադրմամբ և այս իմաստով, ինչպես և մյուս միլեթների հարկերի չափի, նրանց հարստահարությունների վերհանման չնորհիվ ևս «Օրագրութիւնը» ձեռք է բերում հայագիտության համար հույժ կարևոր սկզբնաղբյուրի նշանակություն:

Ե. Քյոմուրճյանը դիպուկ բնութագրեր է տալիս ժամանակի հայ կրոնական ու աշխարհիկ բազմաթիվ գործիչների, ինչպես և Կ. Պոլսի պատրիարքների մի ամբողջ շարքի՝ սկսած Դավիթ Արևելցուց մինչև Հովհաննես Թյությունճի, Եղիազար Այնթապցուց մինչև Թովմա Բերբիացի և Մարտիրոս Կաֆացի ու Ղազար Սեբաստացի: «Օրագրութեան» մեջ կենդանի գույներով են ներկայացված ժամանակի պոլսահայ գործիչները՝ խոջա Ռուհիջանը, Պարսամ չելեպին, Մուխսի Պողոսը, խոջա Ավետը, Հարություն չելեպին և այլք, Եղիազարյանների հակառակորդներ Թլթըլ Աստվածատուրը, Անդրեաս երեցը, Նոխուտի տղան և մյուսները, ինչպես և այս ներհակ կողմերի բախումներին ամեն մի պահի պատրաստ և այդ կարողությունը գրեթե միշտ օգտագործող օսմանյան իշխանավորները՝ սուբաշիից մինչև բոստանջիբաշի և դեֆթերդարից մինչև մեծ վեզիր: Քյոմուրճյանը դառնությամբ է նկարագրում պոլսահայերի ներհակությունները և իրրև ազգային համերաշխության համոզված կողմնակից՝ ցավ է ապրում, որ հայ գաղթականության գործոնը, իր հերթին, սրում է եկվորների ու «բնիկ» պոլսեցիների հակասությունները:

Պոլսահայ կյանքի պատկերը Ե. Քյոմուրճյանն ամբողջացնում է Ստամբուլի պատմությանը նվիրված իր աշխատության մեջ: Այս գործը հորինվածքով և համապատասխան նպատակով ունի տեղագրական բնույթ, բայց իր ընդգրկումներով, օսմանյան մայրաքաղաքի պատմության ու հատկապես պոլսահայ համայնքի անցյալի ու իր ժամանակի անդրադարձներով չատ ավելի մեծ արժեք ունի, քան վերը տրված ժանրային բնորոշումն է: Կ. Պոլսի թաղերի, դռների, եկեղեցիների, պալատների, արհեստանոցների, մզկիթների, չուկաների և այլնի տեղագրության դիպուկ նկարագրությունն այս աշխատությանը տալիս է պատմաճանաչողական բացառիկ արժեք՝ հատկապես օսմանյան մայրաքաղաքի պատմության ուսումնասիրության տեսակետից: Ազգային կյանքի տարբեր ծալքերի թեկուզ հպանցիկ բացահայտումներով Քյոմուրճյանը նոր կողմերով ու տեղեկություններով լրացնում է իր «Օրագրութեան» տվյալները:

Պոլսահայ գաղթավայրի պատմության ուշագրավ էջեր է պարունակում Ե. Քյոմուրճյանի «Պատմութիւն համառօտ Դճ տարւոյ օսմանցոց թագաւորացն» աշխատությունը: Այս աշխատության մեջ

առավելապես վերարտադրված է օսմանյան պետության պատմությունը՝ սկսած օսմանյան թուրքերի պատմական թատերաբեմ իջնելուց մինչև 1670-ական թթ.՝ սուլթան Օսմանից մինչև Մեհմեդ Դ-ի դարաշրջանը: Արևմտահայերի պատմությանն առնչվող հայտնի իրողություններին Քյոմուրճյանն այստեղ ավելացնում է բռնությունների այնպիսի դրսևորումներ, ինչպես դավչիրմեն (1537 թ. մանկաժողովը), էգեյանի առափնյա շրջանները նվաճելիս թուրքերի բարբարոսական արարքները, 1662 թ. Քյուփրուլու վեզիրի հրամանով Կ. Պոլսի հունական ու հայկական եկեղեցիների ավերումը, դրանց հողի վաճառքը, կրոնամոլ չեյխ Վանիի հրամանով Կարինի հայկական եկեղեցին մզկիթի վերածելը, Ղարսի, Ակնի և այլ վայրերի եկեղեցիների քանդումը և այլն: Ե. Քյոմուրճյանն անդրադարձել է ոչ միայն այլ երկրների ու ժողովուրդների հետ օսմանյան թուրքերի դարավոր բախումներին, այլև նրանց պետության ներքին ցնցումներին՝ ջալալիների ապստամբությանը, ապա հրեաների (Սաբեթա Սևի) ու քրդերի (Մեհտի) ընդվզումներին և այլն: Այս աշխատության համար հատկապես արժեքավոր են նաև Կ. Պոլիս գաղթած հայերի մասին տեղեկությունները (ջալալիների ժամանակ, 1672-ին՝ Կամենից քաղաքից տեղափոխվածների և այլն):

Բազմածալ սկզբնաղբյուրի նշանակություն ունի Երեմիա Քյոմուրճյանի «Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ 1660 տարւոյ» աշխատությունը: Հեղինակի չարադրանքի և ուշադրության առարկան, թվում է, Կ. Պոլսի 1660 թ. լայնածավալ հրդեհն է, որը տևել է այդ քաղաքի համար սովորականից չատ ավելի կարճ՝ երեք օր, սակայն իր մոլեգնությամբ ավերիչ ուժ է ունեցել: Կրակն այրել էր քաղաքի կեսը՝ մոխրացնելով չուկաներ, արհեստանոցներ, վաճառատներ, խաներ՝ իրենց ամբարներով ու անբավ հարստությամբ (Քեպեճիլեր, Փափաղօղլու, Հոճա խաները, Մեծ վալիդե խանը, Իբրահիմ խանը կում Կափուի մոտ՝ եկվոր հայ վաճառականների մշտական օթևանը) և այլն: Սակայն Երեմիան իր այս երկում իրականացրել է ավելին, քան հրդեհի ու նրա պատճառած հետևանքների նկարագրությունն է: Նա հետաքրքիր տեղեկություններ է տալիս ժամանակի Կ. Պոլսի, քաղաքի մահմեդական ու քրիստոնյա վաճառականների, նշանավոր խոջա Դավթի (փառակեցի վաճառական, որը խեղդամահ էր եղել հրդեհի ծխից), պատրիարքարանի իրադարձությունների, Մարտիրոս Ղրիմեցու պատրիարքության, նրա դեմ դավեր նյութած և պատրիարքության հետամուտ Ղազարի (Ղազար Սեբաստացի, 1660–1663), սրան աջակից տիվրիկցիների ազդեցիկ խմբի և

այլնի մասին: Երեմիան ցայտուն գծերով է ներկայացնում պոլսահայ իրականության գունագեղ ու կենդանի պատկերը:

Կ. Պոլսի հայ համայնքի և Երուսաղեմի պատրիարքության փոխհարաբերությունների, առաջինից Երուսաղեմի պատրիարքության կախյալ վիճակի և պոլսահայ ջոջերի կողմից Երուսաղեմի եկամուտները տնօրինելու խնդիրներն ըստ ամենայնի արտացոլված են Հովհաննես Հաննա վարդապետի աշխատության մեջ: Այն կարևոր սկզբնաղբյուր է XVII դ. վերջի և XVIII դ. առաջին քառորդի՝ վերոհիշյալ աղերսները բացահայտելու տեսակետից: Երուսաղեմի պատրիարքությունը Կ. Պոլսի պատրիարքությանը միացնելը (XVIII դ. սկզբներ) նա իրավամբ համարում է չարիք երկու աթոռների համար: Ըստ աշխատության, այդ ժամանակ Երուսաղեմի օգտին հատկացվելիք դրամական մուծումները, նվիրատվությունները հաճախ կատարվում էին Կ. Պոլսում, այստեղ էին վճռվում Երուսաղեմի անվամբ առնվող մուրհակների հարցերը, որոնք լուծվում էին պոլսահայ ջոջերի, բայց ոչ ամենևին Երուսաղեմի միաբանության օգտին, որի հետևանքով ի վերջո բազմապատկվում էին վերջինիս պարտքերը: Պակասը լրացնում էին, ըստ Հաննայի, Կ. Պոլսի երևելիների կողմից Երուսաղեմ առաքված ընչաքաղց անձինք՝ «սրբազան, վէքիլ և դապդիմալ և պապա անուամբ», որոնք թալանում էին Ս. Հակոբյանց վանքը: Անշուշտ, կային նաև բուն միաբանության անդամների չարաչահումները՝ նվիրակական արդյունքները սեփականելը կամ դրանցից կլորիկ գումարներ յուրացնելը: Հաննան գրում է, որ Երուսաղեմում այս անկարգությունները տևել են մինչև 1715 թ.՝ Հովհաննես Կոլոտի և հետո Գրիգոր Շղթայակրի համապատասխանաբար պատրիարքանալը Կ. Պոլսում և Երուսաղեմում: Հաննան անաչառ և խստահայաց դիտող է, նա հստակ եզրակացություններ է հանգում Երուսաղեմի պատրիարքության կացությունը վերլուծելիս և հայտնաբերում երևույթի ճիշտ պատճառները: Նրա պատմությունն անփոխարինելի աղբյուր է Երուսաղեմի միաբանության հետագա շրջանների պատմաբանների համար:

Կ. Պոլսի պատրիարքության և էջմիածնի կաթողիկոսության փոխհարաբերությունների, Օսմանյան Թուրքիայում վերջիններիս իրավունքների, Կ. Պոլսի համայնքի հետ Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների չփումների վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ և մեկնաբանություններ է տալիս Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսն իր նշանավոր «Ջամբռ» աշխատության մեջ: Սիմեոնի շարադրանքում ուշագրավ դիտարկումներ կան Հակոբ կաթողիկոսի և Եղիազար Այնթապցու, սրանց նպատակների ու գործողությունների մասին: Ակնհայտ է Սիմեոնի դժգոհությունը Կ. Պոլսի պատրիարքների՝ էջմիածնից անկախ դիրք ապահովելու իրողությունից: Հենց պատրիարք տիտղոսի սեփականելը, նրա կարծիքով, չեղում է «հոգևոր կանոնից», իսկ հրամանագրով «այլազգի թագաւորին» (իմա՝ սուլթանի) պատրիարք նստելը և արքունիքին հարկ տալը՝ էջմիածնի կաթողիկոսի հանդեպ ոտնձգության դրսևորում: Ժամանակի հանգամանքները հաշվի առնելիս կարելի է բացահայտել Սիմեոնի դժգոհության պատճառները. Հովհաննես Կոլոտ և Հակոբ Նալյան պատրիարքների ժամանակ շարունակվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքության հոգևոր վարչության ենթակայության տակ Օսմանյան Թուրքիայի տարածքի հայ առաջնորդությունները, այդ թվում՝ էջմիածնի վիճակներն ու թեմերը միավորելու գործընթացը: Սիմեոն Երևանցին դժգոհ էր նաև Հովհաննես Կոլոտի ժամանակից Կ. Պոլսի պատրիարքների՝ էջմիածնի հանդեպ չեչտակիորեն բարձրացած դիրքից. առանց պատրիարքի միջնորդության օսմանյան սուլթանները (սկսած Կարապետ Ուլնեցու կաթողիկոսությունից) չէին ճանաչում էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները Թուրքիայում: Սիմեոնի աշխատության մեջ շատ կարևոր տվյալներ կան Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի նվիրակական և առաջնորդական վիճակների, ինչպես և տերունի վիճակների վերաբերյալ: Նրա այս երկում ուրվագծվում է մեր հետազոտության մեջ ընդգրկված մի այնպիսի հիմնահարց, ինչպիսին Կ. Պոլսի հայ հոգևոր գլուխների՝ պարզ առաջնորդությունից աստիճանաբար պատրիարքության գերաճելու գործընթացն է: Ուշագրավ է և այն, որ Սիմեոնը պատրիարքության զորացումը և առաջնորդական վիճակների նկատմամբ վերահսկողություն սահմանելը կապակցում է օսմանյան հարկային համակարգում նրա դերի ընդլայնման, մուքաթաայի աշխարհագրության ընդարձակման հետ:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի, կայսրության տնտեսության, կառավարման կառուցվածքի, հարկային համակարգի և այլնի վերաբերյալ ճանաչողական լուրջ նշանակություն ունեն Մխիթարյան միաբանության անդամ, նշանավոր պատմաբան և աշխարհագրագետ Ղ. Ինճիճյանի աշխատությունները: Իր ուսումնասիրություններում նա հանդես է գալիս իբրև պոլսահայ համայնքի գիտակ հետազոտող՝ փաստորեն հայ պատմագրության մեջ խորացնելով ու զարգացնելով Մ. Զամչյանի պատմագրական ուղեգիծը: Ղ. Ինճիճյանն առաջինն է ներկայացրել, իր տեղեկագրությամբ հանդերձ, օսմանյան ժամանակաշրջանի Կ. Պոլսի առաջին հայ վերաբնակիչների՝ ալեքը ջեմաաթի

(բառացի՝ վեց համայնք) թաղերը, ապա, այսպես կոչված, օղալարները, եկեղեցիները, պատրիարքական իշխանության իրավասությունները՝ սերտորեն կապված օսմանյան ռազմաբյուրոկրատական կառուցվածքի, միլեթների համակարգի, դրանց հանդեպ պետության վերաբերմունքի հետ: Ղ. Ինճիճյանը նաև առաջին հայ պատմաբանն է, որ վերլուծության է ենթարկել ոչ միայն Կ. Պոլսի հայ համայնքի, այլև հույն և հրեա հանրությունների կացությունը, վերհանել նրանց ազգային դիմագիծը, նրանց տեղն ու դերը երկրի տնտեսության մեջ: Հետագայի և անգամ մեր օրերի եվրոպական ու թուրք պատմաբաններից առաջ Ղ. Ինճիճյանը հանգամանորեն քննարկել է Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական պատմությունը, բացահայտել այդ պետության ռազմաքաղաքական բովանդակությունը: Կ. Պոլսում հայերի ներկայությունը և նրանց մասնակցությունը երկրի տնտեսական կյանքում Ղ. Ինճիճյանը ցուցադրում է բազմակողմանիորեն: Նրա «Աչխարհագրության» մեջ ուրվագծվում են առաջին հայ գաղթականները XV դ. երկրորդ կեսին՝ իրենց եկեղեցիներով, հոգևոր վարչությամբ, արհեստներով, այլ հանրությունների հետ իրենց փոխհարաբերություններով: Նա հանգամանորեն կանգ է առնում հայոց պատրիարքի վճարած հարկերի, գավառական առաջնորդներից ստացած տուրքերի և այլնի վրա: Արժեքավոր են Ղ. Ինճիճյանի տեղեկությունները մանկաժողովների (XVI–XVII դդ.), ենիչերիական օջախների, սրանց հուզումների մասին: Մխիթարյան պատմաբանը իր ժամանակի ստուգապատում հեղինակներից է, նրա հարուստ և կարևոր տեղեկությունները, եթե նկատի առնենք դրանց արժանահավատությունը, հաղիվ թե վիճարկվեն մերօրյա խստապահանջ հետազոտողի կողմից:

Կ. Պոլսի հայ հանրության կազմավորման, հայերի արհեստների, առևտրի, օսմանյան միջավայրում նրանց կենսակերպի վերաբերյալ ուշագրավ հարուստ տեղեկություններ ու փաստեր է պարունակում Գ. Այվազովսկու երկհատոր աչխատությունը: Գ. Այվազովսկին լրջմիտ պատմաբան է. եվրոպական ու հայրենական հեղինակներից բացի, նա հենվել է թուրքական սկզբնաղբյուրների վրա: Պոլսահայ գաղթավայրի պատմության համար արժեքավոր են նրա փաստական տվյալները հայերի բնակազմերի, Կ. Պոլսում նրանց վերաբնակեցման, հայ արհեստավորների ու չինարարների՝ երկրում ունեցած դերի, եկեղեցիների և այլնի վերաբերյալ: Գ. Այվազովսկին նչում է Օսմանյան Թուրքիայի պաչտոնատար և երևելի այլ անձանց հայկական ծագումը, ինչպես ծովակալ Խալիլ փաչան, կեսարացի հայ, որը

մեծ վեզիրության էր հասել և սուլթան Ահմեդ Ա-ի փեսան էր (1603–1617), մեծ վեզիր Սուլեյմանը Մեհմեդ Դ-ի ժամանակ և այլն: Գ. Այվազովսկուն հայտնի չէր, որ Թուրքիայի մեծազույն ճարտարապետ համարվող Սինանը («գոճա միմար անուանեալ») հայազգի էր, սակայն հարուստ տեղեկություններ է տալիս նրա գործունեության մասին: Գ. Այվազովսկին պատմաբանի իր վերաբերմունքն է հայտնում Թուրքիայի պետական կառուցվածքի և քաղաքական կյանքի խնդիրների, Սուլեյման Կանունիի օրենքների, օսմանյան տնտեսության անկման իրողությունների, աչքեի անընդհատ արժեզրկման, այդ կասեցնելու գործում սուլթանի հրեա դրամահատների էմիսիոն անպատուղ միջոցառումների մասին: Այվազովսկին, ըստ հարկին, ուչադրություն է դարձնում օսմանյան նվաճողների գործելակերպի, նրանց կիրառած բռնությունների, դաժանության ու խաբեության գործոնների վրա: Նա հատկապես կանգ է առնում Քեֆեի (Ղրիմ) հայերի՝ օսմանյան նվաճողների դեմ մղած հերոսական պաչտպանության վրա, ցույց տալիս մեծ վեզիրի ուխտադրժությունը, որի հետևանքով նրան հյուրընկալված հայերը գլխատվում են, իսկ ժողովուրդը ենթարկվում է կոտորածների ու գերեվարության, բռնի վերաբնակեցման՝ Կ. Պոլսում և թուրքական այլ քաղաքներում: Գ. Այվազովսկու աչխատության չնորհիվ առարկայական ու չոչափելի տեսք են ստանում օսմանյան միջավայրն ու բարքերը, որոնք իրենց անխուսափելի կնիքն են դրել պոլսահայ հանրության կյանքի և պատմության վրա:

Երուսաղեմի պատրիարքության և Կ. Պոլսի հայ համայնքի ու նրա հոգևոր վարչության առնչությունների, Երուսաղեմում հայ պատրիարքության և այլ դավանանքների միաբանությունների փոխհարաբերությունների բացահայտման տեսակետից հիմնարար նչանակություն ունի Տ. Սավալանյանի աչխատությունը: Այն գրված է սկզբնաղբյուրների հարուստ հենքի վրա և վերարտադրում է խնդրո առարկա ժամանակաչրջանի՝ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանի կացության և դրան առնչվող սեփականությունների, հայ-հունական սեփականատիրական վեճերի, Կ. Պոլսի հայ համայնքի վրա դրանց թողած ազդեցության պատմությունը:

Հատկապես Կ. Պոլսի պատրիարքության և գաղթավայրին նվիրված ամփոփ պատմագրական չարադրանք է Հրանտ Աստուրի հանրահայտ «Կ. Պոլսոյ հայերը և իրենց պատրիարքները» աչխատությունը: Հ. Աստուրը մեծապես հենվել է նախորդ հեղինակների՝ Մ. Զամչյանի, Ե. Ֆյոմուրճյանի, Ղ. Ինճիճյանի, Հ. Տաչյանի և այլոց

աշխատությունների ու սկզբնաղբյուրների վրա և ներկայացրել գաղթօջախի պատմությունը ներառյալ XIX դարը: Նրա գործը չարադրված է Կ. Պոլսի պատրիարքների գործունեության և նրանց ժամանակի պոլսահայ իրադարձությունների առանցքի վրա, որ մի հայտնի չափով սահմանափակում է մտցնում նրա ուսումնասիրության պատմաքննական հնարավորությունների մեջ՝ կաչկանդվելով իրեն զգացնել տվող ժամանակագրական հայտնի ժանրով: Այս պատճառով նրա ուսումնասիրությունից դուրս են մնացել օսմանյան պատմության տնտեսական ու քաղաքական իրականության կարևոր կողմերը: Սակայն, չնայած հետազոտական մեթոդի թելադրած այս սահմաններին, Հ. Ասատուրը տվել է Կ. Պոլսի պատրիարքության և գաղթավայրի պատմության առավել կարևոր չրջափուլերի պատկերը, ներկայացրել է պատրիարքներին, նրանց գործունեությունը, առհասարակ եկեղեցին ու պոլսահայերի ստեղծած մշակույթը:

Հ. Ասատուրի աշխատությունից մեկ տարի անց տպագրվեց Դ. Խաչկոնցի «Կ. Պոլսոյ հայ գաղութին ծագումը» ուշագրավ ուսումնասիրությունը: Հեղինակն այստեղ ակնառու որևէ նոր բան չի ավելացնում Մ. Ջամչյանի և Ղ. Ինճիճյանի աշխատություններից հայտնի փաստերին, սակայն նրա չարադրանքում կան անճշտություններ ու վրիպումներ՝ կապված Կ. Պոլսի եկեղեցիների պատմության, հայ չելեպիների ու ամիրաների ժամանակաշրջանների և այլնի հետ: Դ. Խաչկոնցը անում է նաև դիպուկ եզրակացություններ Կ. Պոլսի գաղթավայրի գոյատևման պայմանների և դրանում հայ գաղթականության նշանակության, ավելի ուշ չրջանի (XVIII դ.) պոլսահայ կյանքի ու գործիչների մասին:

Գրեթե նույն բովանդակությունն ունեն Հ. Մրմըրյանի աշխատությունները, որոնց մեջ ուշագրավ և հպանցիկ ակնարկներով ուրվագծվում են (թեև ոչ միշտ ստույգ) Կ. Պոլսի հայաբնակ թաղերը, արհեստները, վաճառականները և այլն:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի ներհամայնքային իրականության, դավանական հակասությունների, գաղթավայրում Հռոմի ներկայության ու ազդեցության, պատրիարքական կռիվների, պոլսահայերի կենցաղի, գերեզմանատների ու եկեղեցիների վերաբերյալ փաստականորեն հագեցած գործեր է հեղինակել Գ. Գալեմքյարյանը: Սակայն նրա աշխատությունների հիմնական թեման մնում է ազգային եկեղեցու և կաթոլիկամետ կամ կաթոլիկացած հայերի դավանական առնչությունների հիմնահարցը: Դրան նվիրված իր առաջին («Կենսագրութիւն Սարգիս Սարաֆեան») աշխատությունը բավական լույս է

սփռում Հռոմի կիրառած քարոզչական ջանքերի վրա: Այս գործում հեղինակը ցույց է տալիս Կ. Պոլսի հայության մեջ կաթոլիկության տարածման արտաքին ազդակներն ու ներգործությունը՝ ի դեմս Հռոմի նպատակասլաց գործունեության: Պատրիարքական կռիվների հիմքում Գալեմքյարյանն իրավացիորեն նկատում է հայ եկեղեցու և կաթոլիկության կողմնակիցների հակադրության և նույնիսկ հակամարտության գործոնը: Սակայն այս օբյեկտիվությունը չքանում է այնտեղ, որտեղ Գալեմքյարյանը պատմական փաստերն ու իրողությունները սկսում է դիտարկել միակողմանիորեն՝ ելնելով իր դավանական նախասիրություններից և գաղթավայրի մի չարք կարևոր հիմնահարցեր լուսաբանելով զուտ կաթոլիցիզմի դիրքերից: Պեյօղլուի հայոց գերեզմանատան մասին աշխատության մեջ նա Ղալաթիայի հայ վաճառականներին համարում է կաթոլիկներ, որոնք «1391-ին Ղալաթիոյ մէջ Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցին չինեցին»: Ավելին, Կաֆայից 1475 թ. բռնագաղթած հայերին ևս նա համարում է կաթոլիկներ՝ վկայակոչելով այն փաստը, որ սուլթան Մեհմեդը նրանց տեղավորել էր էդիրնե կափուի կողմերում՝ համատեղ պաշտամունքի համար հատկացնելով «քէֆէէցի լատիններու Ս. Նիկողայոս եկեղեցին»:

Գ. Գալեմքյարյանն ակնհայտորեն վրիպում է. նախ, ոչ մի վկայություն չկա, որ Ղալաթիայի վաճառականները եղել են կաթոլիկ, և ապա, անհիմն է այդ չապացուցած՝ պնդել, թե նրանց կառուցած Ղալաթիո Ս. Լուսավորիչ եկեղեցին կաթոլիկական է (այդ եկեղեցու՝ 1391 թ. հայտնի արձանագրության մեջ նշված՝ «ևս է **կաթուղիկէ** եկեղեցի» դարձվածը միանշանակ ցույց է տալիս այդ եկեղեցու մայր տաճար լինելը և դավանանքի հետ ոչ մի կապ չունի): Գ. Գալեմքյարյանը դարձյալ ճիշտ չէ, երբ կաֆացի հայերի հետ դոմինիկյան հայրերի միևնույն եկեղեցում պաշտամունք կատարելը համարում է հայերի կաթոլիկության ապացույց: Իրականում եկեղեցին երկու մասի էր բաժանվել՝ մի մասը տնօրինում էին դոմինիկյան հայրերը, իսկ մյուս մասը՝ հայերը: Նույն կերպ, Գալեմքյարյանը կաթոլիկներին է սեփականաշնորհում Պեյօղլուի հայոց գերեզմանատունը, անտեսելով, որ XVII դ. Կ. Պոլսում չկար կաթոլիկ հայ համայնություն (միլեթ), որպեսզի սուլթանը նրանց գերեզմանատան առանձին տեղ հատկացներ:

Փաստական ու վերլուծական կարևոր բովանդակություն ունի Գ. Գալեմքյարյանի աշխատությունը՝ նվիրված XVII–XVIII դդ. Կ. Պոլսի պատրիարքների և այլ բարձրաստիճան հոգևորականների գործունեությանը: Հիմնականում ճշմարտացիորեն ցույց տալով ժա-

մանակի հայ կրոնադավանական հարաբերությունների ու կողմնորոշումների պատկերը՝ Գ. Գալեմքյարյանը, սակայն, ի հայտ է բերում մի որոշ միակողմանիություն, երբ պատրիարքական կոիվների մեջ, սկսած Ստեփանոս վարդապետից (1550–1561), տեսնում է զուտ անձնական դրդապատճառներ: Կարծում ենք նաև, որ Գալեմքյարյանը չափազանցնում է՝ կարծելով, թե օսմանյան պետությունը հրահրում էր դավանական կոիվներ հայերի մեջ: Այս տեսակետին մենք մոտ տեսնում ենք որոշակի վերապահումով. ընդհակառակը, XVII–XVIII դդ. Կ. Պոլսի և, առհասարակ, հայերի դավանական հակամարտությունների պարագայում առավել զգալի է օսմանյան իշխանությունների թշնամական վերաբերմունքը հայ կաթոլիկների նկատմամբ՝ ընդհուպ նրանց հալածանքի ու խիստ պատիժների ենթարկելը:

Մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի պոլսահայ գաղթավայրի պատմությունը հայ ժողովրդի պատմության ընդհանուր հոլովույթի մեջ է ներկայացրել Մ. Օրմանյանը՝ իր հանրահայտ «Ազգապատումի» Բ հատորում: Մ. Օրմանյանի աշխատության առանցքը հայ եկեղեցու պատմությունն է, ուստի նրա ուշադրությունը գլխավորապես բևեռված է հայ եկեղեցու գործունեությանը, նրա գործիչների գաղափարախոսությանը, ինչպես և Հռոմի հետ նրանց ունեցած հարաբերություններին: Ուսումնասիրության այս լայն սահմանները նրան հնարավորություն են ընձեռել բազմակողմանիորեն և ընդամին, հիմնավորված չարահարությամբ ներկայացնելու Կ. Պոլսի պատրիարքության կայացումը, ժամանակի հայ կրոնական և աշխարհիկ գործիչներին, գաղթավայրի կացությունը: Դեպի կաթոլիկ եկեղեցին կողմնորոշվող հայ հոգևորականների մտայնությունը նա բնորոշում է իրեն հատուկ զուսպ ոճով՝ համարելով այդ «լատինասիրություն», որ, թվում է, հիմնականում ճիշտ է բնութագրում նշված երևույթը: Մ. Օրմանյանը փաստորեն հերքում է Կ. Պոլսի պատրիարքին վերագրված «քաղաքական» իրավասությունները՝ նախընտրելով այդպիսիք «կենցաղական» համարելը: Ավելին, միլեթներին տրված բուն «առանձնաշնորհումները» Մ. Օրմանյանը համարում է ոչ թե օսմանյան նվաճողների շնորհը ոչ մահմեդականներին, այլ այս վերջիններիս վերապահվող իրավունք, որը «իսլամ ժողովուրդին ունեցած դիրքին հատասարաչափ զուգակշիռն է և օսմանեան պետութեան օրենսդրական դիրքին» պահանջը: Կ. Պոլսի պատրիարքության ստեղծման ու կազմավորման ընթացքը Մ. Օրմանյանը ներկայացնում է Մ. Զամչյանի հետևությամբ, թեև որոշ վերապահումներով: Նա ի սկզբանե պատրիարքին է վերագրում ենթարկյալ առաջնորդությունների տնօրինությունը, որը, սակայն, չի ամրագրվում փաստական տվյալներով: Մ. Օրմանյանը չատ ավելի համոզիչ է, երբ կարծում է, որ օսմանյան տարածքների հայերը նախապես կապված էին Կիլիկիայի աթոռին:

«Ազգապատումը» Կ. Պոլսի գաղթավայրին նվիրված աշխատություններից չահեկանորեն տարբերվում է իր հայեցակետային բնույթով՝ գաղթօջախի պատմական զարգացման՝ նրա ընթացքի մի չարք կարևոր կողմերի վերարտադրության և դրանք պատճառահետևանքային կապի մեջ ցուցադրելու տեսակետից: «Ազգապատումը» համեմատաբար քիչ է անդրադարձել գաղթավայրի XVI դ. պատմությանը: Փոխարենը հարուստ և բազմաչերտ է պատկերված XVII դ. նրա պատմությունը՝ իր կենցաղով, պատրիարքների գործունեությամբ, գործիչներով և այլն:

Մ. Օրմանյանի աշխատությունը, իր առանձնահատկություններով ու առավելություններով հանդերձ, սակայն, գրեթե չի տարբերվում նախորդ գործերից, երբ խնդիրը վերաբերում է գաղթավայրի տնտեսական և իրավական բնագավառներին, որոնց անդրադարձը տրված է հպանցիկ և պատահական: Ավելի տեղ չի տրված նաև գաղթավայրի և օսմանյան իշխանությունների, պոլսահայության և այլ միլեթների փոխհարաբերությունների հիմնահարցերին: Սրանով հանդերձ՝ «Ազգապատումը» իր ընդգրկումներով հեղինակավոր խոսք էր Կ. Պոլսի գաղթավայրի պատմագրության մեջ:

Գաղթավայրի պատմությանը հաճախ է անդրադարձել բազմավաստակ պատմաբան Ա. Ալպոյաճյանը: Նա այս թեման և դրա հետ կապված հիմնահարցերը լուսաբանել է՝ սկսած պոլսահայության պատմության սկզբնական շրջանից մինչև XIX դ. սկզբները: Հատկապես արժեքավոր են այս հեղինակի բացահայտումները Կ. Պոլսի հայ հանրության գոյացման, պատրիարքության կազմավորման, գաղթավայրի տնտեսական ու ազգային ինքնության, Սսի և Էջմիածնի միջև կողմնորոշումների հիմնահարցերում: Նա անդրադարձել է նաև պատրիարքության աստիճանական ծավալման ընթացքին (նոր առաջնորդություններ ու թեմեր ձեռք բերելը), աթոռակալների (վեքիլների) ինստիտուտին, կրոնական կենտրոնների փոխհարաբերությունների հիմքում ընկած չարժառիթներին և այլն: Նշանավոր պատմաբանի եզրակացությունները, սակայն, երբեմն չեն հիմնավորվում համապատասխան փաստերով: Բոնազրոսիկ են թվում նրա գործերի այն հատվածները, որտեղ փորձ է արվում կայսրության համընդհանուր իրողությունները տարածել միայն հայերի վրա: Հաղիվ թե կարելի լինի համաձայնվել Ա. Ալպոյաճյանի այն կարծիքին,

թե պատրիարք Գրիգոր Պասմաճյանին տրված բերաթում անհարկի վերապահումներ են արվում՝ առանց նրա հավանության բոնի տաճկացման, պատրիարքի չրջապատի մարդկանց ապահարկ լինելու իրավունքի, ինչպես և պատրիարքական այլ իրավասությունների վերաբերյալ: Նա կարծում է, որ փերմանում նման վերապահումների կարիք չկար, քանի որ պատրիարքի այդ իրավասությունները վաղուց ի վեր արդեն սրբագործված էին օսմանյան պետության կողմից: Բայց խնդիրն այն չէ, որ պատրիարքներին տրված այդ իրավունքները վաղուց ի վեր ճանաչված էին սուլթանների կողմից, այլ այն, որ այդ իրավունքները միշտ և հանապազ խախտվում էին. եթե խախտումներ չլիներին՝ վերապահումները ևս չէին լինի: Կնշանակի, օրինախախտումների դեմ պատրիարքները բողոքել են, որոնց հիման վրա էլ փերմաններում վերահաստատվել են հիշյալ վերապահումները:

Ա. Ալպոյաճյանի աշխատություններում ոչ համոզիչ պնդումներ կան Կ. Պոլսի եկեղեցիների տեղագրության և գործելու ժամանակի հարցերում, որ ավելի չուտ արտացոլում է հեղինակի աղբյուրագիտական հենքի՝ իր ժամանակի ոչ բավարար մակարդակը: Այս ոչ այնքան կարևոր հանգամանքները չեն նվազեցնում ծահամբավ գիտնականի երախտիքը պոլսահայ գաղթավայրի համայնապատկերը վերարտադրելու գործում:

Հովակիմ եպիսկոպոսի գործունեության, հետագա չրջանի Կ. Պոլսի պատրիարքության և դրա ազգային նչանակության հետ կապվող խնդիրների վերհանմանն ու գնահատականին են վերաբերում Բ. Կյուլեսերյանի աշխատությունները: Բանավիճելով Մ. Օրմանյանի հետ՝ նա համոզիչ փաստերով ցույց է տալիս Կ. Պոլսի առաջնորդության գոյությունը՝ նախքան Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից նվաճելը, հավաստի համարելով 1307 թ. մարտի 19-ին Սսի ժողովի մասնակից Հուսիկ եպիսկոպոսի՝ Կ. Պոլսի հայոց առաջնորդ լինելը («Կ. Պոլսի հայ պատրիարքութեան ծագումը եւ առաջին պատրիարք Յովակիմ եպիսկոպոս»): Կարծում ենք, սակայն, որ Բ. Կյուլեսերյանը նույնչափ հիմնավոր չէ Մ. Օրմանյանին առարկելիս, երբ չի ընդունում 1438-ին Կ. Պոլսի առաջնորդ Հովակիմի և Հալեպի (Բերիա) Հովակիմ եպիսկոպոսի նույնությունը: Իր տեղում մենք կանդրադառնանք այս խնդրին, միայն այստեղ նկատենք, որ Բ. Կյուլեսերյանը Կ. Պոլսի, Հալեպի (Բերիա), Պրուսայի և Ֆիլիպեի (Պլովդիվ) Հովակիմների նույնությունը ժխտում է՝ ելնելով զուտ հավանականությունից և ոչ թե փաստերից: Բ. Կյուլեսերյանը օսմանյան նվաճումների և Կ. Պոլսի պատրիարքական իշխանության ծավալման միջև եղած մեխանիկական կապի դեմ անում է հիմնավոր առարկություններ: Հայ եկեղեցու, տվյալ դեպքում Կ. Պոլսի պատրիարքության առաջնորդությունները, հետևաբար, անմիջական կապ չեն ունեցել օսմանյան նվաճումների հետ, այլ աստիճանաբար՝ ժամանակի ընթացքում են մտել նրա ենթակայության տակ:

Կ. Պոլսի պատրիարքության սկզբնավորման և գաղթօջախի պատմության հիմնահարցերին ինքնատիպ մոտեցումներով առանձնանում են Ն. Ակինյանի աշխատությունները:

Կ. Պոլսի և Էջմիածնի հոգևոր իրավասությունների տեսակետից ուշագրավ դրույթներ կան Աղթամարի կաթողիկոսությանը նվիրված նրա աշխատության մեջ: Աղթամարի և մյուս վիճակների (Վան, Բերկրի, Արճեշ, Խլաթ, Բաղեշ, Մուշ, Հոչապ և այլն) օրինակով Ն. Ակինյանը ցույց է տալիս, որ XVII-XVIII դդ. դրանք վաստորեն ենթարկվել են ոչ թե Կ. Պոլսի, այլ Էջմիածնի հոգևոր վարչությանը, որի դեմ քանիցս ընդվզել են ինքնագլխության ձգտող Աղթամարի կաթողիկոսները:

XVI դ. առաջին կեսի Կ. Պոլսի պատրիարքության, Էջմիածնի և Երուսաղեմի պատրիարքության փոխհարաբերությունների հետևողական լուսաբանությունն է առկա Ն. Ակինյանի «Մովսէս Գ. Տաթեւացի կաթողիկոսն և իր ժամանակը» աշխատության մեջ: Ն. Ակինյանն անդրադարձել է հայաբնակ վայրերում Էջմիածնի աղդեցության ուժեղացման հանգամանքներին, դրանցում Մովսես կաթողիկոսի անձնական դերին և բերած նպաստին: Հեղինակը, սակայն, իրողությունները բացատրում է անհատների կամայական գործողություններով՝ այսպիսով, պատճառները վերհանելով մասնակիորեն: Այսպես, Օսմանյան Թուրքիայի հայոց անկախ կաթողիկոսություն ստեղծելուն հետամուտ Սահակ Գառնեցու գաղափարը նա բացատրում է սոսկ իր՝ այդ անձնավորության կայացրած որոշմամբ: Մինչդեռ Սահակի գործողությունները, կարծում ենք, բացատրվում են ոչ միայն նրա չբավարարված պատվախնդրական զգացումներով, այլև, որ շատ ավելի կարևոր է, կաթոլիկ եկեղեցու դիտավորություններով՝ Օսմանյան Թուրքիայի հայերի մեջ հոգևոր գերիշխանություն հաստատելու ձգտումով և դրան ուղղված իրական քայլերով: Սահակին և Այնթապցի Պողոս վարդապետին ամեն կերպ սատարող Զաքարիա Վանեցին՝ ժամանակի պատրիարքը (1626-1631 թթ.), որի օգնությամբ Սահակը ձեռք էր բերել կաթողիկոսական փերմանը, ոչ այլ ոք էր, քան Հռոմի հավատարիմ հետևորդը Կ. Պոլսում: Սահակի ձախողումը, կարելի է կարծել, ոչ միայն ամթեցի հայ խոջաների ավանդա-

պաշտոնյան հետևանք էր, այլև այն բանի, որ մեծ վեզիրը, Սահակին բրածեծ անել տալով և նրան նվաստացնելով, կանխում էր Հռոմից ակնկալվող արևմտյան ազդեցության վտանգը: Ն. Ակինյանը բավարարվում է՝ սոսկ նշելով, որ արդեն իսկ և՛ Մովսես կաթողիկոսը, և՛ Զաքարիան պաշտպանում էին Հռոմի հետ միության գաղափարը և այստեղ հակասություն չտեսնելով՝ շրջանցում է հակասությունը կրող երրորդ կողմը՝ օսմանյան պետության շահերը, որ ներկայացնում էր մեծ վեզիրը: Փոխարենը Ն. Ակինյանը թվարկում է այն հայ կաթողիկոսներին և Կ. Պոլսի պատրիարքներին, որոնք միության կողմնակիցներն էին կամ գործում էին այդ նպատակով՝ ելնելով բռնակալների լծից հայերին ազատագրելու մտայնությունից: Նույն թեման Ն. Ակինյանը չոչափել է «Հինգ պանդուխտ հայ տաղասացներ» աշխատության մեջ: Այստեղ ուշագրավ փաստեր կան նաև այն մասին, որ Ջալալիների ասպատակության հետևանքով 1602 թ. բազում հայեր Թոքատից անցել են Կ. Պոլիս:

Երեմիա Քյոմուրճյանի գործունեությանն է նվիրել Ն. Ակինյանը իր հանրահայտ աշխատությունը, որտեղ վերհանել է XVII դ. այդ խոշոր մտավորականի աշխատությունները և դրանց նշանակությունը հայ մշակույթի համար:

Պոլսահայ հանրության միջնադարյան պատմության, նրա կյանքի ու կենցաղի, պատրիարքների և այլ հոգևոր ու աշխարհիկ գործիչների և նրանց միջավայրի բազմակողմանի պատկերն է տրված ականավոր հետազոտող Վ. Թորգոմյանի աշխատություններում: Վ. Թորգոմյանը լուրջ վաստակ ունի Կ. Պոլսի հայ եկեղեցիների տեղագրության, դրանց պատմության, ազգային մշակույթի զարգացման պատկերն ու ընթացքը բացահայտելու ասպարեզում: Նա իր վերաբերմունքն է հայտնում ժամանակի գրեթե բոլոր նշանակալի անցքերի, արհեստների ու վաճառականության, քաղաքի հայկական թաղերի և այլնի վերաբերյալ: Հատկապես կարևոր արժեք են Երեմիա Քյոմուրճյանի «Ստամպօլոյ պատմութիւն» երկին Վ. Թորգոմյանի կցած ծանոթագրությունների հատորները՝ հմուտ և հանգամանալի դիտարկումներով: Դրանք Կ. Պոլսի հայ գաղթավայրին նվիրված պատմաբանասիրական գրականության երևելի նմուշներից են և կարծեք հանրագումարի են բերում այն ամենը, ինչ գրվել է դրանից առաջ այդ թեմայով: Ե. Քյոմուրճյանի այս գործի հրատարակությունը պատրաստելով՝ Վ. Թորգոմյանը տարիներ շարունակ ուսումնասիրել է սկզբնաղբյուրները, կատարել բծախնդիր ուսումնասիրողին վայել հիմնարար աշխատանք:

Կ. Պոլսի գաղթօջախի կազմավորման, պատրիարքների գահակալության, գաղթականության, քաղաքի հայաբնակ թաղերի ու եկեղեցիների պատմության հետազոտության գործում խոշոր ներդրում ունի ականավոր պատմաբան Հ. Պերպերյանը: Նրա ուսումնասիրությունները առանձնանում են աղբյուրագիտական հաստատուն փաստարկներով, սկզբնաղբյուրների խոր իմացությամբ և դրան համապատասխան՝ վերլուծական ինքնատիպությամբ: Նա առաջ է քաշում մի շարք նոր դրույթներ գաղթօջախի պատմության մինչ այդ ընդունված տեսակետների մեջ: Կարևոր է նրա այն կարծիքը, որ սուլթան Մեհմեդը հայերի բռնագաղթերը չի իրականացրել Կ. Պոլսում նրանց և հույներին հակակշռելու նպատակով: Իսկապես, այդ են վկայում հայերի առաջին գաղթերի ոչ մեծ ծավալները՝ համեմատած հույների շատ ավելի մարդաշատ գաղթականության հետ: Այլ հարց է արդեն, որ Մեհմեդը քրիստոնյաներին բռնագաղթի ենթարկելով՝ նրանց վոխարեն գավառներում մարդաշատ էր դարձնում թուրքական տարրը: Այս մտայնությունն է, թերևս, թելադրել Հ. Պերպերյանին՝ անվերապահորեն մոտենալ 1477–1478 թթ. օսմանյան վիճակագրական տվյալներին, որպիսիք, կարծում ենք, նվազեցրած են ցուցադրում հայերի թիվը Կ. Պոլսում: Հիմնավոր են թվում Հ. Պերպերյանի առարկությունները Մ. Զամչյանին՝ Մեհմեդի և Հովակիմի կարծեցյալ մտերմության մասին, որ չի ամրապնդվում և ոչ մի վավերագրով: Նույն կերպ Հ. Պերպերյանը հաստատված չի համարում Մ. Զամչյանի հաղորդումը, թե սուլթանը Հովակիմին պատրիարք է կոչել և նրան տվել Արևմտահայաստանի և փոքրասիական շրջանների հայերի հոգևոր իշխանությունը: Առաջին հայ կրոնապետը, որ իրեն պատրիարք է կոչել, ըստ Պերպերյանի՝ Աստվածատուր վարդապետն է՝ (1543): Հայերի մեջ **պատրիարք** տիտղոսի սկզբնական կիրառությունը նա առաջարկում է որոնել 1526–1543 թթ. միջև (1526 թ. մի վավերագրում, որ մեջբերում է Հ. Պերպերյանը, Սուլու մանաստրի հայ առաջնորդը դեռևս կոչվում է **մարհասա** և ոչ թե «պատրիարք»): Խնդիրը, կարծում ենք, առավելապես վերաբերում է այն հարցին, թե արդյոք Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր գլուխն օժտված էր պատրիարքական իրավասություններով, կամ որ նույնն է՝ Մեհմեդ Բ-ի ժամանակ արդյոք հայ առաքելական համայնքը ճանաչված էր իբրև առանձին հանրություն (միլեթ): Վավերագրերի բացակայությունն առայժմ հնարավոր չի դարձնում այդ հարցին որոշակի պատասխանել:

Հ. Պերպերյանը ճշտումներ է մտցնում նաև Կ. Պոլսի պատրիարքության վաղ շրջանի առաջնորդությունների աշխարհագրության

մեջ և հիմնավորապես հերքում է Ա. Ալպոյաճյանի այն կարծիքը, թե նախքան պատրիարքության հաստատումը, նրա կազմակերպած թեմերն էին Սվասը (Սեբաստիա) և Անկյուրիան, որոնք հրովարտակով կցվեցին պատրիարքությանը՝ իբրև առանձին առաջնորդություններ: Հ. Պերպերյանը նկատում է, որ այդպիսի հրովարտակ առ այսօր հայտնի չէ, և նրա առարկությունն իր ուժը պահպանում է նաև ներկայումս: Առհասարակ պոլսահայ համայնքի ու գաղթավայրի պատմագրության մեջ Հ. Պերպերյանի աշխատությունները նոր որակ են կազմում, ավանդական պատմագրության հանդեպ՝ քննական արդյունավետ հայեցվածքի որակ, որով էլ բնութագրվում է դրանց արդիական նշանակությունը:

Գաղթավայրի տնտեսական, ազգային-եկեղեցական և մշակութային իրականության խոր վերլուծություն է գտել Հ. Անասյանի աշխատություններում՝ սկսած սկզբնաղբյուրների արժեքավորմանը, Կ. Պոլսի անկմանը նվիրված նրա հետազոտություններից և վերջացրած XV–XVII դդ. առանձին գործիչների դիմաստվերներով ու պոլսահայ համայնքի եկեղեցական, ազգային իրականության վերաբերյալ մնայուն դրույթներով: Կարևոր են նրա վերլուծությունները հայ վաճառականության երկու ներհակ հատվածների (խոջայական, առաջադիմական և վաչխառուական՝ չելեբիական) վերաբերյալ:

Արևմտահայ բուրժուազիայի խոջայական թևը, ըստ նրա, դիմակցում էր սխական հոսանքին, իսկ հետադիմական չելեբիականը՝ պահպանողական էջմիածնական հոսանքին: Ընդամին, նա կարծում է, որ սխականությունը բարենորոգչական չարժում էր, որի նպատակն էր բարեփոխումներ մտցնել հայ եկեղեցու դավանական ըմբռնումներում և մերձեցնել նրան հռոմեական եկեղեցուն՝ միաժամանակ պահպանելով հայ եկեղեցու դավանական ինքնուրույնությունը: Հենց սխական հոսանքին էլ Հ. Անասյանը վերագրում է ազատագրական չարժման առաջմղիչ ուժի դերը ժամանակի հայ իրականության մեջ (XVII դ.): Սխա-էջմիածնական պայքարի գլխավոր թատերաբեմը նա համարում է Կ. Պոլիսը, իսկ պատրիարքական կոխվները՝ այդ պայքարի հետևանք: Պատրիարքներն իրենք հայ քաղաքական հակամարտ այս ուժերի դրածոներն էին, որոնցից յուրաքանչյուրի հաջողությունը կամ պարտությունը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ սխական կամ էջմիածնական հոսանքներից որևէ մեկի հերթական հաղթանակը կամ պարտությունը, կարծում է Հ. Անասյանը («XVII դարի ազատագրական չարժումներն Արևմտյան Հայաստանում»):

Շատ կողմերով ուշագրավ և տրամաբանված այս հայեցակարգը,

կարծում ենք, կարող է նաև առարկություններ հարուցել: Նախ, ձգտելով պահպանել իր ազդեցությունը Օսմանյան Թուրքիայի հայերի վրա և ամրապնդելով իր առաջնորդություններն ու նվիրակությունները, էջմիածինը, փաստորեն, հոգևոր միասնության դրոշով փորձում էր պահպանել ազգային միասնությունը: Այս գործընթացում նա հենվում էր ոչ թե չելեպիական հոսանքի, այլ Հայաստանի տարբեր հատվածներից Կ. Պոլիս, Զմյուռնիա, Նիկոմեդիա, Ղրիմ և այլուր XVII դ. սկզբներից ի վեր գաղթած հայ բնակչության ստվար հատվածների վրա: Կ. Պոլսում չելեպիական դասը անդիջում պայքար էր մղում բնակչության հենց այս հատվածների դեմ՝ ձգտելով կեղեքել գաղթականներին և նրանց ուսերին բարդել համայնքի վեց թաղերի պարտքի մի մասը՝ առաջացնելով նրանց խորին դժգոհությունը, ինչը կտեսնենք հետագայում: Հակոբ կաթողիկոսի անունը Կ. Պոլսի եկեղեցիներում չհիշելու գաղափարը հղացել էին հենց Եղիազարի խմբակցության չելեպիները: Իսկ չելեպիները Կ. Պոլսի աթոռակալներն էին 1650-ական թթ., որոնց մեջ դժվար է համակրանքի նչույլ անգամ գտնել Հակոբ կաթողիկոսի կամ որ նույնն է՝ էջմիածնի նկատմամբ: Այս չելեպիներն էին, որ Եղիազարի հետ կարողացան պատրիարքական աթոռից քշել Հովհաննես Մուղնեցուն (1655 թ.): Նրանց ներկայացուցիչն էր Ապրո չելեպին, որի զորեղ ձեռքով Եղիազարն իրականացրեց, թեկուզ և զուտ ձևական իմաստով, հայ եկեղեցու պառակտումը՝ ստեղծելով Օսմանյան Թուրքիայի առանձին կաթողիկոսություն: Էջմիածնի դեմ մղած պայքարում, հօգուտ Եղիազարի, նույն Ապրո չելեպու կողքին կանգնած էր խոջա Ռուհիջանը, չելեպիների այն ընկերակիցը, որը 1929 թ. դեռևս ամուր կապեր ունենալով գավառի խոջաների հետ, կտրականապես հանդես էր եկել էջմիածնի հանդեպ ոտնձգություն անող Սահակի և նրա համախոհների դեմ:

Դժվար է համաձայնվել նաև Հակոբ Ջուղայեցուն տված՝ Հ. Անասյանի հակասական գնահատականին: Դրա համաձայն, լինելով չելեպիության «նեցուկն ու գինակիցը», պաշտպանելով էջմիածնի չահերն Արևմտյան Հայաստանում, Հակոբ կաթողիկոսը դեմ էր արևմտահայ ազատագրական պայքարի գաղափարին, մինչդեռ Արևելյան Հայաստանում նա ոչ միայն կողմնակիցն էր, այլև գլխավորում էր ազատագրական պայքարի պատրաստ հոսանքը: «Արևմտահայ իրականության մեջ գործող այս՝ էջմիածնական հոսանքը, որին մասնակցում էր էջմիածնի կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցին, պետք չէ չփոթել արևելահայ իրականության մեջ գործող քաղաքական այն

հոսանքի հետ, որը Հայաստանի պարսկական մասի ազատագրման խնդիրը նույնպես կապում էր լատինական Եվրոպայի հետ՝ նույն Հակոբ Ջուղայեցու գլխավորությամբ: Ջուղայեցին Արևմտյան Հայաստանում գործում էր էջմիածնի աթոռի չահերի պաշտպանության համար, իսկ Արևելյան Հայաստանում՝ պարսկական լուծը թոթափելու համար», – գրում է Հ. Անասյանը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 80): Հակոբ Ջուղայեցու գործունեությունն այստեղ երկատվել է երկու հակադիր՝ հետադիմական (արևմտահայության ազատագրության հարցում) և առաջադիմական (արևելահայերի ազատագրման դեպքում) սկիզբների: Դժվար է պատկերացնել Հակոբ Ջուղայեցուն Պրոկրուստեսի մահճակալի մեջ որևէ այլ դեպքում, բացի այս մեկից:

Մենք կարծում ենք, որ էջմիածնական և սիսական հոսանքների հակամարտությունը սկիզբ էր առել և ծավալվել Արևելյան Հայաստանում գտնվող թեմերի և վիճակների համար, որտեղ կողմերից յուրաքանչյուրը ձգտում էր ամրապրել իր սեփական իրավունքները: Սիսական հոսանքը մեծապես սատարում էր Հռոմի եկեղեցին, որը դավանական դիջումների շատ ավելի հակամետ այդ հոսանքի միջոցով փորձում էր նվազեցնել էջմիածնի տեղն ու դերը Արևմտահայաստանի նվիրակություններում և առաջնորդական վիճակներում: Ե՛վ Սահակը 1629 թ., և՛ Եղիազարը 1660-ական թթ. և հետո մի հայտնի չափով սատար ու օգնություն են գտել Հռոմի եկեղեցու կողմից էջմիածնի ներկայությունը Օսմանյան Թուրքիայում սահմանափակելու նպատակով: Ճշմարտացի է թվում Հ. Անասյանի ենթադրությունն այս իմաստով. «Բայց Եղիազարի կաթողիկոսության խնդիրը կարող էր նույնիսկ լինել միսիոնարների (կաթոլիկ- Ա. Ի.) հղացումը (նույն տեղում, էջ 252)»: Մնացյալ դեպքերում Եղիազարի գործունեության մասին՝ «կապված հայոց ազատագրության խնդրի հետ», լռության են մատնում հայկական աղբյուրները, իսկ օտար աղբյուրները դեռևս չեն հայտնաբերվել, ինչպես նշում է Հ. Անասյանը: Հետևաբար, այստեղ կարող են չրջանառվել միայն ենթադրություններ, որոնց հարկ չենք համարում անդրադառնալ: Ավելացնենք միայն, որ այդ ենթադրությունները թույլ հիմք են՝ եզրակացնելու, թե Կիլիկիայի կաթողիկոսությունը Երուսաղեմի արևմտահայ կաթողիկոսության հետ, ի դեմս Եղիազարի, «ներգրավված էր ազատագրական այս չարժման մեջ, որին գլխավորում էր արևմտահայ առաջավոր առևտրական բուրժուազիան» (նույն տեղում, էջ 267): Ենթադրական հիմքերի վրա հենվող եզրակացությունն այլ բան չի կարող լինել, քան ենթադրական եզրակացություն: Մենք հակված ենք հետևելու Եղիազարին տված՝ հայ ավանդական պատմագրության (Ե. Ֆյոմուրճյան, Մ. Ջամչյան, Մ. Օրմանյան և այլն) բնութագրին, ըստ որի, Եղիազար Այնթապցին իր պառակտիչ գործունեությամբ մերժում էր հայ եկեղեցու միասնությունը, որը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ ազգային եկեղեցու՝ որպես ազգապահպան կարևորագույն գործոնի դեմ ուղղված սպառնալիք:

Ամբողջովին Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի պատմությանն է նվիրված Հ. Ճ. Սիրունու «Պոլիս և իր դերը» (1453–1800) ծավալուն մենագրությունը: Հեղինակը փաստորեն ընդգրկել է գաղթօջախի պատմության հետ կապվող բոլոր կամ գրեթե բոլոր նշանակալի խնդիրները՝ սկսած գաղթօջախի բյուզանդական չրջանի իրողություններից մինչև օսմանյան նվաճումների ժամանակները, Կ. Պոլսի մեջ վերաբնակեցումը XV–XVII դդ., հայ հանրության կազմավորումը, վարչությունը, նրա սոցիալական չերտերը, զբաղմունքի բնագավառները, մչակույթը, հոգևոր մչակութային գործիչները, հարկերը, պատրիարքության փոխհարաբերությունները էջմիածնի, Սիսի, Երուսաղեմի, Աղթամարի հետ և այլն: Հ. Սիրունին հիմնավորում է այն, որ Կ. Պոլսում հայկական իսկական գաղութ կազմվեց 1453-ից հետո, թեև դրանից առաջ այնտեղ կար առաջնորդություն: Սիրունին վերհանել է օսմանյան բռնությունները ու կեղեքիչ քաղաքականությունը հպատակ ժողովուրդների, այդ թվում՝ և հայերի նկատմամբ, հարկային ծանր լուծը, դրա դեմ բողոքի դրևորումները՝ այս իմաստով նոր հիմնահարցեր առաջադրելով տվյալ թեմային վերաբերող պատմագրության մեջ: Սիրունու աչխատությունը հենվում է սկզբնաղբյուրների և առկա գրականության պատկառելի քանակության վրա, ունի գիտականորեն պատճառաբանված կառույց և հետազոտական ընթացք: Հատուկ քննարկման առարկա դարձնելով Կ. Պոլսի պատրիարքների իրավունքներն ու պարտականությունները՝ նա իրավացիորեն եզրակացնում է, որ փերմաններում ամրագրված՝ պատրիարքների իրավունքները հիմնականում մնում էին սոսկ թղթի վրա, իսկ իրականը նրանցից վեր կանգնած բռնապետների կամքն էր: Հատկապես ուչագրավ է Սիրունու կողմից օսմանյան պետության բազմակողմանի քննությունը, որ, հայրենական գրականությունից զատ, հենվում է թուրքական պատմագիրների, ինչպես և հիմնահարցի արևմտյան ու խորհրդային հետազոտողների տեսակետների համադրման վրա:

Պատմական որոչ իրողությունների անդրադառնալիս Հ. Սիրունին իր եզրակացությունները երբեմն կառուցում է վաղուց ի վեր

հայտնի ու չրջանառվող փաստերի վրա՝ անտեսելով դրանց հակասող իրողությունները: Այսպես, նա անվերապահորեն ընդունում է հայ-հունական հարաբերությունների միայն հակամարտ բնույթը (եկեղեցական-դավանական հարաբերություններ, պայքար Ս. Տեղյաց համար) և նույնիսկ տնտեսության մարզում երկու ժողովուրդների մրցակցությունը, նրա կարծիքով, ախոյան էր դարձնում նրանց: Իրականում տնտեսական մրցակցությունը ոչ թե թշնամացնում, այլ մի որոշ չափով մերձեցնում էր հույներին ու հայերին, թեև պետք է ասել, որ երկու ազգերի զգալի մասը գործում էր տնտեսության տարբեր բնագավառներում, և մրցակցությունն առկա էր միայն առևտրի որոշ ասպարեզներում: Հ. Սիրունին անտեսել է նաև այն, որ բուն Կ. Պոլսում (ինչպես և գավառներում) հայերն ու հույները քանիցս և տևականորեն միասին են գործել հարկային ծանր բեռը թեթևացնելու, առևտրական սահմանափակումներից միասին ձերբազատվելու և այլ բնագավառներում: Ճնշվող այս ազգերը, անկախ դավանական հակասություններից, չէին կարող փոխադարձաբար չհակիչ չփումներ չհաստատել միմյանց հետ, մանավանդ, երբ նրանց վրա ծանրանում էր բռնակալական միևնույն լուծը: Հետևաբար, հայ-հունական հարաբերությունները պետք է դիտել նաև այս կտրվածքով, երբ ցանկանում ենք բացահայտել երևույթի ամբողջական պատկերը:

Հ. Սիրունին ինքնատիպ կարծիք ունի Եվրոպայի օգնությանն ապավինելու հարցում՝ քննադատելով «անմիտ հավատը դեպի Եվրոպան» և կաթոլիկ եկեղեցին: XVII դ. այս մտայնությունը գործնական արդյունք չտվեց, և Սիրունին իրավացի է: Սակայն բուն ազատագրական չարժման գաղափարախոսությունը, անկախ իր ձախողումներից, պետք է փոխանցվեր դարերի միջով՝ իբրև ժողովրդի ազատ ու անկախ ապրելու բնականոն ձգտում:

Վերհանելով խոջաների ու չելեպիների դերը և ազդեցությունը Կ. Պոլսում և գավառներում՝ Հ. Սիրունին նչում է, թե երևելիների երրորդ դաս ևս կար մահտեսի անունով: Բայց «մահտեսի» հորջորջումը սոցիալական բնութագիր չի ենթադրում, և ինչպես ինքը՝ ականավոր պատմաբանն է գրում, այդ պատվանունը տրվում էր Երուսաղեմի Ս. Տեղերն այցելած անձին:

Անկախ այս կամ այն մանր թերություններից, Հ. Սիրունու՝ Կ. Պոլսին նվիրված հատորները մնում են այս թեմային վերաբերող լավագույն հետազոտությունների շարքում:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի վերոհիշյալ հիմնահարցերի մեծ մասին իր նոր հայտնաբերած վավերագրերով ու փաստական նյութերով է մոտեցել բազմերախտ հետազոտող Գ. Բամպուքճյանը: Ընդ որում, նրա աշխատություններն աչքի են ընկնում մի որոշակի առանձնահատկությամբ. նա քննարկում է ոչ միայն հայկական գաղթավայրի, այլև օսմանյան մայրաքաղաքի դարավոր պատմության հարցերը, նաև բնական աղետների պատմությունը (հրդեհներ, երկրաչարժեր, հեղեղումներ և այլն): Այս վերջին հանգամանքն ավելի է բովանդակավորում նրա գրչի տակ ամբողջացող պոլսահայոց պատմությունը, օժտում այն լայն հայեցվածքով՝ իր ժամանակի ու միջավայրի մեջ: Մեղ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի և խնդրո առարկա հիմնահարցի վերաբերյալ այդպիսի նշանակություն ունեն Գ. Բամպուքճյանի հրապարակումները Կ. Պոլսի պատրիարքների և նրանց գործունեության, հայկական թաղերի, գերեզմանատների, եկեղեցիների, մշակույթի հուշարձանների, հյուրատների և այլնի մասին: Առաջին անգամ Գ. Բամպուքճյանն է, որ հանգամանորեն անդրադարձել է գաղթօջախի և ընդհանրապես քաղաքի հայ պատմագրությանը՝ հեղինակների մի պատկառելի շարքով՝ սկսած միջնադարից (Անանուն պատմիչ) և վերջացրած մեծավաստակ Հ. Անասյանով: Սույն աշխատության համար հատկապես կարևորում ենք Գ. Բամպուքճյանի աշխատությունները՝ գաղթերի, գաղթօջախի գոյացման, հայկական եկեղեցիների, բնակչության վիճակագրական տվյալների վերաբերյալ:

XVII դ. երկրորդ կեսի Կ. Պոլսի ու հայ հանրության պատմությունը բացահայտելու իմաստով առանձնահատուկ տեղ ունի Ե. Ֆյուրմաջյանի «Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպոլսոյ» երկին կցած նրա առաջաբանը՝ իր տեղեկատվական հարստությամբ և հանգամանալի անդրադարձումներով:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի պատմության դրվագները վավերագրերի և սկզբնաղբյուր վիմագրերի հետաքրքիր հետազոտությամբ է վերարտադրել Գ. Հնասերը (Գ. Մանուկյան)՝ իր ինքնատիպ հոդվածաշարում: Այստեղ նա անդրադառնում է հայերի մեջ Հռոմի քարոզչության քաղաքական միջոցներին և դրանց հետևանքներին, Բանկալթիի և Պալըգըլի գերեզմանատների տապանագրերին՝ բացահայտելով Կ. Պոլսում բնակվող գաղթականության բազմաշերտ տարրերը: Նրա հրապարակած սկզբնաղբյուրներում հետաքրքիր է քաղաքի կադիի մի հրամանագիրը (XVI դ.), որտեղ ի հայտ է գալիս ոչ մահմեդական հանդեպ կրոնական սահմանափակումների հաստատումը կենցաղում: Արժեքավոր են Հնասերի այն քննարկումները, որոնք վերաբերում են Կ. Պոլսի հայ վաճառականներին, լեվանտի առևտրում նրանց գործառույթներին ու առևտրացանկին, ներմուծած

և արտահանած ապրանքներին և այլն: Հնասերը, ըստ հնարավորին, համառոտ է չարադրում, սակայն նրա հոդվածները հագեցած են պատկառելի նյութի վրա հենվող հիմնավոր եզրակացություններով: Հետաքրքիր են նրա դիտարկումները Բանկալթիի գերեզմանատունը ըստ հայրենակցական հատվածների (ակնցիներ, բաբերդցիներ, գաղատացիներ, կեսարացիներ և այլն) բաժանված լինելու, հայատառ թուրքերեն տապանագրերի վերաբերյալ:

Օսմանյան սկզբնաղբյուրների քննական դիտարկման եղանակով առանձնանում են Գ. Ապաձյանի ուսումնասիրությունները: Նրա հրապարակած վավերագրերի շնորհիվ բացահայտվում են Կ. Պոլսի հայ համայնքի և չահատենչ պատրիարքների միջև եղած ներհակությունների նոր ծալքեր, ճշտվում կամ հերքվում են թուրք հետազոտողների եզրակացությունները, մասնավորապես Կ. Պոլսի XV դ. հայ ազգաբնակչության թվաքանակի, գաղթականների հոսքի, քաղաքի թաղերում նրանց տեղավորման հիմնահարցերում: Այս հեղինակն իր եզրակացություններում երբեմն հենվում է ավանդությունների վրա, որը թուլացնում է փաստարկման ուժը: Գ. Ապաձյանը որոշ դեպքերում չի թարգմանում օսմանյան վավերագրերը (Էվլիյա Ջելեբի, Ահմեդ Ռեֆիք, Օ. Էրզին), որոնք մեջբերվում են հայատառ օսմաներենով, որի պատճառով դրանք անմատչելի են մնում ժամանակակից շատ հայ ընթերցողների:

XVI–XVII դդ. Արևմտահայաստանում և Կ. Պոլսում էջմիածնի իրավասությունների, գաղթերի, օսմանյան մայրաքաղաքում սոցիալական ներհակությունների համոզիչ ու խորը բացատրությունն է տրված հայ ազատագրական մտքի պատմության վերաբերյալ՝ Ա. Հովհաննիսյանի հայտնի երկհատոր աշխատության մեջ: Ա. Հովհաննիսյանը գլխավորապես սոցիալական հակամարտության իմաստավորում է տալիս պոլսահայ «հոռմցիների» (ժամանակի գրականության մեջ՝ «հոռմցիների») և «արևելցիների» ներհակությանը՝ իբրև ջալալիների ժամանակներից ի վեր գաղթական նորաբնակների և պոլսահայ «բնիկների» հակադրություն: Նույն կերպ մեծանուն պատմաբանը ի հայտ է բերում այն իրողությունը, որ XVIII դ. երկրորդ կեսին՝ Հակոբ Ջուղայեցու ժամանակ, էջմիածնի կողմն էին Կ. Պոլսի և գավառի հասարակ ժողովուրդը, իսկ «հոռմցիներին» սատարում էին Ահմեդ Քյոփրուլու փաշայի սեղանավոր Ապրո չելեպին և Կիլիկիայի ու Կ. Պոլսի մեծամեծներն ու բնիկ առևտրականները[19]: Մեկնաբանությունն այստեղ ունի գլխավորապես սոցիալ-դասակարգային բովանդակություն և բևեռացում, որ, կարծում ենք,

միակողմանիության մի հայտնի չափ է մտցնում այս տեսակետի մեջ՝ էջմիածնի կողմն էին նաև Կ. Պոլսի «հոռմցի» և արևելցի այն երևելիները, որոնք գումարվելով Երեմիա Քյոմուրճյանին առաքեցին Հալեպ (1664 թ.)՝ կանխելու Եզիազարի կաթողիկոսանալը: Հակոբին աջակցում էին նաև էջմիածնի ավանդական հեղինակությունն ու իրավունքները հարգող վերնախավի մարդիկ, որոնք, կաթողիկոսին ի մոտո ճանաչելով՝ անցան նրա կողմը:

Արևմտյան Հայաստանում Թուրքիայի հարատահարիչ քաղաքականության, ջալալիների չարժման և դրա սոցիալ-տնտեսական հիմքերի, բնաչխարհի հայ զանգվածների գաղթի, ինչպես և Կ. Պոլսի հանրությանը վերաբերող տնտեսական ու հասարակական կարևոր իրողություններին է անդրադարձել Մ. Զուլալյանը: Գաղթավայրի տնտեսական իրականությունը լուսաբանելու գործում հատկապես ուշագրավ է նրա՝ օսմանյան հարկային համակարգի հիմնավոր վերլուծությունը: Սրան են առնչվում այս աշխատության համար կարևոր նրա այն դրույթները, որոնք վերաբերում են Կ. Պոլսում արհեստավորական կազմակերպությունների գործունեությանն ու կառուցվածքին, դրանց զարգացումը կասեցնող պատճառներին՝ արհեստագործական արտադրությանը պետական միջամտության և կրոնական ճնշման պայմաններում: Դևշիրմեին (մանկածողով) վերաբերող իր մյուս ուսումնասիրության մեջ Զուլալյանն առաջինն էր, որ մեզանում է վեր է հանել այդ երևույթի նշանակությունը՝ սոցիալական ու ազգային-կրոնական ճնշման, ինչպես և թուրքերի ձուլման քաղաքականության ու հպատակ ազգերի դիմադրական կարելիությունները ջլատելու գործում:

Գաղթօջախի պատմությունը սեղմ և ուրվագծերով է ներկայացված հայ ժողովրդի պատմության ակադեմիական հրատարակության մի հատվածում, որի հեղինակն է Հ. Մ. Ղազարյանը: Պոլսահայերի դարավոր պատմությունն այստեղ քննարկվում է համակողմանիորեն՝ ներկայացվում են օսմանյան իրականության մեջ հայերի տեղը տնտեսության՝ արհեստագործության և վաճառականության բնագավառներում, պոլսահայերի մշակույթը, եկեղեցական-վարչական հաստատությունները, դրանց գործունեությունը և այլն: Այստեղ տեղ են գտել այն վիճելի դրույթները, որոնց կանդրադառնանք պատրիարքության կազմավորման առթիվ (իբր, նախապես Կ. Պոլսի պատրիարքարանին Այդընի, Կասթեմունիի և Սեբաստիայի չրջանների ենթարկվելը՝ XV դարի վերջին քառորդին, Տրապիզոնի և Ղրիմի նվաճումներից հետո այդ թեմերի՝ պատրիարքական ենթակայության

տակ անցնելը), ուստի հարկ չենք համարում կանգ առնել դրանց վրա:

Գաղթօջախի պատմությունը դարձյալ համառոտ չարադրանքով ներկայացված է Հ. Աճառյանի «Հայ գաղթականության պատմություն» գրքում զետեղված հատվածում: Այն չարադրված է Հ. Աստուրի հայտնի աշխատության ոճով, իրադարձությունները պատկերվում են ըստ պատրիարքների գահակալության ժամանակի: Ըստ երևույթին, մեծավաստակ գիտնականը, հենվելով Կ. Պոլսի գաղթավայրի մասին արդեն առկա տեղեկատվության վրա և ամբողջացնելով այն, իր աշխատությունը չարադրել է դասագրքի նպատակների համեմատ:

Գաղթօջախի սկզբնավորումից (օսմանյան տիրապետության շրջան) մինչև XVII դ. վերջն ընկած ժամանակաշրջանն է ընդգրկում սույն աշխատության հեղինակի ուրվագծային չարադրանքը՝ հայ գաղթավայրերի պատմությանը նվիրված ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի հրատարակության մեջ (Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2): Գիրքը, որքան մեզ հայտնի է, առ այսօր դուրս է մնացել գիտական հասարակայնության կամ ընթերցողի ուշադրությունից, ուստի և դեռևս ակնկալվում է նրանց գնահատական խոսքը:

Սույն հետազոտությունը բազմաթիվ աղերսներ ունի ռուս և արևմտյան ուսումնասիրողների աշխատություններում քննարկված հիմնահարցերի հետ: XVI դ. Կ. Պոլսի առևտրաարհեստավորական կազմակերպություններում կրոնական գործոնի բացասական հետևանքների և այլնի տեսակետից պատմաճանաչողական անգնահատելի արժեք ունեն Վ. Ա. Գորդլևսկու աշխատությունները: Ստամբուլի արխիվների հիման վրա նա քննարկել է Կ. Պոլսում ոչ մահմեդական հանրությունների հանդեպ կիրառված կրոնական (եկեղեցիների սահմանափակ թվաքանակ, մզկիթներին կից բնակվող ոչ մահմեդականների վտարում թաղերից) ու կենցաղային (տարազների ու դրանց գույների պարտադրանք) սահմանափակումների հետ կապված խնդիրները: Վ. Գորդլևսկին ճշմարտացիորեն նկարագրել է դեպի մայրաքաղաք նետվող գաղթականների համար նրա հրապուրիչ կողմերը՝ համեմատաբար թեթև հարկային պարտավորվածությունները, փախած ռայաների՝ քաղաքացի գրանցվելու հնարավորությունները և այլն: Ռուս գիտնականը հատակ ցույց է տվել, որ Կ. Պոլսում թաղամասերի առանձնացումը՝ ըստ կրոնաէթնիկական խմբերի ու մասնագիտական սկզբունքների, օսմանյան թուրքերին է անցել սելջուկների ժամանակներից: Միաժամանակ, նա որոշ փաստական

անճշտություններ է թույլ տվել Կ. Պոլսի հայկական եկեղեցիների վերաբերմամբ. ըստ նրա, Սամաթիայի Սուլու մանաստերը (Ս. Գեորգ) հայերին է անցել XVI դ. (իրականում՝ Մեհմեդ Բ-ի ժամանակ, XV դ.), և որ այն վերացել է XVII դ., իսկ նրա ավերակների վրա է գտնվում Կում կափուի պատրիարքարանը ("Стамбул в XVI веке"), մինչդեռ, դրանք տարբեր եկեղեցիներ են: Հավանաբար, Վ. Գորդլևսկուն մատչելի են եղել այնպիսի փաստաթղթեր, որոնք կապված են եղել Սուլու մանաստրրի՝ հայերի ձեռքին գտնվելու ոչ միանշանակ, հակասական տեղեկությունների հետ:

Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքների տնտեսական կացության, էսնաֆի գործունեության, պետության հետ նրա փոխհարաբերությունների և հարակից խնդիրների ամբողջական և խորաթափանց հայեցվածքին ենք հանդիպում ռուս հետազոտող Մ. Ս. Մեյերի աշխատություններում: Օսմանյան քաղաքների, և առաջին հերթին Կ. Պոլսի տնտեսական կյանքը նա դիտարկում է բնակչության զբաղմունքի, հարկերի, առևտրի ու արհեստների պետական վերահսկողության տեսանկյունից: Նա տարբերում է հույն, հրեա և հայ դրամատերերի գործողության չառավիղները՝ նշելով հրեաների միջնորդ դերը առևտրում (եվրոպական ապրանքներն օսմանյան սպառողին հասցնելու ասպարեզում): Նշելով հայերի առևտրական չնորհները և գործունեության լայն շրջանակները՝ Մ. Մեյերը, այսուհանդերձ, անտեսում է XV–XVI դդ. նրանց ավանդական կապերը եվրոպական չուկաների հետ՝ նշելով, թե հայերը XVII դ. առաջինը փորձեցին դուրս գալ եվրոպական չուկաներ (այս առթիվ վկայակոչելով Զմյուռնիայի մաքսատան էմին (կառավարիչ) Անտոն չելեպիին, որը կապեր էր հաստատել Ամստերդամի հետ): XVIII դ. Ստամբուլի պատմությանը նվիրված իր գրքում Մ. Մեյերը կարծում է, որ միլեթները կրոնական ու մշակութային ինքնավարություն ունեին Օսմանյան Թուրքիայում: Այս հեղինակը ևս բավական ուշագրավ քննության է առել էսնաֆի կազմակերպական կառուցվածքը, նրա տեղը օսմանյան տնտեսության մեջ: Գյուղական ազգաբնակչության հոսքի ուժեղացումը դեպի Կ. Պոլիս և այլ քաղաքներ՝ նա բացատրում է գյուղատնտեսության քայքայմամբ, որ ծանր հետևանքներ էր թողնում արհեստագործության զարգացման վրա՝ ի չիք դարձնելով նրա հումքային մատակարարումը:

Ամբողջովին Կ. Պոլսի պատմությանն են նվիրված Յու. Ա. Պետրոսյանի երկու աշխատությունները: Հեղինակն ուշադրություն է դարձրել մայրաքաղաքի կայացման գործում ոչ մահմեդական հա-

մայնքների նշանակության, առաջին գաղթականների, այդ թվում՝ և հայերի թաղամասերին, համայնքների զբաղմունքներին և, առհասարակ, տարբեր հանրությունների տնտեսական ու մշակութային կյանքին: Նա ցույց է տալիս, որ ոչ մահմեդական ժողովուրդները Օսմանյան Թուրքիայում ավելի շուտ են հաղորդակցվել եվրոպական արժեքներին, քան թուրքերը. այսպես, եթե հրեաներն առաջին տպագրական հաստոցը Կ. Պոլսում գործարկել են XV դ. վերջին, հայերը՝ 1565-ին, հույները՝ 1627-ին, ապա թուրքերը՝ 1729 թ.: Սովորաբար փաստերի նկատմամբ խստապահանջ և արժանահավատ այս հեղինակը, սակայն, իրավացի չէ, երբ օսմանյան Թուրքիայի ականավոր ճարտարապետ, Հայազգի Սինանին համարում է կեսարացի հույն՝ հենվելով եվրոպական անստույգ հետազոտողների վրա:

Կ. Պոլսի բնակչության, գաղթականության, քաղաքի կենսագործունեության կարգավորող վարչատնտեսական համակարգի և դրանց առնչվող այլ հիմնահարցեր են վերհանված Ն. Տոդորովի աշխատության մեջ: Հեղինակը լայնորեն օգտվել է օսմանյան սկզբնաղբյուրներից և վիճակագրական տվյալներից, ուստի նրա դրույթները բխում են ստույգ փաստերից: Նա ցույց է տալիս ոչ մահմեդականների՝ հույների, հայերի և հրեաների գործունեության բնագավառներն օսմանյան տնտեսության ու առևտրի ոլորտներում: Վիճելի է այս հեղինակի այն պնդումը (շատ տարածված, բայց ամենևին էլ ոչ ճիշտ տեսակետ), որ հայերը միջազգային առևտրում միջնորդի դեր ունեին, որից սկսելով՝ հետագայում նրանք հասան սեղանավորի աստիճանի: Հայ առևտրականները լավանտում և այլուր վաճառել են արտադրողից անմիջապես ստացած հումքը (մետաքս, բամբակ, ցորեն, բուրդ, գյուղատնտեսական այլ արդյունքներ), իսկ հակառակ ուղղությամբ օսմանյան չուկաներ են ներմուծել եվրոպական առևտրական կենտրոններից գնած ապրանքները. հետևաբար, նրանց վրա սոսկ մասնակիորեն կարող է տարածվել միջնորդ հասկացությունը: Ն. Տոդորովի դիտարկումները Կ. Պոլսում չինարարական արհեստների կարևորության մասին՝ բացատրում են նաև հայ չինարարների պահանջարկը այդ քաղաքում: Սկզբունքային նշանակություն ունի Ն. Տոդորովի այն եզրակացությունը, որ ամբողջ երկրում էնաֆի կազմակերպությունների մի մասը կազմված էր անկախ կրոնից, մյուս դեպքում՝ գործում էին զուգահեռ ոչ մահմեդական և մահմեդական կառույցներ: Սրանով հանդերձ՝ հազիվ թե կարելի է համաձայնել նրա այն կարծիքին, թե օսմանյան պետության միջամտությունը արհեստավորական կազմակերպությունների գործերին՝

կարգավորման իմաստով վկայում է եվրոպական համանման կորպրացիաների հետ օսմանյանի առավելության: Ընդհակառակը, պետության հաճախակի և անվերապահ միջամտությունը արհեստավորական միավորումների գործերին՝ կաչկանդում էր արտադրանքի որակը, չափը և տեսակները տնօրինելու հարցում էնաֆի ինքնակարգավորման (ապակենտրոնացված) հնարավորությունները՝ հօգուտ արտատնտեսական, վարչական թելադրանքների:

Կ. Պոլսի անկման, դրան անմիջապես նախորդող քաղաքական ու կրոնական-դավանական բնույթի իրադարձությունների, ինչպես և Բյուզանդական կայսրության կործանման հետևանքների ինքնատիպ և տպավորիչ վերլուծություն է տրված անգլիացի հեղինակ Ս. Ռանսիմենի գրքում: Ռանսիմենին հաջողվել է ցույց տալ պատմաչրջանի դրաման, այն, որ օսմանյան թուրքերի կողմից Բյուզանդիայի ոչնչացումը մի ամբողջ քաղաքակրթության ոչնչացում էր նշանակում: Կարևոր են միլեթների համակարգի սկզբնավորման (ի դեմս հունական համայնքի), հույն հանրության իրավունքների և պարտականությունների, օսմանյան հասարակության մեջ նրանց գրաված տեղի բացահայտումները, ինչպես և եկեղեցու նշանակության արժեքավորումը նշված համակարգում:

Անչուշտ, հաղթողները հույներից խլեցին բազմաթիվ եկեղեցիներ, սակայն չափազանցված են թվում Ս. Ռանսիմենի տվյալները քաղաքի անկումից հետո այդ երևույթի վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ մինչև XVIII դ. հույների ձեռքին մնացին ընդամենը երեք հին բյուզանդական տաճարներ՝ Ս. Մարիա Մոնղոլական եկեղեցին և երկու մատուռներ (ս. Դմիտրի Կանավուի և Ս. Գեորգի Կիպարիսցու), իսկ մյուսները նոր կառուցված խիստ համեստ չենքեր էին: Կ. Պոլսի եկեղեցիների վիճակի քանակության պայմաններում դրանց մի նշանակալի մասը վերածվել էր մզկիթների, իսկ մի մասն էլ քաղաքի անկումից հետո լքվել էր, որովհետև հույն կամ այլ քրիստոնյա բնակչությունն այնքան ստվար չէր դրանք պահելու համար (հայերին տրվել էին մի քանի եկեղեցիներ, ոչ ավելի, քան 4-ը): Հույների համար նոր եկեղեցիներ կառուցելու կարիք չէր կարող զգացվել այն դեպքում, երբ հներն անտեր էին մնում: Միայն 1660 թ. մեծ հրդեհի ժամանակ Կ. Պոլսում այրվեցին հունական յոթ եկեղեցիներ, իսկ XVII դ. հունական եկեղեցիների քանակը Կ. Պոլսում հասնում էր 30-ի: Անհնարին է, որ մեկ քառասնամյակ անց այդ 30-ից մնային ընդամենը 3-ը, թեկուզ հենց քաղաքի բազմահազարանոց հույն բնակչության հոգևոր սպասարկման տեսակետից, որ փիզիկապես հնարավոր չէր:

Այսուհանդերձ, օսմանցի հաղթողների վարքագծի, հույների հանդեպ նրանց բռնություններն ու խտրական վերաբերմունքը բացահայտող նուրբ և համոզիչ դիտարկումներով Ս. Ռանսիմենի գիրքը մնում է Բյուզանդիայի անկման պատմության ամենաիաստալից ու փայլուն չարադրանքներից մեկը:

Օսմանյան կայսրության և նրա մայրաքաղաքի տնտեսական, իրավական, քաղաքական, կենցաղային և այլ հարաբերությունների բազմակողմանի խնդիրներն է չոչափում Թուրք հետազոտող Հ. Ինալջիքն իր աշխատություններում: Նա ակնհայտ համակրանքով է ներկայացնում Կ. Պոլիսը նվաճած Մեհմեդին, թալանված ու անարգված քաղաքի ու նրա բնակչության հանդեպ սուլթանի կարծեցյալ ներողամիտ կեցվածքը՝ փորձելով այդ ներողամտության մշուշի մեջ քողարկել թուրքերի վայրագությունները քաղաքի բնակչության նկատմամբ: Փոխարենը Ինալջիքին հաջողվում է ցույց տալ, որ Օսմանյան Թուրքիան իր առևտրով ու տնտեսությամբ սոսկ չահատակության առարկա չի եղել տերությունների առջև, այլ վարել է նաև սեփական չահերը հետամտող արտաքին առևտրի քաղաքականություն՝ կապիտուլյացիաներից ակնկալելով ու ստանալով նաև սեփական օգուտները (դրամը երկրի ներսում կուտակելու ուղեգիծը, անգլիական առևտուրը դեպի Թուրքիա ուղղելու ջանքերը և այլն):

Հ. Ինալջիքը չի ծածկում հայ վաճառականների դերը մետաքսի միջազգային առևտրում և նրանց գերազանցությունը մրցակիցների հանդեպ, բայց և հակված է ներքին առևտրում անչափ նվազեցնելու ոչ մահմեդական խոշոր առևտրականների առկայությունը (բեդեստեններում նրանց չնչին տոկոսը՝ ըստ նրա տվյալների): Դրա փոխարեն նա լայն կտրվածքով է քննարկում առևտրի հիմնահարցը և դրա նչանակությունն ամբողջ երկրի տնտեսության ու քաղաքականության մեջ: Հետաքրքիր են նրա եզրակացությունները օսմանների՝ ներքին առևտրին արտաքինի նկատմամբ առավելություն տալու և ընդհանրապես առևտրի կարգավորման վերաբերյալ: Ոչ պակաս գիտական արժեք ունեն նրա դիտողությունները՝ կապված վակֆի բնույթի, կառավարման ու տնտեսության մեջ դրա նչանակության մասին, ինչպես և արհեստագործական կազմակերպությունների, արհեստավորների գործունեության վերաբերյալ գնահատականները: Ինալջիքը, սակայն, անտեսում է կրոնական ճնչումներն ու խտրականությունը արհեստավորական կազմակերպություններում՝ փորձելով խնդիրն այնպես պատկերել, թե, իբր, այդպիսիք հիմնականում պատահում էին զուտ տնտեսական մրցակցության դրդապատճառնե-

րով: Առհասարակ, նա ձգտում է կոծկել ոչ մահմեդականների իրավազրկության երևույթը և բանը նույնիսկ հասցնում է այնտեղ, որտեղ տնօրինում է միայն երևակայությունը. իբր մահմեդական տղամարդը հաճախ ամուսնանում էր ոչ մահմեդական կնոջ հետ՝ առանց նրա կրոնափոխության:

Սույն աշխատության չոչափած թեմաներին է առնչվում ամերիկյան հետազոտող Ս. Շոուի գիրքը, մասնավորապես քաղաքի վերաբնակեցման, նրա կառավարման օսմանյան սկզբունքների, միլեթների, արհեստների ու առևտրի և այլնի կտրվածքով: Աչխատությունը գրված է ակնհայտ թուրքասիրական մղումներով՝ սկսած Կ. Պոլսի առման ողբերգական իրողությունը օսմանյան կարգուկանոնի և չափավորության կեղծ արժեքներով քողարկելուց և վերջացրած բռնագաղթերի ու դեվշիրմեի խայտառակ երևույթը սրբագործելով: Բռնագաղթերը նա ներկայացնում է իբրև օսմանյան նվաճողների տված ազատություններից, կյանքի և գույքի ապահովության երաչխիքներից բավարարված մարդկանց՝ մահմեդականների, հույների, հայերի, հրեաների, սլավոնների կամավոր վերաբնակեցում: Ամբողջովին հիմնազուրկ է Շոուի այն կարծիքը, թե քաղաքաբնակ քրիստոնյաները և մահմեդականները դիմում էին կաչառքի՝ իրենց զավակներին դեվշիրմեով հավաքագրել տալու և այդպիսով նրանց բարեբաստիկ ապագա ապահովելու համար: Այսուհանդերձ, նա նչում է, որ հայերը և հրեաները մերժում էին դեվշիրմեն, քանի որ այդ խնդիրը կարգավորել էին իրենց միլեթների գլխավորների հետ և կամ էլ այն պատճառով, որ նրանց մեծ մասն ապրում էր դեվշիրմեից ազատ քաղաքներում: Իր տեղում մենք կտեսնենք, որ հայերը, չնայած իրենց ընդդիմությանը, դեվշիրմեի զոհ են դարձել XV–XVII դդ. բազմիցս և բացի այդ, նրանց ճնշող մեծամասնությունը ապրում էր գյուղական չրջաններում: Դեվշիրմեն և զուլամ համակարգը նա համարում է սոցիալական մի չերտից մյուսին անցնելու, անձի հասարակական վիճակը բարելավելու հնարավորության ամրագրում և այն փաստի ճանաչում, որի չնորհիվ տաղանդավոր մարդիկ կարող էին կարևոր դիրքի հասնել: Այսուհանդերձ, երբ խոսքը վերաբերում է Կ. Պոլսում վարչադատական կառույցների, հույն և հայ պատրիարքների կարգավիճակի, հարկերի համակարգի և հատկապես չուկայական տուրքերի հետ կապվող խնդիրներին, Ս. Շոուի աչխատությունը ի հայտ է բերում ճանաչողական գնահատելի արժեքներ: Այդպիսին է նաև արհեստավորների ու վաճառականների տնտեսական մրցակցության հիմնահարցի առաջադրումն աչխատության մեջ:

Կ. Պոլսի հայ հանրության և պատրիարքության, ինչպես և հույն ու հրեա համայնքների՝ իբրև միլեթների ճանաչման խնդրին ամբողջովին նիհիլիստական դիրքերից է մոտենում Բ. Բրոդին՝ առասպել համարելով այդ համայնքների պատմագրության տվյալները, որի նպատակը այդ համայնքների սեփական կարևորության ընդգծումն է: Բոլոր երեք միլեթների ճանաչմանը վերաբերող վկայություններում նա տեսնում է միօրինակություններ (սուլթան Մեհմեդի բարեհամ վերաբերմունքը և միլեթների գլխավորների հետ անձնական փոխհարաբերությունները), որ նրան կասկածի տեղիք է տալիս: Հույների Գեննադիոսի, հրեաների Կապսալիի և հայերի Հովակիմի՝ իրենց համայնքների գլուխ կանգնելու վերաբերյալ պատմություններըը, նրա կարծիքով, հակասում են այդ ազգերի մեջ ընդունված նորմերին: Այսպես, Սկոլարիոսը (Գեննադիոս) չէր ընդունվի ուղղափառ հույն եկեղեցու կողմից, որովհետև աչխարհական էր և հանկարծակի էր հայտնվել հոգևոր ամենաբարձր աստիճանակարգին: Հրեաները, իրենց հերթին, հազիվ թե ընդունեին որևէ հեղինակություն, որովհետև նրանց կառավարման խորհրդակցական սկզբունքները դեմ էին որևէ հեղինակության: Հայ պատմագրության տեսակետն իրենց համայնքի կարգավորման մասին ամենից ավելի անհավատալի է, պնդում է Բրոդին, քանի որ այդ ևս հակասում է հայ եկեղեցու մեջ ընդունված սովորություններին, որտեղ բացառվում էր այդպիսի նոր պատրիարքության գոյությունը (Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. 1, pp. 69–88):

Կարելի է համաձայնել այս հեղինակին՝ սուլթանի և միլեթների գլխավորների անձնական փոխհարաբերությունների կամ դրանք գունազարդելու հարցում: Իսկ ինչ վերաբերում է համայնքների սովորություններին կամ մենթալիտետին, ապա Բրոդին, կարծում ենք, ճիշտ չէ: Մեհմեդը գործ ուներ հպատակ կամ նվաճված ժողովուրդների հետ և նրանց էր պարտադրում իր կամքն ու ցանկությունը և ոչ թե հաչվի պետք է նստեր նրանց մեջ ընդունված կարգուկանոնի հետ: Ոչ մի փաստով՝ վավերագրով կամ փաստաթղթով, Բրոդին չի հերքում միլեթների ճանաչման իրողությունը Մեհմեդի կողմից, թեև միլեթների պատմագրությանը ինքն է մեղադրում այդպիսի փաստեր չունենալու համար: Այստեղ նկատենք նաև, որ Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր գլուխը, անկախ պատրիարքի տիտղոս ունենալուց կամ չունենալուց, թեկուզ և նախապես սահմանափակ թեմերում (կամ առաջնորդություններում) օժտված էր նույն իրավունքներով, ինչ հույն և հրեա կրոնապետերը՝ իրենց ենթակա հանրություններում:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի պատմությունը լայն ընդգրկումներով է պատկերված Ա. Յարմանի ստվարածավալ թուրքերեն գրքում, թեև վերնագիրը հուչում է, որ այն վերաբերում է օսմանյան առողջապահության բնագավառի հայերին և Ս. Փրկիչ հիվանդանոցի պատմությանը: Գրքի տեղեկատվական նպատակներն արդարացնում են նրա հարուստ լրատվությունն առհասարակ Կ. Պոլսի հայ համայնքի կազմավորման ու հոգևոր կառավարման, նրա հայրենակցական խմբերի և գրաղմունքի տեսակների, մչակույթի ու նրա գործիչների և այլնի մասին: Այս հրատարակությունը մեծաքանակ փաստեր ու տվյալներ է մատակարարում ոչ միայն առողջապահության, այլև ուրիչ շատ բնագավառներում օսմանյան պետությանը հայերի մատուցած էական նպաստների մասին: Տեղեկատվական այս բնույթը, կարծում ենք, մասամբ հիմնավորում է նրա էջերում առատ փաստերի ու տեղեկությունների՝ զուտ նկարագրական եղանակով համադրումը: Եվ այս իմաստով էլ Ա. Յարմանի գիրքն իր անփոխարինելի տեղն ունի Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախին նվիրված հրատարակությունների մեջ:

Այս աչխատությունում մեջ հատկապես ուչադրություն է դարձվել գաղթօջախի կազմավորման առավել ամբողջական պատկերին, եկեղեցիների պատմությանն ու պատրիարքական ինստիտուտին, գաղթօջախի բնակչության սոցիալ-տնտեսական կյանքի հետ կապված իրողություններին, Կ. Պոլսի հույն հանրության հետ նրա տնտեսական ու կրոնադավանական փոխհարաբերություններին: Այս վերջինի հետ կապված՝ փորձ է արվում ուրվագծել առհասարակ օսմանյան միջավայրը, օտար ազդեցությունների ու փոխառնչությունների այն պայմանները, որոնց մեջ ապրել, գործել և իր պատմությունն ու մչակույթն է ստեղծել քաղաքի հայ բնակչությունը՝ իր ազգային նկարագրով ու հոգևոր կերտվածքով:

Իր բնույթին համապատասխան՝ սույն աչխատությունն ընդգրկում է Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի պատմության մի քանի հանգուցային խնդիրներ: Թե որքանով է հեղինակին հաջողվել լուսաբանել դրանք կամ ի հայտ բերել նոր ծալքեր գաղթօջախի պատմության ու նկարագրի մեջ, թողնվում է անաչառ ընթերցողի գնահատականին:

ԳԼՈՒԽ I

ԳԱՂԹՕՋԱԽԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄԸ

1. Հայ համայնքը օսմանյան մայրաքաղաքում

Բյուզանդական կայսրության անկումից հետո (1453) օսմանյան թուրքերի մայրաքաղաք դարձած Կոստանդնուպոլսին վիճակված էր հնամենի քաղաքակրթության փլատակների վրա ի նորո սկսել իր կենսագրությունը: Բյուզանդական կայսրության անկմանը հետևող մի քանի տասնամյակների ընթացքում, այստեղ ի թիվս այլ հանրությունների, գոյացավ նաև հայ գաղթօջախ, որն իր կազմավորման գործընթացը պետք է ապրեր հիմնականում մինչև XVII դ. առաջին քառորդը՝ հանդես գալով իբրև ազգային որոշակի դավանանք, նկարագիր ու խառնվածք ունեցող հանրություն և դրան համապատասխան՝ ճանաչվելով իբրև առանձին ժողովուրդ (միլեթ) օսմանյան կայսրության միլեթների համակարգում:

Պատմական ճակատագրի բերումով Կ. Պոլսի հայ համայնքը կազմավորվեց Հայաստանի արևմտյան և արևելյան հատվածների, ինչպես նաև Կիլիկիայի հայերի բազմություններից: Այս գաղթօջախը, իբրև հայ ժողովրդի ընդհանրությունը ներկայացնող համայնք, բացառիկ նշանակություն պետք է ունենար միջնադարից մինչև նոր ժամանակները ձգվող դարաշրջաններում ազգային հոգևոր ու մտավոր արժեքների հայտնության և զարգացման ասպարեզում: Առնչվելով ոչ միայն բնաշխարհի, այլև աշխարհասփյուռ հայության հետ՝ Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախը իր կարևորագույն նպաստը բերեց ազգային-հոգևոր միասնության, ժողովրդի ինքնության պահպանության գործին՝ իր էական ազդեցությունը թողնելով ազգի կրոնական, մտավոր ու մշակութային զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունների վրա:

Հայտնի է, որ Կ. Պոլսում հայերն ապրել են Բյուզանդական կայսրության ժամանակներից՝ թուրքերի ներխուժումից դեռ դարեր առաջ: Անկախ համայնքը կազմող հայերի թվաքանակից՝ այն հան-

դես է եկել իբրև էթնակրոնական որոշակի միավոր՝ հոգևոր գլուխ ունենալով իր առաջնորդ եպիսկոպոսին: Այդ մասին թեև կցկտուր, բայց և հատակ փաստեր են տրամադրում ժամանակի գրավոր վկայությունները, այլևայլ հիշատակարաններ: Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից նվաճվելուց 146 տարի առաջ Սսի եկեղեցական ժողովում (1307 թ.) հիշվում է Հուսիկը՝ «եպիսկոպոս Ստինպոլայ հայերուն»[1]: Դրանից հետո ևս չարունակվում են հիշատակվել նաև այլ առաջնորդներ, ինչպես «ի թվ ՊՄԲ (1403) ի պարոնութեան Ամիր Աբդալին և ի հայրապետութեան Կոստանդնուպօլսոյ արհիեպիսկոպոսի տէր Զաքարիայի ի գիւղն Մգունք...»[2]:

Պետք է կարծել, որ այս արքեպիսկոպոս տեր Զաքարիան Կ. Պոլսի հայերին հովվել է 1401 թ. ոչ ուշ կամ 1401–1403 թթ. ընթացքում, և ահա թե ինչու: Մոլդավայի իշխանապետ Ալեքսանդրու Բարին 1401 թ. հայերին տրված իր հրովարտակում հայտնում է, որ մոլդովական գահին է ներկայացել հայոց Հովհաննես եպիսկոպոսը՝ «Կոստանդնուպոլսոյ ուղղափառ Անթոնիէ պատրիարքի իրաւական թղթերով, որովհետեւ իրենց հայ պատրիարքը (Կ. Պոլսում – Ա. Խ.) դեռ չեն ունեցած»[3]: Մոլդովայի իշխանապետը, կարծում ենք, նկատի ունի այն, որ Կ. Պոլսի հայերի պատրիարքի աթոռը Հովհաննես եպիսկոպոսի՝ Մոլդովա ուղևորվելու պահին դեռևս թափուր է եղել (որի պատճառով էլ նա ներկայացել է ուղղափառ պատրիարքի հանձնարարական թղթերով):

Կ. Պոլսի հայ առաջնորդների անուններին հանդիպում ենք նաև դրանից հետո: Հայտնի է 1433 թ. հայերի առաջնորդ Հովհաննես եպիսկոպոսը[4], իսկ դրանից հինգ տարի անց մի ձեռագրում դարձյալ հաստատվում է առաջնորդի առկայությունը. «Գրեցաւ գիրքս ձեռնադրութեան թվ. ՊՁԷ (1438) ի վայելումն արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդինուպաւլսի զոր տէր Աստուած վայելել տացէ յամերամս ժամանակաց...»[5]: Այստեղ մի կողմ ենք թողնում այս Հովակիմի, ավանդաբար Կ. Պոլսի հայերի առաջին պատրիարք Հովակիմի, ինչպես և Պրուսայի (1444), ապա Կուտինայի (1445) հայերի առաջնորդ Հովակիմի անձերի նույնության կամ տարբերության վերաբերյալ հայտնի տարակարծությունները[6]: Ինդիրն այն է, որ վերոհիշյալ գրավոր վավերագրերը միաբերան վկայում են բյուզանդական մայրաքաղաքում թուրքերի հայտնվելուց դեռ չատ առաջ հայ հոգևոր առաջնորդի, ուրեմն և համայնքի գոյության մասին:

Պակաս դժվարություն չի ներկայացնում այդպիսի գոյության չարունակության հարցի լուսաբանումը, այն, թե հայ համայնքը կա-

րողացավ արդյոք պահպանել իրեն քաղաք ներխուժած թուրքական զորքերի սարքած նախճիրից՝ զանգվածային թալանից ու գերեվարումից հետո: Դրա մասին, սակայն, որևէ փաստ հայտնի չէ: Բայց այն իրողությունը, որ հույների հետ հայերը մասնակցել են օսմանյան ներխուժողների դեմ մղված հերոսական պաշտպանությանը, հիմք է տալիս ասելու, որ նրանք կիսել են քաղաքի մնացած բնակչության դժնդակ ճակատագիրը: Կա ռուսական պատմական մի հայտնի բնագիր՝ "О Царьграде, о создании его и взятии турками в 1453 году" վերնագրով, որի հեղինակն է համարվում ականատես Նեստոր Իսկանդերը: Նկարագրելով քաղաքի պաշտպանության դրվագներից մեկը՝ այս հեղինակը գրում է, որ սպանվեցին 1740 հույն, 700 ֆրանկ և հայ (фряг и армен): Պաշարման 30-րդ օրվան, երբ թուրքերը նոր կատաղի գրոհ էին ձեռնարկել քաղաքը պաշտպանող զորամասերի վրա, Նեստորը դարձյալ նշում է հույների, ֆրանկների, հայերի և այլ «եկվոր մարդկանցից» սպանվածների թիվը՝ 5.700 մարդ: Նշվում է նաև թուրքական հարձակվող զորքերի տված զոհերի թիվը՝ 35.000, որ ակնհայտորեն չափազանցված է համարում ռուս հետազոտողներից Ն. Ա. Սմիռնովը[7]:

1453 թ. մայիսի 29-ին, գրավելով Կ. Պոլիսը, թուրքերը վերջին մահացու հարվածը հասցրեցին պաշարումից, սովից ու հիվանդություններից ուժասպառ բնակչությանը, որի մի մասը կոտորվեց տեղում, իսկ մի զգալի մասն էլ գերեվարվեց[8]: Հոչոտված Կ. Պոլիսը դարձնելով օսմանների մայրաքաղաքը՝ սուլթան Մեհմեդ Բ-ը (1444–1446, 1451–1481) սկսեց իրականացնել այն վերաշինելու, վերաբնակեցնելու և ծավալապաշտության ու իսլամի նպատակներին համապատասխան կենտրոն ստեղծելու ծրագիրը: Անհրաժեշտ էր գրեթե ամբողջովին ամայացած քաղաքը լցնել բնակչությամբ, ապահովել նրա կենսագործունեությունը, որ հնարավոր էր միայն մարդկային մեծ ռեսուրսների առկայությամբ: Կ. Պոլսի անկմանը հետևող մի քանի ամիսների ընթացքում սուլթանը ձեռնամուխ եղավ ոչ միայն թուրքերի, այլև նվաճված ոչ մահմեդական բազմությունների տեղափոխմանը նվաճված քաղաք, որ միայն իր թագավորության չրջանում՝ մինչև 1480-ական թթ. սկիզբը, պետք է տևեր տասնամյակներ: Մայրաքաղաքի վերաբնակեցման միտքը հղանալիս սուլթանը հետապնդում էր և՛ տնտեսական, և՛ կրոնաքաղաքական նպատակներ՝ իսլամի նոր կենտրոնում ապահովել մահմեդականների տիրապետող դիրքին համապատասխան մեծամասնություն, թուլացնել նվաճված տարածքների այլակրոններին՝ նրանց կարող ու կենսունակ ուժերը բռնի

Կ. Պոլիս տեղափոխելով, թալանել նրանց ունեցվածքը, ջլատել ենիչերական զինակուրությունը և ազդեցությունը իրենց ազգակիցներին բարեհպատակության մեջ պահելու ակնկալիքով: Այսպիսի տեղահանվածներից էին նույն Աբրահամ Անկյուրացու «Ողբում» հիշատակված անկյուրացի հայերը, որոնք Կ. Պոլսում հայտնվել էին նրա անկումից ոչ շատ հետո և որոնց, ամենայն հավանականությամբ, պետք է համարել մայրաքաղաքի առաջին հայ գաղթականները.

Ի քսան և ութ հոկտեմբերին Եւ Սիմէոն Բարխափչին
Զորս հայ ի յԱնկիւրիոյ բերին Եւ Պապայի որդի Այվատն
Աստուածատուր Սաթըլմիշին Եւ պարոն Գորգն հէչիմ հաճին[14]:

Այս չորս անձանցից հետո, համենայն դեպս, մինչև 1464 թ., Կ. Պոլսին կից Ղալաթիայում արդեն հաստատվել էին բազմաթիվ անկյուրացի հայեր: Հիշատակարանը, որ բերվում է ստորև, կցկտուր, բայց և որոշ տեղեկություններ է տալիս այդ մասին. «Ի թվիս Հայոց ՋԺԳ (1464) ապրիլ ամսոյ ԻԲ (22) եղեւ վերափոխումն տէր Ներսէս եպիսկոպոսին Անկուրիոյ. սա էր յերկրէն Ղրիմոյ, աշակերտ Սարգիս վարդապետի... եւ չնորհաւք սուրբ Հոգոյն անդադար քարոզէր Հայոց եւ Ֆռանկաց, Հոռոմոց եւ բազումք ի մեծամեծաց տաճկաց լսէին զբանն կենաց եւ հաւատային ի Քրիստոս իսկ անաւրէն արքայն տաճկաց ժողովեց զքրիստոնէից մանկունն եւ երեր ըՍտըմպօլ իսկ եպիսկոպոսն եկեալ ի հետ մանկանցն եւ երեր զթուղթ ազատութեան Հայոց, իսկ անաւրէն արքայն ոչինչ համարեցաւ զթուղթն բայց Անկուրիոյ քրիստոնէքն չնորհեց նմա եւ յետ Ջ (6) տարոյ տարան զծնաւղք մանկանց ի ըՍտըմպօլ եւ գնացեալ սրբոյն զհետ նոցա ի Ղալաթան...»[15]:

Վավերագրում ուշադրություն է գրավում հետևյալը. նախ այն վերաբերում է Ներսես եպիսկոպոսի մահվանը (1464) նախորդած դեպքերին, երբ մանկաժողով է եղել Անկյուրիայում և ապա այդ մանկաժողովից վեց տարի հետո է, որ ժողովված մանկանց ծնողներին տարել են Ստամբուլ, որ համապատասխանում է 1450-ական թթ. երկրորդ կեսին կամ հենց 1454–1455-ին: Հետևաբար, Անկյուրիայի այս գաղթականությունը ևս ներկայացնում է Կ. Պոլսի հնագույն հայ վերաբնակիչներին:

Սուլթանի կամավոր գաղթի հորդորող կոչերը, սակայն, արդյունավետ չէին կարող լինել. վերաբնակվելը կապված էր նյութական մեծ ծախսերի հետ, և որքան էլ հրապուրիչ լիներին սուլթանի խոս-

Կ. Պոլիս տեղափոխելով, թալանել նրանց ունեցվածքը, ջլատել ենիչերական զինակուրությունը և ազդեցությունը իրենց ազգակիցներին բարեհպատակության մեջ պահելու ակնկալիքով: Այսպիսի տեղահանվածներից էին նույն Աբրահամ Անկյուրացու «Ողբում» հիշատակված անկյուրացի հայերը, որոնք Կ. Պոլսում հայտնվել էին նրա անկումից ոչ շատ հետո և որոնց, ամենայն հավանականությամբ, պետք է համարել մայրաքաղաքի առաջին հայ գաղթականները.

Ի քսան և ութ հոկտեմբերին Եւ Սիմէոն Բարխափչին
Զորս հայ ի յԱնկիւրիոյ բերին Եւ Պապայի որդի Այվատն
Աստուածատուր Սաթըլմիշին Եւ պարոն Գորգն հէչիմ հաճին[14]:

Այս չորս անձանցից հետո, համենայն դեպս, մինչև 1464 թ., Կ. Պոլսին կից Ղալաթիայում արդեն հաստատվել էին բազմաթիվ անկյուրացի հայեր: Հիշատակարանը, որ բերվում է ստորև, կցկտուր, բայց և որոշ տեղեկություններ է տալիս այդ մասին. «Ի թվիս Հայոց ՋԺԳ (1464) ապրիլ ամսոյ ԻԲ (22) եղեւ վերափոխումն տէր Ներսէս եպիսկոպոսին Անկուրիոյ. սա էր յերկրէն Ղրիմոյ, աշակերտ Սարգիս վարդապետի... եւ չնորհաւք սուրբ Հոգոյն անդադար քարոզէր Հայոց եւ Ֆռանկաց, Հոռոմոց եւ բազումք ի մեծամեծաց տաճկաց լսէին զբանն կենաց եւ հաւատային ի Քրիստոս իսկ անաւրէն արքայն տաճկաց ժողովեց զքրիստոնէից մանկունն եւ երեր ըՍտըմպօլ իսկ եպիսկոպոսն եկեալ ի հետ մանկանցն եւ երեր զթուղթ ազատութեան Հայոց, իսկ անաւրէն արքայն ոչինչ համարեցաւ զթուղթն բայց Անկուրիոյ քրիստոնէքն չնորհեց նմա եւ յետ Ջ (6) տարոյ տարան զծնաւղք մանկանց ի ըՍտըմպօլ եւ գնացեալ սրբոյն զհետ նոցա ի Ղալաթան...»[15]:

Վավերագրում ուշադրություն է գրավում հետևյալը. նախ այն վերաբերում է Ներսես եպիսկոպոսի մահվանը (1464) նախորդած դեպքերին, երբ մանկաժողով է եղել Անկյուրիայում և ապա այդ մանկաժողովից վեց տարի հետո է, որ ժողովված մանկանց ծնողներին տարել են Ստամբուլ, որ համապատասխանում է 1450-ական թթ. երկրորդ կեսին կամ հենց 1454–1455-ին: Հետևաբար, Անկյուրիայի այս գաղթականությունը ևս ներկայացնում է Կ. Պոլսի հնագույն հայ վերաբնակիչներին:

Սուլթանի կամավոր գաղթի հորդորող կոչերը, սակայն, արդյունավետ չէին կարող լինել. վերաբնակվելը կապված էր նյութական մեծ ծախսերի հետ, և որքան էլ հրապուրիչ լիներին սուլթանի խոս-

Նախքան բռնագաղթերին անցնելը սուլթանը հույս է ունեցել հրավերով և կամ էլ կամավորության հիմունքներով ևս վերաբնակեցնել Կ. Պոլիսը: Նորաթուխ իշխանությունները քաղաքը լքած բնակիչներին՝ հիմնականում հույներին, կոչ էին անում վերադառնալ իրենց տները, եկողներին տրվեցին կացարաններ, նրանք ազատվեցին հարկերից: Առանձնահատուկ վերաբերմունք ուներ սուլթանը նվաճված հարուստ խավերի, նույնիսկ «անհավատների» նկատմամբ, երբ նրանց բերել էր տալիս Կ. Պոլիս: Գերեվարված հույների մի մասը, անչուչտ, հարուստներ, ազատ արձակվեցին և բնակեցվեցին Ֆեներ թաղամասում[11]:

Մեհմեդին նվիրված իր գրքում քաղցր-մեղցր ձևեր հղելով բռնագաղթերի հանդեպ սուլթանի գթասրտությանը, նրանց արտոնյալ պայմաններ, տներ, աշխատանքի գործիքներ և այլ արտոնություններ տրամադրելուն, Թուրքամետ հույն հեղինակ Քրիտովուլոսը[12] միաժամանակ որոշ լույս է սփռում սուլթանի քաղաքական նպատակների վրա. «Ապա նա իր մոտ կանչեց բոլոր հարուստ և առավել ընդունակ անձանց, նրանց, ովքեր ունեին մեծ հարստություն ու սեփականություն և հրամայեց քաղաքում կառուցել մեծ չենքեր, որտեղ որ յուրաքանչյուրը կկամենար կառուցել: Նա նույնպես հրամայեց նրանց՝ կառուցել բաղնիքներ, խաներ և չուկաներ, բազմաթիվ և շատ գեղեցիկ արհեստանոցներ, կանգնեցնել աղոթատներ, զուգել և զարդարել քաղաքն ուրիշ շատ այդպիսի չենքերով՝ չափպելով, որ չռայլեն, այլ, որքան ի վիճակի կլիներ յուրաքանչյուրը և ընդունակ»[13]:

Ակներևաբար, սուլթանը ձգտում էր օգտագործել ոչ միայն

տումները մայրաքաղաքում բարեկեցիկ կյանք ապահովելու, արտոնությունների և այլնի մասին, իրենց աշխատանքի համեստ վաստակով ապրող ժողովրդական խավերը ի զորու չէին այդ անելու: Գավառներ ուղարկված սուլթանական սպառնալի ֆերմանները սոսկ մասնակի արդյունքներ տվեցին (հատկապես նկատելի էր այս տեսակետից Սալոնիկի և Եվրոպայի այլ մասերից հրեաների գաղթը Կ. Պոլիս)[16], որ չէր կարող գոհացնել սուլթանին: Դրանից հետո է, որ սուլթանը գործի դրեց բռնագաղթերի գործընթացը՝ «այուրդյունը»[17]: Եվ 1450-ական թթ. երկրորդ կեսին ծայր առան Կ. Պոլիս քշվող բազմությունների չարքերը՝ տասնյակ հազարավոր գաղթականներ էգեյանի շրջանից, Մորեայից, Կորնթոսից (հիմնականում՝ հույներ), Արևելյան Եվրոպայի երկրներից (սերբեր, հունգարներ, բուլղարներ) և այլն[18]: 1460 թվականին, ինչպես գրում է Քրիտովուլոսը, Մեհմեդը Կ. Պոլիս տեղափոխեց իր տիրույթներում գտնվող այն հայերին, որոնք բարեկեցիկ էին իրենց իմացություններով և այլևայլ մասնագիտություններով, ինչպես նաև նրանց, ովքեր առևտրական խավից էին[19]: Արհեստավոր, հողագործ և առևտրական բազմաթիվ մարդկանց մայրաքաղաքում և նրա շուրջ բռնագաղթեցնելու ծրագիրը սուլթանը գործադրում էր չարունակական ընթացքով՝ տարածելով այն կայսրության բոլոր հպատակների վրա: Պետք է եզրակացնել, որ Քրիտովուլոսի հիշած հայերը ևս արհեստավորներ ու առևտրականներ էին՝ բերված Կեսարիայից, Պրուսայից, Ադրիանուպոլսից, Սամսունից, Թոքատից, Ակնից և այլ վայրերից:

Այստեղ հարկ է նշել, որ բռնագաղթերի մտրակը, որ սուլթանը զուգակցում էր որոշակի արտոնություններ տրամադրելուն, միշտ էլ վճռականն ու տիրապետողն էր նրա վերաբնակեցման քաղաքականության մեջ: Հիրավի, նորաբնակներն ազատվում էին մուքաթաա հարկից (տարեկան հարկ՝ վարձակալված չինության, տան համար), տներն ի սեփականություն էին տրվում՝ որպես մյուլք[20], սակայն դա ընդամենը ժամանակավոր սիրաչահում էր՝ քաղաքը բնակիչներով լցնելու համար: 1477 թ. մարդահամարը, որ կատարվեց Կ. Պոլսում, փաստորեն նշանակում էր բնակչության ցուցակագրում՝ մուքաթաա գանձելու նպատակով, որ և իրականացվել է դրանից հետո[21]:

1461 թ. Կ. Պոլսում վերաբնակեցվեցին Պրուսայից եկած հայերը՝ իրենց առաջնորդ Հովակիմի (որն ավանդաբար համարվում է Կ. Պոլսի հայ համայնքի առաջին պատրիարքը) հետ: Ըստ Մ. Ջամչյանի՝ Հովակիմը գաղթեցվել է «քանի մի երևելի տամբք հայոց (զոր ոմանք վնց տուն ասեն)»[22]: Հայերի թիվը, սակայն, չի նշում Մաղաքիա

ճեվահիրճյանը, որը, ի դեպ, Ջամչյանի աղբյուրներից մեկն է: Նա գրում է. «Պուռսայու ժողովրդոք բերէ սուլթան Մէհէմէտ Ֆեթիղ առնողն Ստամպօլու զոր յառաջագոյն խոստացեալ էր նմա թէ առնիցէ Ստամպօլ և տարցէ նա անդ»[23]: Ի դեպ, նկատենք, որ և՛ Անկյուրիայի, և՛ Պրուսայի այս գաղթականներից հիշվում են միայն երևելիները, ինչը տեսանք Աբրահամ Անկյուրացու «Ողբում», և որը ամենևին չի բացառում, որ նրանց հետ մայրաքաղաք տեղափոխված լինեին հասարակ արհեստավորներ և առևտրականներ: Բոլոր դեպքերում, Պրուսայից եկած հայերին ևս պետք է համարել Կ. Պոլսի հնագույն վերաբնակիչներ: Իրրև մայրաքաղաքի հայ վերաբնակիչների՝ թուրք հեղինակ Էվլիյա Ջելեբին հիշատակում է Թոքատի (Եվդոկիա) և Սվասի (Սեբաստիա) հայերին, որոնք բնակեցվել են Սուլու մանաստրում[24], այսինքն՝ Ս. Գեորգ եկեղեցու չրջակայքում (Սամաթիա): Այսպիսով, Սուլու մանաստրի չրջակայքը պետք է դառնար Կ. Պոլիս գաղթած հայերի առաջին կենտրոնատեղիներից մեկը:

Հայերի և մյուս ժողովուրդների բռնագաղթերը Կ. Պոլիս չարունակվեցին նաև հետագայում, երբ Մեհմեդը ծավալեց իր նվաճողական արշավանքները սևծովյան չրջաններում՝ Հունաստանում, Ղրիմում և Բալկաններում: 1461 թ. գրավելով Տրապիզոնը և սևծովյան պոնտական տարածքները՝ Մեհմեդը կործանեց Տրապիզոնի կայսրությունը, որը հնարավորություն տվեց նրան քրիստոնեական նոր տարրերով, այդ թվում՝ հայերով լցնելու իր մայրաքաղաքը: Գրիչ Ստեփանոսը իր հիշատակարանում նչում էր, որ նվաճողը «առաւ Պոնտոս որ է Տրապիզոն և այնչափովն վնաս ի նոյն գործեցաւ, զի բաժանէին զորդիան և զդստերս ի մարց և ի հարց և զեղբայր յեղբարց և աղիողորմ էր լացն և աղաղակն, զոր ոչ կարէմ ընդ գրով արկանել»: Նույն գրիչը հիշում է նաև Կամախի հայերի գերեվարումը. «Գեաւ գաւառս Դարանաղեաց որ է Կամախ որ ով կարէ պատմել զաւերն և զպակասն որ եղէն քրիստոնէից և սրբութեանցն»[25]:

Տրապիզոնի հարուստ դրամատերերը վերաբնակեցման քշվեցին Կ. Պոլիս, որտեղ նրանցից ակնկալվում էր, ինչպես այլ վայրերից բռնագաղթած ունևոր և ձեռներեց վերաբնակիչներից, միջոցներ տրամադրել քաղաքը վերաչինելու համար: Հույն և հայ գաղթականներին նույնպես տրվեցին տներ և այլ գիջումներ, իսկ նրանց հասարակ համերկրացիներից չատերը գերեվարվեցին՝ իրրև հաղթանակած օսմանյան զորքի ռազմավար: 800-ի չափ գեռահասներ մտցվեցին ենիչերիական զորամասերը համալրող կառույցների մեջ[26]:

Գերեվարվածների մի մասը, անշուշտ, վաճառվել էր ստրկու-

թյան, իսկ մյուս մասը իբրև ընչազուրկ ռայա բռնի տարվել էր մայրաքաղաք՝ լրացնելով ներքնախավերի բանակը: 1460-ական ԹԹ. մեկը մյուսին հետևում էին նոր բռնագաղթերը, երբ Մեհմեդը տեղահանում էր կայսրության ամենատարբեր կողմերում բնակվող հպատակներին՝ քաղաքը հոծ բնակչությամբ լցնելը դիտելով իբրև իր պետության մեծության ու հզորության անհրաժեշտ պայման: Մարդահավաքի այս իրողությունն էր արձանագրում լավատեղյակ գրիչը. «Եւ դարձեալ ... ի դառն և անբարի ժամանակիս զոր քրիստոնէայք տառապչարհիկ եղեալ սուրկուն բերելով սուլթան Մահամմատն ի յԸստամպոլ ոչ թէ յԱնկուրիոյ միայն, այլ յամենայն աշխարհէ որ ընդ իւր իշխանութեամբն է»[27]:

Ողբերգական էր Ղրիմի (Կաֆա) բնակչության, այդ թվում՝ բազմահազար հայերի գերեվարումը և բռնագաղթը Կ. Պոլիս: Թուրքերը Կաֆան գրավեցին 1475 թ. հունիսի 5-ին (17-18-ին) և զարհուրելի սպանդի ենթարկեցին քաղաքի պաշտպաններին՝ հայ, ճենովացի, մասամբ՝ հույն բնակչությանը: Եվ երբ թուրքական հույժ գերակշիռ ուժերին (40.000 մարդ) հետևեց ճենովացի իշխան Սկվարչիաֆիկոյի դավաճանությունը, պաշարվածները հարկադրված էին անձնատուր լինելու[28]: Կապուտան փաշայի հրամանով թուրքերը դավադրաբար կոտորեցին իսլամ ընդունելուց հրաժարված կաֆացի հայ երևելիներին, որից հետո սկսվեց հայերի կոտորածը ոչ միայն Կաֆայում, այլև Կազարաթիում և Սուրխաթիում[29]: Քաղաքի բնակիչներից 40.000 մարդ գերեվարվեց և քշվեց Կ. Պոլիս, սուլթանին ուղարկվեցին 1.000-ի չափ գեղեցիկ աղջիկներ և տղաներ, բազմահազար պատանիներ ենիչերի դարձվեցին[30]: Թուրքերը տիրացան Կաֆայի բնակչության ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր արժեքներին: Կ. Պոլսում գնվել է մի ձեռագիր նույն՝ 1475 թ. մի հիշատակարանով. «Զվերջին ստացաւ սուրբ Աւետարանիս զպարոն Աւետիքն յիշեսջիք հանդերձ ծնողովք որ ստացաւ զսուրբ Աւետարանս ի յայլազգեացն որ գերեաց ի Կաֆայէն և բերին ի յԸստամպաւլս: Եւ ես Աւետիքս որ եմ տրապիզոնցի և եմ այժմ սուրկուն ի յԸստամպաւլս ի յԱյթոթոսիայի մահալան ի դուռն սրբոյ Սարգսի զաւրավարին»[31]:

Վերոհիշյալ խոշոր բռնագաղթից ու գերեվարումից հետո Կ. Պոլսի հայ բնակչությունը պետք է համալրվեր բազմահազար նորեկներով, անգամ եթե գերեվարված հայերի մի մասը վաճառվեր չուկաներում և դուրս տարվեր մայրաքաղաքի սահմաններից: XV դ. վերջին քառորդին ղրիմահայերը կազմեցին Կ. Պոլսի հայ բնակչության մի ստվար հատվածը:

1475 թ. Ղրիմի հայ բնակչության մի մասին Կ. Պոլիս գաղթեցնելու հետ միաժամանակ կամ դրանից քիչ անց թուրքերը բավական թվով հայերի են տեղափոխում այնտեղ նաև Ակքերմանից (քաղաք Բեսարաբիայում՝ Դնեստրի գետաբերանին)[32]: Ակքերմանցի հայերը տեղավորվեցին Սամաթիայի Ս. Գեորգ եկեղեցու չրջակայքում, ինչպես և ղրիմահայերը: 1485 թ. ակքերմանցի Պողոս քահանան դիմել է օսմանյան իշխանություններին՝ Ս. Գեորգի մոտ գտնվող բնակարանները նորոգելու, այնտեղ ազատ մնացած հողերի վրա կացարաններ կառուցելու համար, և այս դիմումը կրկնվել է 1507 թ.՝ հայոց առաջնորդարանի կողմից[33]: Ուշագրավ է, որ այս խնդիրը չի լուծվել կամ առավելագույնը՝ լուծվել է մասամբ, որովհետև 1526 թ. օսմանյան մի վավերագրում (որ սխալմամբ վերագրվել է Մեհմեդ II-ին) հայտնվում է, որ Սուլու մանաստրին (Ս. Գեորգ) կից սենյակներում ակքերմանցի խմբեր (անտարակույս, հայեր) են մուտք գործել. դրա օրինականությունը պետք է ստուգել, որ և սուլթանը հանձնարարում է կաղիին[34]:

Այն իրողությունը, որ Սուլու մանաստրի չրջակայքում բնակվող թուրքերը մեծ դժկամությամբ էին հանդուրժում քաղաքի այդ հատվածում գտնվող հայերի ներկայությունը, վեր է ամեն մի կասկածից, որին կանդրադառնանք իր տեղում: Այստեղ նկատենք միայն, որ 1526 թ. Սուլու մանաստրի սենյակներում հայտնված ակքերմանցիները հաղիվ թե լինեին այն ակքերմանցիները, որոնք այստեղ բնակարաններ կառուցելու նպատակով օսմանյան իշխանություններին էին դիմել, ինչպես տեսանք, երկուքս՝ 1485 և 1507 թվականներին: Մինչև 1526 թ. այդ հարցը պետք է որ լուծված լիներ ճիշտ այնպես, ինչպես և 1475 թ. ակքերմանցի հայ գաղթականների բնակեցման խնդիրը Սուլու մանաստրի չրջակայքում: Հետևաբար, կարելի է եզրակացնել, որ 1526 թ. վերոհիշյալ պաշտոնական գրությունը վերաբերում է Ակքերմանից եկած հայերի նոր խմբերի, որոնք ցանկացել են տեղավորվել դրանից առաջ արդեն Կ. Պոլիս եկած իրենց հայրենակիցների մոտ (որ սովորական մի բան էր Կ. Պոլսում՝ միևնույն մահալլեում տեղավորվում էին հայրենակցական խմբերով):

Մեհմեդի թագավորության տարիներին Կ. Պոլիս բռնագաղթեցին նաև Ամասիայի և Կարամանի հայերը: Նկատենք, որ Մեհմեդը Կարամանի քաղաքները գրավում էր դեռևս 1464 թ. և դրանից հետո, 1466-1474 ԹԹ. իրականացվել է հայերի բռնագաղթը, որտեղից բերվել են նաև հույներ (կարամանլիք)[35]: Կարելի է կարծել, որ Կարամանից գաղթը կրկնվել է 1479 թ.: Գրիչ Մարտիրոսը, որ Ամիրդովլաթ Ամա-

սիացու պատվերով Սաղմոս էր ընդօրինակել, հիշատակարանում գրել է. «Դարձեալ ի թուականիս Հայոց ՋԻԸ (1479) սուրկուն արար խոնդքարն զՂարամանին աշխարհին զհայ ազգս և զիս անպիտան հողս զՄարտիրոս հետ բերին ի Կոստանդնուպոլիս»[36]:

Ղ. Ինճիճյանը գրում է, որ Մեհմեդը «բաց յայլոյ հայոց ի Սամաթիա էած բնակեցոյց զժողովուրդ հայոց ի կողմանց Գարամանու որք զառաջինն բնակեցան վրանօք յանտառի անդ առաջի եկեղեցւոյն, որ այժմ հրապարակ է նորին մինչև ապայարկս բնակութեան չինեալ բնակեցան ի շրջակայս եկեղեցւոյն, որ յանուն նոցա մինչև ցայժմ կոչի Գարաման մահալլեսի, որով այժմեան բնակք հայոց ի Սամաթիա»[37]: Կարամանից եկած գաղթականների թվաչատությունն է վկայում այն, որ Սամաթիայի հայաբնակ թաղը մինչև 1805 թ. կոչվում էր Կարաման մահալլեսի[38]:

Կարամանի հայերի այս վերջին գաղթից հետո բռնագաղթի են ենթարկվել նաև Ամասիայի հայերը: 1480 թ. գրիչ Ներսես քահանան, որը Ամիրդովլաթի հանձնարարությամբ ընդօրինակել էր «Ժամանակագրութիւնք Միխայիլի Ասորւոյ եւ Սամուէլի Անեցւոյ» գործը, գրում էր. «Ի մէջ դառնութեան գրեցի զսա, զի բռնութեամբ և ակամայ ի յԱմասիոյ զմեզ բերին ի Կոստանդինուպաւլիս»[39]:

Ֆաթիհի իրականացրած բռնագաղթերը, ինչպես վկայվում է աղբյուրներով ու համապատասխան գրականությամբ, կատարվեցին ոչ թե տարերայնորեն, այլ սուլթանի ու նրա մերձավորների նախապես կշռադատված ծրագրի համաձայն: Պետք է նշել, որ այդ ծրագրի հետևանքով օսմանյան մայրաքաղաքը չենացվում էր շատ ավելի հին քաղաքակրթություն ունեցող, արհեստների, առևտրի ու մշակույթի ասպարեզներում ակնհայտորեն առաջատար ժողովուրդների հաշվին: Պակաս կարևոր չէր նաև բուն մայրաքաղաքը հարկատու հոծ բազմություններով լցնելը, որոնք տնտեսական ներուժով էին օժտելու Կ. Պոլիսը, ինչպես և հավելյալ միջոցներ էին տրամադրելու անընդհատ ռազմական ծախսերով մտահոգ օսմանյան պետությանը: Ավելացնենք, որ սուլթանը ձգտում էր Կ. Պոլիսը շրջապատել գյուղատնտեսական արտադրությամբ զբաղվող հողագործներով՝ նպատակ ունենալով քաղաքը դարձնել ինքնաբավ, սեփական կարիքները հոգալու ընդունակ մի համակարգ: 1457 թ. սուլթանը հատուկ ուշադրություն դարձրեց քաղաքի արվարձաններն ու շրջակայքը հողագործներով բնակեցնելու խնդրին՝ այնտեղ բռնագաղթեցնելով կամ գերեվարելով բալկանյան որոշ ազգերի և հույներին: Կորնթացի հույներից շուրջ 4.000 մարդու բնակեցրեցին Կ. Պոլսի մերձակա հողերի

վրա[40]: Էյուբի մզկիթի կողմերում՝ ծովեզերքին, այգիների ու բանջարանոցների մշակությամբ (խաս հողերի վրա) էին զբաղված նաև հայերը՝ բուլղարացիների հետ, ինչպես նշում է Երեմիա Քյոմուրճյանը.

Ընդ սահմանօքս չատ են պօստան, ուր պուլղար և հայ պարտիզպան[41]...

«Պուլղար» ասելով՝ Քյոմուրճյանը, ամենայն հավանականությամբ, նկատի ունի նաև սերբերին, որոնք Կ. Պոլսի շրջակա գյուղերում էին բնակեցվել Մեհմեդի ժամանակ[42]:

Մեհմեդի բռնագաղթերը ի վերջո հասցրին օսմանյան կայսրության մեջ միլեթների՝ կրոնական ազգային հանրությունների համակարգի ստեղծմանը: Մայրաքաղաքում ձևավորվեցին և ամբողջ երկրում պետականորեն ճանաչվեցին հունական ուղղափառ (հույներ, սերբեր, բուլղարներ), հայ Առաքելական եկեղեցու դավանության և հրեական միլեթները՝ իրրև հարկատու բնակչություն: Միլեթների ճանաչումը, իրոք, նշանակում էր, որ օսմանյան իշխանությունները պետք է հրաժարվեին ոչ մահմեդական բնակչության դանգվածային իսլամացումից, բայց սոսկ հարաբերական իմաստով. չպետք է մոռանալ, որ թուրքական տիրապետողները հարմար առիթներով դիմել են դանգվածային բռնի իսլամացման՝ մայրաքաղաքից այն կողմ ընկած շրջաններում, բնավ հաշվի չառնելով միլեթների ճանաչումը սուլթանի կողմից: Պետք է նկատել նաև, որ միլեթների համակարգը ոչ մահմեդականներին ընձեռում էր որոշ իրավունքներ՝ կրոնամշակութային, հարկահավաքման, ամուսնության և մի քանի այլ բնագավառներում[43], նպաստում դասային խմբերի ձևավորմանը (կղեր, արհեստավորներ, վաճառականություն, հողագործներ) և սոցիալական տարբերությունների խորացմանը համայնքների ներսում:

Արդեն սովորական դարձած բռնագաղթերը վերսկսվեցին Սելիմ Ա-ի (1512–1520) ժամանակաշրջանում, պարսկա-թուրքական բախումներով: XVI դ. բռնագաղթերն ուղեկցվում էին գերեվարություններով, որոնք անհրաժեշտ է տարբերել իրարից: Բռնագաղթը համախումբ բնակչության (մեկ կամ մի քանի վայրերից) տեղահանումն էր և տվյալ դեպքում մայրաքաղաքում բնակեցնելը՝ ազատ թողնելով տեղահանվածներին, որպես հարկատու ռայա ընդգրկվելու որևէ զբաղմունքի մեջ (արհեստներ, հողագործություն, կրոնական պաշտամունքի ասպարեզ, առևտուր), ընձեռելով նրան իր կրոնադավանական հանրության մեջ մնալու իրավունքը: Գերիները մինչդեռ տրվում էին թուրքական բանակին, սուլթանից և ռազմաբյուրոկրատական վերնախավից սկսած՝ մինչև հետին ենիչերիին, իրրև ռազմա-

վար կամ հաղթանակի հատուցում և կամ ապրանք, որը պետք է վաճառվեր, նվեր տրվեր և այլն: Հիրավի, օսմանյան հասարակության մեջ գերիները (ստրուկները) ամբողջովին զրկվում էին անձնական ազատությունից, դառնում էին տիրոջ սեփականությունը և դրան համապատասխան, որպես գույք, զանգվածային չափերով վաճառվում Կ. Պոլսում, Կահիրեում և այլն: Ըստ Ա. Ալպոյաճյանի՝ Սելիմ Ա-ն և նրա հաջորդները պալատի և ռազմական ծախքերը հոգալու համար պարսիկների դեմ մղած պատերազմների ժամանակ մոտ 100.000 հայ գերիներ են վաճառել, մասնավորապես, եգիպտական գերեվաճառ չուկաներում[44]: Կ. Պոլսի հայությունը գրեթե ամբողջովին կազմվել էր բռնագաղթերի հետևանքով, իսկ այն գերիները, որոնք գնվել էին մայրաքաղաքում, սոսկ պատահականորեն կարող էին պահպանել իրենց կրոնը, եթե փրկագնվեին կամ գնվեին քրիստոնյայի կողմից (որ արգելվում էր օրենքով, բայց հաճախակի խախտվում):

Կ. Պոլսի բնակչությունը պյուղատնտեսական արդյունքներով ապահովելու նպատակով Մեհմեդը մայրաքաղաքի մատույցներում տեղավորել էր ստրկացված գերիների: 1498 թ. այդ տարածքների սուլթանական կալվածքներում բնակվում էին 2.000 ընտանիք ստրուկ-հողագործներ (օրթաքչի-կուլեր՝ բերքը հողատիրոջ հետ կիսող կիսարար ստրուկներ)[45]:

1514 թ. գրավելով Թավրիզը՝ Սելիմ Ա-ն դարձյալ բռնագաղթերի նպատակն էր համարում պարսկական մարդկային ռեսուրսների նվազեցումը և մայրաքաղաքը արհեստավորներով ու առևտրականներով ապահովելու պահանջի հագեցումը, որ չէր նվազել, այլ, ընդհակառակը, նորանոր խնդիրներ էր հարուցում օսմանյան իշխանությունների առջև: «Իսկ սուլտան Սէլիմ հասեալ ի վերայ Դաւրիժու, էառ զայն. և ժողովեալ զամենայն արուեստագէտս քաղաքին առաքեցի ի Կոստանդինուպօլիս. յորս բազումք էին յազգէ Հայոց»,- գրում է Մ. Ջամչյանը[46]: Գներևարվում էին կամ բռնագաղթեցվում ոչ միայն հայեր, այլև ուրիշ շատ ազգությունների պատկանող բազմություններ՝ բազմամարդ դարձնելով նաև քաղաքային պլեբսը: Գաղթականների նորանոր խմբերը պետք է պարենով ու բանվորական աշխատուժով, որակյալ չինարարներով և այլ արհեստավորներով ապահովեին մարդաշատ դարձած մայրաքաղաքը: Պատահական չէ, որ օսմանյան դատաիրավական համակարգի մեջ բավական ընդարձակ տեղ է հատկացված Կ. Պոլսի չուկաների, արհեստավորների, առևտրականների գործունեության կարգավորմանը:

XVI դ. առաջին քառորդին, մասնավորապես, Թավրիզի գրավու-

մից հետո հայ արհեստավորների փոխադրումը Կ. Պոլիս նաև արևելահայ որակական չերտ էր մտցնում հայ համայնքում: Այսուհանդերձ, դժվար է կարծել, որ արևելահայ գաղթականությունն այստեղ կարող էր մեծամասնություն կազմել[47]: Խնդիրն այն է, որ 1514 թ. սուլթան Սելիմը Կ. Պոլիս էր գաղթեցրել ոչ միայն Թավրիզի, այլև պարսկական գրավյալ տարածքների պարսիկ և հայ արհեստավորների բազմությանը, ուստի զուտ Թավրիզից բռնագաղթեցվածների վերաբերյալ վկայությունները պետք է հասկանալ ավելի լայն աշխարհագրական, հետևաբար նաև էթնիկական իմաստով, այլ կերպ ասած, խոսքը միայն հայերին, առավել ևս գաղթեցվածների մեջ հայերի մեծամասնությանը չի վերաբերում:

Այն, որ Սելիմը հատուկ ուշադրություն է դարձրել Կ. Պոլսի արհեստավորների շարքերը համալրելուն, ընդգծում է նաև Գ. Այվազովսկին, սակայն որոշ թվական պատկերացումներ տալով իրողության մասին. «Ապա առաքեաց ի Կոստանդնուպօլիս արուեստագէտ ճարտարս հազար, յորս յոլովք էին ի մերմէ ազգէս»[48],- գրում է նա:

XVI դ. չարունակվում էր նաև գաղթը արևմտահայ գավառներից. ակնցի հայերը ևս կազմել են այս գաղթականության մի մասը:

1551 թ. Բանկալթիի գերեզմանատան մի տապանի գրությունը, անչուշտ, վկայում է Կ. Պոլսում ակնցիների ավելի վաղ ներկայության մասին[49]:

Հայ բնակչության բռնագաղթերը և գերեվարումները չարունակվեցին մինչև XVI դ. 80-ական թթ. վերջերը: 1534 թ. Սուլեյման Կանունին (1520-1566) Կ. Պոլիս և օսմանյան այլ տարածքներ բռնագաղթեցրեց Վան-Վասպուրականի չրջանի հայերի, ինչպես և Երևանից, Նախիջևանից և Արարատյան դաշտի չրջաններից ու Արցախից (1548, 1554 թթ.): Ժամանակի հիշատակարաններում բազմաթիվ վկայություններ կան Հայաստանը ամայացնող այս պատերազմների, բռնագաղթերի և գերեվարումների մասին: Անդրեաս սարկավագը գրում է, որ «ի թվին ՌԳ (1554) սուլտան Սուլայմանն սաֆար արաւ ի վերայ կարմիր գլխին (իմա ղզլբաշի, պարսիկի դեմ - Ա. Խ.) և գՅերևանն և գՆախչուան զամենայն գերի բերին»[50]: Ավերիչ էր առանձնապես Լալա փաշայի արշավանքը 1578 թ., երբ օսմանյան զորքերը «ասպատակեալ գնացին դէպ յարեւելս ի երկիրն կարմիր գլխոյ մինչ զքան աւուր ճանապարհն աւելի ի Կարասյ... յԵրևան, ի Շրուան և մինչ ի Թագաւորական մեծ քաղաքն Տփխիս: Զայս ամենայն քաղաքս ի գաւառս անմարդաբնակ արարին... և յաւուր միում գնացեալ ի վերայ Երևան քաղաքին և բերին ոգիք ԻԴՌ (24.000) քահանայք և ռամիկք,

կանայք և տղայք»[51]: Իսկ 1579 թ. մի հիշատակարանում նշվում է գերիների ավելի մեծ թվաքանակ. «Թվին ՌԻԸ (1579) գերևան գերեցին ՌԼ (30.000)» [52]: Ապշած գերեվարության ահռելի չափերից՝ մի հիշատակագիր նկատում է, որ Երևանից, էջմիածնից և կից տարածքներից «առհասարակ զամենեսին գերեցուցին»[53]: 1585 թ. բռնագաղթին է վերաբերում Բարսեղ Վարագեցու մի հիշատակարանը, որտեղ ասվում է, որ Թավրիզը գրավելուց հետո թուրքական զորքերը «բազում գիւղ և գաւառ անբնակ արարին, կար որ իւրեանց հարկատուացն գերի վարեցին և յՍտամպօլ հասուցին»[54]:

Գերեվարվածների այսպիսի բազմությունը մեկ անգամ ևս առիթ է տալիս նշելու, որ Կ. Պոլիս էին քշվում արհեստագործության ու շինարարության համար պիտանի պարսիկ, հայ և այլ ազգության մարդիկ, բայց և հիմնական զանգվածը վաճառվում էր գերեվաճառ շուկաներում կամ տարվում երկրի ներքին գավառները, Անատոլիա և այլուր: Սրանով հանդերձ՝ համոզիչ է թվում, որ Կ. Պոլսի հայ ազգաբնակչության մեջ Արևելյան Հայաստանի չարունակական բռնագաղթերը պետք է ստվարացնեին հայ հանրության թվաքանակը գոնե մինչև XVI դարի վերջերը: Այստեղ նկատենք, որ պարտադիր չէր արհեստավոր կամ շինարար գերիներին Կ.Պոլիս և կամ այլ խոշոր քաղաքներ տեղափոխելը: Նրանց հաճախ էին օգտագործում բանակի կարիքների, ռազմական նշանակության շինարարական կառույցների և այլ նպատակներով: Այսպես, 1551 թ. Թուրք զորահրամանատար «Վազիր փաչան բազում և անթիւ զօրոք և գնաց դէպ յարևելս. ի չահասատան, և յոյժ նեղեցին ու չարչարեցին զքրիստոնէայն ի հարկապահանջութիւն: Եւ հանին զբազում արհեստաւորս վասն շինութեան Ղարսայ բերդին»[55]: XVI դ. երկրորդ կեսին ինչ-ինչ չափերով չարունակվում էր նաև շինարարների, արհեստավորների և աշխատուժի հոսքը կամ բռնագաղթը Արևմտահայաստանի չրջաններից: Սարգիս Պարսի-Հովհաննիսյանը Կ. Պոլսի տեղագրությանը նվիրված իր երկում նշում է, որ Սկյուտարի թաղամասում 1577 թ. բնակվում էին մշեցի հայ գործավորներ: 1617 թ., ըստ նրա, այս գործավորների համար կառուցվել է Ս. Կարապետ եկեղեցին:[56] Անկախ եկեղեցին այդ թվականին կառուցվելու ստուգությունից՝ նշենք, որ մշեցիները պատկառելի թիվ են կազմել այդ թաղամասում, գոնե առանձին եկեղեցի ունենալու չափ:

Այսպիսով, մինչև 1590 թ. թուրք-պարսկական պայմանագիրը, որով Արևելյան Հայաստանի տարածքների մի մասը անցնում էր օսմանյան տիրապետության տակ, հայ ազգաբնակչությունը տասնամ-

յակներ չարունակ ենթարկվել է գերեվարումների ու բռնի տեղահանումների: Սրանց մի մասը օսմանյան մայրաքաղաքում համալրել է արևելահայ գաղթականների թիվը, որին զուգընթաց՝ այստեղ են եկել Արևմտահայաստանից տեղահանված կամ գաղթած հայ ազգաբնակչության խմբերը: Մի քանի տարի անց՝ 1590-ական թթ. երկրորդ կեսից, սկսվելու էր Ջալալիների չարժումը՝ պատճառ դառնալով բռնի և կամավոր գաղթերի նոր և ահռելի մի հոսքի: Ջալալիների չարժումը խոր հետք թողեց Օսմանյան կայսրության տնտեսական ու քաղաքական կացության վրա՝ առաջ բերելով ժողովրդագրական խոշոր տեղաչարժեր նրա տարածքներում բնակվող ժողովուրդների մեջ:

1598–1609 թթ. Ջալալիների ավազակային չարժման մեջ էին ներգրավվել բարձրաստիճան հողատերեր, փախստական զինվորներ, գյուղացիներ և այլք, որոնք անասելի դաժանությամբ տակնուվրա արեցին ամբողջ Փոքր Ասիան, Օսմանյան Թուրքիայի արևելյան նիրույթները: Խուսափելով Ջալալիներից՝ Արևմտահայաստանից բազմահազար մարդիկ ցրվեցին երկրով մեկ, անցան Ղրիմ, Զմյուռնիա, Կ. Պոլիս, Պարսկաստան, Արաբական Թերակղզի, Արևելյան Եվրոպայի երկրներ և այլն[57]: Իբրև Ջալալիների չարժման աղետալի հետևանք և ուղեկից՝ Արևմտահայաստանում սկսեց մոլեգնել սովը: Համատարած այս հուզումները և տնտեսական վերահաս աղետները սպառնում էին բուն իսկ Օսմանյան կայսրության գոյությանը:

1602 թ., առաջիններից մեկը Արևմտահայաստանում, Ջալալիների հարվածների տակ ընկավ Թոքատը: Վաճառաշահ և հարուստ այդ քաղաքի հայ բնակչության մի մասն ապաստանեց Կ. Պոլսում՝ կազմելով Ջալալիների չարժման հետևանքով այնտեղ հայտնված հայ գաղթականների առաջին խմբերից մեկը: Ստեփանոս Թոքատեցին գրում է, որ Ջալալիների զորահրամանատար Կարա Յազըջու զորքերից հալածական Թոքատցիները ցրվելով՝

Ոմանք գնացին յԸստամպօլի
Ոմն ի Պուրսայ, յԱտրանայի,
Շատք գնացին յՈւռումելի
Ֆրանկաց տուն, Պուղտան, Լէհի[58]:

Թոքատի գրավումը հատկանշվում է իբրև սկիզբ այն զանգվածային գաղթերի, որոնք ծայր էին առնում Արևմտահայաստանից դեպի ապահով վայրեր[59]: Մասնավորապես, դեպի Կ. Պոլիս գաղթը

Արևմտահայաստանից սկսվեց XVI դ. 90-ական թթ. երկրորդ կեսից՝ չարունակվելով գրեթե ամբողջ 1600-ական թթ.: Էրզրումի վիլայեթի հայ բնակչությունը տվեց գաղթականների առաջին հոսքերից մեկը. փախստականների մի մասը Կ. Պոլիս եկավ Երզնկայից, Կամախից, Ակնից, Տիվրիկից և այլ շրջաններից: Էրզրումի շրջաններից գաղթը սկսվել էր 1603 թ., ինչը վկայում էր Գր. Դարանաղցին. «Եւ յորժամ ի Կաֆայէն յԸստամբօլ եկաք եւ ամենայն հայոց աշխարհքն ի թէոդուպօլսէն ի վայր, ոմանք երկու ամաւ յառաջ եկեալ էին եւ ոմանք բազումք ընդ մեզ եկին, որ էր թվ. ՌԾԴ (1605) եւ չատք այլ յետոյ եկին»[60]: Ուրեմն, Էրզրումից և այլ վայրերից հայերը գաղթել են 1603 թ., իսկ մյուսները չարունակել են փախուստը դեպի մայրաքաղաք նաև դրանից երկու տարի անց՝ 1605 թ.: Ինքը՝ Գրիգոր Դարանաղցին, այս ժամանակաշրջանում երկու տարի (1605-1607 թթ.) հովվել է Կ. Պոլիս գաղթած էրզրումցիներին և կամախեցիներին[61]:

Նկատենք, որ 1608-1609-ին ջալալիների վերստին աչխուժացումը Արևմտյան Հայաստանում՝ ի դեմս Իբրահիմ, Մուստաֆա և Շիրին բեկերի, կալենդեր օղլուի և այլոց, պետք է որ առիթ դառնար գաղթական նոր հոսքերի, սակայն ոչ Կ. Պոլիս: Գաղթականները հազիվ թե կարողանային մուտք գործել մայրաքաղաք, քանի որ նույն 1609 թ. այնտեղից սկսվել էր գաղթականների համատարած արտաքսումը, որին կանդրադառնանք քիչ անց:

Շահ Աբասի արչավանքների հետևանքով նաև արևելահայ գաղթականներ հայտնվեցին Թուրքիայի այլևայլ մասերում և Կ. Պոլսում: Մի հիչատակարանում ասված է. «Նա թագաւորն պարսից Շահաւպաղն երեկ էառ զԵրևան և զամենայն գաւառն մինչև ի Բասեն և զամենայն աչխարհին հրձիգ և աւերակ արար և զամենայն բնակիչքն թէ Հայք, թէ Տաճիկ ... և մեք այլ ոչ կարացաք գնալ, այլ եկայք մերայնովքն ի Բուզանդիոն և ի Թրակացւոց աչխարհիս մինչև ցայժմ որ է թվն ՌԾԷ (1608)[62]»: Կարելի է եզրակացնել, որ Կ. Պոլսում այս գաղթականները հայտնվել են 1603-1604 թթ., որ ակնարկում էր, ինչպես տեսանք, Գր. Դարանաղցին: Արևելահայ գաղթականները Կ. Պոլիս նաև Զմյուռնիա էին անցել Շահ Աբասի բռնությունների, ինչպես և սովի պատճառով[63]:

XVI դ. 90-ական թթ. մինչև XVII դ. սկզբների գաղթերը Կ. Պոլիս գրեթե աղետալի կացություն ստեղծեցին կայսրության և մանավանդ նրա մայրաքաղաքի համար՝ նույնիսկ ջալալիների ապստամբության պարտությունից տարիներ հետո ևս: Իրական վտանգ էր երկրի ծայր աստիճանի քայքայված վիճակը, գավառների ամայացման պատճառով գյուղատնտեսական արտադրության աղետալի չափերով անկումը և պետության համար հույժ վտանգավոր դարձած մայրաքաղաքի դժվարությամբ վերահսկվող կացությունը: Կ. Պոլիսն ու նրա շրջակայքը լցված էին տասնյակ հազարավոր գաղթականների բազմություններով, որոնք մասամբ տեղավորվել էին պատահական որևէ ծածկի տակ, մասամբ էլ ապրում էին վրանների ներքո: Քաղաքում միայն հայ գաղթական տների թիվը, ըստ Սիմեոն Լեհացու, հասնում էր 40.000-ի: Դժվար չէ պատկերացնել Կ. Պոլսի չնչահեղձ վիճակը, եթե նկատի ունենանք առհասարակ տարբեր ազգությունների գաղթականների ահռելի թվաքանակը: Տեղական իչխանությունները առջև ծառացել էին պարենային մատակարարման, փախստականներին որևէ կերպ տեղավորելու, համաճարակների դեմն առնելու հիմնահարցերը: Մարդկանց ոչ արտադրողական, տեղահանված բազմությունների առկայությունը ծանրացնում էր քաղաքի գոյատևման բնականոն գործընթացը՝ արհեստավորներին նեղում էր հումքի պակասը, առևտուրը թուլացել էր գյուղատնտեսական արդյունքների պակասից, ինչպես և իրացման սուղ հնարավորություններից: Հողի սեփականատիրական համակարգի տված խոր ճեղքերը, սկսած 16-րդ դ. վերջին քառորդից, հասցրեցին նրան, որ մեծ չափերով արժեզրկվեց աչխեն՝ մանր արծաթե օսմանյան դրամական միավորը[65]:

Նման պայմաններում սուլթան Ահմեդ Ա-ն (1603-1617) հրամայեց մայրաքաղաքից վտարել և բնակության նախկին վայրերը վերադարձնել բոլոր գաղթականներին՝ երեք տարվա տուրքից ազատելով նրանց[66]: Սկսվեց 1609 թ. այուրգյունը՝ աքսորը, որի հարկադրական անհրաժեչտությունը օսմանյան կառավարողների համար ընդգծվում էր նրանով, որ իր բացառիկ ու անվերապահ բնույթով կտրուկ հակասում էր գործող օրենքներին: XVI դ. Կ. Պոլիսն առանձնահատուկ արտոնություններ էր ընձեռում փախստականներին: Նրանք չէին վերադարձվում նախկին բնակավայրերը[67]: Սուլեյման Կանունիի օրենքներից մեկում ասվում է. «Թիմարից հեռացած ռայաներին հավաքելը օրենք է: Սակայն վերացված է տեղահանելը նրանց, ովքեր մի որևէ տեղում ապրել են տասնհինգ տարուց ավելի: Հրաման է տրված քաղաքում գրանցել նրանց, ովքեր այնտեղ ապրում են քսան տարի: Իսկ նրանց, ովքեր բնակություն են հաստատել Ստամբուլում, տեղահանելն արգելվում է»[68]: Օրենքն ակնհայտորեն ցուցադրում էր արտոնությունների միջոցով Կ. Պոլիսը վերաբնակեցնելու՝ սուլթանների վաղեմի մտահոգությունները, որ առանձնահատուկ բնույթ էր հաղորդում մայրաքաղաքի կարգավիճակին: Ջալալիների ապստամբու-

թյան ժամանակաշրջանում և հետագայում, երբ քաղաքը հագեցել էր գաղթականների հոծ քանակությամբ և հայտնի չէր, թե ինչպես պետք է դադարեցվեր նրանց չարունակվող հոսքը, այդ օրենքը կորցրել էր իր բոլոր իմաստները:

1609 թ. այուրգյունը միայն Կ. Պոլիս եկածներին չէր վերաբերում, այլև ուրիշ քաղաքների ևս, որտեղ լցվել էին գաղթականների խմբերը: Դա նշանակում էր, որ օսմանյան իշխանությունները ձգտում էին մարդաշատ դարձնել գրեթե ամայացած արևելյան գավառները, և դրան ձեռնամուխ եղան՝ միջոցների մեջ նախընտրելով բռնությունը: Աքսորն իրականացվեց արևելյան բռնապետությանը հատուկ դաժան ու անմարդկային մեթոդներով՝ ընտանիքի անդամներին իրարից բաժանելով, աքսորյալների ինչքի կողոպուտով և այլ անգթություններով[69]: Հայ և թուրք գաղթականների մի ստվար զանգվածի հետ (7.000 մարդ) հարկադրված էր կամախ վերադառնալ Գրիգոր Դարանաղցին[70]:

Այսուհանդերձ, գաղթականների մի մասը, դիմելով ամեն հնարավոր միջոցի, կարողացավ խուսափել վտարումից՝ գործի դնելով կապերն ազդեցիկ մարդկանց հետ, կաշառքը և այլն: Մի զգալի մասն օգտվեց այն բանից, որ քաղաքը մշտապես զգում էր արհեստավորների, չինարարական բանվորների կարիքը: Այդպիսիք «որպէս և բազումք աստ և հնարեցան և կացին, ոմանք կաշառօք, և ոմանք յարքունի գործակալութեան աղագաւ ի չինումն տան աղօթարանի, որ ճամի ասէն՝ յանուն սուլթան Ահմատի կոչէն և չատք ի մեծամեծ իշխանաց հովանիս՝ ի ներքոյ թեւոյ ապաւինելով զերծան և այլ բազումք աստ և անդ յենլով՝ պատսպարեցան»[71]:

Աքսորից կարողացան խուսափել, ի թիվս այլոց, նաև Թեքիրդաղցի գաղթականները. սրանք մեծ վեզիրին հիմնավոր առարկություններ էին արել՝ պնդելով, որ իրենց ամբողջ վաստակը ներդրել են ցանքսի մեջ և աշնանը՝ բերքահավաքից հետո, պատրաստ կլինեն մեկնելու: Այս հեռանկարը սննդամթերքի տագնապ ապրող մայրաքաղաքին հավելյալ պարենային հնարավորություններ էր խոստանում, ուստի և մեծ վեզիրը համաձայնեց դրան: «Այսու պատճառաւ,- հարում է Գր. Դարանաղցին,- գիր պայմանի առին և յամելովն ի մոռացունս եղէն և մնացին»[72]: Այս հեղինակը, ի դեպ, բավական կարևոր տեղեկություններ է տալիս նաև Կ. Պոլսի մեջ բնակություն հաստատած իր հայրենակիցների մասին. դարանաղցի (կամախեցի) հայերը այս ժամանակահատվածում տեղավորվել էին Ախըր կափուում և Թուի կափուում[73]:

Անտարակույս, բնակչության տեղաշարժերը դեպի Կ. Պոլիս և այլ օսմանյան կենտրոններ չարունակվել են նաև 1610-1630-ական թթ., այնպես որ 1630-ականի կեսին ևս գոնե այստեղ վերստին ծառացավ գերբնակչության խնդիրը: 1635 թ. սուլթան Մուրադ Դ-ն (1623-1640) արձակեց նոր հրաման՝ Կ. Պոլսից արտաքսել այն բոլոր եկվորներին, որոնք չէին լրացրել այնտեղ ապրելու քառասուն տարին: Հրամանը վերաբերում էր ոչ միայն վերջին տասնամյակներին քաղաքում հիմնավորված նոր գաղթականության: Դա նշանակում էր նաև, որ դեռևս ջալալիների հուզումների չրջանից Կ. Պոլսում հաստատված գաղթականների մի մասը մնացել էր այնտեղ՝ կարողանալով խուսափել 1609 թ. աքսորից: Հռոմի Պրոպագանդայի ժողովի (Ս. Հաւատոյ տարածման ժողով) արխիվից հայտնի է մի փաստաթուղթ, որ վերաբերում է 1635 թ. աքսորին: Այնտեղ հայտնվում է, որ «Կ. Պոլսում հայերի դեմ մի հրովարտակ է ելած, որ այն հայերն, որոնց բնակությունը այս քաղաքում քառասուն տարուց ավելի չէ, դուրս հանվին և տարագրուին Փոքր Ասիա, մինչեւ որ նրանց թիւը իջնէ 100.000-ի»[74]:

Մայրաքաղաքը լցվելու համեմատ, մարդաթափ էր լինում օսմանյան տիրապետության տակ գտնվող գավառական տարածքը, և այդ թվում՝ Արևմտահայաստանը: Կենտրոնական իշխանությունը զրկվում էր ոչ միայն հումք սնուցանող՝ վիլայեթների տնտեսական (հարկային, զրամական) կարողություններից, այլև հենց մարդկային ռեսուրսներից: Մի Հայսմավուրքի հիշատակարանում ասվում է, որ սուլթան Մուրադը (1623-1640), որը գնում էր պարսիկների դեմ պատերազմի, «մինչ գնայր տեսեալ զերկիրն սակաւամարդս և հարցեալ տեղեկացեալ եթէ չըստըմպօլ են ժողովեալ և առաքեաց հրաման ի տեսուչն չըստըմպօլայ որ թէ հայ թէ յոյն թէ տաճիկ որք եկեալ են յարեւելից կողմանէ զամենեսեան գնոսա փութով ի տեղիս իւրեանց առաքեսցէ»[75]:

Ի լրումն սրա՝ ասենք, որ գավառում մնացած սակավաթիվ բնակիչները տարիներ չարունակ ստիպված էին վճարելու նաև հեռացածների հարկերը, որովհետև հարկատու որոշակի միավորի (մուքաթաա) մատյանները, ըստ օսմանյան հարկային համակարգի ավանդական դանդաղաչարժության, տարիներ չարունակ չէին վերահաշվառվում: Պարզունակ կլիներ, սակայն, որ այդ դանդաղաչարժությունը համարվեր սոսկ արևելյան բռնապետությանը հատուկ ծուլության և անգործունակության հետևանք: Իրողությունը փաստորեն այլային հողին ամրագրելու թուրքական տնտեսական որոշակի քա-

գաքականության դրսևորում էր: Տասնամյակներ ի վեր իր հարկային միավորը լքած գյուղացու փոխարեն հարկը նրա համագյուղացիներից գանձելու հարկադրանքը հարատևել-հասել էր մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը, որ վկայվում է Արևմտահայաստանի գյուղերի օրինակով[76]:

1635 թ. մայիսի 19-ի սյուրգյունի հրամանը դրվեց գործողության մեջ՝ մեզ արդեն ծանոթ բռնություններ և դրանցից խուսափելու անզոր փորձերի տեսարաններով: Գ. Այվազովսկին նշում է, որ արտաքսման ենթակա եկվորները մեծ մասամբ հայեր էին, որոնք 30-40 տարի ի վեր ապրում էին Կ. Պոլսում[77], ուստի պետք է կարծել, որ այս անգամ կրոնաէթնիկական մյուս հանրություններից առավել տուժել են հայերը: Եվ զարմանալ, որպես հայերի տառապանքները մեղմացնող գործոն, հանդես եկան նրանց չինարարական ընդունակությունները. վերոհիշյալ Հայամավուրքի հիշատակագրողը չարունակում է. «Իսկ մինչ այս ի գործս լինէր ի քաղաքին (աքսորը - Ա. Խ.) եկն այլ միւս հրաման ի նոյն արքայէն մինչ ի պատերազմի էր դի ի պարիսպն քաղաքին Ըստըմպօլայ նորոգեսցեն որ և արարին իսկ, և ի պատճառս նորոգման պարսպին սակաւք ոմանք ազատեցան յարուէստաւորաց որք ի չինումն պարսպին վաստակաւորքն էին պիտոյ»[78]: Այսուհանդերձ, աքսորի հրամանը միայն հայերին չի վերաբերել, այլ նաև թուրքերին ու հույներին:

1635 թ. այս վերջին աքսորից չպետք է եզրակացնել, որ դադարել էր գաղթականների հոսքը դեպի Կ. Պոլիս: XVII դ. երկրորդ կեսին ևս այս կամ այն քանակությամբ, առանձին ընտանիքներով կամ անհատապես մայրաքաղաք էին անցել Արևմտահայաստանից եկած հայ գաղթականները: Պատճառը սոցիալական բռնություններն էին, սաստկացած հարկահանությունը և այլն: 1656 թ. հունիսին Երեմիա Ֆյոմուրճյանը հիշում է քաղաք եկած գաղթականներին, որոնք տեղահանվել էին «վասն նեղութեան և հարկապահանջութեան տեղեացն... վասն այսորիկ բազումք ելեալ ի տանց և ի բնակութեանց, թողեալ զայգի և զարտ, զհնձան և զկալ և զայլ ամենայն վայելչութիւն պարտէզից և բուրաստանից, զեղնիցն և զոչխարիցն և եկեալ բնակեցան աստ ի քաղաքս որ կոչիւր Կոստանդնուպօլիս»[79]:

Նույն հեղինակը հիշատակում է նաև, որ 1672 թ. Կամենիցը գրավելուց հետո քաղաքի բնակիչներից չատերին՝ ռուսների, հրեաների և հայերի, ռայա են դարձնում և քշում Թուրքիա՝ «եւ յերկիրս յայս բերեալ»[80]:

Պատերազմների և գերեվարությունների պատճառով Կ. Պոլսում

հայերի քիչ թե չատ զգալի խմբեր հայտնվեցին 1720-1730-ական թթ.: Պարսիկների հետ ընդհարումների ժամանակ Արարատյան դաշտից, Սյունիքից և Արևելահայաստանի այլ վայրերից, բռնի կամ կամավոր, Կ. Պոլսում հայտնվեցին հայերի նոր խմբեր: Նույնը տեսնում ենք նաև 1780 թ. Ակնի Զիմառա գյուղի օրինակով, որի բնակիչների կեսը «թշնամի ձեռքով» իրենց գյուղի ավերվելուց հետո գաղթում են Կ. Պոլիս և շրջակաները[81]: Գաղթական այս ոչ նշանակալի, փոքրաթիվ հոսքերը, սակայն, չէին կարող որևէ նշանակալի կնիք դնել այս գաղթօջախի վրա, որը վերջնականապես ձևավորվել և իր ուրույն նկարագիրն էր ստացել XVI դ. վերջին և XVII դ. առաջին տասնամյակներին:

Մեհմեդի ժամանակ Կ. Պոլիս բերված ժողովուրդները, այդ թվում և հայերը, հիմնականում բնակեցվում էին հայրենակցական խմբերով, որ թելադրվում էր գաղթի տրամաբանությամբ. գաղթականների կուտակումը միևնույն թաղերում՝ ամփոփում էր նրանց որոշակի սահմաններում: Դա համախումբ էր դարձնում տվյալ էթնիկական խումբը, որ նախընտրելի էր ոչ միայն իրենց՝ գաղթականների համար (ազգային, կրոնական ընդհանրություն, միևնույն զբաղմունքի՝ արհեստների, առևտրի գործառական դյուրություն), այլև հեշտացնում էր օսմանյան իշխանությունների գործը՝ բնակչության հաշվառման ու ցուցակագրման, հարկեր գանձելու և, առհասարակ, համայնքների նկատմամբ վերահսկողություն հաստատելու տեսակետից: Էվլիյա Զելերին հայտնում է, որ հույները բնակեցվեցին Ֆեներ թաղամասում, ակսարայցիները՝ Ակսարայ, պալաթցիները՝ Պալաթ, հրեաները՝ Խասքյոյ, Անատոլիայից եկածները՝ Ուսկյուդար, կարամանցիները՝ Բյոյուք Կարաման թաղերում և այլն: Թոքատի և Սվասի (Սեբաստիա) հայերը, հայտնում է նա, բնակեցվեցին Սուլու մանաստրրում (Սամաթիա)[82]:

Հետագայում ևս գաղթականները նախընտրում էին իրենց թաղերն անվանել հիշողություն դարձած հայրենի վայրերի անուններով. Սուլեյման Կանունիի ժամանակ սերբերը զբաղեցնում էին մի ամբողջ թաղամաս, որ նրանք կարոտախտով կոչում էին Բելգրադ[83]:

Ակնհայտ է, որ Սամաթիան (Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգ եկեղեցիով) նախապես եղել է տարբեր վայրերից եկած հայերի բնակության համար սահմանված թաղամաս: Այստեղ են բնակվել Պրուսայից, Էնկյուրիից և շրջակայքից, այնուհետև՝ Թոքատից ու Սվասից, Կարամանից և Կիլիկիայի շրջաններից, ինչպես և Վանից, Ակնից, մասամբ՝ Կաֆայից գաղթեցրած հայերը[84]: Սամաթիան XV-XVI դդ.

դարձել էր հայերի մի յուրահատուկ կենտրոն Կ. Պոլսում, իր բազմացող բնակչությամբ և նոր գոյացող փողոցներով: Պրուսայից գաղթականների մի մասը վերաբնակվել էր Ենի կափուին կից Հիսար դիրի թաղում՝ Ս. Նիկողոս եկեղեցիով[85]: Հայաչատ թաղամասերից էր XVII դ. Պալաթը: Դարանաղցիները, ինչպես ասվեց, տեղավորվել էին Ախըր (Ախոռ) կափուում, նաև՝ Թոփ կափուում[86]: Պալաթին կից Խասգյուղում ապրում էին ակնցիները՝ զբաղմունքով քիրամիտա-գործները (կղմինդրագործներ): Դ. Խաչկոնցը կարծում է, որ Պալաթի կողմերում նախապես «հաստատված կերևին» խարբերդցիները, Լանկայի (Վլանկա) և Կում կափուի կողմերում՝ տիվրիկցիները[87] (գարձյալ Ակնի շրջանից): XVII դ. սակավաթիվ հայեր էին ապրում Օրթաքյոյում, Գուրուչեշմեում, Խասգյուղում և Պեշիկթաշում և դրան համապատասխան՝ այդ թաղերում գործում էին սոսկ ժամատներ[88]: Պետք է կարծել, որ բազմամարդ չեն եղել նույն ժամանակներում Թոփ կափուում բնակվող գաթըրճի (ջորեպան, ջորևաճառ) և քիրաճի (կրագործ) հայերն ու հայ բոչաները:

Մինչև Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից նվաճվելը հայերը զգալի խմբերով ապրել են Ղալաթիայում, առանձին թաղերում, ինչը հայտնի է դառնում հնագույն երեք վակֆիյաներից[89]: Օսմանյան տիրապետության շրջանում Կ. Պոլսի հայությունը ճանաչվեց իբրև ալթը ջեմաաթ՝ վեց համայնք, բնակվելով առանձին թաղերում: Սրանք հետագայում կոչվել են օղալար (տներ): Այդպիսիք էին Կարակոմրուկ, Մալթա, Ջերչենպեհ, Թեքեե, Ֆյոմուրճի, Ախըր կափու օղալարը, որոնց Ղ. Ինճիճյանը հավելում է ևս մեկը՝ Թոփխանեն[90]:

Հետագայում, նոր գաղթականների հայտնվելով, հայերը տարածվեցին տարբեր թաղերում՝ հիմնականում խմբվելով թաղային եկեղեցիների շուրջ:

Այսպիսով, Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքում հայ գաղթօջախի կազմավորումը սկսվում է 1450-ական թթ. երկրորդ կեսից, երբ այնտեղ վերաբնակեցվեցին Մեհմեդ Բ-ի կողմից բռնագաղթի ենթարկված հայերը Անկյուրիայից, Պրուսայից, Կարամանից, Թոքատից, Սեբաստիայից, Կեսարիայից, ինչպես և սեծովյան շրջաններից՝ Տրապիզոնից, Կաֆայից, Ամասիայից և այլ վայրերից: 1510-ական թթ. վերսկսված թուրք-պարսկական պատերազմների հետևանքով 1514, 1554, 1578–1579 թթ. Կ. Պոլսում վերաբնակեցվում են հայ գաղթականների նոր բազմություններ Թավրիզից, Արարատյան դաշտից՝ Նախիջևանից, Երևանից, դրանց հարող տարածքներից, Արցախից:

Ջալալիների չարժման ժամանակաշրջանում՝ XVI դ. վերջին և

XVII դ. առաջին տասնամյակին, Կ. Պոլիս անցան հայերի հոծ խմբեր ինչպես Արևմտյան Հայաստանից և կայսրության ներքին այլ գավառներից, այնպես էլ Արևելյան Հայաստանի տարբեր շրջաններից, որոնք կազմեցին մայրաքաղաքի հայ բնակության մի նշանակալի շերտը:

Թե XVI – XVII դդ. Կ. Պոլսի ո՛ր թաղամասերում են հաստատվել արևելահայ գաղթականները, ցավոք, տեղեկություններ չկան մեզ մատչելի աղբյուրներում և համապատասխան գրականության մեջ: Այս նույն ժամանակաշրջանի արևմտահայ գավառներից մայրաքաղաք գաղթածների վերաբերյալ տեղեկությունները ևս կցկտուր են և թերի: Այս խմաստով պետք է ավելացնենք, որ հայրենակցական խմբերով որոշակի թաղերում բնակվելու մասին տեղեկությունները, որ տրվեցին վերը, գլխավորապես վերաբերում են XV դ. երկրորդ կեսին՝ գաղթօջախի կազմավորման վաղ փուլին:

XVII դ. ընթացքում ևս չարունակվել են գաղթերը Արևմտահայաստանի ամենատարբեր շրջաններից դեպի Կ. Պոլիս, սակայն դրանք ունեցել են մասնակի բնույթ, անհատների կամ ամենաշատը՝ առանձին գյուղերի բնակչության չափերով:

* * *

Կ. Պոլսի բնակչությունը, այդ թվում և հայ բնակչությունը, Մեհմեդի ժամանակներից մինչև XVII դ. վերջերը բազմամարդ է դարձել առաջին հերթին արհեստական ածի՝ նախ բռնագաղթերի և այնուհետև երկրի ներսից դեպի մայրաքաղաք ուղղվող և չդադարող գաղթական հոսքի հետևանքով: Իր տեղում անդրադարձանք Մեհմեդի և նրա հետնորդների ժամանակ իրականացված բռնագաղթերին, որոնք հիմնականում կատարվում էին պատերազմների ու ապա բուն օսմանյան տարածքներից բնակչության մի մասը մայրաքաղաք տեղափոխելու հաշվին: Օսմանյան օրենքներով մինչև XVI դ. I կեսը չէր արգելվում փախստական գյուղացիների կամ փախստական մարդկանց բնակեցումը Կոստանդնուպոլսում: Պետք է ասել, որ փախստականներին տրված արտոնությունները տարածվում էին ոչ միայն մայրաքաղաքի, այլև նրա արվարձանների վրա: XV–XVII դդ. օսմանյան մի օրենքով, որն, ակներևաբար ուղղված էր սուլթանական խասերը աշխատող ձեռքերով ապահովելու և խասերի հողագործական արտադրողականությունը եթե ոչ բարձրացնելուն, ապա գոնե պահպանելուն, նշվում է, որ ենթագրատեսչական քաղաքներից՝ Սկյուտարից, Ենի Հիսարից և այլն,

չի գանձվում բեննակ կոչվող հարկը[91]: Քաղաքային բնակչության աճը խթանվում էր այնպիսի արտոնություններով, որոնց համաձայն՝ մայրաքաղաք և նրա շրջակաները փախած գյուղացիները նախապես չէին վերադարձվում նախկին բնակավայրերը[92], արգելվում էր նրանց տեղահանումը[93]:

XVI դ. երկրորդ քառորդին, այսուհանդերձ, մայրաքաղաքի օրավուր աճող, և ի վերջո, բնակչության անվերահսկելի թվաքանակը սկսել էր տագնապներ ներշնչել օսմանյան կառավարողներին: Սիփահիների տնտեսական քայքայումը և ռազմալենային համակարգի ցնցումները, որ հասցնում էր զրամի՝ աքչեի արժեզրկմանը, ուժեղացնում էին գյուղացիների չահագործումը, որի հետևանքով սրանք լքում էին ոչ արտադրողական հողագործական աշխատանքը, իրենց բնակավայրերը և զանգվածորեն դիմում քաղաքներ, և ամենից առաջ՝ Կ. Պոլիս: Գաղթականներից միայն քչերն էին ապահովվում արհեստավորական-առևտրական աշխատանքով և գերազանցապես լրացնում էին սպառող հարաբերական գերբնակչության չարքերը՝ դժվարացնելով քաղաքների պարենային ու հումքային մատակարարման գործը և իրենց ներկայությամբ իսկ սպառնալով այդ քաղաքների կարգուկանոնին: Այս և նման կարգի այլ հակասություններն էին, որ տեղաբնակների (մահմեդական և ոչ մահմեդական) և նորեկների միջև ստեղծում էին անվստահություն և նույնիսկ թշնամանք, խորացնում սոցիալական հակասությունները նույն կրոնին կամ դավանանքին, հատկապես տարադավան հանրույթների պատկանող քաղաքացիների և գաղթականների միջև:

XVI դ. վերջին քառորդին վերաբերող իր երկում Թուրք պատմագիր Ֆերիդուն Ահմեդ բեյը մեջբերել է սուլթանական մի հրաման՝ Կ. Պոլսի Թաղամասերի բնակչության վերաբերյալ ստուգումների մասին: Ֆերմանում նշվում է, որ Ստամբուլը երկար ժամանակ քննության չի ենթարկվել (այսինքն՝ չեն վերանայվել գրանցված բնակիչների ցուցակները), և որ նրա տարբեր մասերում նկատվում է բարքերի և բարոյականության անկում: Ներիին (չարիաթ) հակառակ բոլոր չեղումները վերացնելու համար ամեն մի Թաղամասի իմամը, մյուեզինը (աղոթքի հրավիրող կրոնավորը) և Թաղամասի բնակչության ներկայացուցիչը քննության պետք է առնեին իրենց Թաղամասի մարդկանց, նրանց ով լինելը, օրինական թե ապօրինի աշխատանքով զբաղվելը, որպեսզի բացահայտվեին գավառներից եկած աղքատները (բեքար) և այլն[94]: Ֆերմանում ասված է. «Որոշ դերձակների, նպարավաճառների և այլ արհեստավորների խանութներից և սենյակներից (օդա) յուրաքանչյուրում ապրում է հինգ, նույնիսկ տասը և ավելի մարդ: Այդպիսիներից ում անհրաժեշտ է՝ հարկավոր է երաշխավորության տակ առնել, արձանագրել ռայա դասին պատկանողներից այն մարդկանց, որոնք իրենց վարն ու ցանքը թողած՝ չրջակայքից և տարբեր վայրերից եկել են (Ստամբուլ). այդպիսիներին քննության ենթարկել և պարզել, թե ովքեր են եկել, երբ են եկել, այստեղ ինչ աշխատանքով են զբաղվում. այդպիսիներին հարկավոր է խիստ նախազգուշացնել, որ սրանից հետո այլևս չմնան քաղաքում, վերադառնան իրենց հայրենիքը և զբաղվեն իրենց աշխատանքով ու վաստակով»[95]:

Ֆերմանում չեչտվում է սուլթանական հրամանին հիմք ծառայող՝ բարքերի և բարոյականության պահպանության խնդիրը, սակայն դրանից ոչ պակաս չափով իշխանություններին անհանգստացնում էին ստվարացող քաղաքային բնակչության սոցիալական խորացող կնճիռները: Ավելացնենք նաև, որ նչված ֆերմանը փաստորեն հիմքեր էր նախապատրաստում Կ. Պոլսի բնակչության ցուցակագրման կամ առկա ցուցակները նորոգելու ուղղությամբ: 1609 և 1635 թթ. այստեղ իրականացված այուրգյունը, ինչպես տեսանք, օսմանյան քաղաքների և առաջին հերթին, մայրաքաղաքի բնակչության թեթևացման, գյուղական ամայացած բնակավայրերը վերաբնակեցնելու նպատակ էին հետապնդում: Սակայն պետք է կարծել, որ 1635-ի «մաքրողական» գործողությունները Կ. Պոլսում միայն մասնակիորեն և ժամանակավորապես էին հասել իրենց նպատակին: Իշխանություններին չհաջողվեց մայրաքաղաքում միայն գրանցվածներին թողնելը և ոչ էլ, համապատասխանաբար, գաղթականներին գյուղատնտեսական չրջաններ վերադարձնելը՝ չնայած վտարման այն միջոցներին, որոնց ամենայն դաժանությամբ ձեռնամուխ եղան օսմանյան աստիճանավորները[96]: Իսկապես, 1638 թ. սուլթան Մուրադի հրամանով Կոստանդնուպոլսում անցկացվեց ցուցակագրում: Գրի առնվեցին տները (Հանե)՝ իրենց գրանցված բնակիչներով, ջամիները, մզկիթները, բաղնիքները, քարվանսարաները, թաղերը, եկեղեցիները, ջրաղացները և այլն: Ցուցակագրվեցին քաղաքի չորս կաղիությունների (Ստամբուլ, Էյուբ, Ղալաթիա, Սկյուտար) թաղերի (Եդի գուլե, Էյուբ, Քյահատհանե, Սյուլեյմիջե, Փիրիփաչա, Խասքյոյ, Գասըմփաչա, Թոփխանե, Պեշիկթաչ, Հիսար, Բողազ Հիսար, Բեյքոզ և այլն) բնակիչները[97]: Սակայն օսմանյան պաշտոնական ցուցակագրումները (մարդահամար) ի վիճակի չէին ճիշտ արձանագրելու բնակչության թիվը: Կ. Պոլսում և մյուս քաղաքներում չարունակվում էին բնակվել

և բնակութիւն հաստատել գաղթականների նորեկ խմբերը, որոնց աշխատուժը կամ հմտութիւնները պետք է օգտագործվեին քաղաքի համար կենսականորեն կարևոր բնագավառներում (բեռնակիրներ, աղբահավաքներ, նավահանգիստների և շինարարական բանվորներ, հրշեջներ և այլն)։ Այս իրողութիւնը հարատևում էր նաև XVII – XVIII դդ. և դրանից շատ հետո էլ, հետևաբար, օսմանյան պաշտոնական վիճակագրական տվյալները երբևէ չեն համապատասխանել Կ. Պոլսի բնակչութեան, այդ թվում և հայ բնակչութեան իրական թվերին։ Տեղաբնակ բնակչութեանը մի քանի անգամ գերազանցող գաղթականութիւնը չի ընդգրկվել հարկացուցակներում, ուրեմն և դուրս է մնացել վիճակագրական դաշտից։ Նույն վերապահումներով էլ պետք է մոտենալ Կ. Պոլսի նվաճումից քառորդ դար անց՝ 1477 թ. (կամ 1478 թ.) անցկացված մարդահամարին։ Օ. Լ. Բարքանի տվյալներով, 1478-ին անցկացված միայն արու բնակչութեանը ընդգրկող այդ մարդահամարով քաղաքում արդեն ապրում էր 80–100 հազար մարդ[98]։ Ըստ Ֆ. Բաբինգերի՝ այդ ժամանակ մայրաքաղաքում ապրում էր 60–70 հազար մարդ, այնտեղ կար 14.548 տուն և 3.667 խանութ։ 9.000 տուն կազմում էին թուրքերը, 3.000 տուն՝ հույները, 1.500 տուն՝ հրեաները, 267 տուն քրիստոնյաները Կաֆայից (Ղրիմ), 750 տուն Կարամանից և 31 տուն՝ գնչուներ[99]։ Հայերն այստեղ առանձնացված չեն և լուծված են Ղրիմից ու Կարամանից տեղափոխված այլ ազգութիւնների ընդհանուր զանգվածի մեջ։

Ավելի առարկայական են Հ. Պերպերյանի բերած տվյալները հայերի վերաբերյալ։ Նա նշում է, որ 1477 թ. մարդահամարով «Իսթանպուլ քաղաքին մէջ 372 և Կալաթայի մէջ 62 տուն հայ կար»։ Ընդամին, նա ավելացնում է, որ Կալաթայի հայերի մեծ մասը այնտեղ էր ապրում Կոստանդնուպոլիսը գրավելուց առաջ, իսկ Ստամբուլի 372 տուն հայերը մեծ մասամբ այնտեղ էին հաստատվել 1461-ի և 1478-ի միջև ընկած ժամանակաշրջանում։ «Հետևաբար,– գրում է նա,– երբ Հովակիմը Պոլիս փոխադրուեցաւ, Պոլսոյ Հայերուն թիւը առաւելագոյն 100–150 կրնա եղած ըլլալ»[100]։

Այս վերջին տվյալները զուտ ենթադրական են, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ Հովակիմից էլ դեռ շատ առաջ Կոստանդնուպոլսում կար հայ առաջնորդ, որի հոգևոր իրավասութեան ներքո կարող էին գտնվել 100–150-ից շատ ավելի հայ ընտանիքներ։

Վերոբերյալից փոքր-ինչ տարբերվում են թուրք հետազոտող Օսման էրգինի բերած տվյալները, որ արդարացի քննադատութեան է ենթարկել Գր. Ապաճյանը[101]։ Ըստ էրգինի սկզբնաղբյուրի, որին հենվել էր, ի դեպ, Հ. Պերպերյանը իր տվյալները ներկայացնելիս Ստամբուլում (բուն Կոստանդնուպոլսում) 1477 թ. կար 8.951 տուն (48.755 բնակչով), 3.151 նասրանի (քրիստոնյա) հույն (15.555 մարդ), 1647 տուն հրեա (8.255 մարդ) և 372 հայ տուն (1.860 մարդ)։ Սրա հետ միասին էրգինի ցուցակում ևս առանձնացված են կարամանցիները և կաֆացիները համապատասխանաբար՝ 384 տուն (1.920 բնակչով) և 267 տուն (1.335 բնակչով)։ Ըստ նույն հեղինակի տվյալների՝ Ղալաթիայում թուրք մահմեդականների տների թիվը հասնում էր 535-ի (2.675 բնակիչ), հույներինը՝ 592-ի (2.960 բնակիչ), ֆրանկ լատիններինը՝ 334-ի (1.660 բնակիչ), և հայերինը՝ 62-ի (310 բնակիչ)[102]։ Հայերի թիվը, ըստ էրգինի, Կ. Պոլսում և Ղալաթիայում հասնում էր 2.170 մարդու (434 տուն)՝ չորրորդ տեղը գրավելով մահմեդական թուրքերից (51.430 մարդ, 9.486 տուն), հույներից (18.415 մարդ, 3.743 տուն) և հրեաներից (8.255 մարդ, 1.647 տուն) հետո։ Քաղաքի ամբողջ բնակչութիւնը (Ղալաթիան հետը միասին) կազմում էր 85.620 մարդ՝ 16.326 տնով[103]։

Գր. Ապաճյանը իրավացիորեն կարծում է, որ մարդահամարը, սեփականութեան ցուցակագրման արդյունք լինելով, ընդգրկում է միայն սեփականատերերին։ Ցուցակից դուրս են մնացել վարձով ապրողները, որոնք միշտ էլ շատ ավելի բազմամարդ էին, քան սեփականատերերը։ Վարձակալները իրենց փաստական ունեցվածքը (գույք, տուն, խանութ և այլն) չեն ցուցակագրել՝ խուսափելով հարկ տալուց։ Այնուհետև, բավականաչափ պայմանական է թվում էրգինի և մյուս հետազոտողների ընդունած՝ պոլսաբնակ տարբեր ազգերի ու դավանանքների բնակիչների համար վիճակագրական միևնույն միջին թիվը (5 մարդ ամեն տնից)։

Գր. Ապաճյանը, ի դեմս էրգինի ցուցակում կարամանցի և կաֆացի հորջորջվող բնակիչների, տեսնում է բացառապես հայերի այն դեպքում, երբ էրգինը իր քմահաճույքով կարամանցիներին համարում է հայ եկեղեցու կամ ուղղափառ դավանութիւն ընդունած թուրքեր։ Բայց թուրք հեղինակը ակներևաբար անցնում է կամայական մեկնաբանութեան ամեն մի սահման, երբ բոլոր կարամանցիներին, այդ թվում և հայերին ու հույներին, անխտիր համարում է թուրքեր։ Նույնիսկ այն դեպքում, երբ հայ չի համարում մի փաստաթղթում առկա «կարամանլը չեքլինդե էրմենի» դարձվածով (բառացի՝ հայազգի կարամանցի) ներկայացվող բնակիչներին։ Հիրավի, «կարամանլը»-ն այստեղ ոչ թե ազգութիւն է նշանակում, այլ այն, որ Կարամանից (նաև Կիլիկիայի շրջաններից) եկած այդ մարդիկ եղել

են թուրքախոս հայեր: Երեմիա Չյոմուրճյանի «Ստամպօլոյ պատմութիւն» մեջ հանդիպում ենք, թող որ հույների նկատմամբ կիրառված, այդ հասկացության ճշգրիտ բացատրությանը.

Ի ներքոյ սահմանքս բնակին,
Որք անգէտ լեզուին յունական
Գարամանլիք կոչեցեալք
Յոյնք են, բայց խօսին տաճկական[104]:

Հ. Ինալջիքը, իր հերթին, Կարամանից գաղթեցրած ժողովրդին համարում է մահմեդականներ և հայեր, որոնք մայրաքաղաք էին տեղափոխվել 1468–1474 թթ. Կարաման կատարված արշավանքների հետևանքով: Նրանք տեղահանվել էին Կոնիայից, Լարենդայից, Ակսարայից և Էրեգլիից[105]: Իր տեղում մենք կտեսնենք, որ այս ժամանակ պետք է որ հայեր բոնագաղթված լինեն Կարամանի Նիդդե քաղաքից և տեղավորված դարձյալ Կարաման մահալլեում:

Պետք է եզրակացնել, որ խնդրո առարկա՝ Էրգինի մեջբերած դարձվածը վերաբերում է Կարամանից և նրա կից տարածքներից գաղթած թուրքախոս Հայերին: Կարամանցիներին և կաֆացիներին հայ համարելով, Գր. Ապաճյանը նրանց միացնում է Ստամբուլի և Ղալաթիայի հայ բնակչությանը, որի հանրագումարում հաշվում է 1.085 տուն՝ 5.425 բնակիչներով[106]: Բայց այս մոտեցումը, թվում է, բավարար չէ պոլսաբնակ հայության իրական թվաքանակի վերականգնման համար: Միայն Կաֆայից տեղահանված և Պոլիս քշված հայերի թիվը, Համերի հաշվումներով, հասնում էր 40 հազարի[107]: Նրանք բնակեցվեցին իրենց նախնական բնակավայրի անվամբ կոչված Քեֆելի թաղում և Կետիք փաչայում (Կաֆան նվաճող կապուտան փաչայի անվամբ թաղամասը)[108]: Կաֆացիները, մինչդեռ, և այն էլ ոչ իրրև հայեր, Էրգինի հարկացուցակում կազմում են ընդամենը 267 տուն, որը կազմում է բոնագաղթած հայերի խիստ նվազեցրած չափը (անգամ, եթե այդ հայերի մի մասը գերեվարված ու վաճառված կամ այլ վայրեր քշված լիներ): Մյուս կողմից, Էրգինի վկայակոչած կալվածագիրը կազմված է 1477–1478 թթ., մի ժամանակ, երբ երկու-երեք տարի էր անցել ղրիմահայերի բոնագաղթից (1475), և սրանց մեծ մասը չէր կարող հասցրած լինել սեփականատեր դառնալ: Կ. Պոլսում նրանք նախապես ապրում էին օդալարներում՝ հյուրատներում կամ վարձու տներում: Հարկացուցակում նշված կաֆացիների մի մասն է միայն հայ եղել (նրանց մեջ կային նաև ճենովացիներ), և այստեղ միայն մասամբ կարելի է համաձայնել Գր. Ապաճյանի հետ,

որն անվերապահորեն հայ է համարում բոլոր կաֆացիներին, որովհետև Մեհմեդը Կարամանից գաղթեցրել է ոչ միայն հայերի, այլև հույների և թուրքերի[109]: Օ. Էրգինի մեջբերած կալվածագիրը, առհասարակ, թերի է Կոստանդնուպոլսի բնակչության մի մասը կազմող՝ թուրք իսլամների և հույների թվաքանակի մասին ճիշտ պատկերացում տալու առումով, ուստի և, կարծում ենք, հիմք չի կարող դառնալ 1477 թ. մայրաքաղաքի բնակչության թվաքանակը որոշելու համար[110]:

Անդրադառնանք նաև Էրգինի հարկացուցակի մի էական առանձնահատկությանը, որ ընդհանրական է նաև XVI դ. օսմանյան վիճակագրական ցուցակների համար: Դրանք ընդամենը Կոստանդնուպոլսի որոշ թաղամասերի բնակիչների ցուցակներն են և ոչ թե ընդգրկում են ամբողջ քաղաքում տարածված՝ տվյալ ազգության ընդհանուր թվաքանակը: 1540 թ. կազմված մի ցուցակում, որ մեջբերել է Ն. Տոդորովը՝ ըստ Օ. Բարքանի և Ե. Այվերդու, ներկայացված են Կարաջիի չրջանից, Ենի Ֆոչայի մերձակայքից, Միտիլենայից, Կաֆայից և Տրապիզոնից գաղթեցված հույները (1.457 տնտեսություն), հայերը՝ Տրապիզոնից, Արևելյան (Արևմտահայաստան), Կենտրոնական և Արևմտյան Անատոլիայից (807 տնտեսություն) և այլն[111]: Նույն կերպ թերի են նշված նաև հրեա գաղթականության ելման վայրերը կամ երկրները: Ակներև է, որ այստեղ ամրագրված է և՛ հույների, և՛ հայերի գաղթականության մի մասը միայն, որ այդ ժամանակ առկա էր Կ. Պոլսում: Հայերի դեպքում գաղթականների ցանկից դուրս են մնացել այն բնակիչները, որոնք եկել էին Պարսկաստանից, Արևելյան Հայաստանի տարբեր չրջաններից: Շատ ավելի ամբողջական տեսք ունի Օ. Բարքանի մի այլ ցուցակը, որի համաձայն, դրանից քիչ առաջ՝ 1520–1530 թթ., Կ. Պոլսում կար 46.635 մահմեդական տնտեսություն, 25.292 քրիստոնյաների տնտեսություն և 8.070 հրեական տնտեսություն, ընդամենը՝ 80.000 տնտեսություն և 400.000 մարդ, որից 58 տոկոսը մահմեդական էր, 41,7–ը՝ ոչ մահմեդական[112]: Նույն ժամանակների Կ. Պոլսի բնակչության թվաքանակն ավելին է՝ ըստ Սինան փաչայի բժիշկ Քրիստորբալ Վիլանոնի հաշվարկի. 1550 թ. կողմերը այստեղ կար մոտավորապես 104.000 տնտեսություն[113], ընդամին, այս հեղինակը պնդում էր, որ 1550 թ. ինքն անձամբ տեսել է քաղաքի բնակչության ցուցակները, որտեղ արձանագրված էին 60 հազար թուրք, 40 հազար հույն և հայ, 10 հազար հրեա[114]: Խոսքն այստեղ ևս վերաբերում է տնտեսությունների թվաքանակին, որի հնգապատիկով կարելի է ստանալ բնակիչների ընդհանուր թվաքա-

նակը: Այս դեպքում Կ. Պոլսի բնակչության թիվը հասնում է ավելի քան կես միլիոնի, այսինքն՝ նույնքան, որքան ցույց են տալիս որոշ հետազոտողներ[115]: Կարելի է մակաբերել, որ XVI դ. կեսին հայերը Կ. Պոլսում կազմել են 40–50 հազար մարդ: Անգլիացի ճանապարհորդ Ջ. Սանդերսոնի հաշվումներով, XVI դ. 90-ական թթ. բնակիչների քանակն արդեն հասել էր 1.231.207 մարդու[116]: Համապատասխանաբար աճած պետք է լիներ հայերի թվաքանակը:

XVI դ. վերջերին և XVII դ. առաջին տասնամյակներին ջալալիների չարժման պատճառով, ինչպես նկատել ենք արդեն, Արևմտահայաստանի և Արևելահայաստանի չատ շրջաններից Կ. Պոլսում հայտնվեցին իրենց հայրենիքը լքած բազմաթիվ հայեր: Սիմեոն Լեհացին, հավանաբար, գաղթականների այս հորձանքից հույժ տպավորված, ակնհայտորեն նվազեցված թվաքանակով է ներկայացնում հնաբնակ հայերի թիվը Կ. Պոլսում՝ նշելով, թե «եւ ութսուն տուն տեղացի հազիւ գտանէր, բայց եկն և զարիպն աւելին քան զքառասուն հազար տուն ի Ստամպօլ, Ղալաթիա եւ Սկուտարն»[117]: Շատ ավելի հավանական են Սիմեոն Լեհացու մյուս վիճակագրական տվյալները, որ նա բերում է վերոհիշյալից հետո. «Կայ ի Ստամպօլ ԽՌ (40.000) հրէի տուն և ԽՌ (40.000) տուն հոռմի, ԺՌ (10.000) տուն հայի, բայց տաճկաց հաչիւ եւ համար չկայ»[118]: Նկատենք, որ Սիմեոն Լեհացին հստակ առանձնացնում է Ստամբուլը (բուն Կոստանդնուպոլիսը) Ղալաթիան և Սկյուտարը, հետևաբար, միայն Ստամբուլում է նա հաշվում 10.000 հայի տուն, որոնցից յուրաքանչյուրում, 5-ական մարդ հաշվելով (ինչպես ընդունված է Կ. Պոլսի տների միջին վիճակագրական միավորը սահմանելիս), կստացվի 50.000 միայն Կ. Պոլսում, չհաշված նրա արվարձանները: Սիմեոն Լեհացու այս տվյալներին չեն հակասում անգլիացի ճանապարհորդ Ջ. Սանդիսի (Կ. Պոլսում է եղել 1610 թ.) վիճակագրական թվերը, որոնց համաձայն, այստեղ ապրում էր 700.000 մարդ, որոնց կեսը թուրք էին, իսկ մյուս կեսը՝ քրիստոնյաներ և հրեաներ[119]: Այս ընդհանուր թվաքանակի մեջ, ոչ մահմեդականների չարքում բռնելով երրորդ տեղը (հույներից և հրեաներից հետո), հայերի թիվը առնվազն պետք է հասներ 60–70 հազար մարդու: Այս թվաքանակը, թվում է, կարող է իրականից ավելի պակաս երևալ, բայց և չպետք է մոռանալ, որ Սանդիսի տվյալները վերաբերում են 1610 թ., այսինքն՝ այն ժամանակվան, երբ դրանից ընդամենը մեկ տարի առաջ՝ 1609 թ., Կ. Պոլսից վտարվել էին բազմաթիվ գաղթականներ, այդ թվում և հայեր:

Ինչպես վերն ասվեց, 1635 թ. այուրգյունի ժամանակ թուրքական

իշխանությունները, մայրաքաղաքի հայերին արտաքսելով, ձգտել են նրանց թիվը հասցնել ոչ ավելի, քան 100.000-ի[120]: Հետևաբար, 1630-ական թթ. առաջին կեսին մայրաքաղաքի հայերի թվաքանակը (այդ թվում և չգուցակագրվածները) չատ ավելին էր, քան նշվածը, և որը պետք է կրճատվեր նաև այն գաղթականների հաշվին, որոնց բնակությունն այստեղ քառասուն տարուց ավելի չէր: Արտաքսումը, ուրեմն, վերաբերում էր նաև 1590-ականի երկրորդ կեսից գաղթածներին, այսինքն՝ այն զանգվածային գաղթերին, որոնք ծայր էին առել ջալալիների չարժման ժամանակներից և հիմնականում դրա պատճառով:

XVII դարի երկրորդ կեսին Կ. Պոլսում հայերի թիվը պետք է որ գերազանցեր 50 հազարը՝ չհաշված այն գաղթականներին, որոնք նախկինի պես չարունակում էին ապրել խաներում և վարձու տներում: 1673 թ. ֆրանսիական դեսպանատան քարտուղար Պտի դը լա Կրուան գրում է, որ Կ. Պոլսում կան 8 հազար հայի տուն և 50 հազար ոչ բնիկ, այսինքն՝ գաղթական հայեր[121]: Գրեթե նույն ժամանակների համար էվլիյա Ջելեբին արձանագրում է Կ. Պոլսում 200 հազար «անհավատի», որից «բնիկ» հայերին պետք է բաժին ընկներ մոտ 40–50 հազար մարդ:

Ոչ միայն վերոհիշյալ, այլև առհասարակ, օսմանյան վիճակագրական տվյալներին պետք է մոտենալ որոշակի վերապահումներով: Խնդիրն այն է, որ միայն 1690 թ. սկսեց գործել յուրաքանչյուր չափահաս ոչ մահմեդական տղամարդուց ջիզյե գանձելու օրենքը, որի համան այդուհետև կազմվել են նրանց հարկացուցակները: Մ. Մեյերն այս առթիվ գրում է, որ «նախապես այն (ջիզյեն – Ա. Խ.) գանձվում էր յուրաքանչյուր տնից (օջախ), ուստի չատ քաղաքացիներ նախընտրում էին չունենալ իրենց տներն ու կրպակները, այլ ուրիշներից վարձել բնակելի և ծառայական չենքեր և այդպիսով, խուսափել հարկեր վճարելուց: 1690 թ. Քյոփրուլու զադե Ֆազըլ Մուստաֆա փաշա մեծ վեզիրը հրամայեց ջիզյեն գանձել յուրաքանչյուր չափահաս ոչ մահմեդական տղամարդուց, ընդամին, հարկի չափերը սահմանելով ըստ «անհավատի» կարողության չափի[122]: Ինքնին հասկանալի է, որ Մ. Մեյերի նշած քաղաքացիները մինչ այդ հարկացուցակների մեջ չեն մտել՝ դուրս մնալով արձանագրված հարկատու բնակչության կազմից:

XVII դ. երկրորդ կեսի պոլսահայ բնակչության թվաքանակի վերաբերյալ կարևոր տվյալներ են պարունակում Երեմիա Քյոմուրճյանի տեղեկությունները, ընդ որում, նաև այն խնդրի մասին, թե որ թա-

դերում էին բնակվում հայերը այդ ժամանակ: Նրանց ամենախոշոր համախումբ մասը, ըստ այս հեղինակի, հաստատվել էր Սամաթիա թաղում (Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգ եկեղեցիով) «Հաղար տուն յաւել աստ Հայք՝ ի վերայ որպէս դիտեալ կան»[123]: Դրանից հետո ամենամարդաշատն էր Պալաթի թաղը (Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցիով), որտեղ բնակվում էին «մինչեւ եօթն հարիւր տուն Հայոց»[124]: Խասքոյի բնակչությունը, ինչպես երևում է Ե. Քյոմուրճյանի տեղեկություններից, օգտվել է Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու հոգևոր սպասարկումից (Խասքոյում, գրում է նա, «Ուր Հայք են փոքր բնակեալք, ի Պալատ անցնին եւ դառնան»[125]): Նրա վկայությամբ, ոչ հայաշատ թաղերի հայ բնակիչները ունեին իրենց ժամատները: Վլանկա թաղամասի հայերը քիչ թիվ չէին կազմում. դրա մասին է վկայում այն, որ միայն Վլանկայում մինչև 1628 թ. գործում էին երկու հայկական եկեղեցիներ՝ Ս. Նիկողայոսը և Ս. Սարգիսը: Հայեր էին ապրում էյուբ սուլթան մզկիթի կողմերում,[126] ինչպես տեսանք, բուլղարացիների հարևանությամբ՝ զբաղվելով այգեգործությամբ կամ բանջարաբուծությամբ:[127]

Ըստ Մանտրանի տվյալների՝ XVII դարի վերջին (1690–1691) Կ. Պոլսում ապրում էր 600–700 հազար մարդ, իսկ արվարձաններով ու Սկյուտարով՝ 800 հազար մարդ,[128] ընդամին, հույներից և հրեաներից հետո հայերը ըստ իրենց թվաքանակի, դարձյալ երրորդն էին: Ճանապարհորդների տվյալներով, այս նույն ժամանակ մայրաքաղաքում ապրում էր 800 հազարից մինչև 1 մլն մարդ:[129] Այսպիսով, XV–XVII դդ. Կ. Պոլսի բնակչությունն աճել էր մի քանի անգամ միշտ պահպանվող՝ մահմեդականների քանակական գերակշռության պայմաններում: Համապատասխանաբար, ավելացել էր նաև պոլսահայ բնակչության թվաքանակը՝ գերազանցելով 70 հազարի չափը:

Քաղաքում բնակչության թվաքանակի, ինչպես և օսմանյան իշխանությունների գործադրած ժողովրդագրական ձեռնարկների վրա զգալի ազդեցություն են թողել տարերային աղետները և համաճարակները: Դրանք, մասնավորապես, հրդեհները, պարբերաբար կրկնվել են XV–XVII դդ. (ինչպես նաև հետագայում) և բացասական հետևանքներ թողել քաղաքի բնակչության բնականոն աճի վրա: Հրդեհները ճարակել են առանձին տներից մինչև ամբողջ թաղամասեր, տևել մի քանի ժամից մինչև օրեր՝ նյութական վիթխարի կորուստներ պատճառելով բնակչությանը, իշխանություններին և, առհասարակ, մայրաքաղաքին: Հրդեհներին ամենից առաջ նպաստում էր այն, որ Կ. Պոլսի տները մեծ մասամբ փայտաշեն էին օսմանյան

առաջին դարերում: Մայրաքաղաքը բնակչությամբ լցնելը, նրանց կացարաններում տեղավորելու դժվարին խնդիրը իրականացվում էր տարերայնորեն, շինարարական աշխատանքները և դրանց ծավալը չէին կարող բավարարել նորաբնակների պահանջները և սրանց տեղավորելու մատչելի միջոցը իշխանությունների և գաղթականների համար մնում էր փայտե տների և կացարանների կառուցումը: Հայտնի են, օրինակ, Մեհմեդ Ֆաթիհի ժամանակ բռնագաղթի ենթարկված մարդկանց անտերունչ վիճակը և դրանից բխող հետևանքները մայրաքաղաքում, երբ կացարաններից զուրկ լինելու պատճառով նրանք նախապես տեղավորվում էին բաց երկնքի տակ, վրաններում: Մի կերպ կառուցված և խառնիխուռն տեղավորված փայտե շինություններում հայտնված կրակը, այսպիսով, արագորեն տարածվում էր տնից տուն և մի թաղամասից մյուսը, որի դեմն առնելու համար պահանջվում էին երկար ժամանակ և մեծաքանակ մարդկային ուժեր: Մանավանդ, հակահրդեհային որևէ ազդեցիկ միջոցից զուրկ իշխանությունների անզորության պայմաններում, երբ հրդեհի դեմ պայքարում էին ամենապարզունակ միջոցներով: XV–XVII դդ. հրդեհները մարելու գործը դրված էր ենիչերիների օջախի կամ զինվորական ջոկատների վրա: Հրդեհը շտապ մարելու կամ ծավալուն հրդեհների ժամանակ իշխանությունները «կրակի առաջավոր գիծ» էին նետում ենիչերիներին՝ սրանց միացնելով նաև զեվշիրմեի ենթարկված աջլամի օղլաններին[130]: Վտանգ ներկայացնող կամ արդեն բորբոքված մեծ հրդեհները անձամբ ղեկավարում էին կապուտան փաշան կամ ենիչերի աղասին:

Ղ. Ինճիճյանը 1615–1694 թթ. Կոստանդնուպոլսում հաշվում է 62 հրդեհ, չհաշված արվարձաններում բռնկածները: Նա նշում է 1618, 1633, 1645, 1652, 1660, 1679, 1689, 1693 թթ. և այլ հրդեհներ: Ի դեպ, երկրաշարժերը հաճախ ուղեկցվում էին հրդեհներով, որպիսիք մեծ ավերածություններ էին հասցնում քաղաքին: Այդպիսիք էին 1486, 1489, 1500, 1507 (տևել է 40 օր), 1514, 1557, 1648, 1690 և այլ թվականներին պատահած երկրաշարժերը[131]:

Կ. Պոլսի արվարձաններից Բերան XV–XVII դդ. նույնպես անպաշտպան էր հրդեհների առջև, այստեղ ևս քիչ էին քարե չենքերը: Ոսկեղջյուրի դիմաց գտնվող այդ բնակավայրի տներն ու շինությունները կառուցված էին խառնաչփոթ, միմյանց հենված, զառիթափ բլրի վրա, ուստի կրակն այստեղ տարածվում էր անարգել ու արագ[132]: Այստեղ ևս ժամանակի ընթացքում բազմացել էին փայտաշեն տներն, այնպես, ինչպես մյուս թաղամասերում: Քարե չենքեր

կառուցելը մայրաքաղաքում և այլուր կապված էր մեծ ծախսերի հետ. քարը, որպես չինանյութ, թանկ էր և բերվում էր բավական հեռուներից, ուստի քարակերտ շենքի կամ տան տերը աչքի էր ընկնում իր սոցիալական նշանակալիությամբ: Դրանից էր, ըստ երևույթին, ծնունդ առնում նաև օսմանյան կրոնական նախասիրությունը, որը չէր հապաղում վերածվելու իր սովորական դրսևորմանը, այսինքն՝ խտրականության ոչ մահմեդականների նկատմամբ: Օսմանյան մի օրենքով արգելվում էր այլահավատների՝ քարե շենքեր կառուցելու իրավունքը: Թուրքական պատմագիր Շանի զադեն մեջբերում է բնակարանների չինության մի կանոնագիր, որտեղ ասվում է, որ «Քարուկիր շենքերի կառուցումը միայն մահմեդականներին է վերաբերում, իսկ ռայաներին երբեք չի թույլատրվում»[133]: Այսուհանդերձ, իրենց՝ մահմեդականներին, մանավանդ հասարակ մարդկանց մատչելի չէին, ինչպես տեսանք, այդպիսի շենքեր կառուցելու հնարավորությունները: 1651 թ. Կ. Պոլիս այցելած ռուս դիվանագետ և գրող Ա. Սուխանովը գրում էր, որ քարակերտ էին Ղալաթիան և Սկյուտարը, իսկ Ցարգրադը (Կոստանդնուպոլիսը) «թեև քարակերտ է թվում, բայց վերևում և ներսում ամեն ինչ փայտից է, և երբ կրակը բռնկվում է, ոչ մի կերպ հնարավոր չի լինում հանգցնել»[134]:

Կ. Պոլսում և արվարձաններում հրդեհներն առաջանում էին այլ տարբեր պատճառներով՝ կապված կենցաղային անհարմարավետության, բարքերի, հակահրդեհային կանոնների կամ դրանք չկատարելու, մարդկանց զբաղմունքի և այլնի հետ: Մելգոն Աաատուրը գրում է, որ Պալաթի ծովեզերքում նավակներ էին նորոգում, սովորաբար դրանք պատում էին կուպրով, որի պատճառով «միշտ կրակի ու բոցի հետ է գործերնին», և որից էլ հրդեհներ էին առաջանում[135]: Կարելի է նշել նաև կանխամտածված հրդեհների, հրձիգության գործոնը, որի նպատակներից վերջինը չէր հրդեհի խառնաչփոթի մեջ բնակարանների ու գույքի թալանը, քրեական այլ հանցագործությունները կրակի բոցով ու ծխածածկույթով քողարկելը: Անդրադառնալով 1569 թ. մեծ հրդեհին, որի ճարակին կուլ գնաց 36 հազար տուն, Գ. Այվազովսկին գրում է, որ հրեական թաղում (հավանաբար, Խասքյոյում) ենիչերիները հրդեհը մարելու փոխարեն կրակն ավելի բորբոքեցին ու կոտորեցին բնակիչներին[136], որոնք, կարելի է կարծել, փորձել էին ընդդիմանալ հրձիգներին և պաշտպանել իրենց ունեցվածքը: Իրարանցումից անհանգստացած սուլթանը այս պատճառով պաշտոնանկ էր արել ենիչերի աղասի Ջաֆերին: Հրդեհի այդպիսի մի դեպքի մասին է պատմում անգլիացի ճանապարհորդ Թ. Քորյաթը,

որը 1613 թ. գտնվում էր Կ. Պոլսում: Հրդեհը մարելու նպատակով այստեղ եկած կապուտան փաշան, գրում է նա, ընդհարվում է ենիչերիների հետ, որոնք այդ պահին զբաղված էին տներ թալանելով: «Ենիչերիները նպատակ էին ունեցել կրակ գցել տները՝ մեծ վտանգ ստեղծելով քաղաքի համար, ի սեր ավարի և կողոպուտի, մանավանդ հրեաների տներից»[137]: Ակներևաբար, խոսքն այստեղ վերաբերում է ենիչերիների հուզումներին: Հիրավի, այսպիսի աղետները ոչ քիչ դեպքերում ուղեկցվում էին սոցիալական բնույթի անկարգություններով: 1623 թ. խռովարար թուրք նավաստիները, որոնք կողոպտում էին Կ. Պոլսի խանութներն ու տները, երկու շաբաթ չարունակ ահ ու դողի մեջ էին պահել բոլորին, այդ թվում և իշխանություններին, սպառնալով, որ կարող են հրդեհել քաղաքը:[138]

Իր սաստկությամբ հիշատակելի է 1618 թ. հրդեհը, որի մասին տեղեկություններ է հայտնում ժամանակագիր Խաչատուր Կաֆայեցին. «Շատ բարկութիւն եղաւ Ըստամպօլ քաղաքին: Եւ ետ այնորիկ քաղաքին կրակ անկաւ և այրեցաւ բազում տեղիս»[139]:

Սուլթանները բացառիկ խիստ միջոցներ էին կիրառում հրձիգների դեմ, որ և ամրագրված է սուլթան Սելիմ Ա-ի օրենքներով: Ոչ միայն Կ. Պոլսում, այլև կայսրության մյուս քաղաքներում սովորական երևույթ և մշտական աղետ դարձած հրդեհների մեղավորներին դաժանորեն պատժելը, ըստ օրենքի, համարվում էր կանխարգելիչ միջոց. «Եթե որևէ մեկը այրի որևէ մեկի տունը կամ խանութը, ապա թող նրան կախեն»[140]:

Մ. Մեյերը իրավացիորեն նկատում է, որ մեծ հրդեհները Կ. Պոլսում առնչվում էին կոնֆլիկտային իրադրություններին և ի հայտ գալիս որպես դրանց դրսևորումներ:[141] Նա նկատի ունի XVIII դ. աղետները, բայց նույնը կարելի ասել նաև նախորդ դարի համանման երևույթների մասին: 1633 թ. բռնկված հրդեհի ժամանակ, երբ այրվել էր քաղաքի մի մասը, ծայրաստիճանի սրվել էին սուլթան Մուրադ Դ-ի նկատմամբ (1623–1640) ընդդիմադիր տրամադրությունները գրգռված բնակչության շրջանում: Վտանգավոր կուտակումները ցրելու համար սուլթանը քանդել տվեց քաղաքի սրճարանները:[142]

Կ. Պոլսում այրված շինություններն արագորեն վերականգնվում էին, եթե դրանում չահագրգռված էին լինում իշխանությունները: Այսպես, չտապ նորոգվեց բեզեստենը, որն այրվել էր 1461 թ. քիչ առաջ և վերաշինվել այդ թվականին[143]: 1634 թ. հրդեհին մոխրի վերածվեցին ավելի քան 25 հազար տուն, 200 մզկիթ, մուֆտիի գրադարանը, ենիչերիների զորանոցները, հազարավոր տներ: Սուլթան Մու-

բաղ Դ-ն մեծ ծախսեր էր արել քաղաքը հրդեհներից հետո վերականգնելու համար[144]: Շինարարական աշխատանքների հրատապությամբ և կարևորությամբ էր թելադրված այն, որ ոչ քիչ թվով հայ (և այլ ազգության) դաղթականներ ներգրավվեցին շինարարության մեջ և կարողացան ազատվել 1635 թ. սյուրգյունից՝ մայրաքաղաքից դաղթականների զանգվածային վտարումից, որին անդրադարձանք վերը:

Կ. Պոլսի հայ համայնքը ևս, չնայած իր իրավազուրկ վիճակին, ջանք և միջոցներ չէր խնայում հրդեհից վնասված իր շինությունները վերակառուցելու համար: Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու վերանորոգումից հետո՝ 1628 թ., քաղաքում բռնկված հրդեհից վնասվել էր նաև այդ նոր ձեռք բերված եկեղեցին:[145] Հայերը նույնիսկ կորուստներ տված թուրքերից էլ ավելի մեծ արագություն ցուցաբերեցին և չտապ նորոգեցին եկեղեցին: Երեք օրվա ընթացքում նրանք արհեստավորներից հավաքեցին 12 հազար կղմինդր և ծածկեցին «զվերեւն եկեղեցւոյն», որից զարմացած թուրքերը քրթմնջում էին, թե «զեւ մեր աւերական չենք չինել, դուք զայդքան քիրամիտ եւ քարաստան ուստից գտայք»[146]: Գր. Դարանաղցին ավելացնում է, որ այդ գործին մեծ օգնություն ցույց տվեցին հայ աղյուսագործները, որոնք, նրա բնութագրմամբ, «միչտ եւ հանապազ մեր ակնցիքն որ ի Խասգեղն կու լինին և քիրամիտագործք են»[147]:

XV–XVII դդ. հայկական եկեղեցիները այրվել են բազմիցս, նույնը տեսնում ենք նաև հետագա դարերում: Հայտնի է Կում կափուի 1645 թ. մեծ հրդեհը, երբ այրվեցին Ս. Աստվածածին մայր եկեղեցին, ինչպես և նրան կից պատրիարքարանը Ղալաթիայում: Դրանք վերաշինվեցին 1646 թ.՝ Պողոս Տիվրիկցի վարդապետի գործուն մասնակցությամբ[148]: Մեծ ավերածություններ գործեց 1652 թ. հրդեհը, որը բռնկվել էր միանգամից քաղաքի չորս կողմերից՝ հրահրվելով ուժեղ քամուց[149]: Այրվել էր Ս. Սարգիս եկեղեցին, որը բավական երկար ժամանակ մնաց կիսավեր վիճակում: 1653 թ. այն դեռևս չէր նորոգվել, որ Կ. Պոլիս այցելած Փիլիպոս կաթողիկոսը համարում էր իր «սրտի ցավերից» մեկը[150]: Հապաղելու պատճառը, ըստ երևույթին, Դավիթ Արևելցու պատրիարքության ժամանակներից մնացած հայկական թաղերի պարտքն էր, որը, ըստ Երեմիա Ֆյոմուրճյանի, հասել էր 90 հազար դուրուշի[151]: Իր ավերածություններով երկար ժամանակ պետք է հիշվեր դրան նախորդած 1648 թ. հրդեհը, որի ժամանակ, ինչպես գրում է հիշատակագիրը, «հրաձիգ լեալ քաղաքս յոյժ հրդեհեալ տոչորեցաւ քառից մասանց մի եւ դիւրեալ դաչտացոյց եւ

տապալեցաւ մեծամեծ տունք եւ ապարանք»[152]: Նույն օրը՝ հունիսի 11-ին, կա՛մ այդ հրդեհից և կա՛մ էլ սկսած երկրաչարժից վնասվել էր Ս. Աստվածածին եկեղեցին, որը «վերստին նորոգեալ պայծառացաւ» նույն թվականին[153]: Ս. Սարգիսը նորոգված չտեսած՝ Փիլիպոս կաթողիկոսը Կ. Պոլսից մեկնեց Էջմիածին, որից հետո՝ նոյեմբերի 9-ին, քաղաքում բռնկված հրդեհը ճարակեց միայն մահմեդական թաղամասերը: Այրվել էին «թուով Ռ (1000) ընդ տուն եւ ընդ խանութ եւ արար բազում վնասս տաճկաց եւ ոչ քրիստոնէից»[154],- գրված է մի ձեռագրում:

Իր ընդգրկած չափերով և սաստկությամբ աննախընթաց էր 1660 թ. հուլիսի 14-ի հրդեհը, որը հրո ճարակ դարձրեց մայրաքաղաքի մեծ մասը[155]: Ըստ մի հիշատակարանի, հրդեհից ղերծ էր մնացել քաղաքի մեկ քառորդը միայն. «Դ (4) բաժնէն մէկն մնաց հաղիւ եւ բազում մզկիթք եւ եկեղեցիք Յունաց եւ Հայոց»[156]: Ե. Ֆյոմուրճյանը գրում է, որ այդ ժամանակ այրվել են «եկեղեցիք իննեակ»՝ նկատի առնելով, անշուշտ, հայկական Ս. Սարգիս և Ս. Նիկողայոս, ինչպես և հունական յոթ եկեղեցիները:[157] Երեք օր մոլեգնող կրակը ավերակ դարձրեց 360 մզկիթ, 120 չենք, 40 բաղնիք և այլ շինություններ, կրակին զոհ գնաց 2.700 մարդ:[158] Հայկական եկեղեցիները նորոգվեցին, բայց կարճ ժամանակ անց հիմնահատակ քանդվեցին: Ս. Գևորգ եկեղեցին երկար ժամանակ մնաց այրված վիճակում, բայց, այնուամենայնիվ, նորոգվեց 1722 թ.՝ Հովհաննես Կոլոտի պատրիարքության ժամանակ:[159] Ի դեպ, ավերված մեծ շինությունների մեջ էին Վալիդա խանը՝ «լի ամենայն գանձիւք և կալուածովք»՝ իր խանութներով ու ամբարանոցներով, ինչպես և Խոջա խանը:[160]

Հրդեհները բազմաթիվ անգամներ ոչնչացրել են եկեղեցիներում և մասնավոր անձանց մոտ պահվող թանկարժեք ձեռագրեր, նյութական մշակույթի բազմաթիվ այլ արժեքներ, որ ստեղծել և պահպանում էր Կ. Պոլսի հայության ստեղծագործ միտքն ու տաղանդը: Հրդեհներն անվերականգնելի կորուստներ էին պատճառում քաղաքում բնակվող բոլոր ժողովուրդներին, իսկ եթե նկատի ունենանք, որ յուրաքանչյուր եկեղեցի, մզկիթ, սինագոգ կամ գրադարան քանիցս այրվել ու վերստին նորոգվել է՝ դարձյալ հրո ճարակ դառնալու համար, ապա մոտավորապես պարզ կդառնա, թե մշակույթի ինչպիսի վիթխարի արժեքներ են անդարձ կորստյան մատնվել մի քաղաքում, որտեղ հրդեհներն ու տարերային այլ աղետները անխուսափելի էին դարձել, ինչպես ինքը՝ մահը:

Կ. Պոլսում հաճախադեպ տարերային աղետների մեջ իրենց կոր-

ծանարար ուժով առանձնանում են երկրաշարժերը: Հայտնի են 1486, 1489, 1500, 1507, 1509–1510, 1512, 1514, 1557, 1618, 1648, 1690 և այլ թվականների երկրաշարժերը[161]: Իր ավերիչ ուժով ողբերգական էր մանավանդ 1509 թ. երկրաշարժը, որի ցնցումներից հիմնահատակ փլուզվեցին 109 մզկիթ, 1070 տուն, Եդի գուլեի պարիսպների մեծ մասը և այլն: Փլատակների տակ մնացին բազմաթիվ մարդիկ[162]: Այս երկրաշարժի ցնցումները, ի դեպ, տևել էին 40 օր:[163] Իսկ տևականությամբ առավել ակնառու էր 1577 թ. երկրաշարժը, որ չարունակվել էր ամիսներ: Դրա հետևանքով քանդվել էր «քաղաքին կէսն», ինչպես գրում է ժամանակագիրը[164]: 1648 թ. հունիսի 11-ի երկրաշարժը ևս լուրջ կորուստներ հասցրեց քաղաքին և նրա բնակչությանը: Երեմիա Քյոմուրճյանը այն կոչում է «չարժըն մեծ»[165], որ ահաբեկել էր ամբողջ բնակչությանը:

Կ. Պոլսի և նրա բնակչության անպակաս պատուհասն էին նաև պարբերաբար կրկնվող համաճարակները: XVI – XVII դդ. համաճարակները ոչնչացնում-սրբում էին ամբողջ թաղամասեր, ամայացնում քաղաքը: Հայկական միջնադարյան աղբյուրներում համաճարակային հիվանդություններից ժանտախտը (մահտարաժամ) համարվում է ամենամեծ դժբախտություններից մեկը, որին երբևէ կարող էր զոհ դառնալ բնակչությունը: Մահտարաժամի հետաքրքիր բնութագրերից է միջնադարյան ձեռագրերից մեկում արված հետևյալ տարակարգումը, որը վերաբերում է համաճարակի տարածման տարբեր չափերին. «Գիտելի է, զի մահտարաժամն Գ (3) ազգ է, մին է քաղահան և միւսն պղտահան և երրորդն է որպէս հունձ»[166]:

Անողորմ այդ հնձից, որին անհնար էր դիմադրել, կարելի էր ազատվել միայն բնակավայրերից փախչելով. այսպիսին էր աղետի հանդեպ մարդկանց անզորության պատճառով դարեր ի վեր ձևավորված հոգեբանությունը: Այս իմաստով հատկանշական է Հովհաննես Արճիշեցու (XVI դ.) մի դատողությունը. «Եւ յորժամ եղեւ այս պատուհասս (մահտարաժամը – Ա. Խ.) նա զայս աչօք տեսաք որ ով ոք փախաւ՝ ապրեցաւ ըստ բանի մարգարէին որ հրամայէ թէ փախիր եւ թագիր առ ժամանակ մի մինչեւ անցցէ բարկութիւն Տեառն»:[167]

Օսմանյան մայրաքաղաքում 1466 թ. բռնկված ժանտախտը բառացիորեն ոչնչացնում էր մարդկանց բազմությունները և ամեն օր, ըստ երևույթին, իր տարածման զագաթնակետին, այստեղ թաղում էին 600 մարդու[168]: Նոր վերաբնակեցվող քաղաքում, որն անընդհատ լցվում էր սուլթանի քչած-բերած բնակիչներով, որոնք զուրկ էին

առողջապահիկ որևէ պայմանից ու կանխարգելիչ միջոցներից, ժանտախտն անարգել կատարում էր իր գործը: Քրիտովուլոսը նկարագրել է ժանտախտի ավերածությունները, որով էլ, ի դեպ, ավարտում է իր պատմությունը:

1466 թ. տարածված ժանտախտը չարունակում էր մերթ մարել, մերթ բռնկվել մինչև 1469 թ., որը զգալի չափով նվազեցնում էր քաղաքի բնակչությունը[169]: Մի քանի տարի անց՝ 1475 թ., ժանտախտը կրկնվեց՝ ամենից առաջ պատուհասելով քաղաքի ընչազուրկ և հասարակ բնակչությանը, որովհետև նա ի վիճակի չէր հեռանալ քաղաքից և շրջակայքից: Դատելով այն բանից, որ և 1466 և 1475 թթ. սուլթանը լքել էր քաղաքը և ժանտախտից ապահովագրվել Մակեդոնիայի լեռներում[170], պետք է կարծել, որ բազմաթիվ մարդիկ ևս, իրենց հնարավորությունների սահմաններում, խույս տված պետք է լինեին համաճարակից:[171] Քաղաքում ժանտախտի այս չարունակական բռնկումների հենքի վրա մի որոշ չափով պետք է դիտել 1477 թ. մարդահամարի անհրաժեշտությունն ու դրա արդյունքները: Այդ աղետները իրենց հետքն էին թողել տեղաբնակների, այդ թվում և հայերի թվաքանակի վրա՝ նշանակալիորեն նվազեցնելով այն: Քաղաքի բնակչության նվազելու իրողությամբ ևս կարելի է բացատրել Մեհմեդի կատարած բռնագաղթերի չարունակականությունը 1460-ականի երկրորդ կեսին և ամբողջ 1470-ական թթ.՝ Ղրիմից, Կարամանից, Ամասիայից և այլ տարածքներից:

Համաճարակները Կ. Պոլսի բնակչությանը պատուհասում էին նաև հաջորդ դարաշրջաններում: Միայն 1560 թ. ժանտախտին զոհ գնաց 80.000 մարդ[172], որը բավականաչափ մեծ ավերածություն էր, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ XVI դ. կեսին Կ. Պոլսի ազգաբնակչության քանակը քիչ էր գերազանցում կես միլիոնը: Ղ. Ինճիճյանը նշում է, որ XVIII դ. լայն տարածում գտած համաճարակների դեպքում զոհերի թիվը հասնում էր չուրջ 100.000-ի, իսկ ոչ սաստիկ համաճարակների ժամանակ՝ մոտ 30.000-ի[173]: Դրությունը մոտավորապես նույնը պետք է լիներ նաև նախորդ հարյուրամյակներում:

Համաճարակները և տարերային աղետներն իրենց անխուսափելի ազդեցությունն էին թողնում քաղաքի ներքին կյանքի կազմակերպման վրա: Հենց 1560 թ. ժանտախտից հետո էր, որ սուլթան Սուլեյմանի հրամանով արգելվեց ննջեցյալներին թաղել եկեղեցիների բակում, ինչպես և դրանց կից տարածքներում՝ հետագա վարակները կանխելու համար:[174] Յուրաքանչյուր համայնքի տրվեց գերեզմանատան տարածք՝ քաղաքի սահմաններից դուրս:

Կ. Պոլիսը ժանտախտով էր բռնկված 1642 թ. ամռան-աշնանը: Այդ տարվա սեպտեմբերին քաղաքում ժանտախտի զոհ դարձավ պատրիարք Կիրակոս Երևանցին, որը նոր էր վերադարձել Պրուսա և կայսրության այլ քաղաքներ կատարած իր շրջագայությունից: Այդ նույն ժամանակ Կ. Պոլսում ժանտախտով էր բռնվել կաթոլիկական քարոզիչ Կղեմես Գալանոսը, որը կարողացավ բուժվել Ղալաթիայի կողմը գտնվող լատինաց հիվանդանոցում, ինչպես գրում է Մ. Օրմանյանը:[175]

Կ. Պոլսի բնակչությունը բավականաչափ զոհեր տվեց նաև 1661 թ. ժանտախտին, որը տարածվել էր մայրաքաղաքի շրջակայքում և Ադրիանուպոլսում: Այդ ժամանակ քաղաքում օրական 1.200 կամ 1.300 մահացածների էին թաղում: Հույն և հայ պատրիարքները (ժամանակի պատրիարքն էր Ղազար Սեբաստացին) իրենց ծառայությունն էին առաջարկել իշխանություններին՝ այդ աղետի հետևանքները վերացնելու համար[176]:

Հաճախադեպ հրդեհները, երկրաշարժերն ու համաճարակները Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքի ու նրա բնակչության պատմության սոսկ ուղեկիցները չէին: Այդ աղետներն իրենց հայտնի ազդեցությունն էին թողել Կ. Պոլսի բնակչության ժողովրդագրության, կենցաղի, տարբեր ազգությունների ու կրոնի մարդկանց փոխհարաբերությունների վրա՝ իրենց յուրահատուկ սոցիալական հետևանքներով: Սրանց թվում, իրրև առաջիններից մեկը, ըստ երևույթին, պետք է նշել բնակչության թվաքանակի ու աճի չափերի վրա թողած ազդեցությունը՝ իր բոլոր բացասական իմաստներով:

2. Հոգևոր վարչությունը: Առաջնորդությունից մինչև պատրիարքություն

Կ. Պոլսի գրավումից հետո մահմեդական տիրող ազգաբնակչության կողքին մայրաքաղաքում և կայսրության մեջ ձևավորվեցին հույն, հայ և հրեա համայնքները: Սրանց պաշտոնական ճանաչումը պետության կողմից վկայում էր, որ օսմանյան տիրակալներն իրավական իմաստով սկսում էին նվաճված ազգաբնակչությանը միլեթների (համայնքների) համակարգի մեջ ընդգրկելու գործընթացը: Օսմանյան ձևավորվող հասարակության մեջ մտնող թուրքերը և առհասարակ, մահմեդականները, համարվում էին այդ հասարակության նախապատիվ տարրը: Ուստի և կայսրության բնակչությունը իր սկզբանե պետք է բնորոշվեր իր բաղկացուցիչ մասերի ներքին հակա-

մարտություններով, որքանով տիրապետող ժողովուրդը հանդես էր գալիս որպես տիրապետող կրոնը դավանող հանրություն: Մեհմեդն իր նոր մայրաքաղաքը վերածեց օսմանյան ծավալված կայսրության մի յուրօրինակ մանրանկարի. այն վերաբնակեցվեց մահմեդական, հույն, հրեա, հայ, սլավոն տարրերով, որտեղ ակնհայտորեն թվական գերակշռություն ունեին օսմանյան թուրքերը և թուրքացեղ ժողովուրդները: Կրոնական այս համայնքներն առանձնացվեցին դավանական, ավանդութային և մշակութային կարգավիճակով՝ խմբվելով իրենց կրոնապետների շուրջ: Հույն պատրիարքությունից հետո սկզբնավորվեց Կ. Պոլսի հայ հոգևոր վարչությունը՝ առաջնորդ կրոնապետի (հայրապետի) գլխավորությամբ:

Միլեթների հանրություն ստեղծելիս օսմանյան տիրակալները ելնում էին մահմեդական հանրային իրավունքի (չարիաթ), դրան զուգահեռ գործառվող սեփական քաղաքացիական իրավունքի և իրենց նվաճողական քաղաքականությունից բխող պայմաններից՝ մի որոշ չափով հենվելով նաև բյուզանդական ժամանակներից մնացած դավանական բաժանվածության սկզբունքի վրա: Հենց այն հանգամանքը, որ Կ. Պոլսի անկումից դեռևս շատ առաջ և ընդհուպ մինչև օսմանյան նվաճումը այնտեղ կար կրոնական հայ համայնքը՝ իր առաջնորդ-եպիսկոպոսի գլխավորությամբ, արդեն հուշարկում է այդպիսի բաժանվածության սկզբունքի յուրացումը օսմանյան տիրապետողների կողմից:

Հայտնի է, որ ավանդական հայ պատմագրությունը Կ. Պոլսի հայ համայնքի կենսագրությունը սկսում է 1461 թ.՝ Մեհմեդ Բ-ի կողմից մայրաքաղաքում հայ պատրիարքություն հաստատվելով և Պրուսայի հայերի առաջնորդ Հովակիմի՝ պատրիարք նշանակվելով:[177] Սակայն խնդիրն այն է, որ չի պահպանվել ժամանակի որևէ վավերագիր, որտեղ եպիսկոպոս Հովակիմը հիշատակվեր պատրիարք տիտղոսով, ինչը ժամանակին նկատել է Հ. Պերպերյանը: Դրան ավելացնենք այն, որ այս հոգևորականի պաշտոնավարության հանգամանքները նույնպես բավական տևական վեճերի տեղիք են տվել հայ պատմագրության մեջ, ուստի և այստեղ հարկ է անդրադառնալ և՛ մեկին, և՛ մյուսին:

1438 թ. Ֆլորենցիայի տիեզերական եկեղեցական ժողովին մասնակցելու համար Եվգենիոս Դ պապը հրավեր էր ուղարկել նաև հայ եկեղեցուն: Ժողովի նպատակն էր քրիստոնեական եկեղեցիների միավորումը, որի կողմնակիցն էր նաև հայոց Կոստանդին Վահկեցի կաթողիկոսը: Կաթողիկոսը այդ առթիվ գրություն էր ուղարկել Կաֆա (Թեոդոսիա) իր տեղապահ Սարգիս վարդապետին. «Ես իմով լի

եւ կատարեալ ճոխութեամբ,- գրում է կաթողիկոսը,- ետու իշխանութիւն Սարգիս վարդապետի որ է եւ եղիցի փոխանակ անձին իմոյ ընդ նմին եւ Մարկոսի եւ Թումայի վարդապետաց եւ Յովակիմայ եպիսկոպոսի զի երթիցեն ի ժողովն ...»[178]:

Իր այս մտադրության մասին կաթողիկոսը տեղյակ է պահում նաև Կաֆայի կայսերական հյուպատոսին. «Լիով իշխանութեամբ մերով կարգեցաք փոխանակ անձին մերոյ զորդի իմ զՍարգիս վարդապետս, եւ զԹովմաս վարդապետ եւ զՅովակիմ եպիսկոպոս Բերիայ, զի երթիցեն ի Սիւնհոդոսն յայն օրհնեալ»[179]:

Երկու նամակներն էլ գրվել և հասցեատերերին են հասել 1438 թ.: Երկու դեպքերում էլ հիշվում է «Յովակիմ եպիսկոպոս Բերիայ» բառակապակցությունը, որ վեճերի տեղիք է տվել ուսումնասիրողներին: «Բերիայ» ձևը վերագրվում է կամ Հալեպին (Բերիա) և կամ էլ Կ. Պոլսի Հանդիպակաց ճենովական բնակավայրին՝ Բերային (Պերա, Ղալաթիայում): Մ. Ջամչյանը օգտագործում է «Յովակիմայ եպիսկոպոսին Բերիոյ» ձևը՝ փաստորեն լռելյայն ընդունելով, որ կաթողիկոսը նկատի է ունեցել Հալեպը: Ա. Պալճյանը չի չեղվում կաթողիկոսի գործածած ձևից՝ գրելով «եպիսկոպոս Բերիայ»: Ն. Ակինյանը՝ իր վերջնական տեսակետի մեջ, և Բաբգեն եպիսկոպոսը կարծում են, որ «Բերիայը» պետք է հասկանալ «Հալեպ», իսկ Ա. Ալպոյաճյանը պնդում է, որ կաթողիկոսը նկատի է ունեցել Կ.Պոլսի մերձակա Բերան[180]: Ընդամին, Ն. Ակինյանը կարծում է, որ Հովակիմին մի կողմից պետք է առնչել Հալեպի, մյուս կողմից՝ Կ.Պոլսի հետ. «Յովակիմ՝ ձեռնադրուած Հալէպի թեմի վրայ, կը գործէր պաշտոնով Կ. Պոլիս»,- գրում է նա[181]:

Կարծում ենք, Ա. Ալպոյաճյանը հիմնավոր դիտողություն է անում՝ վերականգնելով «Բերա» ձևը և մերժելով «Բերիա-Հալեպ» ընթերցումը: Ճիշտ 1438-ին, երբ Կոստանդին Վահկեցին նամակով կայանալիք եկեղեցական ժողովում իրեն փոխանորդ է ընտրում Հովակիմ եպիսկոպոսին, հիշատակարանը վկայում է, որ Կ. Պոլսի արքեպիսկոպոսը Հովակիմն է. «Գրեցաւ գիրքս ձեռնադրութեան ՊՁԷ (1438) ի վայելումն արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդնուպոլսի, զոր տէր Աստուած վայել տացե յամերամս ժամանակաց ամէն»[182]:

Բաբգեն եպիսկոպոսը այս փաստը ծառայեցնում է Բերիա-Հալեպ Հովակիմի գոյության իր տեսակետին, քանի որ 1438 թ. Հովակիմ արքեպիսկոպոսը Կ. Պոլսի առաջնորդական աթոռի վրա է. «այս Յովակիմը ամենևին չի կրնար նոյնանալ Հալէպի (Բերիոյ) Յովակիմ եպիսկոպոսին հետ, որը 1438-1440 Վահկացի Կոստանդին Զ-րդ կաթողիկոսի (1430-1439) կողմէ իբրեւ պատգամաւոր Փլորենտիա ղրկուեցաւ»[183],- գրում է նա: Բայց Բաբգեն եպիսկոպոսը որևէ փաստարկ չի բերում այն բանի օգտին, որ 1438-ին Հալեպում առաջնորդը Հովակիմն էր, բացի Բերիայ-Հալէպ ոչ հիմնավոր նույնականացումից: Մինչդեռ Կոստանդին կաթողիկոսը կարող էր նույնացնել Կ. Պոլսի և նրան կից ճենովական Բերա քաղաքի կամ բնակավայրի առաջնորդներին, ինչպես կտեսնենք քիչ անց: Իսկ այժմ կանգ առնենք Հովակիմ եպիսկոպոսի պաշտոնավարության ընթացքի վրա: Ըստ Մ. Ջամչյանի՝ նախքան Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոն զբաղեցնելը Հովակիմը Պրուսայի առաջնորդն էր, և որ նա, իբրև պատրիարք, աթոռակալել է 1461-1478 թթ., Մեհմեդի հրավերով կամ առաջարկով[184]: Մի հիշատակարանում դարձյալ հիշվում է Հովակիմ եպիսկոպոսը, որը նորոգել է Կուտինայի եկեղեցին՝ իբրև Պրուսայի հոգևոր պետ[185]: Իսկ Քյոթահիայի «քյութուկ»-ում գրված է. «Այլ եւ հաստատեցաւ յիշատակարանս այս ի թվին ՊՂԴ (1445) ամին ի հայրապետութեան տեառն Կարապետին և եպիսկոպոսութեան տեառն Ովակիմայ»[186]: Ի լրումն Հովակիմների այս շարքի՝ Ամիդովլաթ Ամասիացու «Օգուտ բժշկութեան» աշխատության հիշատակարանում (1469) հիշվում է նաև Ֆիլիպեի (Պլովդիվ) առաջնորդ Հովակիմը. «Թարգմանեցաւ պատուական բժշկարանս ... ի կաթողիկոսութեան տէր Ըռստակիսի եւ եպիսկոպոսութեան տէր Յովակիմին»[187]:

Արդյոք նույն անձինք են այս բոլոր Հովակիմները, որ կասկածի է առնում Բաբգեն եպիսկոպոսը, թե գործ ունենք նույնանուն տարբեր անձանց հետ: Վերջինս, սակայն, ընդունում է, որ Պրուսայի առաջնորդ Հովակիմը կարող է լինել նույն ինքը՝ Կուտինայի եկեղեցին նորոգող Հովակիմը[189]: Իրոք, այդպես է, որովհետև հակառակ դեպքում Կուտինայի եկեղեցու նորոգման առթիվ Պրուսայի առաջնորդի անունը չէր հիշվի: Այստեղ ավելացնենք 1447 թ. մի ճաչոցի հիշատակարանը՝ գրված «ի ժամանակս քաջ Հովապետին մերոյ տէր Յովակիմայ որ է այսաւր վերատեսուչ նահանգիս Պու(ր)սայու եւ Կոստանդինուպաւլսի եւ սահմանեալ վիճակիս իւրոյ»[190]: Ամրագրենք, ուրեմն, որ 1447 թ. Պրուսան և Կ.Պոլիսը մտել են մեկ առաջնորդության մեջ, որի մասն էր կազմում, ինչպես տեսանք, Կուտինան:

Իսկ այժմ փորձենք հանրագումարի բերել Հովակիմի (Հովակիմների) առաջնորդության վերաբերյալ բոլոր տեղեկությունները՝ իրենց աղբյուրներով (1438-1469) հանդերձ:

1. 1438 թ., «Յովակիմայ եպիսկոպոսի Բերիայ» (Կոստանդին Վահկեցի):

2. 1438 թ., «արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդնուպաւլսի» (Գիրք ձեռնադրութեան):
3. 1445 թ., Հովակիմ, եպիսկոպոս (առաջնորդ) Կուտինայի (Քյոթահիայի «քյութուկ»):
4. 1447 թ., Հովակիմ, «առաջնորդ Պրուսայի և Կոստանդնուպոլսի և սահմանեալ վիճակիս իւրոյ» (ճաչոցի հիշատակարան):
5. 1461–1478 թթ., Հովակիմ, Կոստանդնուպոլսի հայերի առաջին պատրիարք (Մ. Ջամչյան)[191]:
6. 1469 թ., Հովակիմ, եպիսկոպոս Փիլիպեի (Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան):

Ընդունելի է, կարծում ենք, այն տեսակետը, որ միևնույն անձն են 1438 թ. հիշատակված «Բերիայ» և Կոստանդնուպոլսի Հովակիմները: Նկատենք, որ համոզիչ չի թվում Ն. Ակինյանի «հաշտարարական» մոտեցումը, թե իբր Հովակիմի անվանը կցվել է իր ձեռնադրության վայրի անունը (Բերիայ-Հալէպ), իսկ ինքը առաջնորդի պաշտոն է վարել Կ. Պոլսում, որին և իրավացիորեն առարկում է Ա. Ալպոյաճյանը՝ նկատելով, որ «Բերիայ» անվան տակ պետք է հասկանալ Կոստանդնուպոլսին կից Բերան[192]: Այս առթիվ մեկ անգամ ևս կրկնենք, որ Կոստանդին Վահկեցի կաթողիկոսը իր նամակում նկատի է ունեցել Բերա-Կոստանդնուպոլսի առաջնորդ արքեպիսկոպոս Հովակիմին:

Միևնույն անձն են 1445 թ. Կուտինայի առաջնորդը և 1447 թ. Պրուսայի և Կոստանդնուպոլսի առաջնորդը. եթե 1445 թ. Կուտինայի եկեղեցին նորոգողը Պրուսայի առաջնորդ Հովակիմն էր, ապա 1447 թ. Պրուսայի և Կոստանդնուպոլսի առաջնորդ Հովակիմը ևս նույն անձն է. այստեղ արդեն չկա Բերիա-Հալեպ-Կոստանդնուպոլիս տարածական հեռավորության գայթակղությունը, որ մղում էր երևութական Հովակիմ ստեղծելու Հալեպում: Պրուսան այստեղ հանդես է գալիս որպես կապող օղակ, ճիշտ այնպես, ինչպես 1461-ից Հովակիմի՝ Կոստանդնուպոլսի հայերի հոգևոր գլուխ լինելու դեպքում: Ըստ Մ. Ջամչյանի և Մ. Ճեվահիրճյանի՝ Հովակիմը Կոստանդնուպոլիս է եկել Պրուսայից, որտեղ վարում էր առաջնորդի պաշտոնը: Ասենք միայն, որ 1438–1447-ից հետո Հովակիմն անխափան չի վարել Կ. Պոլսի և Պրուսայի առաջնորդությունը: 1441 թ. Պրուսայում հիշվում է մի այլ եպիսկոպոս, որի առաջնորդ լինելը չի բացառվում. «Գրեցաւ գիրք ձեռնադրութեան ի քաղաքին Պուրսա կոչեցեալ, ի թվ Հայոց ՊՂԸ

(1449) ի մարտի ԺԹ (19) ի խնդրոյ ... առաքելաշնորհ եպիսկոպոսին տէր Մելքիսէթի»[193]:

1459 թ. Կ. Պոլսում ևս առաջնորդը Մարտիրոսն էր, ինչը պարզվում է Ամիրդովլաթի «Ուսումն բժշկութեան» գրքի հիշատակարանից՝ գրված «ի քաղաքն Կոստընդինոյպաւլի եւ ի յառ ոտն վանիցն սուրբ Ստեփանոսու եւ ի հայրապետութեանն տէր Մարտիրոսին Կոստանտինոյպաւլու վիճակին»[194]: Հետևաբար, Հովակիմն անընդմեջ չի վարել իր պաշտոնները, այլ ընդհատումներով: 1438–1447 թթ. ընթացքում՝ Բերա-Կոստանդնուպոլսի, ապա 1445–1447 թթ. առաջնորդ Պրուսայի և Կոստանդնուպոլսի (նաև Քյոթահիայի), այնուհետև 1460 թ. կամ առնվազն 1461 թ. Պրուսայի, այնուհետև նույն թվականից Կոստանդնուպոլսի առաջնորդ, այսպիսին է այս իրոք նշանավոր հոգևորականի պաշտոնավարության ընթացքը մինչև 1461 թ.՝ առ այսօր հայտնի տվյալներով:

Վերադառնանք Փիլիպեի եպիսկոպոս (առաջնորդ) Հովակիմին: Սոսկ արտաքուստ է կնճռոտ հարց ներկայացնում Փիլիպեի եպիսկոպոսի և Կոստանդնուպոլսի առաջնորդի նույնանունության հանգամանքը: Ավելի ընդարձակ մեջբերենք վերոհիշյալ հիշատակարանը. «Թարգմանեցաւ պատուական բժշկարանն ի մայրաքաղաքն ի Ըռոմիայ որ Թարքմանի Փիլիպեայ ի թվականիս Հայոց ՋԺԸ (1469) ամին ի դեկտեմբերի ԻԵ որ ծնունդ էր Փրկչին այլազգաց հաշուովն, ի կաթողիկոսութեան տէր Ըռստակիսի և եպիսկոպոսութեան տէր Յովակիմին»[195]:

Ճիշտ այնպես, ինչպես Հովակիմը միավորում էր Կոստանդնուպոլսի և Պրուսայի թեմերը, այնպես էլ 1469 թ. նա կարող էր հանդես գալ իբրև Կոստանդնուպոլսի և Փիլիպեի առաջնորդ: Հիրավի, Փիլիպեի հայերը գոնե 1460-ականի վերջին իրենց տեղական գործող առաջնորդը չեն ունեցել: Հ. Պերպերյանը նկատում է, որ Հովակիմից առաջ (այսինքն՝ մինչև 1461 թ.) Ռումելիի հայերը պետք է կախում ունենային Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսից, որովհետև չունեին իրենց եպիսկոպոսը: Նա վկայակոչում է նաև 1307 թ. Սսի եկեղեցական ժողովը, որին մասնակցել է միայն Ստինպոլի (այսինքն՝ Կոստանդնուպոլսի) եպիսկոպոս Հուսիկը: Ընդամին, Հ. Պերպերյանը հենվում է Մ. Ջամչյանի աղբյուրի վրա, ըստ որի՝ Ֆաթիհը Հովակիմին էր տվել Հունաստանի և Անատոլիայի հայերի վրա հոգևոր իշխանությունը, իրավամբ վերապահում անելով, որ «Անատոլիա» տեղանվան ներքո կարող էր ենթադրվել թուրքերի տիրապետության տակ գտնվող փոքրասիական մի սահմանափակ շրջանը[196]: Խնդրին այս

կերպ նայելիս հասկանալի է դառնում, որ Հովակիմը 1469 թ., իրոք, կարող էր լինել Կոստանդնուպոլսի և Ֆիլիպեի հոգևոր գլուխը: Ա. Ալպոյաճյանը, իր հերթին, և ոչ առանց հիմքերի, Ֆիլիպեի առաջնորդին նույնացնում է Կոստանդնուպոլսի առաջնորդ Հովակիմի հետ[197]:

Այստեղ պետք է հավելենք, որ Հովակիմը, Բերայի եպիսկոպոս հորջորջվելով, եղել է նաև Բերայի հոգևոր առաջնորդը: Դա առավել ևս հավանական է դառնում Բերայում կաթոլիկ հայ վաճառականների մշտական և հեղինակավոր ներկայությամբ: Պատահական չէ, որ Կոստանդին կաթողիկոսն իր փոխարեն տիեզերական ժողովի էր ուղարկում Հովակիմին և կաթոլիկ վարդապետներին՝ որպես իր համար միանգամայն հուսալի հոգևորականների: Այս դեպքում արդեն պետք է եզրակացնել նաև, որ Բերան կազմել է Կոստանդնուպոլսի առաջնորդության մի մասը: Ինչ առաջ տեսանք, որ 1447 թ. Հովակիմը հիշվում է որպես առաջնորդ (վերատեսուչ) Պրուսայի, Կոստանդնուպոլսի և «սահմանեալ վիճակիս իւրոյ»: «Սահմանեալ վիճակի» մեջ կարող էին մտնել Բերան, ինչպես և Կոստանդնուպոլսին կից այլ բնակավայրեր: Հետևաբար, կարելի է կարծել, որ 1438-ից առաջ Կոստանդնուպոլսի առաջնորդության կամ վիճակի մեջ են մտել բուն Կոստանդնուպոլիսը, Պրուսան, ինչպես և Բերան:

Անդրադառնալով նշված տարբեր շրջաններում Հովակիմի պաշտոնավարության հիշատակումներին՝ Բարգեն եպիսկոպոսը կարծում է, թե առհասարակ «այսպիսի իրարու չարայարեալ պաշտօնաւարութիւն մը չի կրնար բոլորովին հաւաստի ըլլալ»[198], այս դատողությունը ծառայեցնելով տարբեր Հովակիմների վերաբերյալ տեսակետի հիմնավորմանը: Կարծում ենք, ընդհակառակը, ոչ հավաստին Հովակիմների թվացյալ առատությունն է, որ ընկալելի չափերի կարող է հասնել հանգամանքների այն հերթագայությամբ, որ փորձեցինք վերարտադրել վերը:

Այժմ Կ. Պոլսի հայ հոգևոր գլուխների պատրիարքական տիտղոսի վերաբերյալ, որ բավական չարչրկված հարց է դարձել գաղթօջախի պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունների մեջ: Անտարակույս, Կ. Պոլիսը վերաբնակեցնելով հույներով, ինչպես և այլ ուղղափառներով (սերբեր, բուլղարացիներ), հայերով և հրեաներով, բայց և մահմեդական թուրքերի թվական գերակշռությունը միշտ աչքի առջև ունենալով, սուլթանը և նրա հաջորդները մայրաքաղաքը փաստորեն դարձնում էին տարադավան հանրությունների ընդհանուր բնակավայր, որից հետո անխուսափելիորեն առաջ էր գալու տարբեր կրոնների պատկանող բնակիչների կարգավիճակի խնդիրը:

Բայց այս խնդիրը սոսկ մայրաքաղաքին չէր վերաբերում, այլ կայսրության ամբողջ բնակչությանը: Այսպես էր նախապատրաստվելու Օսմանյան կայսրության մեջ միլեթների (էթնիկական-կրոնական համայնքների) համակարգի ձևավորումը XV–XVI դդ.: Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի պատմության համար այս տեսակետից երկու հարց է ծառանում. արդյոք Կ. Պոլսի հայ հոգևոր պետի իշխանությունը տարածվում էր ամբողջ կայսրության տարածքում բնակվող հայության վրա կամ արդյոք նրա հոգևոր իրավասության ներքո էին գտնվում կայսրության տարածքի մեջ մտնող հայկական մյուս թեմերը: Սրան անմիջապես առնչվում է երկրորդ հարցը՝ Կ. Պոլսի հայ համայնքի հոգևոր գլխին XV դ. արդյոք տրվել է «պատրիարք» տիտղոսը (որ անվերապահորեն հայտնում է Մ. Ջամչյանը), որ նրան ոչ միայն կառանձնացներ կայսրության մեջ մտնող մյուս վիճակների կամ թեմերի առաջնորդներից, այլև կնշանակեր, որ այս վերջինները կամ դրանց մի մասը ենթարկվել են նրա գերակայությանը:

Մ. Ջամչյանի անվերապահ պնդումը, սակայն, քննադատության չի դիմանում և իրավացիորեն հերքվել է, մասնավորապես, պոլսահայ գաղթօջախի վաստակաշատ հետազոտող Հ. Պերպերյանի կողմից[199]: Հիրավի, XV դ. վավերագրերում՝ ձեռագրերում, այդ թվում և հիշատակարաններում, Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր գլխին գրեթե առանց բացառության, ինչպես ցույց է տալիս Հ. Պերպերյանը, պատրիարք տիտղոս չի վերապահվում: Այդ սկզբնաղբյուրներում նրա պաշտոնը հիշվում է «Հայրապետ», «Հայրապետ», «եպիսկոպոս», «արհիեպիսկոպոս» հորջորջումներով[200]: Բացառություն է կազմում 1480 թ. գրված մի ասմունքի հիշատակարանը. գրիչ Մարտիրոսը այստեղ հայտնում է, որ վարդապետներ Մատթեոս Սերաստացուն և Աբրահամ Տրապիզոնցուն սուլթանը բերել տվեց «վասն պատրիարգութեան համար և սոքա ոչ առին յանձն լաւ համարելով զմիայնակեցութիւն, քան թէ փառք առնուլ մարդկանէ»[201]:

Հ. Պերպերյանը իրավացիորեն կարծում է, որ գրիչ Մարտիրոսը կարող էր սխալվել՝ հույների նմանակությամբ հայերին «պատրիարքություն» և նրանց հոգևոր գլխին «պատրիարք» պատվանուն վերագրելով: Ինչ վերաբերում է Մարտիրոսի՝ հայերենի ուղղագրությանը լավատեղյակ չլինելու նրա դիտողությանը[202], ապա դա այնքան էլ կարևոր չէ. չատ գրիչներ են մեղանչել ուղղագրության դեմ, բայց դա դեռևս կասկածելի չի դարձնում նրանց տված տեղեկությունները: Հիրավի, կարելի է կարծել, որ գրիչ Մարտիրոսը հանդես է բերել ազգային նախանձախնդրություն՝ Կ. Պոլսի հայ առաջնորդին, ավելի չուտ

նրա գործառույթը (նա գրել է ոչ թե «պատրիարք», այլ «պատրիարքություն») մեծարելով նույն պատվանունով, ինչպիսին ուներ հույների հոգևոր գլուխը: Նույն ժամանակներում, սակայն, «պատրիարք» տիտղոսը հայ եկեղեցական աստիճանակարգում ուներ իր կայուն գործածությունը: Այդ տիտղոսը Կ. Պոլսի գրավումից առաջ և հետո հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ ամենից առաջ ամրագրվում էր կաթողիկոսներին: 1436 թ. Համիթի եպիսկոպոս Մկրտիչ Նաղաչը Կոստանդին Վահկեցի կաթողիկոսին մեծարում էր այդ պատվանունով՝ «Հրամանաւ տեառն իմոյ Կոստընդին պատրիարգի»[203]: Արծկեում 1460 թ. գրված մի ձեռագիր հիշատակարանում հիշվում է Զաքարիայի՝ «ընդհանուր Հայոց կաթողիկոսի և պատրիարգ Վաղարշապատու էջմիածնի» անունը[204]: Կիլիկիայի կաթողիկոսը հորջորջվում է նույն տիտղոսով 1469 թ. մի ձեռագրում. «Զոր նախնեաց հետեւող գտեալ մեծ պատրիարգ տէր Կարապետ» զարձվածում[205] և այլն: Ուշագրավ է, որ Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի հայ հոգևոր գլուխների «պատրիարք» պատվանունի դեմ կտրուկ առարկություններ անող Սիմեոն Երևանցին իր հանրահայտ «Ջամբռում» հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ պատրիարքներ է ճանաչում չորս համբավավոր վանքերի վանահայրերի՝ իբրև «նախապատիւ և գերհարգելի» էջմիածնի կաթողիկոսից հետո: Այդպիսիք են, ըստ նրա թվարկման, Թադեոս առաքյալի (Արտազ), Ստաթեի (Այունիք), Ս. Աստվածածնի (Բջնի) և Ս. Նշան (Հաղպատ) վանքերի վանահայրերը, որոնք էջմիածնի կաթողիկոսի տեղապահներն ու աթոռակալներն են և օծման ժամանակ ձեռքը դնում են կաթողիկոսի գլխին[206]:

Այն, որ հայերեն հայրապետ պատվանունը բառացիորեն պատճենված է հունարեն պատրիարք բառից (պատրի-հայր, արքիպետ), գայթակղիչ է՝ տեղիք տալով կարծելու, որ հիշատակարանների հեղինակները XV դ., հայրապետ ասելով, նկատի են ունեցել հենց պատրիարք տիտղոսը: Ն. Ակինյանը, թեև զգուշորեն, մի պահ տրվում է այդ գայթակղությանը. նկատի առնելով Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» հիշատակարանը (1459 թ., «ի հայրապետութեան տէր Մարտիրոսին Կոստանդինոյպաւլիս վիճակին»)[207], նա գրում է. «Յիշատակարանին ի հայրապետութեան ատենիւնը կը թուի ինձ, թէ իմանալու է հայրապետ-պատրիարք-փաթրիկ»[208]:

Այս մոտեցմանը չի կարելի համաձայնել տերմինի գործածության իմաստով: Իսկապես, Ջամչյանի տեղեկությունը Ֆաթիհի կողմից Հովակիմին պատրիարքի տիտղոս չնորհելու մասին որևէ փաստով չի ամրապնդվում, ժամանակի ո՛չ հայկական, ո՛չ էլ որևէ օտար աղբյուր

Ղալաթիայի ս.Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցի

Ս.Աստվածածին պատրիարքանիստ եկեղեցի

Ս. Գեորգ եկեղեցու մուտքի ճակատը

Ս.Կարապետ եկեղեցու ներքնամասը

չի հիշում Հովակիմի՝ Պրուսայից փոխադրվելը կամ նրա պատրիարք տիտղոս ունենալը[209]: Հ. Պերպերյանը այս փաստերին է համադրում այդ տիտղոսի ամենավաղ գործածության ժամանակի իր ճչտումը. 1526 թ. Սուլու մանաստըրի եպիսկոպոս Գրիգորը (Մ. Ջամչյանի՝ պատրիարքների ցանկում 5-րդը, 1526-1537 թթ.) սուլթանական ֆերմանում հիշվում է ոչ թե պատրիարք, այլ մարհասա (կրոնական պետ) պատվանունով: Իսկ առաջինը իրեն պատրիարք է անվանել Աստվածատուր վարդապետը (1537-1550). 1543 թ. մի ձեռագրում ասված է. «Գրեցաւ սակաւ գիրս ձեռամբ Աստուածատուր պատրիարգին ի թվին ՋՂԲ (1543), ապրիլ ԻԱ (21)»: Հենվելով այս հիշատակարանի վրա՝ Հ. Պերպերյանը եզրակացնում է, որ պատրիարք պատվանունը սկսել է գործածվել Սուլեյման Կանունիի օրոք (1520-1566)՝ 1526-ի և 1543-ի միջև[210]:

Հ. Պերպերյանի նշած 1543-ը պետք է երեք տարով ևս հետ տանել: Նույն Աստվածատուր պատրիարքի ժամանակ՝ 1540 թ., մի Ավետարանի հիշատակարանը գրվել է ի թվ ՋՁԹ (1540)« ի թագաւորութեան սուլտան Սուլայմանին եւ ի պատրիարգութեան տէր Աստուածատուր վարդապետին»[211]: Հետևաբար, պատրիարք տիտղոսի գործածության սկիզբը պետք է որոնել առայժմ 1526 և 1540 թվականների միջև:

Կ. Պոլսի հայ առաջնորդների՝ պատրիարք պատվանունը ավելի ուշ չրջանում (Մեհմեդից հետո) գործածության մեջ մտնելու իրողությունն ամրապնդվում է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի չատ ուշագրավ դիտողություններով: Ակներև է «Ջամբոի» հեղինակի դառնությունը էջմիածնի իրավունքները սահմանափակած կամ յուրացրած Կ. Պոլսի պատրիարքների նկատմամբ: Սակայն, անկախ դրանից, նա բավական ճչմարտացի է նկարագծում պատրիարք տիտղոսի գործածության հանգամանքները և դրա հետ կապված՝ պատրիարքարանի հետզհետե ծավալվող իրավասությունները Օսմանյան Թուրքիայի ողջ տարածքում: «Թէպէտ ի յետին ժամանակս,- գրում է նա,- ոմանք փառասէրք ախտամոլ սևագլուխք յանգլխութենէ ազգիս զժամ գտանելով՝ զինքեանս պատրիարգս անուանեցին և զհրաւիրակս իւրեանց՝ նուիրակունս, զորս և գռեհիկ հասարակութիւնն ազգիս մերոյ անընտրողաբար սովորութիւն արարեալ կոչեցին և կոչէն: Այսպէս է և ի Կոստանդնուպոլիս, որ ոչ է երկիր և քաղաք հայոց, այլ յունաց, յորում նստիւր յունաց պատրիարգն որպէս և արդեն իսկ նստի»[212]:

Ինչ անց Սիմեոնը գրում է, որ առաջնորդ նշանակվելով կաթո-

ղիկոսի հրամանով, այդուհետև, Կ. Պոլսի Հայ առաջնորդները հետզհետե անկախ դիրք գրավեցին նրա նկատմամբ, օսմանյան կայսրության զորանալու, ասել կուզի՝ տարածական ծավալման համեմատ: «Յետ այնորիկ ի զօրանալ թագաւորութեանն օսմանցւոց, և յաճախել իշխանացն և ժողովրդոց մերոց անդ, սկսան ընդվզել և ամբարտաւանիլ յանդր նստող առաջնորդքն և թողու զհոգեւորն կանոն և առ յոտն արկանել զպատիւն Հայրապետին հրամանագրով այլազգի թագաւորին՝ նստել ինքնագլուխ՝ կանօնելով և զհարկս տալ յարքունիս յամէ յամ յորոց և փաթրիկ անուանել: Ուստի և ի հասարակութենէ գոհկաց սովորութիւն եղեւ պատրիարգ կոչիլ»[213]:

Վերոհիշյալ մտքերի մեջ արժեքավոր է առանձնապես այն, որ Կոստանդնուպոլսի հայ առաջնորդները օսմանյան տիրապետության պայմաններում ոչ թե միանգամից (ինչպես ընդունված է համարել Հովակիմի պարագայում), այլ ժամանակի ընթացքում են ձեռք բերել պատրիարքի տիտղոսը այն բանից հետո, երբ ստվարացել էր Կ. Պոլսի Հայ բնակչությունը: Այդ ժամանակից իսկ էջմիածնի կաթողիկոսները կորցրել են իրենց ազդեցությունը Կ. Պոլսի հոգևոր առաջնորդների վրա, որոնք նշանակվել են ոչ թե եկեղեցական կանոնով՝ էջմիածնի կողմից, այլ օսմանյան սուլթանների: Հիրավի, XVII դ. առաջին տասնամյակների՝ մեզ մատչելի նյութերը ցույց են տալիս, որ գոնե մինչև Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսները էջմիածինը (կամ Սիսը) որևէ մասնակցություն չի ունեցել Կ. Պոլսի պատրիարքների նշանակման գործում, և որ այստեղ վճռական խոսքը պատկանում էր օսմանյան կառավարությանը: Իսկ եթե դրանից հետո հաչվի է առնվել, Սսի կամ էջմիածնի պատրիարքական թեկնածուները, ապա միայն օսմանյան իշխանությունների համաձայնության դեպքում և սրանց վավերացումով: Այս տեսակետից մարհասա Գրիգորի և Աստվածատուր պատրիարքի տարբերությունը սոսկ անվանական տարբերություն չէր, այլ արտացոլում էր Հայ Համայնքի՝ որպես միլեթի նկատմամբ օսմանյան պետության վերահսկող նոր քաղաքական ուղեգիծը: Դա նշանակում էր նաև XVI դ. երկրորդ քառորդին նկատվող՝ առհասարակ միլեթների հանդեպ օսմանյան պետության կենտրոնաձիգ քաղաքականության իրականացում գոնե մայրաքաղաքում և նրան կից շրջաններում: Այսպիսի ուղեգծի հիմքում ընկած էին և՛ քաղաքական, և՛ տնտեսական գործոններ: Անկախանալով էջմիածնի գերակայությունից՝ Կ. Պոլսի հոգևոր գլուխը անկախանում էր օսմանյան պետության դարավոր ոսոխի՝ Պարսկաստանի ենթակայության ներքո գտնվող հոգևոր այուզերենից՝ սրանից բխող բոլոր հետևանքներով,

որ համապատասխանում էր օսմանյան պետության չահերին: Դրա հետ կապված, կոչվելով պատրիարք, իրրև մեկից ավելի վիճակներ վերահսկող և հովվող կրոնական պաշտոնյա, Կ. Պոլսի պատրիարքները ամենամյա հարկ (այդ թվում և վիճակներից կամ թեմերից ստացվող հարկը՝ մուքաթաան) պետք է տային պետությանը: Եվ աստիճանաբար ընդլայնվող պատրիարքական իշխանությունը (վիճակների ընդլայնում) փաստորեն ապահովելու էր Հայ Հանրությունից այդ հարկը գանձելու գործառույթները, որչափով միլեթների հոգևոր գլուխները իրականացնում էին և՛ հոգևոր, և՛ տնտեսական գործունեություն: Օսմանյան հարկային համակարգում Կ. Պոլսի առաջնորդների գործառութային դերի ընդլայնումը այդպիսով ի վերջո պետք է հասցներ կայսրության մեջ նրանց իրավունքների և պարտականությունների աննախընթաց աճին՝ և համապատասխանաբար դրանց թուլացմանը՝ էջմիածնի կաթողիկոսի հետ ունեցած հարաբերություններում: Այս գործընթացը ունեցել է չարունակական բնույթ, և այն չի կարելի սահմանափակել մի կարճ և որոշակի ժամանակահատվածով. բոլոր դեպքերում, այդպիսին սահմանելուց առաջ պետք է նկատել, որ նչված էջմիածնի կաթողիկոսությունից անկախությունը առավել քան վերաբերում էր պատրիարքի կարգավիճակի անկախությանը (դարձյալ ոչ բացարձակ իմաստով) և նյութական անկախությանը (կաթողիկոսի առջև նյութապես պատասխանատու էին միայն Կ. Պոլսից եկած նրա նվիրակները և ոչ թե պատրիարքը): Մնում էր, սակայն, բարոյական, ավանդույթի ուժով պատասխանատվությունը կաթողիկոսի առջև, որ, ի դեպ, արդեն XVII դ. բազմաթիվ ճեղքեր պետք է տար՝ օսմանյան մայրաքաղաքում կաթողիկոսի հեղինակությունը ոչ քիչ դեպքերում վերածելով ընդամենը վերացական հասկացության: XVII դ. այսպես կոչված պատրիարքական կռիվների ամբողջ պատկերը, սկսած 1640–1650-ական թթ., երբ պատրիարքի աթոռին հայտնվում էին ամենևին էլ ոչ էջմիածնի համակրանքը վայելող մարդիկ, ինչպես նաև աչխարհական աթոռակալներ, վկայում էր, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունն ընթանում է սեփական՝ թող որ չեղումներով հատկանչվող ճանապարհով: Եվ հենց այդ ճանապարհին էլ պատրիարքությունը ոչ քիչ դեպքերում երկրորդական տեղ է թողնում ազգային եկեղեցու մեջ հոգևոր գերակայության վերաբերյալ ավանդական պատկերացումներին:

Այս ամենի համար դանդաղորեն, բայց և հաստատուն, Կ. Պոլսի պատրիարքները՝ փաստորեն այդ քաղաքի հայ առաջնորդները, Մեհ-

մեղից, հետո էլ դեռ երկար ժամանակ անց, ձեռք էին բերում նաև իրական իշխանություն Օսմանյան Թուրքիայի մյուս տարածքներում գտնվող հայկական թեմերի նկատմամբ՝ վիճարկելով էջմիածնի մենատիրական իրավունքները (կամ հավակնությունները) այս ասպարեզում: Այլ կերպ ասած, պատրիարք հասկացության այն կողմը, որ վերաբերում էր ենթարկյալ վիճակներ կամ թեմեր ունենալուն, Կ. Պոլսի պատրիարքության համար տակավ առ տակավ լցվում էր իրական բովանդակությամբ: Այսինքն՝ նրանով, ինչին չէին հասել կամ նվազագույն չափերով էին հասել առաջնորդները (պատրիարքները) XV–XVII դդ.: Այս տեսակետից հիմնականում ոչ համոզիչ են թվում Ա. Ալպոյաճյանի այն պնդումները, թե նախքան պատրիարքության հաստատումը (այսինքն՝ 1461 թ. առաջ), արդեն կազմակերպված համայնքներ լինելով, Մեհմեդի ֆերմանով պատրիարքությանն են կցվել հետևյալ թեմերը. Ա. Սվազ՝ Ս. Նշանի վանք կենտրոնով, Բ. Էնկյուրի՝ Ս. Աստվածածնի վանքով, Գ. Պրուսա–Ջյոթահիա–Կարաման[214]: Ա. Ալպոյաճյանը կարծում էր նաև, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությանն են միացվել նույն կերպ Տրապիզոնի (1461), ինչպես և Ղրիմի առաջնորդությունները[215], որ նա չի ամրապնդում փաստերով:

Սվազը (Սեբաստիա) իր թեմերով առնվազն XVI դ. վերջերին դեռ պետք է պատկանելիս լիներ Սսի կաթողիկոսությանը: Այսպես, 1589 թ. վախճանված՝ Սեբաստիայի առաջնորդ Մինաս եպիսկոպոսի մասին ժամանակագիրը գրում է, թե «յաւուրս սորայ Զուղայեցի Զաքարիայ կաթողիկոսն արար ժողով ի Բերիայ», որին մասնակցել է Մինաս եպիսկոպոսը, ակներևաբար, իբրև Սսին ենթարկյալ առաջնորդ[216]:

Հիրավի, բացառվում է, կարծում ենք, որ էնկյուրին Մեհմեդի ժամանակ մտած լինի Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ. 1464 թ. մի ձեռագրում, որ վկայակոչում է Գ. Բարդակչյանը, ցույց է տրվում, որ էնկյուրիի հայերն ունեին իրենց հեղինակավոր եպիսկոպոսը՝ Ներսեսին, որը, մտահոգված Մեհմեդի հրամանով իրականացված մանկաժողովով, դիմում է ինքնուրույն գործողությունների, և որտեղ Կ. Պոլսի «հայրապետը» բնավ չի հիշվում[217] (մինչդեռ հակառակը կլիներ, եթե նա այդ թեմի նկատմամբ ունենար պարտականություն, ուրեմն և իրավունք):

Պրուսան և Ջյոթահիան Կ. Պոլսի հետ, իրոք, կարող էին նշված ժամանակաշրջանում կազմել մեկ առաջնորդություն, ինչպես գրում է Ա. Ալպոյաճյանը: Վերոբերյալ 1447 թ. հիշատակարանում արդեն

տեսանք, որ Հովակիմը հանդես է գալիս իբրև «վերատեսուչ նահանգիս Պու(ր)սայու և Կոստանդնուպոլսի և սահմանեալ վիճակիս իւրոյ»: Կնշանակի, գոնե 1447 թ. Կ. Պոլիսը և Պրուսան կազմել են մեկ առաջնորդություն, ինչը, կարծում ենք, կարելի է տարածել նաև Ջյոթահիայի վրա, դարձյալ Հովակիմի՝ Կուտինայի եկեղեցին նորոգելու առնչությամբ: Ինչ վերաբերում է Կարամանին, Տրապիզոնին և Ղրիմին, ապա այդ տարածքներից Մեհմեդի ժամանակ մայրաքաղաք քշված գաղթականության փաստը դեռևս որևէ հիմք չի տալիս կարծելու, որ այդ տարածքների վրա պետք է հաստատվեր Կ. Պոլսի առաջնորդի հոգևոր իշխանությունը: 1469 թ. Կ. Պոլսի առաջնորդության մեջ, սակայն, կարող էր մտած լինել Ֆիլիպեն, որտեղ, ինչպես տեսանք, Հովակիմ անվամբ առաջնորդ կամ եպիսկոպոս ի նորո գտնելու կամ փնտրելու հարկ չկա, որովհետև խոսքը վերաբերում է Կ. Պոլսի՝ միանգամայն Ֆիլիպեի առաջնորդ Հովակիմին: Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկությանը» թարգմանվել է վերոհիշյալ թվականին՝ Ֆիլիպեում, ուստի և հիշատակագիրը նկատի ունի Կ. Պոլսի եպիսկոպոս Հովակիմին՝ իբրև Ֆիլիպեի հայերի առաջնորդի: Ինչ վերաբերում է XV դ. և հետագայում օսմանյան գրաված մյուս տարածքների հայության՝ Կ. Պոլսի առաջնորդությանը պատկանելու տեսակետին, որ զարգացնում է Ա. Ալպոյաճյանը, այդ ևս չի հաստատվում որևէ վավերագրով[218]: Կ. Պոլսի առաջնորդության նորանոր վիճակներ ձեռք բերելու մասին տեսակետը՝ օսմանյան նվաճումների ծավալման համեմատ, առաջինը հայտնել է Մ. Օրմանյանը, որին իրավացիորեն առարկում է Բաբգեն եպիսկոպոսը՝ այն համարելով «զեղեցիկ ենթադրություն»[219]: Իսկապես, Կ. Պոլսի առաջնորդությունը կամ պատրիարքությունը օսմանյան բանակին ընդհուպ հետևող գումակ չէր, որ թիկունք կամ արդեն յուրացրած տարածք համարեր հետևում մնացած շրջանները, տվյալ դեպքում՝ առաջնորդական թեմերը:

Կ. Պոլսի առաջնորդության ծավալումը մինչդեռ, կարծում ենք, կապված էր հայ կրոնական կենտրոնների փոխհարաբերությունների, առավել ևս՝ դրանց փոփոխությունների բարդ ու հակասական գործընթացի հետ, որ չարունակվելու էր Կ. Պոլսի առմանը հետևող չուրջ հարյուրհինամյա մի ժամանակաշրջանում: Հայ կրոնական կենտրոնների փոխհարաբերություններն ու փոխազդեցությունները կախված էին նաև այլ քաղաքական գործոններից. նախ՝ հայ եկեղեցու և նրա վիճակների ու թեմերի ավանդութային կայունությունից կամ այդպիսիք հարցականի տակ դնող պայմաններից՝ կապված Օսմանյան Թուրքիայի և Պարսկաստանի, իսկ XVIII դ.՝ նաև սրանց և

Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական հարաբերություններից, օսմանյան պետության ներքին քաղաքականությունից և այլն: Ձգետք է անտեսել նաև հայ աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի, առանձին անհատների կամ գործիչների կողմնորոշումները, համապատասխան կեցվածքն ու վերաբերմունքը կրոնական կենտրոնների նկատմամբ: Հետևաբար, Կ. Պոլսի պատրիարքության ձևավորումը, նրա վիճակների ու թեմերի կայացումը ոչ միանչանակ ու ոչ կայուն գործընթաց էր, որ հաստատուն կերպարանք էր ստանալու մի տևական ժամանակաշրջանի ընթացքում: Ասվածի վկայությունը կարող է լինել այն, որ մի հայտնի չափով հեղհեղուկ և փոփոխական էր նաև հայ կրոնական կենտրոնների թեմերի պատկանելությունը, որոնք հստակ ամրագրված չէին կրոնական կենտրոններին: Իրոք, «Ջամբռից» առաջ չկան էջմիածնի թեմերի հավաստի կացությունն արտացոլող վավերագրեր, այդ թվում՝ հավաստիությունից հեռու է և Արգար դպրի կազմած հայտնի ցանկը[220]:

Կ. Պոլսի պատրիարքությունը որակական փոփոխություններ պետք է ապրեր XVII դ. առաջին տասնամյակներին, երբ ջալալիների ապստամբության, տևական սովի և թուրք-պարսկական ռազմական բախումների հետևանքով օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցան ժողովրդագրական խոշոր տեղաշարժեր: Առանձնապես լայն էր հայ բնակչության գաղթի աշխարհագրությունը, որն ընդգրկում էր ոչ միայն Թուրքիայի խոշոր քաղաքները՝ Կ. Պոլիս, Զմյուռնիա, ծովափնյա այլ քաղաքներ, բնակավայրեր ու շրջաններ, այլև Արևելյան Եվրոպա, Մերձավոր ու Միջին Արևելքի տարածքներ և այլուր: «Եւ թէ հաչուես ի Պուղտանայ մինչեւ Ստամպօլ, պուճուն Ուռումելին մինչեւ մեծն Վանատիկ, նա չկայ քաղաք, գեղ կամ չիֆթլիկ, որ հայ չկենայ»,- գրում է Սիմեոն Լեհացին[221]: Նրա տվյալներով միայն Կ. Պոլսում հայ գաղթականների թիվը հասնում էր 40.000 մարդու[222]: Հենց այս հոծ խմբերն էին, որ բարդացրին իրադրությունը «ալեր ջեմաթում»՝ պոլսահայ համայնքում: Եկվորներն անխուսափելիորեն պետք է առնչվեին մայրաքաղաքի հայ բնակիչների սոցիալական, կենցաղային, կրոնական և այլ հարաբերություններին՝ ծանրացնելով տեղացիների հոգսերը և հիմնականում ազատ մնալով նրանց հարկային բեռը այս կամ այն չափով բաժանելու պարտականությունից: Խուլ դժգոհությունները և դրանց ծնունդ տվող հակասությունները խորանում էին երկուստեք՝ և՛ տեղաբնակների, և՛ գաղթականների միջև, ինչպես ամենուրեք: Ձվճարված կամ թերի և ուշացումներով վճարվող արքունական հարկը, հայ համայնքի խառնակ վիճակը, հա-

կասությունները բարձրակարգ կղերի շրջանում՝ այս ամենը խորացնում էին նշված երկպառակությունները: 1612 թ. այս լարվածությունը հասցրեց նրան, որ պատրիարք Գրիգոր Կեսարացին գահընկեց արվեց Զաքարիա Վանեցի և Հովհաննես Խուլ վարդապետների կողմից, որոնց հարել էր Գրիգոր Դարանաղցին: Պետք է կարծել, որ հենց արքունական հարկը հավաքելու գործի ձախողումն էր (անվճարունակ գաղթականների պատճառով, որոնք մտցված էին խարաջ՝ ջիզյե վճարող հայ միլեթի հարկատուների ցուցակներում), որը չէին կարող կեսարացուն ներել մեծ վեղիրը և նրա շրջապատը: Պատրիարքական իրավասությունները, սակայն, բաժանվեցին դարձյալ անկառավարելի գաղթականներից հարկ հավաքելու բարդությունների պատճառով վերոհիշյալ երեք հոգևորականների միջև: Պատրիարքի կարգավիճակը մնում էր անփոփոխ, և նրա բերաթը ստացավ երեքից մեկը՝ Զաքարիան:

Այս առաջին բաժանումը (պատրիարքական իշխանության) որոշ տվյալներ է տալիս Կ. Պոլսի պատրիարքների իրավասության սահմանների վերաբերյալ: Նախ, Օսմանյան Թուրքիայի հայաբնակ շրջանները բաժանվեցին երեք մասի. «Եւ զամենայն երկիրն երիս մասունս բաժանեցաք. յառաջին ամին Զաքարէն դրաք գլուխ: Ըստամբօլ նորա տուաք բնական պարաթին հին դապալայի (Հարկատու միավորի, տարածաշրջանի իմաստով – Ա. Խ.) երկրովքն եւ զԱնատօլի փարաքանդան (գաղթականությունը – Ա. Խ.) եւ զմեր քաղաքս ինձ ետուն եւ Յովհաննէսին՝ ամենայն Ուռումելն, բայց Ըռատոզուս»[223],- գրում է Գրիգոր Դարանաղցին:

Մեկ տարի անց՝ 1613 թ., կատարվեց պատրիարքական իրավասությունների երկրորդ բաժանումը: Դարանաղցուն բաժին ընկավ Ռումելին (կայսրության եվրոպական մասը) Ղալաթիայի հետ, Զաքարիային՝ Անատոլուի փարաքանդան, Սկյուտարից այն կողմ, իսկ Խուլ Հովհաննեսին՝ Կ. Պոլիսն ու Սեբաստիան մինչև Կաֆա (Ղրիմ) և Ֆյոթահիա: Այս անգամ պատրիարքական բերաթը տրվել էր Խուլ Հովհաննեսին[224]: Մի քանի տարի անց իշխանությունը դարձյալ վերաբաժանվեց. «Եւ Խուլն Ըստամբօլ կու տիրէր, եւ ամենայն Անատօլուն եւ Զաքարէն յՈսկոդարն նստէր եւ ամենայն Ուռումէլ փարաքանդայիցն»[225], - գրում է Դարանաղցին:

XVII դ. առաջին քառորդին պատրիարքական իշխանության այս բաժանումները ցույց են տալիս, որ օսմանյան իշխանությունները Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանը չեն դիտել իբրև կայսրության մեջ բնակվող ամբողջ հայերի հոգևոր կենտրոն, հակառակ դեպքում մեկ

պատրիարքի հոգևոր իշխանության տակ կմնային նոր գոյացած կամ սակավամարդ դարձած հայաբնակ տարածքները: Մյուս կողմից, պատրիարքական իշխանությունը երեք անձի մեջ բաժանելը (անկախ այն բանից, որ նրանցից մեկն էր ստանում պատրիարքական բերաթը, իսկ մյուս երկուսը հաստատվում էին էմրով՝ հրամանով)[226], ցույց է տալիս, որ իշխանությունները հակամետ էին ընդլայնելու պատրիարքական իշխանության իրավունքներն ու սահմանները: Ամբողջ խնդիրն այն է, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը 1612 թ. հետո, կապված ժողովրդագրական նոր տեղաշարժերի հետ, սկսում էր նոր գաղթականության և թեմերի վրա իր իրավասությունները տարածելու գործը, որը տևելու էր մի երկարաձիգ ժամանակաշրջան: Այն ավարտուն կերպարանք պետք է ստանար միայն XVIII դարում: Մինչդեռ XVII դ. երկրորդ կեսին ևս պատրիարքությունը դեռ բավական հեռու էր օսմանյան տարածքների առաջնորդությունները տնօրինողի կարգավիճակից: Ավելին, պատրիարքարանը դեռևս պատահական ու թույլ կապեր ուներ Արևմտահայաստանի և կայսրության շատ հայաբնակ այլ վայրերի վիճակների ու թեմերի հետ: Դրա ակնառու վկայությունն են «Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսության» հետ կապված երկու միջադեպերը 1631 և 1664–1665 թթ.: Դրանց դեռևս կանդրադառնանք միայն այստեղ նշենք, որ երկու դեպքերում էլ հետապնդվում էր էջմիածնից անկախ կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարը՝ անտարակույս, էջմիածնին պատկանող վիճակներն ու թեմերը խլելով և դրանք միավորելով մեկ կրոնական գերակայության ներքո: Ասենք նաև, որ եթե Կ. Պոլսի պատրիարքության հոգևոր իշխանությունը տարածվեր Արևմտահայաստանում, ապա կրացառվեր այդ տարածքներում առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարն իսկ: Եղիազար Այնթապցին կաթողիկոսական բերաթը ստանալուց հետո հասցրել էր ոչ միայն օրհնության կոնդակ ուղարկել երկրի բոլոր կողմերը, այլև ոմն Հովհաննես վարդապետի նշանակել Թոքատի առաջնորդ[227], որ, կարծում ենք, չէր կարող անել, եթե այդ ժամանակ Թոքատը ենթարկվեր Կ. Պոլսի պատրիարքությանը:

XVII դ. երկրորդ կեսին ևս Կ. Պոլսի պատրիարքությունը չարունակում էր մնալ իր նախկին իրավասությունների սահմաններում, և հենց այդ իմաստով էլ պետք է հասկանալ Մարտիրոս Ղրիմեցու տեղեկությունն այն մասին, որ ինքը պատրիարք է կարգվել. «ի վերայ տեառնական հօտիս մեր ի քաղաք Ըստամպօլ նուաստ վարդապետս Մարտիրոս Ղրիմեցի...»[228]: Այսպիսի համեստ ձևակերպումներից էլ

առաջ, սակայն, հայ կրոնական կենտրոնների միջև ծավալվել էր մրցակցություն՝ Արևմտահայաստանի վիճակներին տիրանալու համար: Էջմիածնական վաղեմի վիճակների նկատմամբ իր հավակնություններն էր ցուցադրում նաև Աղթամարի կաթողիկոսությունը: Հիջրայի ՌԻԹ (1650) թվականին, ըստ Սիմեոն Երևանցու, Աղթամարի Գրիգոր կաթողիկոսը, չրջանցում է էջմիածնի իրավունքները. «Ֆարման բերէ ի յօսմանցւոց թագաւորէն վասն Վանայ, Համբայ, Արճշու, Խլաթու, Մշու և Բաղէշու և այլոց մերձակայիցն, թէ այսօրիկ ի բնէ մեր են վիճակք, այլք սևագլուխք զաւթեալ են եւ ես մնամ ի ներքոյ միրիի»[229]:

Փիլիպոս կաթողիկոսը, սակայն, կարողանում է հետ բերել նշված վիճակները՝ անվավեր համարել տալով Հօգուտ Աղթամարի տրված ֆերմանը: Դավիթ Բաղիշեցին ևս (XVII դ.) ներկայացնում է էջմիածնի և Աղթամարի հակասությունների մի դրվագ. 1662 թ. Աղթամարի կղերականներից ոմանք, գրում է նա, «հակառակ կացին Քրիստոսադիր սուրբ Աթոռոյն էջմիածնի, կաշառս ետուն Վանայ փաշային Ըճ (800) կարմիր ոսկի՝ ձեռամբ Աղթամարայ աղին, որ դուլ է (կարելի է կարծել՝ ենիչերի աղասին – Ա. Խ.) և արզ առին ի փաշայէն գնացին ամր (Հրաման – Ա. Խ.) հանին ի Ստամբօլայ, թէ Վան քաղաք և Բաղէշ Աղթամարայ լինի»[230]:

Այս վիճակները ձեռքից ձեռք էին անցնում ոչ միայն սուլթանների կամ մեծ վեզիրների ընչաքաղցության կամ դյուրափոփոխ տրամադրությունների պատճառով: Այստեղ կարևոր է էջմիածնի կաթողիկոսներին սուլթանական բերաթներով ամրագրված՝ օսմանյան տարածքներում գտնվող թեմերի նկատմամբ իրավասությունների անգիտացումը վիլայեթների փաշաների (բեյլերբեյ, վալի) կողմից, որ արտացոլում էր նաև օսմանյան կենտրոնական իշխանության թուլությունը գավառներում:

Վերը բերվեց Վանի փաշայի օրինակը, երբ վերջինս կարողացել էր ներգործել մայրաքաղաքի վրա՝ Վանն ու Բաղեշը Աղթամարին հանձնելու վերաբերյալ: Այս օրինակը ամենևին էլ բացառություն չէր գավառական օսմանյան իշխանությունների կամայականության դրսևորման համար, որը պետք է գերաճեր XVII դարում՝ արդեն իրեն զգացնել տվող գավառական իշխանությունների կենտրոնախույս ձգտումների: Այդ իշխանությունները մի հայտնի չափով տեր ու տնօրեն էին դառնում իրենց վերահսկողությանը հանձնված տարածքներում և հաճախ բացեիբաց անտեսում էին արքունիքի կամ Բ. դռան կարգադրությունները գավառներում: Եվ դարձյալ, այստեղ կարևոր է

այն, որ Օսմանյան կայսրությունում գտնվող էջմիածնական վիճակներն իրենց եկամտի (հոգևոր տուրքեր) մի նշանակալի մասը հատկացնում էին էջմիածնին, որ դժվարացնում էր պետական հարկի՝ միրիի գանձումը, որից բողոքում կամ իր հիմնավորումներն էր բխեցնում, ինչպես տեսանք, Աղթամարի կաթողիկոսը[231]:

Օսմանյան պետության համար, սակայն, իրրև ցանկալի հեռանկար էր մնում կենտրոնաձիգ և հավաք իշխանության գաղափարը և դրա համեմատ՝ նույն սկզբունքի իրականացումը միլեթների նկատմամբ: Դա էլ պայմանավորում էր միլեթների վարչության ամրապնդմանն ըստ ամենայնի աջակցելու անհրաժեշտությունը կենտրոնական իշխանության կողմից: Սա էր ի վերջո պայմանավորելու պատրիարքության ձգտումը՝ հետզհետե յուրացնելու էջմիածնական վիճակների ու թեմերի մի զգալի մասը: Էջմիածնի և Սսի, ինչպես և էջմիածնի և Աղթամարի հակասությունները՝ վիճակները տնօրինելու հարցում, հարատևող գործընթացներ էին, որոնց ի վերջո միջամուխ էր լինելու պատրիարքությունը XVIII դ. սկզբներից՝ ձգտելով իրեն ենթարկել նշված վիճակները: Սակայն XVII դ. երկրորդ կեսին Կ. Պոլսի պատրիարքությունը հազիվ թե որևէ նշանակալի հաջողություն արձանագրեր նոր վիճակներ ձեռք բերելու տեսակետից: Կ. Պոլսում, Ֆրանսիայի դեսպանատան քարտուղար Պոի դը լա Կրուայի հավաստմամբ, Կ. Պոլսի պատրիարքը վերահսկում էր միայն իր արքեպիսկոպոսական վիճակը, այսինքն՝ Արևմտյան Հայաստանում մինչև Թոքատ և Ռումելիայում՝ մինչև Դանուբ[232]:

Կարելի է կարծել, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող առաջնորդությունները իր ենթակայության տակ կառներ չատ ավելի վաղ՝ XVII դ. երկրորդ կեսից, եթե դրան չխանգարեին տխրահռչակ պատրիարքական կռիվները (50 տարվա մեջ՝ 1650–1700 թթ., պատրիարքական պաշտոնը ձեռքից ձեռք է անցել 27 անգամ, ընդամին, մի քանի տարի պատրիարքական աթոռը թափուր է մնացել)[233]: Պատրիարքների արագ փոփոխությունները, այդ պաշտոնի համար հայ կղերական ու աշխարհիկ վերնախավի լարած խարդավանքներն ու դավերը թուլացնում էին պատրիարքական իշխանությունը, խանգարում նրան հուսալի կապեր հաստատել առաջնորդությունների և թեմերի հետ: Հաջորդ՝ XVIII դարում, մասնավորապես Հովհաննես Կոլոտի և Հակոբ Նալյանի պատրիարքության ժամանակներից է, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը պետք է իր իշխանությունը տարածեր օսմանյան տարածքների գավառական առաջնորդությունների մեծ մասի վրա:

3. Եկեղեցիները

Կ. Պոլսի հայ եկեղեցիների պատմությունը սերտորեն կապված է տեղի հայ համայնքի ձևավորման ու կայացման պատմության հետ և կազմում է վերջինիս բնութագրական կողմերից մեկը: Միաժամանակ, այդ եկեղեցիների պատմությունը նպաստում է ըմբռնելու ոչ միայն առհասարակ ազգային կրոնի և եկեղեցու կարևորագույն նշանակությունը հայ համայնքի կյանքում: Եկեղեցիների հանդեպ օսմանյան պետության վարած քաղաքականությունը յուրահատուկ անդրադարձն էր այն իրողության, թե ինչպիսի վերաբերմունք էին որդեգրել օսմանները հպատակ միլեթների ազգային-կրոնական ինքնության, այս դեպքում՝ հայերի նկատմամբ: Ճիշտ նույն կերպ Կ. Պոլսի հունական եկեղեցիների հետագա ճակատագիրը տնօրինելու հարցում օսմանյան սուլթանների քաղաքականությունը ի հայտ է բերում հույներին պաշտամունքային տաճարներից մեծապես զրկելու միջոցով այդ ժողովրդի դիմադրական ոգին ընկճելու նպատակը: Ավելացնենք նաև, որ Կ.Պոլսի հունական եկեղեցիների մի մասը հայերին հանձնելու իրողությունը սոսկ ինքնաբավ կամ պատահական երևույթ չէր, այլ նվաճողի կողմից հետամտում էր հույն և հայ հանրությունների միջև մշտական գժտության որոմ ցանելու հեռագնա նպատակը:

Իբրև առանձին կրոնական հանրություն՝ Կ.Պոլսի հայերը խմբված էին իրենց ի սեփականություն տրված եկեղեցիների չուրջ: Օսմանյան թուրքերի կողմից Կ.Պոլիսը գրավելուց առաջ հայ եկեղեցիների հիշատակության ենք հանդիպում և մայրաքաղաքին հանդիպակաց ճենովական Ղալաթիա քաղաքում (Ս. Սարգիս, Ս. Լուսավորիչ) և բուն Կ. Պոլսում (Ս. Սարգիս): XIV դ. ձեռագիր հիշատակարաններում երիցս հիշատակվում է Ս. Սարգիս եկեղեցին: Անդրադառնանք դրանց առանձին-առանձին՝ նկատելով, որ դրանք գրչագրվել են հենց այդ անունով եկեղեցիների հովանու ներքո:

Առաջին հիշատակարանում գրիչ Աստվածատուր արեղան հայտնում է, որ Ավետարանը գրվել է «աչխարհս Յունաց, ի քաղաքս Կոստանդինուպոլիս, ընդ հովանեաւ սուրբ Սարգսի... ի թվականիս ՊԹ (1360)»[234]:

Հաջորդ հիշատակարանը գրվել է դրանից մեկ տարի անց գրիչ Ստեփանոսի ձեռքով. «գրեցաւ ի թուին Հայոց ՊԺ (1361) ի Կոստանդինուպոլիս, մօտ ի Ղալաթիան, ընդ հովանեաւ սուրբ Սարգսի»[235]: Սուրբ Սարգսին վերաբերող՝ XIV-րդ դ. վերջին հիշատակարանի գրիչը ևս արձանագրում է, որ այն գրվել է 1398 թ. «ի քաղաքն Խալա-

տան Հանդէպ Կոստանդինուպաւլսի», չարունակելով, որ «ետ զմատեանս սուրբ ի մեծ և յաւագ եկեղեցին ի Ս. Սարգիս»[236]:

Առաջին անգամ՝ 1360 թ. հիշատակված Ս. Սարգիս եկեղեցին իր գտնվելու տեղի իմաստով տարակույսի տեղիք չի տալիս. այն գտնվում է, ըստ գրչի անվերապահ խոսքի, բուն Կոստանդնուպոլսում (քաղաքի XIV դ. չրջագծում): Տեղը մատնանչելու տեսակետից որևէ երկմտութեյան տեղիք չի տալիս նաև 1398 թ. հիշատակված Ս. Սարգիսը՝ այդ տեղը Խալատան (Ղալաթիա) է: Ուշագրավն այստեղ սակայն, 1361 թ. հիշատակված Ս. Սարգիսն է, որ գտնվում է «մօտ ի Ղալաթան»: Պետք է կարծել, որ 1361-ի և 1398-ի հիշատակարանները վերաբերում են միևնույն՝ Ղալաթիայի Ս. Սարգիս եկեղեցուն: «Մօտ ի Ղալաթան» (1361 թ. հիշատակարանը) և «ի քաղաքն Խալատան» (1398-ի հիշատակարանը) դարձվածները, որոնք, թվում է, տարբեր իմաստ ունեն (մեկը ցույց է տալիս եկեղեցու՝ Ղալաթիայի մոտ լինելը, իսկ մյուսը բուն Ղալաթիայում գտնվելը), իրականում միևնույն իմաստն ունեն և ահա թե ինչու: Ճենովացիները XIII դ. 80-ական թթ. բավականաչափ հաստատուն կերպով ամրացել էին Ղալաթիայում՝ իրենց ազդեցության ներքո պահելով լևանտի առևտրական ուղիները՝ դրա հետ միասին հանգրվանելով նաև Զմյունիայում, Սալոնիկում, ինչպես և Կրետեում: Ղալաթիան՝ իր երկհարկ ու եռահարկ շենքերով և աստիճանաբար ծավալման ակնհայտ միտումներով, բյուզանդական մայրաքաղաքի դեմ կանգնում էր ոչ միայն իր աշխարհագրական նպաստավոր դիրքով այլև առևտրատնտեսական աճող զորությամբ, որ իրական սպառնալիք էր դառնում վերջինիս համար: Այսուհանդերձ, լևանտում ավանդույթի ուժով հարատևում էր գերահռչակ քաղաքի՝ Կոստանդնուպոլսի հեղինակությունը, որ ստվերում էր, բնականաբար, դիմացը ծվարած, թեկուզ և շատ կենսունակ ճենովացիների բնակավայրի անունը: Շատ հատկանչական է, որ Ղալաթիայում իրենց առևտրական, բանկային գործառնությունների, նավեր վարձելու, բեռնել-բեռնաթափելու, տների առուծախի և այլ գործարքների վերաբերյալ ամեն մի փաստաթուղթ կազմելիս ճենովացիները հստակ արձանագրում էին, որ Ղալաթիան (Բերան) գտնվում է Կ.Պոլսի մոտ (կամ հանդեպ)՝ հետևյալ դարձվածով. "actium in Pera ante Constantinopolim sub logia launensium"[237]:

1361 թ. հիշատակարանի «գրեցաւ ի Կոստանդնուպօլիս մօտ ի Ղալաթան» դարձվածը գրված է վերոհիշյալ՝ ճենովական դարձվածի ճիշտ պատճենումով և ունի «գրվեց Կոստանդնուպոլսի մոտ

գտնվող Պերայում (Ղալաթիայում)» իմաստը: Նույն արտահայտությունը, այս անգամ բառացի և անվերապահ, կրկնվում է 1398 թ. հիշատակարանում՝ «ի Խալատան հանդէպ Կոստանդինուպաւլսի»: Այս դարձվածը XVII դ. երկրորդ կեսին գործածում էր Երեմիա Քյոմուրճյանը՝ «ի քաղաքն Ղալաթիայ, որ կայ հանդէպ Բիւզանդիոյ» ձևով: Արդեն չատ ավելի ուշ չրջանում՝ XVIII դ. երկրորդ քառորդին, ավանդական դարձած այս դարձվածը դեռևս հարատևում էր գրականության մեջ. դրանից օգտվել է նաև Հովհ. Հաննա պատմագիրը՝ 1731 թ. Ղալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու այրվելու առիթով, գրելով «ի Խալաթիա որ է հանդէպ Կոստանդնուպոլսոյ»[238]:

Հ. Պերպերյանը Ս. Սարգիս եկեղեցիներին նվիրված իր ուշագրավ հոդվածում վարանում է նույնացնել 1361-ի և 1398-ի հիշատակարաններում արձանագրված այդ եկեղեցիները՝ նկատելով, թե «Անուններուն նոյնութենէն անհրաժեչտօրէն կարելի չէ հետևցնել, սակայն, թէ 1361-ին և 1398-ին յիչուած համանուն եկեղեցիները նոյնն են, որովհետև առաջինը կը գտնուէր «ի մօտ Ղալատան», իսկ երկրորդը՝ «ի քաղաքն Խալատան»[239]: Կարծում ենք, որ ոչ մի տարբերություն չկա այս երկու դարձվածների իմաստի մեջ և հատակորեն վկայվում է, որ երկու դեպքում էլ խոսքը վերաբերում է Ղալաթիայի Ս. Սարգիս եկեղեցուն:

Նչված երկու հիշատակարանների Ս. Սարգիս եկեղեցին բնավ չի բացառում 1360 թ. մեզ արդեն ծանոթ հիշատակարանի վկայությունը, այն, որ բուն Կ. Պոլսում գործում էր ևս մեկ Ս. Սարգիս եկեղեցի, որը հիշատակված է մեկ տարով ավելի վաղ, քան Ղալաթիայինը: Դա նչանակում է նույնանուն եկեղեցիների համատեղ գոյությունը Կ. Պոլսում և Ղալաթիայում: Հարկ է առանձնացնել Հ. Պերպերյանի նուրբ դիտողությունը 1398 թ. հիշատակարանի մի բնորոշման վերաբերյալ, որտեղ Ղալաթիայի Ս. Սարգիսը նկատվում է իբրև «մեծ և ավագ եկեղեցի»: «Գրիչը» աւագ բառով արդէօք ըսել կուզէր, թէ համանուն փոքր եկեղեցի մըն ալ կար, թէ պարզապէս «մեծ» բառին սաստկացուցիչ հոմանիշ գործածած է զայն»[240],- գրում է նա:

Կարծում ենք, ճիշտ է առաջին դիտողությունը՝ հիշատակարանի «աւագ» բառը ենթադրում է նաև համանույն փոքր եկեղեցու գոյությունը Վլանկայում (Ս. Սարգիս): Ճիշտ նույն իմաստով էր Սիմեոն Լեհացին հորջորջում Հիսար դիբիի Ս. Նիկողոսը («աւագն սուրբ Նիկողոս»)՝ այն Կոմրուկի (էդիրնե կափու, Քեֆելի թաղ) Ս. Նիկողոսից տարբերելու համար: Կնչանակի, 1360 թ. հիշատակարանում նչված Ս. Սարգիս եկեղեցին (Կ. Պոլիս, Վլանկա) իր չափերով եղել է փոքր՝

համեմատած Ղալաթիայի իր «մեծ և աւագ» անվանակցի հետ:

Ս. Սարգիս եկեղեցիների խնդիրը սրանով չի փակվում, երբ նկատի ենք ունենում արդեն XV դարում՝ 1473 և 1475 ԹԹ., գրված երկու հիշատակարանները, որտեղ հիշվում է ևս մեկ Ս. Սարգիս եկեղեցի: Ջույգ հիշատակարաններում էլ խոսքը, առանց կասկածի, վերաբերում է միևնույն եկեղեցուն, որովհետև և՛ մեկ, և՛ մյուս դեպքում մատնացույց է արվում միևնույն թաղը, որտեղ գտնվում են այդ եկեղեցիները: Ահա դրանցից առաջինը. «Այլ և ի թուաբերութեան հայկազուն սեռի ՋԻԲ (1473) ամի սուրբ Աւետարանս գերեալ եղեւ... Եւ այլ մի Այամաւուրք ազատեալ ի գերութենէ եւ է այժմ յԸստըմպօլս ի յեայ աթաւասիայի մահալանի սուրբ Սարգսի տաճարն»[241] :

Երկրորդը՝ 1475 թ. հիշատակարանը, դարձյալ գրվել է նույն եկեղեցում. «Զվերջին ստացաւղ սուրբ Աւետարանիս գպարոն Աւետիք յիշեսջիք հանդերձ ծնողովք որ ստացաւ զսուրբ Աւետարանս ի յայլազգեացն որ գերեալ ի Կաֆայէն և բերին յՍտամպալս: Եւ ես Աւետիքս որ եմ տրապիզոնցի եւ եմ այժմ սուրկուն ի յԸստամպալս ի յԱյթոթոսիայի մահալան ի դուռն սրբոյն Սարգսի զաւրավարին»[242] :

«Աթաւասիայի» կամ որ նույնն է՝ «Այթոթոսիայի մահալան» գտնվում էր Ոսկեղջյուրի եզերքին և հիշատակարաններում հանդես է գալիս իբրև բյուզանդական Ս. Թեոդոսիա (վանքի անունն է) անվան ևս լավագույն ձև[243]: Հետևաբար, այս Ս. Սարգիսը գտնվում էր բուն Կոստանդնուպոլսում: Եվ այս պատճառով էլ կարիք չկա այն նույացնելու 1361 թ. հիշատակարանում հիշված Ս. Սարգսի հետ (ի Կոստանդնուպօլիս, մօտ ի Ղալաթան), որը ինչպես տեսանք, գտնվում էր ոչ թե Կ.Պոլսում, այլ այդ քաղաքին մոտ գտնվող Ղալաթիայում: Մինչդեռ, այդ հնարավոր համարելով, Հ. Պերպերյանը կարծում է, որ նույնն են 1360-ի և 1361-ի հիշատակարանների Ս. Սարգիս եկեղեցիները՝ «դատելով երկու յիշատակարաններուն թուականներուն մերձաւորութենէն, ներելի է խորհիլ, թէ երկուքը միևնույն եկեղեցին են, յիշուած մէկ տարուան տարբերութեամբ»[244]:

Չի կարելի, սակայն, համաձայնել այս կարծիքի հետ, քանի որ, ինչպես տեսանք, 1360 թ. հիշատակարանի Ս. Սարգիսը գտնվում էր բուն Կոստանդնուպոլսում, իսկ 1361-ինը՝ Ղալաթիայում: Միացնելով կամ նույնացնելով այս երկու եկեղեցիները՝ Հ. Պերպերյանը, բնականաբար, հնարավոր է համարում դրանց նույնացումը Այթոթոսիայի թաղի Ս. Սարգսի հետ, այսինքն՝ պաշտպանում է միայն մեկ Ս. Սարգիս եկեղեցի լինելու ենթադրությունը, որ հավանական չէ: Նույնը կարող էին լինել միայն 1361-ին և 1398-ին հիշված համանուն եկեղեցիները, որոնք երկուսն էլ, ըստ հիշատակարանների, տեղադրվում են Ղալաթիայում, և որոնց նույնությանը կասկածելու որևէ հիմք չունենք: Այստեղ ավելացնենք, որ հիշատակարաններում եկեղեցիների գտնվելու վայրերի որոշակի նշումները հաշվի չեն առնված Հ. Տեր-Անդրեասյանի՝ նույն այս խնդրին վերաբերող հոդվածում. այստեղ 1360-ի, 1361-ի և 1398-ի հիշատակարանների Ս. Սարգիս եկեղեցիներն անխտիր տեղադրվել են «Ղալաթիոյ չրջանակին մեջ, Բիւզանդական քաղաքէն անկախ»[245]: Քաղաքի՝ Կ. Պոլսի ներսում նա Ս. Սարգիս է հայտարերում միայն նվաճումից հետո՝ մատնացույց անելով 1475 թ. վերոհիշյալ հիշատակարանը:

Արդյոք 1360-ին հիշատակված Ս. Սարգիսը նույն եկեղեցին է, ինչ 1473 և 1475 ԹԹ. հիշատակվածները, անկախ այն բանից, որ դրանք երեքն էլ, անտարակույս, գտնվելիս են եղել Կոստանդնուպոլսի ներսում (այլ կերպ ասած, որ դրանցից առաջինը ևս գտնվեր Այթոթոսիայի թաղում): Հնարավոր է, թեև այստեղ մի վերապահում պետք է անել. առաջինի և մյուսների միջև կա 113–115 տարվա տարբերություն, որը, ընդամին, ընդգրկում է Կ. Պոլսի անկման և Ֆաթիհի կողմից մայրաքաղաքում կատարած արմատական փոփոխությունների ժամանակաշրջանը: Այս ժամանակ և հետագայում հունական եկեղեցիները կամ վերածվում էին մզկիթի, կամ քանդվում ու լքվում և կամ էլ հանձնվում այլ դավանություններ (այդ թվում և հայերին) հետևորդների[246]: Այսուհանդերձ, 1360, 1473 և 1475 ԹԹ. հիշատակված եկեղեցիների նույնության մասին չենք կարող պնդել՝ առանց հաստատուն փաստական տվյալների: Ավելացնենք միայն, որ Կ. Պոլսի չրջագծում առավել քան հայտնի է Վլանկայի Ս. Սարգիսը (կամ որ նույնն է՝ Զինկլի Համամի Ս. Սարգիսը, քանի որ Զինկլի Համամը կից էր Կում կափուին՝ մտնելով Վլանկա թաղամասի մեջ), որն այրվել է 1652 թ. ապրիլի 26-ին. «Այրեցաւ և տանիան ի վայր իջաւ և կանգնեալ մնաց չորս պատն»,– գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը[247]: 1660 թ. եկեղեցին լրիվ այրվել է և նորոգվել, բայց որոշ ժամանակ անց հիմնահատակ քանդվել թուրքերի ձեռքով[248]:

Կ. Պոլսի առումից հետո հիշատակված առաջին հայկական եկեղեցին Ս. Ստեփանոսն է՝ 1459 թ. թվագրումով, որ հայտնի է դառնում Ամիրդովլաթ Ամասիացու հեղինակած և իր ձեռքով գրված «Ուսումն բժշկութեան» աշխատության հիշատակարանից. «Գրեցաւ թագաւորական բժշկարանս ի թվականութեանն Հայոց ՋԸ (1459) ամին եւ ի նոյեմբերի ամսոյն, ի Գ (3) օրն չաբաթ և ի քաղաքին Կոստընդինոյպաւլի և ի յառ ոտն վանիցն սուրբ Ստեփանոսու և ի կաթողիկոսու-

թեանն Հայոց տէր Գրիգորայ և ի հայրապետութեանն տէր Մարտիրոսին Կոստանդինոյպաւլու վիճակին և ի պարոնութեանն Մահամետ խանին»[249]:

Հիշատակարանն ուշագրավ է իր արժեքավոր տեղեկութեամբ այն մասին, որ 1459 թ. Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր առաջնորդն էր Մարտիրոսը[250]: Ուշագրավ է նաև նրանով, որ այս հիշատակարանից զատ, այլ տեղ Ս. Ստեփանոս եկեղեցու հիշատակութեան չենք հանդիպում: Մեհմեդի ձեռնարկած բռնագաղթերի, մայրաքաղաքը վերաբնակիչներով լցնելու, մանավանդ այստեղ մահմեդականների՝ իբրև տիրող մեծամասնութիւն հաստատվելու գործընթացում չատ հնարավոր էր Ս. Ստեփանոսի, ինչպես և այլ եկեղեցիների կա՛մ ավերումը, կա՛մ մզկիթի վերածելը և կամ էլ այլ նպատակներով օգտագործելը: Ավելացնենք, որ Հ. Տեր-Անդրեասյանը «անծանօթ» է համարում Ս. Ստեփանոս վանքի (եկեղեցու) գոյութիւնը՝ ենթադրելով, որ այն կարող էր լինել «մեղի անծանօթ եկեղեցիի մէկ մատուռը կամ խորաններէն մէկուն անունը ըլլալ»[251]: Դա քիչ հավանական է, որովհետև XV դ. կամ հետագայի հիշատակարաններում ձեռագիրն ավարտելու առիթով նշվում է որևէ եկեղեցու և ոչ թե խորանի կամ մատուռի անունը:

Ս. Սարգսից հետո Ղալաթիայի հնագույն եկեղեցին ս. Լուսավորիչն է: Եկեղեցու տեղը գնել և կառուցել է կաֆացի Կոմս անվամբ վաճառականը, ինչպես վկայում է եկեղեցու ավագ դռան հետևյալ արձանագրութիւնը. «Ի սկզբան կառուցաւ տաճարս յանուն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մերոյ և ի հայրապետութեան Հայոց տեառն Թէոդորոսի սրբազան կաթողիկոսի և ի պատրիարքութեան սրբոյ Երուսաղէմի տեառն Եսայեայ արքեպիսկոպոսի առաջնոյ գնեալ տեղիս սրբոյ տաճարիս ի ճէնովացւոց Կոմսի անուն բարեպաշտ վաճառականի ուրումն ՔԷՓԷ քաղաքին Ղըրումու յամի տեառն 1436 ՊՁԵ»[252]:

Հաջորդ վավերագիրը լրացնում է այս եկեղեցու կառուցման և հանգամանքների վերաբերյալ հարցերի պատասխանները. «Ի ծնընդենէ Կենարարին մարմնովն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ ՌԳՃՂԱ (1391) ամին և ի Հայոց մեծաց թվին ՊԼԸ (1389) ամի և ի հայրապետութեան տեառն Թէոդորոսի եւ իրիցփոխանութեան տէր Յովանէսի արքեպիսկոպոսի ամենայն ուռուսաց և վլախաց աշխարհի եղեւ սկիզբն չինութեան սրբոյ Լուսաւորչին ի Ղալաթիայ որ յանուն սուրբ Գրիգոր Հայոց Մեծաց հայրապետի. ձեռնայտու եւ աւժանդակ լինելով մերային սեռիս Հայոց վաճառայականաց աստուածայպահ քաղաքին կաֆային եւ այլոց աշխարհականաց եւ քաղաքաց եւս վաճառա-

կանք որք եկեալ ի աստուածայպահ քաղաքս ի Ղալաթիայս եւ տեսեալ զսուրբ աստուածայբնակ տաճարս որ անուն սուրբ Լուսաւորչին չինեալ են չինելոց եւս է կաթուղիկէ եկեղեցի. նայ մեծաւ փափաքմամբ եւ քաջայ յորդոր յուսով եւ սիրով ձեռնտու աւգնական եղեն»[253]:

Եկեղեցին, ուրեմն, կառուցվել է 1391 թ. և նորոգվել 1436 թ., ինչպես համոզիչ հաշվարկներով ցույց է տալիս Բ. Կյուլեսերյանը իր աշխատության մեջ[254]: Իր հերթին Գ. Բամպուքճյանը գրում է, որ Մաղաքիա Զելեպի ձեվահիրճյանի «ժամանակագրութեան» տվյալներով ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին կառուցել է Ղրիմից եկած Կոզմաս անվամբ մի անձնավորութիւն՝ 1391 թ.: Գ. Բամպուքճյանն ավելացնում է, որ իր գտած երկու խաչքարերի վիմագրերի համաձայն՝ եկեղեցին նորոգվել է 1431 թ.[255]: Պետք է կարծել, ուրեմն, որ եկեղեցու ավագ դռան արձանագրութիւնն արվել է եկեղեցին նորոգելուց հինգ տարի հետո (1436):

Վերոբերյալ երկու վավերագրերն էլ վկայում են կաֆացի հայերի՝ Ղալաթիայում բավական թիվ կազմելու և նրանց առևտրական գործուն դերի մասին: Իր տեղում արդեն տեսանք, որ հայ վաճառականները սերտ կապեր ունեին ճենովացիների հետ, որոնք, XIV դ. ազդեցիկ դիրք գրավելով լեվանտի առևտրում, անում էին ամեն մի հնարավորը՝ բյուզանդական ազդեցութիւնը Բոսֆորում սահմանափակելու և սեծովյան առևտրական ուղիներում իրենց իշխանութիւնն է՛լ ավելի տարածելու համար[256]:

Որ հայ վաճառականներն իրենց ամենևին էլ օտար չեն զգացել ճենովական Ղալաթիայում, ինքնին վկայում է այստեղ հայկական այս երկրորդ եկեղեցին՝ Ս. Լուսավորիչը կառուցելու փաստը՝ արդեն երեք տասնամյակից ավելի (1360) գործող Ս. Սարգսից հետո: Հատկանշական է, որ XIV դ. երկրորդ կեսին Կ. Պոլսում գործող հայկական մեկ եկեղեցու՝ ս. Սարգսի դիմաց Ղալաթիայում կային երկուսը: Թեև Պալեոլոգների ժամանակ Բյուզանդիայում մի որոշ չափով վերանայվում էր նախկին խստամբեր վերաբերմունքը «ոչ ուղղափառ» հայերի հանդեպ[257], այսուհանդերձ, դուտ այս չրջանակներում իսկ հայերը Կ. Պոլսում հաղիվ թե օգտվեին գործողության ազատութիւնից. բյուզանդական միջավայրում պետք է պահպանված լիներ դավանական նախանձախնդրութիւնը: Նույն այդ անհանդուրժողականութիւնը, ի դեպ, բավական բացասական դեր ունեցավ Բյուզանդիայի պաշտպանական կարողութիւնները նվազեցնելու կամ սահմանափակելու գործում՝ նույնիսկ օսմանյան թուրքերի հետ ճակատա-

գրական բախումից (1453) ոչ չատ առաջ: 1438 թ., Ֆլորենցիայի ժողովից հետո էլ Բյուզանդիան չկարողացավ զավանական բևեռվածության պատճառով օգտագործել Հռոմի եկեղեցու հետ կնքած միության հնարավորությունները[258]:

Ս. Լուսավորիչը ևս զերծ չմնաց Կ. Պոլսի եկեղեցիների բաժին ընկած արհավիրքներից, հիմնականում՝ հաճախակի հրդեհներից: Հայտնի է, որ 1731 թ. հրդեհից հետո այդ եկեղեցին նորոգվել է 1733 թ., ապա վերստին այրվել 1771 թ., հետո վերաշինվել բավական ժամանակ անց՝ 1799 թ., արգելքների պատճառով[259]: Օսմանյան իշխանությունների դժկամությունն առհասարակ եկեղեցիների նորոգման թույլտվության հարցում, այս դեպքում, հավանաբար, բացատրվում է եկեղեցու մեծությամբ և ազդեցիկ տեսքով, որ կարող էր գրգռել կրոնական կրքերը: Նորոգումը ձգձգվելու պատճառներից էին նաև հայ ջոջերի միջև չդադարող երկպառակությունները. ժամանակակիցներից մեկը թալանչիական գործողությունների մեջ է մեղադրում «իշխանաց տեղւոյն որք զգանձս տաճարին յափշտակեալ իւրացուցանէին և ուստի ոչ կամէին լռելեայն չինութիւն նորին»[260]:

Կ. Պոլսի հայկական հնագույն եկեղեցիներից է Կոմրուկի (Կարակոմրուկ) Ս. Նիկողայոս եկեղեցին, որը նախքան հայերին անցնելը բյուզանդական կայսրության օրերում հայտնի էր Մանուելի մենաստան անվամբ: Բյուզանդագետ Պասպատին, վկայակոչելով ճենովացի հեղինակներին, գրում է, որ եկեղեցին կաֆացի հայ գաղթականներին է հանձնել Մեհմեդը, հավանաբար, նրանց գաղթեցնելու տարին՝ 1475 թ.[261]: Եկեղեցու կեսը տրված էր հայերին, իսկ մյուս կեսը՝ Ղրիմից գաղթեցված դոմինիկյաններին, հավանական է՝ նույն 1475 թ.: Գրիգոր Դարանաղցին գրում է, որ եկեղեցու «կէսն փոանգաց էր և կէսն մեր հայոց ազգին»[262]: Այս համակեցությունը առկա էր նաև Սիմեոն Լեհացու ժամանակ. նա գրում է, որ Պալատում (Կոմրուկ) կա «եկեղեցի մի. կէսն փոանկի, կէսն հայի, նոքա ժամ ու պատարագ կառնուն. եւ հայք կառնեն ի միասին սիրով եւ խաղաղութեամբ»[263]: Ժամանակի ընթացքում հայերն ընդարձակել էին իրենց մասը՝ գնելով կից հողերը և կառուցելով շինություններ, խմելու ջուր հասցնելով եկեղեցի և այլն: Պետք է կարծել, որ թաղում թուրքերը զգալի թիվ են կազմել և կամ էլ Ս. Նիկողայոսը գտնվել է նրանց մզկիթին բավական մոտ, որի պատճառով, ինչպես ամենուրեք, Կ. Պոլսում թուրքերը մտադրվել էին եկեղեցին խլել «անհավատներից»: Գործը, թվում է, կարելի էր կարգավորել կաշառքով և հայերը մուֆտիին տվել էին 200 դուրուշ, որը, սակայն, հետ են վերցնում՝ անփութու-

թյուն ցուցաբերելով: Դրանից հետո մուֆտին հավաքում է ուլեմներին, որոնք մոլեռանդ ամբոխի գլուխ անցած՝ անարգել լցվում են եկեղեցի և այն հոչակում մզկիթ:

Թուրքերի ինքնագլուխ ընթացքը պայմանավորված էր ոչ միայն իսլամի գերակայությամբ, այլև քաղաքի հայության հոգևոր անիշխանությամբ: Պատրիարքական աթոռի համար անցիջում պայքար էր ծավալվել Գրիգոր Կեսարացու և Հովհաննես Խուլի միջև: Գրիգոր Դարանաղցու այս առթիվ հայտնի դատողությունները, որքան էլ կրքոտ լինեն Կեսարացու նկատմամբ, այսուհանդերձ, բավական լույս են սփռում իրողության վրա. «Յայնքան թչուառական ատենին ինքն (Կեսարացին – Ա. Խ.) կամ Խուլն բնաւ փոյթ չեն առնոյր եկեղեցւոյն և եկեղեցականացն և քրիստոնէից անհնարին ոգոյն և անմխիթար վչտացն: Այլ ևս աղմուկ և խռովութիւն կու անկանի ի մէջ հայոց վասն պատրիարգութեան առնելոյ աղագաւ և մարտ եղեալ էր հետ Յովանէսին մինչ գնա փախուցեալ էր ի Պռուսայ և ինքն (Կեսարացին – Ա. Խ.) տիրեալ էր բռնութեամբ առանց Հրամանի արքունեացն և թագաւորին և ի տեղի իւր եղեալ էր զԵրզնկացի Պակթամուր ձագն և ինքն գնացեալ էր ի Լեհաց աշխարհն: Եւ այն եղկելի քահանայքն և ժողովուրդքն անտերունջք և անփարախք մնալով բոլոր ամ մի թափառական կու չրջին որպէս ոչխար կորստական և ոչ ոք էր որ այց առնէր և ժողովէր զցրուեալսն ի մի»[264]:

Եկեղեցուց զրկված թաղի հայերը մեծ դժվարությամբ և պալատի հետ ունեցած կապերն օգտագործելով՝ մի կերպ հաղթահարում են հույների դիմադրությունը՝ գնելով «Պալատու դռան ներքև կէս մղոնաւ հեռի, խաւարչուտ տեղի ի մէջ հրէից հունական մի խափան եկեղեցի»՝ Ս. Եվստրատիոսը[265]: Այսպես, 1628 թ. Կ. Պոլսի հայ եկեղեցիների պատմության մեջ մտավ Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին:

Իշխանություններից նորոգման հրամանագիր ստացվեց «մեծաւ ջանիւք և բազում ծախիւք»: Եկեղեցու կառուցման համար հանգանակության, հին շինության գետինը սեփականելու թույլտվություն ստանալու համար առանձնապես ջանքեր էին գործադրել Ռստակես վարդապետ Խարբերդցին, մեծահարուստ Բոլբոլջի Աստվածատուր Տիվրիկցին և ինքը՝ այս իրադարձությունների մասին հանգամանորեն պատմող Գրիգոր Դարանաղցին: Վերջինս գրում է, որ Ռստակես վարդապետը «բազում աշխատութիւնս կրեաց Թուին Հայոց ՌՀէ (1628) վերստին նորոգելով եւ զարդարելով զՊալաթու դրան սբ. Հրեշտակապետ եկեղեցին, դաս և քարոզ ասելով և ժողովուրդն յոր-

դորմամբ ժողովք անելով՝ հազիւ ազատեաց զեկեղեցին ի պարտուցն»[266]:

Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին ևս, ինչպես Կ. Պոլսի գրեթե բոլոր եկեղեցիները, քանիցս վնասվել է հրդեհներից, այրվել է 1692 թ. վերաշինվելուց հետո, կրկին այրվել 1729 թ.՝ հույների մի չարք եկեղեցիների հետ: Նորոգել է Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքը՝ «ձեռնտուութեամբ ակնցի Երևաննոց Սեդրոսին՝ հրաման առեալ յարքունուստ»[267]:

Էդիրնե կափուի (Կոմրուկ, Քեֆելի թաղ) վերը հիշված եկեղեցու հետ Կ. Պոլսում, դեռևս Ֆաթիհի ժամանակներից, գործում էր Հիսար դիբիի համանուն՝ Ս. Նիկողայոս մյուս եկեղեցին: Ամիրդովլաթի Ամասիացու «Ռամկական գրքի» հիշատակարանում (1474) հիշվում է ս. Նիկողայոս եկեղեցի. «ի կաթողիկոսութեան տէր Սարգսին և ի հայրապետութեան տէր Յովակիմայ արհիեպիսկոպոսին ի մայրաքաղաքն ի Կոստանտինոպոլին ընդ հովանեաւ սրբոյն Նիկողայոսի Սքանչելագործին և ի թուականութիւնքն Հայոց ՋԻԳ (1474) ամին»[268]:

Հիշվածը չի կարող լինել Կոմրուկի Ս. Նիկողայոսը, որովհետև, ինչպես տեսանք, այն հայերին (և դոմինիկյաններին) է հանձնվել Կաֆայի գաղթականությունից (1475) հետո, մինչդեռ ձեռագիրը գրվել է դրանից մեկ տարի առաջ՝ 1474 թ.: Հետևաբար, Ամիրդովլաթի գիրքը ձեռագրվել է հենց այս՝ Հիսար դիբիի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում: Ամիրդովլաթի մեկ այլ աշխատությունը՝ «Անգիտաց անպէտը», դարձյալ գրչագրվել է «առ ոտն սրբոյն Նիկողայոս Սքանչելագործ և Արագահաս վարդապետին» հղումով, 1482 թ.[269], սակայն դժվարանում ենք ասել, թե խոսքը Կոմրուկի թե Հիսար դիբիի Ս. Նիկողայոսին է վերաբերում: Փոխարենը, անկասկած է, որ Հիսար դիբիի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում է գրչագրվել մի Ցայսմաւուրք՝ 1629 թ., որովհետև այդ ժամանակ արդեն Կոմրուկի ս. Նիկողոսը մզկիթի էր վերածվել[270]:

Ս. Նիկողոսն այրվել է 1660 թ., իսկ ոչ մահմեդական տաճարի վերաշինությունը Օսմանյան Թուրքիայում կապված էր մեծ դժվարությունների հետ: Զգալով եկեղեցու վրա կախված վտանգը՝ օսմանյան վերնախավին մոտ կանգնած Ապրո չելեպին վճռում է այն փրկելու համար վերաձևել՝ խորանի առջև պատ դնել և չինությանը տալ դպրոցի տեսք, որ և իրականացնում է Երեմիա Քյոմուրճյանը: Սակայն երկու տարի անց՝ 1662 թ., Քյոփրուլու վեզիրի հրամանով Ս. Նիկողայոսը, ինչպես և Զինիլի համամի Ս. Սարգիսը քանդվում են իբրև ապօրինի չինություն: Այստեղ իր սև գործն էր արել արքունի

քարոզիչ մոլեռանդ չելեբի Վանին, որի ներշնչումներով պետք է քանդվեին այն բոլոր եկեղեցիները Կ. Պոլսում, որոնք նորոգվել էին 1660 թ. հրդեհից հետո: Այս Վանիի դրդումով էր նաև, որ Էրզրումի Հայոց եկեղեցին վերածվեց մզկիթի, այն եկեղեցին, որը տասնամյակներ առաջ թուրքերից գնել և հայերին էր վերադարձվել Էրզրումի հայ մաքսապետ Սանոս չելեպին[271]:

Հիսար դիբիի Ս. Նիկողայոսի չուրջ էին համախմբվել Կ. Պոլսում ակտիվ գործող երեցները. 1650-1660-ական թթ. պատրիարքական կռիվների ժամանակ դաշնակցելով պոլսաբնակ տիվրիկցիների հետ՝ նրանք հաջողել էին տապալել պատրիարք Մարտիրոս Քեֆեցուն[272] (1659-1660): Ս. Նիկողայոս եկեղեցում գրված մի Ցայսմաւուրք վկայում է, որ այստեղ գործել է դպրոց: Հիշատակարանում հայտնվում է. «Գրեցաւ և աւարտեցաւ սր. պատմութիւնս որ կոչի (Յ)այսմաւուրք թվականիս ՌՀԳ (1634) ի քաղաքն Ստամպօլ ընդ հովանեաւ ս. Նիկողայոսու ի դպրատան վարպետիս որ մեզ զգիրս ուսոյց»[273]: Կարելի է ասել, որ այս եկեղեցու դպրատունը գործել է մինչև 1660 թ. հրդեհը, որովհետև Ապրո չելեպին, դպրոցի տեսք տալով եկեղեցու խորանի մոտ գտնվող հատվածին, հենվում էր այն իրողության վրա, որ եկեղեցում դպրոց է գործել:

Կ. Պոլսի հայ եկեղեցիների մեջ իր հարուստ պատմությամբ և կարևորությամբ առանձնանում է Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգը (Սամաթիայի Հանրահայտ Ս. Գեորգը): Բավական հետաքրքիր, բայց և կնճռոտ հարց է այս եկեղեցին հայերին հանձնելու ժամանակի հետ կապվող խնդիրը: Ղ. Ինճիճյանը գրում է, որ ս. Գեորգը հայերին է հանձնվել սուլթան Սուլեյմանի ժամանակ. «Իսկ այս եկեղեցի որ էր Յունաց խափանեալ կայր յայնժամ՝ ի նոցանէ սակս արեան և հեղութեան ինչ դիպուածոյ յոյր սակս ի բարբառ տաճկաց կոչէր Գանլը քիլիսա (արյունոտ եկեղեցի – Ա. Խ.) խնդրել զայս Հայոց առնուն հրամանաւ սուլտան Սիւլէյմանայ վասն իւրեանց և հետզհետէ ընդարձակեն մինչ լինել իբր երրեակ եկեղեցի սր. Գէորգ, Աստուածածին և սր. Երորդութիւն»[274]:

Ղ. Ինճիճյանից առաջ Երեմիա Քյոմուրճյանը ևս գրում է, որ Ս. Գեորգը հայերին է տվել սուլթան Սուլեյմանը, և որ նախկինում այն եղել է Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր վարչության կենտրոնը.

> Մովսէսեան պարտիզօք
> յառաջն էր մեզ փիսկորարան
> զոր Յունաց առեալ տայ մեզ
> Հունքեարն որ սուլթան Սիւլէյման[275]:

Սակայն փաստեր կան, որ այս եկեղեցին հայերինն է եղել դեռևս XV դ. վերջերին: Ս. Գեորգը հայերին հանձնելու հնագույն վկայությունն է Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիսյանի «Տեղագրութիւն Կ. Պոլսոյ» աշխատության մի հատվածը, որտեղ հեղինակը հայտնում է, որ այդ եկեղեցին հայերին է հանձնվել Մեհմեդի ժամանակ, որովհետև ինքը տեսել և ընթերցել է Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյ» երկի հետևյալ հիշատակարանը. «Գրեցաւ երգարանս տեառն Ներսէսի ի մայրաքաղաքս Ստընպոլ, ի Սուլու մանաստերս, ընդ հովանեաւ սրբոյ Գէորգայ զաւրավարին ձեռամբ անիմայ և մեղսամած գրչի կարապետի երիցու Համշինցոյ: Ազաչեմ զձեզ անմեղադիր լերուք, զի կար մեր այնչափ էր: Թվին ՋԽԲ յունիս ամսոյ ԻԵ (942+551=1493)»[276]:

Աստվածատուր աբեղան ևս գրում է իր հիշատակարանում (ՋԽԴ 1495 թ.). «զսուրբ Աւետարանս որ յիմ հալալ արդեանց գնեցի ... զրի յիշատակ իմ հոգոյս և իմ ծնողացն ի սուրբ Գէորգ տաճարիս որ կոչի Սուլու մանաստիր»[277]:

Կան նաև արժանահավատ տեղեկություններ, որ Ս. Գեորգը հայերին է տրվել հենց Մեհմեդի ժամանակ: Պ. Կարապետյանը վկայակոչում է Ահմեդ Գ-ի ժամանակ (1703–1730) տրված մի ֆերմանը, որտեղ նշվում է, որ Սուլու մանաստրը կոչված եկեղեցին «Ֆաթիհի գրաւումէն ի վեր յիշեալ համայնքին (հայոց) սեփականութիւնն է»[278]: Այս հեղինակը հիշում է նաև (առանց բնագիրը մեջբերելու) 1485 թ. ակքերմանցի Պողոս քահանայի դիմումին ի պատասխան Բայազետ Բ-ի (1481–1512) ֆերմանը՝ Ս. Գեորգի չուրջ եղած շինությունները նորոգելու և ազատ տեղերում նոր բնակարաններ կառուցելու վերաբերյալ[279]: Սակայն նշված շինությունների (կամ կացարանների) խնդիրը դրանով չի լուծվել կամ նոր բարդություններ են առաջ եկել, որովհետև հայերն այդ հարցով կրկին դիմել են իշխանություններին: 1507 թ. սուլթանի մի ֆերմանով (որ մեջբերել է Պ. Կարապետյանը) առաջարկվում է խնդիրը կարգավորել, և վկայակոչվում է Պողոս քահանայի՝ վերոհիշյալ 1485 թ. դիմումը իշխանություններին[280]: Սակայն Ս. Գեորգի չուրջ եղած կացարանների հարցը սրանով էլ չի սպառվել. 1526 թ., արդեն Սուլեյման Կանունիի ժամանակվա մի ֆերմանով ասվում է, որ ակքերմանցի խմբեր են մտել եկեղեցուն պատկանող սենյակները և պետք է պարզել այդտեղ նրանց բնակվելու օրինականությունը[281]:

Ուսումնասիրողները ենթադրաբար փորձում են վերացնել եր. Քյոմուրճյանի և Ղ. Ինճիճյանի տեղեկության (այն, որ Ս. Գեորգը հայերին է հանձնվել Սուլեյմանի ժամանակ) և վերը բերված

հիշատակարանների (Ս. Գեորգը հայկական է եղել դեռևս Մեհմեդի ժամանակ) միջև եղած հակասությունը: Այստեղից այն կարծիքը, որ Պերիբլեպտոսը (Ս. Գեորգի հունական անվանումը) առաջին անգամ Մեհմեդի կողմից հայերին տրվելուց հետո հույները հաջողել են վերստին տիրել դրան, բայց հետագայում Սուլեյմանը այն վերադարձրել է հայերին[282]:

Ենթադրությունը հնարավոր է թվում այն իմաստով, որ պատմությունը ցուցադրում է նման փոխանցումների այլ օրինակներ ևս: Այդպես եղավ 1650-ական թթ. այսպես կոչված «Հաբեշական ժառանգության» չուրջ հույների և հայերի ընդհարումների ժամանակ, երբ Երուսաղեմում նրանք այս կամ այն եկեղեցին հաջողությամբ խլում էին միմյանցից: Բայց մեզ ամենևին հավանական չի թվում Հ. Տեր-Անդրեասյանի այն ենթադրությունը, թե Ինճիճյանի վկայությամբ՝ եկեղեցին թուրքերեն «Գանլը քիլիսա» կոչելը «կը զօրացնէ այն կարծիքը, թէ արիւնահեղութեան դէպքը կրնա պատահած ըլլալ եկեղեցիին տիրացած հայերու և յոյներու միջև, որոնք չեն կրցած հանդուրժել այդ զրկանքին»[283]:

Իսկապես, Կ. Պոլսում հայերի և հույների միջև եղել են ընդհարումներ, բայց ոչ այնպիսի մասշտաբներով և սրությամբ, որ թուրքերն անվանեին «արյունալի»: Հայկական աղբյուրները, համենայն դեպս, այդ հաստատող որևէ փաստ չեն պարունակում, ուստի այդպիսի ենթադրությունը մնում է օդից կախված: Օսմանյան Թուրքիայում վանքերը կամ եկեղեցիները «արյունալի» հորջորջվելու համար շատ ավելի հիմնավոր առիթներ կարող էին ունենալ, քան հայ-հունական հակադրությունները էին:

Ե՞րբ կարող էր Ս. Գեորգը հայերից անցնել հույներին, եթե ընդունենք եկեղեցին ձեռքից ձեռք անցնելու վերոհիշյալ ենթադրությունը: Կարծում ենք, 1507–1526 թթ. միջև ընկած ժամանակաշրջանում և ահա թե ինչու. 1507 թ. ֆերմանը, ինչպես տեսանք, վկայում է, որ եկեղեցին հայերի ձեռքին է: Դրանից հետո Ս. Գեորգը հիշվում է 1526 թ.՝ Սուլու Մանաստրրի առաջնորդ Գրիգորին տրված ֆերմանով, որտեղ տեսանք, որ խոսվում է այդ եկեղեցու կացարաններում ակքերմանցիների խմբերի հայտնվելու մասին: Կնշանակի, 1526 թ. Ս. Գեորգը հաստատապես տնօրինել են հայերը, ուստի և այդ եկեղեցու ձեռքից ձեռք անցնելը (եթե եղել է այդպիսին) պետք է կատարված լինի վերը նշված՝ 1507–1526 թթ. միջև գտնվող ժամանակահատվածում: Այս առիթով մի վերջին անգամ նկատենք, որ ռուս հետազոտող Վ. Ա. Գորդլևսկին, հենվելով օսմանյան վավերագրերի

վրա, գրում է, որ Սամաթիայի Սուլու մանաստըրը հայերին է տրվել XVI դարում[284]: Կարծում ենք, որ խոսքը վերաբերում է երկրորդ անգամ և վերջնականապես հայերին հանձնելուն:

Ս. Գեորգը բյուզանդական ճարտարապետության գլուխգործոցներից էր, հիրավի, փառահեղ տաճար, և նախքան հայերին հանձնվելը չորս և կես դար սերտորեն աղերսվել է բյուզանդական պետության համար կարևոր՝ քաղաքական իրադարձություններին: Պերիբլեպտոսի եկեղեցին, ի չարս այլոց, հիացմունքով են նկարագրել Կ. Պոլսում գերմանական դեսպանատան աշխատակից Ս. ֆոն Գեռլախը (XVI դ.), Սիմեոն Լեհացին, Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանը[285], նրանց նախորդող և հաջորդող այլ հեղինակներ: Ֆոն Գեռլախը բավական հանգամանորեն է նկարագրում եկեղեցու ներքին հարդարանքը, բյուզանդական ժամանակներից մնացած որմնանկարները (Կոստանդիանոս Մեծի, առաքյալների, հավատի մարտիրոսների և այլն): Եկեղեցին նորոգվել է 1722 թ., ինչպես երևում է, առանց սովորական արգելքների, որ հարուցում էին նման դեպքերում օսմանյան իշխանությունները: Կարելի է կարծել, որ այստեղ քիչ նշանակություն չի ունեցել այն, որ նորոգումն իրականացրել է Ահմեդ Գ-ի ճարտարապետ, կեսարացի ազգեցիկ հայ Մելտոն Արապօղլուն[286]:

Սուլու մանաստըրում, բացի Ս. Գեորգից, XV դ. հիշվում է նաև մի այլ եկեղեցի՝ Ս. Աստվածածինը, որ վկայված է 1495 թ. գրիչ Աբրահամի հիշատակարանով. «Կատարեցաւ սուրբ Աւետարանս ի մայրաքաղաքս որ կոչի Կոստանդնուպոլիս ի դուռն սուրբ Աստուածածնին որ այժմ կոչի Սուլու Մանաստիր»[287]:

Ունենք նաև երկու այլ հիշատակարաններ՝ գրված դարձյալ XV դ. վերջին տասնամյակներին, որտեղ հիշվում է «Զարխափան ս. Աստուածածին» եկեղեցին: Առաջինը գրել է Մարտիրոսը՝ «ի խնդրոյ» Ամիրդովլաթ Ամասիացու. «Արդ գրեցաւ սա ի թվ ՋԻԹ (1480) ի յամսեանն յուլիս Ը մեծահամբաւ կայսերանիստ քաղաքս Ըստամբուլ ի դուռն Զարխաբան Աստուածածնիս»[288]: Եվ երկրորդ հիշատակարանը, որ գրել է Ավետարանը նորոգող Հովհաննեսը. «Ընդ հովանեաւ Զարխափան Աստուածածնիս որ նիկիտացոց է ի թիւ ՋՀԷ (1498) ի հայրապետութեան տէր Կարապետի քաղաքիս Կոստանդիանոսի»[289]:

Որտե՞ղ էր գտնվում Զարխափան Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Այս հարցը բավական քննարկումների տեղիք է տվել հայ պատմաբանասիրական գրականության մեջ՝ առիթ տալով իրարամերժ կարծիքների: Մի որոշ վարանումով Վ. Թորգոմյանը կարծում է, որ այդ եկեղեցին նույն իսկ Կում կափուի պատրիարքանիստ եկեղեցին է՝

Ս. Աստվածածինը: Ա. Ալպոյաճյանը այն տեղադրում է Կ. Պոլսի օգաստարների մեջ՝ կապելով Ղրիմից 1475 թ. բռնագաղթած հայերի հետ: Վ. Քյուրտյանը, Հ. Սիրունին և Հ. Պերպերյանը այդ եկեղեցին նույնացնում են Սուլու մանաստըրի Ս. Աստվածածնի հետ՝ հիմք ընդունելով վերը նշված՝ գրիչ Աբրահամի 1495 թ. հիշատակարանը[290]: Ընդամին, Ա. Ալպոյաճյանը և Հ. Սիրունին «Զարխափան» մակդիրը վերագրում են Սուլու մանաստըրի Ս. Աստվածածնին հենց այն բանի համար, որ, իրենց պնդումով, այն չէր կարող լինել մյուս Ս. Աստվածածին եկեղեցին՝ պատրիարքանիստը, որովհետև այն կառուցվել է 1600-ականի սկզբներին՝ 1610-ից ոչ ուշ: Վերջին տեղադրումները, կարծում ենք, հենվում են զուտ ենթադրությունների վրա և փաստական հիմքեր չունեն: Դժվար է համաձայնել նաև Գ. Բամպուքճյանի հետ, որը վկայակոչում է մի հիշատակարան (առանց մեջբերման)՝ նկատելով, որ Զարխափան Ս. Աստվածածինը պետք է լինի Կարակոմրուկի Ս. Թեոթոկոս Պետրաս բյուզանդական եկեղեցին, և որը լատիններն ու հայերն օգտագործում էին համատեղ[291]: Սակայն դժվար չէ նկատել, որ այս տվյալները վերաբերում են Կարակոմրուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցուն և ոչ մի կապ չունեն Ս. Աստվածածին եկեղեցու հետ: Գ. Բամպուքճյանը, սակայն, հիմնավորապես իրավացի է, երբ հենվելով հիջրայի 1131 թ. (1718–1719) մի ֆերմանի վրա, ճշտում է Կում կափուի պատրիարքանիստ Ս. Աստվածածին եկեղեցին հայերին հանձնելու իրողությունը, որ կատարվել է դեռևս Մեհմեդի օրոք՝ քաղաքը նվաճելուց հետո[292]: Դրանով իսկ հերքվում է Ա. Ալպոյաճյանի և Հ. Սիրունու կարծիքը՝ Կում կափուի Ս. Աստվածածինը XVII դ. սկզբին կառուցվելու վերաբերյալ:

Այժմ նկատենք, որ Սիմեոն Լեհացին Ս. Աստվածածինը տեղադրում է Վլանկայի շրջանում («ի Վլանկայ՝ երեք, ասպն սուրբ Նիկողայոս, սուրբ Աստուածածին և սուրբ Սարգիս»)[293], այսինքն՝ քաղաքի հարավային մասում, Սամաթիայից արևելք: Այստեղ, ինչպես և Սամաթիայում, բնակեցվել են հայ գաղթականների առաջին մեծ խմբերը Մեհմեդի ժամանակ՝ 1460-ական թթ.[294]: Հայտնի է նաև, որ այդ ժամանակներում քանիցս հայ գաղթականներ են բռնագաղթեցվել Կարամանից (1466, 1468, 1473–1474, 1479 թթ.)[295]: Այս բռնագաղթերի հետևանքով Կարամանի հայերը Կ. Պոլսում ավելի մեծ թվաքանակ էին կազմում, քան այլ վայրերից եկած իրենց հայրենակիցները՝ ամբողջ 1460–1470-ական թթ.: Այս դեպքում կարամանցի հայերը ոչ բոլորը և ոչ չարունակաբար են տեղավորվել Սամաթիայում, և նրանց մի մասը պետք է որ բնակություն հաստատեր Վլան-

կայում (որ վկայվում է այս թաղամասում նույնիսկ XVII դ. հայկական եկեղեցիների ամենամեծ քանակի առկայությամբ, երեքը՝ մյուս թաղերի մեկական եկեղեցիների դիմաց, ինչպես գրում է Սիմեոն Լեհացին)։ Այստեղ նկատենք, որ Կարամանից կամ որ նույնն է՝ Կիլիկիայից Կ. Պոլիս տեղափոխված հայերը իրենց բազմամարդությամբ, նոր բնակավայրին հարմարվելու, արհեստներին ու արվեստներին տիրապետելու չնորհիվ՝ իշխող դիրք գրավեցին այդ և դրան հետևող՝ XV դ. վերջերի և XVI դ. Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի, «ալթը ջեմաաթի» կենսագործունեության մեջ։ Հենց այդ հանրության՝ «կը» ճյուղի բարբառով խոսող հանրության լեզվով է, որ պետք է կազմավորվեր Կ. Պոլսի խոսակցական, այնուհետև գրական աշխարհաբարը։

Վերադառնանք, սակայն, Ս. Զարխափան Աստվածածին եկեղեցու ինքնությունը ճշտելուն։ Նախ նկատենք, որ 1495 թ. գրիչ Աբրահամի վերոհիշյալ հիշատակարանում աներկբայորեն Սուլու մանաստրի եկեղեցին կոչվում է Ս. Աստվածածնի անունով, ուստի այստեղ Ս. Գեորգի կողքին «Զարխափան» մակդիրով Ս. Աստվածածին եկեղեցի որոնելու հիմք չկա։ Ղ. Ինճիճյանը ևս, ինչպես տեսանք, Սուլու մանաստրրի «երբեակ» եկեղեցիների մեջ իր հիշած Ս. Աստվածածնին այդպիսի մակդիր չի տալիս[296]։

Վ. Ֆյուրտյանի, Ա. Ալպոյաճյանի և Հ. Սիրունու կարծիքը, որ Զարխափան Ս. Աստվածածինը Սուլու Մանաստրրի Ս. Աստվածածինն է, ճիշտ համարվել չի կարող, որովհետև եկեղեցին երբևէ չի կոչվել Զարխափան Ս. Աստվածածին, այլ, ինչպես տեսանք, «Սուրբ Աստուածածին որ այժմ կոչի Սուլու մանաստիր»։

Զարխափան ս. Աստվածածին եկեղեցու տեղը պարզելու համար դիմենք մեզ արդեն ծանոթ՝ 1498 թ. հիշատակարանին, որտեղ ուշադրություն է հրավիրում «ընդ հովանեաւ Զարխափան Աստուածածնիս, որ նիկիտացոց է» դարձվածը։

Ի՞նչ նիկիտացոց մասին է խոսքը։ Անշուշտ, Կարամանի Նիկիտ (Նիկտա, Նիգդե) քաղաքից և նրա շրջակայքից բռնագաղթած հայերի։ Այս քաղաքից հայտնի է Սաղմոսարանի մի հիշատակարան, գրված «թվին ՌՃԺԹ (1670) ամին ... ի քաղաքն Նիկտայու ի դուռն սուրբ Աստուածածնին»[297]։ Նիկիտից կամ Նիկտայից գաղթած հայերը Կ. Պոլսի Վլանկա թաղամասում իրենց հանձնված եկեղեցին կարող էին վերանվանել ի հիշատակ հայրենի քաղաքի Ս. Աստվածածին եկեղեցու։ Հետևաբար, առավել հավանականն այն է, որ Զարխափան Ս. Աստվածածին (Նիկիտացոց) եկեղեցին միանգամայն նույնն է, ինչ Վլանկայի կամ Կում կափուի՝ այժմյան պատրիարքանիստ Ս. Աստվածածին եկեղեցին։ 1641 թ.՝ պատրիարքանիստ եկեղեցի դառնալուց ի վեր, Ս. Աստվածածինը փաստորեն դարձել է Կ. Պոլսի հայության հոգևոր-եկեղեցական կենտրոնը։ Այս եկեղեցին հայերին է հանձնվել Կարամանից հայերի բռնագաղթերի ժամանակ՝ 1466–1479 թթ. ընկած ժամանակամիջոցում։ Հենց Վլանկայի (Կում կափու) այս Ս. Աստվածածին եկեղեցին է, որ հիշատակում է 1608 թ.՝ Սիմեոն Լեհացին իր Ուղեգրության մեջ. «Եւ կայր Ստամպօլ հինգ եկեղեցի հայոց,– գրում է նա,– ի Վլանկայ՝ երեք, աւագն սուրբ Նիկողայոս, Ս. Աստվածածին եւ սուրբ Սարգիս, ի Պալատն մէկ, եւ ի Սուլու Մանաստրն մէկ՝ սուրբ Գեորգ անուն»[298]։ Ավելացնենք, որ Սիմեոն Լեհացին իր թվարկած հինգ եկեղեցիներից միայն մեկի անունը չի տալիս, բայց պարզ է, որ նկատի ունի Կարակոմրուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցին՝ Պալատի թաղում, որ թուրքերը մզկիթի էին վերածելու 1627 թ.՝ փոխարենը հայերին հանձնելով ապագա Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու գետինը։

Սիմեոն Լեհացու վերը հիշատակած եկեղեցիների մեջ չի մտնում Սկյուտարի Ս. Կարապետը։ Այս եկեղեցին նախապես կոչվել է Ս. Ստեփանոս Նախավկայի անվամբ և կառուցվել 1593 թ. քիչ առաջ, ինչպես նշում է Վ. Թորգոմյանը՝ վկայակոչելով Ա. Այուրմեյանի տպագրած մի հիշատակարանը։ Գրիչ Տոնոր սարկավագն այստեղ հատակ նշում է եկեղեցու տեղը՝ «ի մայրաքաղաքն Ըստամբօլու ի դէմն ի ծովափն ի յՈւսկուտարն, գաւառն նորաչէն եկեղեցւոյն սուրբ Կարապետին եւ սուրբ Ստեփանոսի Նախավկային»[299]։ Հետևաբար, Զաքարիա պատրիարքը ոչ թե եկեղեցու հիմնադրողը, այլ «երկրորդ վերաշինող եղած է 1617-ին», իսկ երրորդ անգամ այն նորոգել է Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքը՝ 1727 թ.[300]։ Սկյուտարում XVI դ., ինչպես և XVII դ. առաջին կեսին նշանակալի թիվ կազմող հայ բնակչություն չի եղել, ուստի և պետք է կարծել, որ Ս. Կարապետը բավական ժամանակ մատուռ է եղել անգամ Զաքարիա պատրիարքի կատարած նորոգությունից հետո էլ։ Հավանաբար, այն նորոգվել է 1617 թ. հետո ևս, որովհետև 1673 թ. Կ. Պոլսի ֆրանսիական դեսպանատան աշխատակից Պտի դը լա Կրուան Ս. Կարապետը հիշում է քաղաքի հայկական մյուս չորս եկեղեցիների հետ (Ս. Գեորգի, Ս. Աստվածածնի, Ս. Հրեշտակապետի, Ս. Լուսավորչի չարքում)[301]։

Օսմանյան Թուրքիայում XV– XVI դդ. եկեղեցիների մեկ անգամ տրված քանակը (Մեհմեդ Ֆաթիհի ժամանակներից ի վեր) չափազանց դժվար էր ավելացնել։ Օսմանյան իշխանությունները հաստատակամորեն ձգտում էին պահպանել ոչ մահմեդականների կրոնական տաճարների կառուցման, ինչպես և նորոգման հնարավորությունները հույժ սահմանափակող ավանդույթները։ Սիմեոն Լեհացին

XVII դ. սկզբներին Կ.Պոլսում հաշվում էր հինգ եկեղեցի (չհաշված Ղալաթիան՝ Ս. Լուսավորիչ եկեղեցիով, իսկ Ղալաթիան այդ ժամանակ չէր մտնում բուն մայրաքաղաքի շրջագծի մեջ): Ճիշտ նույնքան՝ հինգ եկեղեցի էլ թվարկում է, ինչպես տեսանք, դը լա Կրուան 1673 թ.: Այստեղ վերհիշենք մեկ-երկու վիճակագրական տվյալներ. ըստ նույն Սիմեոն Լեհացու՝ XVII դ. սկզբներին Կ. Պոլսում բնակվում էր 80 տուն տեղացի և ավելի քան 40 հազար տուն «եկն եւ դարիպն»[302]: Ըստ դը լա Կրուայի՝ 1673 թ. այդ թվերը համապատասխանաբար կազմում էին 8 հազար և 50 հազար[303]: Հայ բնակչության այսպիսի անհամեմատ ստվարացման պայմաններում մայրաքաղաքի հայ եկեղեցիների թիվը, ինչպես տեսնում ենք, գրեթե նույնն էր մնացել:

Եկեղեցիների նորոգման գործը կապված էր մեծ դժվարությունների հետ: Տարերային աղետների կամ հրդեհների դեպքում դրանք պետք է վերակառուցվեին՝ նախկին չափերի և բարձրության խստիվ սահմաններում, որ իրականացվում էր օսմանյան պաշտոնեության ամենատարբեր օղակների աչալուրջ հսկողության պայմաններում: 1848 թ. հոկտեմբերի 12-ի բույրուլթուն, որի տեքստը տպագրել է Հ. Ջամուռճյանի (Տերոյենց) «Հայաստան» թերթը, որոշ պատկերացում է տալիս նորոգման հետ կապված պաշտոնական ձևականությունների մասին. «Նախ եւ յառաջ տեղւոյն դատաւորը եւ շինուածապետը (մեյմարը) (ճարտարապետը – Ա. Խ.) յատուկ գործակալ խրկելով կը քննէին (քեչֆ կընէին) ականատես կըլլային, կը չափէին, սահմանը կորոշէին եւ որպիսութիւնը իլամով եւ մազպաթայով եւ բեհմով (դիմումով, արձանագրությամբ և հատակագծով – Ա. Խ.) հանդերձ մայրաքաղաքս խրկելով կը ծանուցանէին. հոս ալ հարկ եղածը ի գործ դրուելէն ետքը բարձրագոյն դռնէն հրովարտակ կը տրուէր ու ըստ այնմ կը նորոգուէր եկեղեցին»[304]: Նորոգված եկեղեցիները մայրաքաղաքում մանավանդ, գավառներում, բավական երկար ժամանակ մնում էին իշխանությունների ուշադրության կենտրոնում, սրանք ջանասիրաբար և գրեթե միշտ կաշառքի ակնկալությամբ ստուգում էին (թեֆթիշ), թե արդյոք նորոգումը համապատասխանում է եկեղեցիների նախկին չափերին ու ձևին: Նշված բույրուլթուով գավառներում գտնվող եկեղեցիների նորոգման գործը հանձնվում էր զուտ տեղական իշխանությունների իրավասությանը, որից պետք է եզրակացնել, որ մինչ այդ այդ գործը խիստ կենտրոնացված է եղել և իրականացվել է Բ. դռան վերահսկողության ներքո: Ինդրո առարկա բույրուլթուն սուլթանական ֆերմանով անհրաժեշտ էր համարվում միայն «փլցունելու եւ նորէն շինելու կարօտ եղած եկեղեցիներուն շինութեանը» դեպքում:

ԳԼՈՒԽ II

Կ.ՊՈԼՍԻ ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Պատրիարքական իրավասություններ

Կոստանդնուպոլսի գրավումով և այն Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքը դարձնելուն զուգընթաց՝ սկսվում է այլացեղ և այլահավատ հպատակ համայնքների՝ միլեթների ձևավորման գործընթացը: Դրա հիմքում ընկած էր դավանական տարանջատման սկզբունքը, որի արմատները ձգվում են մինչև իսլամի գաղափարախոսությունը և յուրահատուկ ընթացք ստանում օսմանյան հասարակության մեջ: Այստեղ միլեթների համակարգը իր դանդաղ զարգացումն է ապրել XV–XVII դդ. և հետզհետե փլուզվել՝ սկսած թանզիմաթի բարեփոխումների ժամանակաշրջանից (XIX դ. երկրորդ քառորդ) մինչև օսմանյան կայսրության չքացումը պատմության թատերաբեմից:

Օսմանյան ռազմաթեոկրատական պետության համար, այսպիսով, կրոնական սկիզբը պետք է դառնար այն անջրպետը, որ տարբաժանելու էր օսմաններին նվաճված ժողովուրդներից: Այսպիսի հակադրությունը՝ մահմեդականների բացառիկ առանձնաշնորհումների, ոչ մահմեդականների նկատմամբ ամենուրեք և անվիճելիորեն դրսևորվող առավելություններով, որոնց պահպանությունն ու հարատևումը երաշխավորում էր օսմանյան պետությունը, ի հայտ էր գալիս հանրային իրավունքի ու հասարակական կյանքի բոլոր բնագավառներում: Նոր ձևավորվող ուղղափառ հունական, ապա հրեական ու հայ առաքելական համայնքներին տրվեցին կրոնական որոշ թույլտվություններ՝ դրանցից բխող մշակութային, կրթական-կենցաղային և մասամբ իրավական (սեփականատիրական-գույքային հարաբերություններ, կրոնասովորութային հարաբերությունների իրացում և այլն) կարգավորմամբ: Օսմանյան պետության նվաճած տարածքները, որ ընդհանուր առմամբ, որպես այդպիսին հիմնավորվում էին զուրանով և շերիի նորմերով, գործնականում պահպանվում

էին այդ պետության ռազմավարչական կազմակերպությունների միջոցով: Այս պատճառով էլ օսմանյան ռազմական, տնտեսական ու քաղաքական հաստատությունները, դրանք վարելու մեթոդներն ու եղանակները, միլեթների հետ պետության փոխհարաբերությունների ձևերը կրում էին ռազմավարչական կենտրոնացված կառուցվածքի թեկուզ դրա պահանջներին առավելագույն հարմարվելու կնիքը: Միլեթների համակարգն այս իմաստով ապրել է այդ կառուցվածքի փոփոխություններով պայմանավորված ձևավորման ու թեկուզ և դանդաղ զարգացման մի երկարաձիգ շրջան, որի իրավական ու տնտեսական հատկանշանական կողմերն ի հայտ են գալիս Կ. Պոլսի ոչ մահմեդական համայնքների կացության և կենսագործունեության մեջ:

Լինելով օսմանյան հասարակական համակարգի բաղկացուցիչ մաս՝ միլեթներն ամենից առաջ հանդես էին գալիս իբրև կրոնական կենտրոնացված միավորումներ: Համայնքի գլխավորը կրոնապետն էր, որն իր ժողովրդի իրավական ներկայացուցիչն էր օսմանյան պետության առջև: Հույն և հայ պատրիարքները, ինչպես և հրեա խախամապետը, իբրև իրենց համայնքների գլխավորներ, հոգևոր գերակայության ձևի մեջ փաստորեն իրականացնում էին աչխարհիկ քաղաքացիական գործառույթներ, որոնք պետք է համապատասխաններին օսմանյան վարչատնտեսական կարգուկանոնին և ապահովեին հողային-rենտային հարաբերությունների մանրակերտը տվյալ համայնքում: Կ.Պոլսի հայ համայնքի առաջնորդը (պատրիարքը) և վիճակների (գավառական) առաջնորդները այս պայմաններում հանդես էին գալիս որպես տեղական միլեթբաշիներ, որոնցից ամեն մեկը պատասխանատու էր իր հատվածի ժողովրդի հարկային-ֆինանսական և իրավական (կտակ, պսակ, ամուսնություն, գույքային հարաբերություններ) պարտականությունների և իրավունքների իրացման համար: Ընդամին, հոգևոր գլուխները և՛ մայրաքաղաքում, և՛ գավառներում ներկայացնում էին իշխանության միասնության սկզբունքները[1]՝ միաժամանակ կատարելով և՛ հոգևոր և՛ քաղաքացիական գործառույթներ: Այսպիսի համատեղումը համապատասխանում էր օսմանյան քաղաքական ու կրոնական կառույցներին, որտեղ հստակ սահմանազատում չկար օրենսդիր, կրոնական ու գործադիր իշխանությունների միջև[2]:

Հայ առաջնորդների (պատրիարքների) իրավունքներն ու պարտականությունները բավական պարզ երևում են նրանց հաստատման առթիվ սուլթանների տված փերմաններում: Պատրիարքի

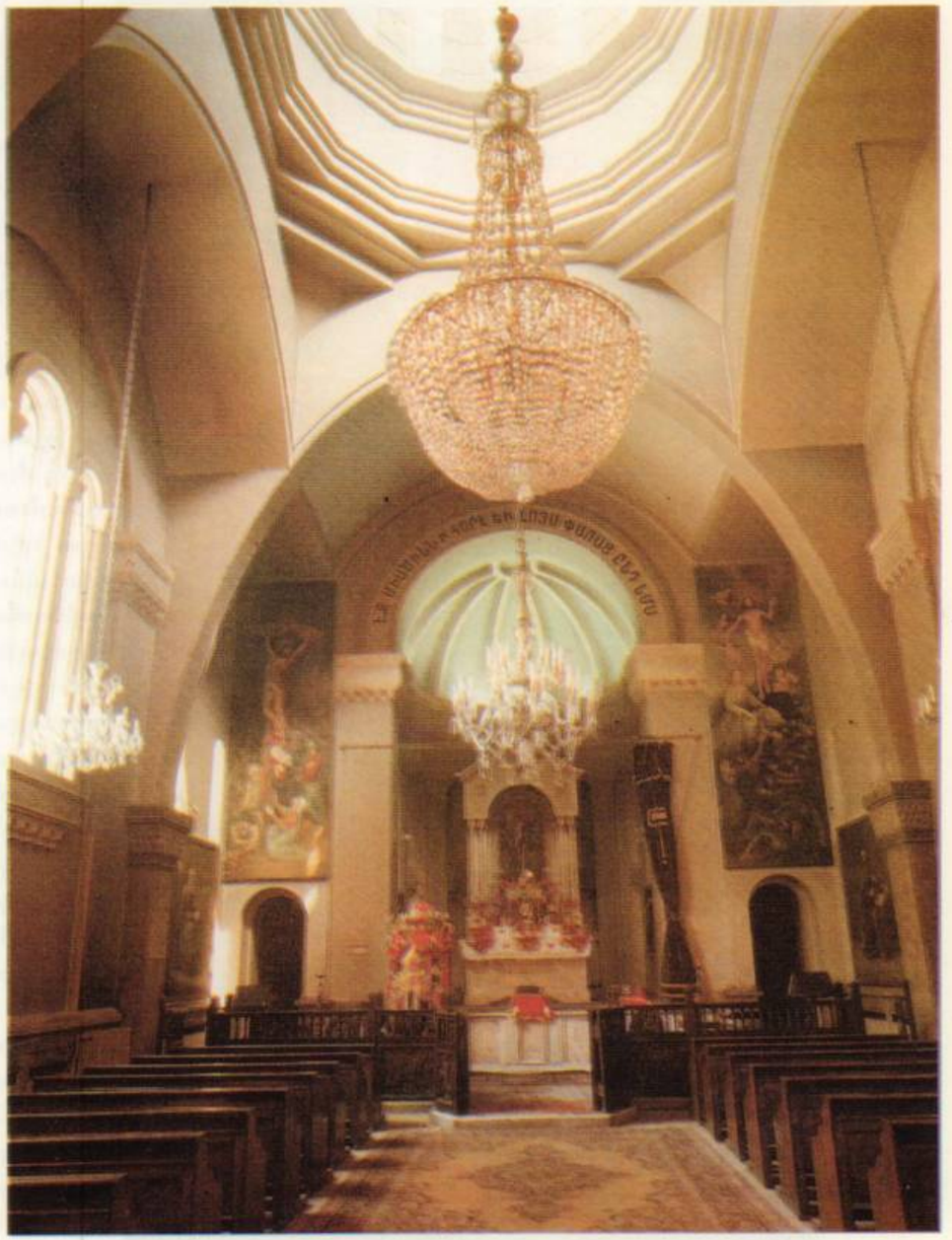
ընտրությունը իր նախորդի պաշտոնաթողության կամ մահվան դեպքում խստորեն կանոնակարգվում էր օսմանյան օրենքներով: Պատրիարքի նշանակումը իրականացվում էր համայնքի էնաֆի (արհեստավորություն, առևտրականություն), ինչպես և կղերական դասի համաձայնությամբ, այսինքն՝ դասային ներկայացուցչության մասնակցությամբ[3]: Պատրիարքների հաստատման գործում օսմանյան գործադիր իշխանության էական միջամտությունը պատրիարքական ընտրություն հասկացությունը դարձնում էր, ինչպես կտեսնենք ստորև, զուտ վերացական մի բան, որին ավելի մեծ հաջողությամբ կարելի էր տալ պատրիարքի նշանակովիության իմաստ: Եվ այս տեսակետից «պատրիարքի ընտրություն» դարձվածը, կարծում ենք, պետք է ընկալել զուտ պայմանական բովանդակությամբ:

Պատրիարքի ձեռքին էին կենտրոնանում համայնքի եկամտի աղբյուրները (վակֆային-բարեգործական հաստատություններից ստացվող եկամուտներ, անշարժ կալվածքներ՝ հող, մչակովի դաշտեր, տներ, չինություններ, ջրաղացներ և այլն), եկեղեցական-կրոնական հարկերը, կտակներն ու նվիրատվությունները: Պատրիարքի ընտրությունը, իրականում՝ նշանակումը կազմակերպվում էր Բ. դռան լայն իրազեկության պայմաններում: Սուլթանը և Բ. դուռը շահագրգռվածություն էին հանդես բերում պատրիարքական թեկնածուի ինքնության, հայ կղերի չրջանում նրա հեղինակության և անձի հետ կապվող այլ հանգամանքների նկատմամբ: Ընդհանուր առմամբ, այսպիսի բնութագիր ունեցող պետական դրվածքին, սակայն, պետք է մոտենալ որոշակի վերապահությամբ, որովհետև քիչ չեն այն դեպքերը, երբ օսմանյան բարձրաստիճան անձինք պատրիարքական թեկնածուի համար նախապես՝ պատրիարքական ընտրությունից առաջ ապահովում էին սուլթանական փերմանները և հրամանը, իրողություն, որ հատկանշական էր մանավանդ XVII դ. 40-ական թթ. գրեթե մինչև դարավերջ ընկած ժամանակաշրջանի համար: Օսմանյան վերնախավի մարդկանց տրվող առատ նվերներն ու կաշառքները շատ անգամ ավելի զորավոր էին, քան միլեթի կամքը, որից և օգտվում էին պատրիարքական աթոռին հայտնված ոչ միայն միջակություններ, այլև բացահայտ բախտախնդիրներ: Այսուհանդերձ, կասկածից վեր է, որ պատրիարքները ամենից առաջ գնահատվում էին օսմանյան պետության հանդեպ իրենց բարեհպատակության տեսակետից: Եթե անգամ ինչ-որ տեղ տպավորիչ հորինվածք է Մեհմեդ Ֆաթիհի և Կոստանդնուպոլսի հայերի համար նրա նախընտրած առաջնորդի՝ եպիսկոպոս Հովակիմի մտերմության

պատմությունը, ապա ակներև է այն, որ օսմանյան պետությունը կարևոր նշանակություն է տվել միլեթբաշիների դերին ու նշանակությանը: Նույն նպատակն էր հետապնդում Մեհմեդը նաև պարտված մայրաքաղաքի առաջին հույն պատրիարք Գեննադիոսի (Գեորգի Սկոլարիոս) թեկնածության վրա կանգ առնելիս, երբ նրան էր չնորհելու հույն համայնքի գլխավորի պաշտոնը[4]: Քրիտովուլոսի՝ այդ համոզված թրքամոլի չարագրանքի մեջ ևս կարելի է հայտնաբերել հույն պատրիարքին սուլթանի տված նշանակությանը, այն է՝ համոզել հույներին, որ նրանք համակերպվեն իրենց պետության կործանման հետ, և այդպիսով հույն բարձրակարգ կղերին դարձնել չանթարգել՝ պարտվածների հետագա դիմադրական չարժումները կանխելու նպատակով: Ըստ Քրիտովուլոսի՝ Մեհմեդը Գեննադիոսին «դարձնում է պատրիարք և քրիստոնյաների հոգևոր առաջնորդ և շատ այլ իրավունքների ու արտոնությունների հետ միասին նրան հանձնում եկեղեցու գլխավորումը, ինչպես և այն ամբողջ իշխանությունն ու հեղինակությունը ոչ պակաս չափով, ինչ ունեին նրանք (իմա պատրիարքները – Ա. Խ.) կայսրերի ժամանակ: Նույնպես չնորհեց նրան իրավունք՝ ազատելու անազատ մարդկանց և ազատություն ուննենալ քրիստոնյաների ճակատագրի և դավանանքի հարցերում»[5]:

«Առանձնաչնորհումներին» այս ակնհայտ ուռճացումից ավելի այստեղ կարևորը այն է, որ սահմանվում էին պատրիարքի իշխանությունը և նրա իրավասությունները, այլ կերպ ասած՝ հույն ուղղափառ միլեթի կարգավիճակը: Այն, որ Մեհմեդը հետաքրքրվել է հայ պատրիարքի նշանակման հարցով ևս և չարունակել է նույնը Հովակիմից հետո, վկայում է մեզ արդեն ծանոթ՝ գրիչ Մարտիրոսի հիշատակարանը (1480 թ.): Նկատի ուննենք նրա այն տեղեկությունը (անկախ այն բանից, թե Կոստանդնուպոլսի հայերի հոգևոր գլուխը կարող էր կոչվել առաջնորդ, թե պատրիարք), որ Մատթեոս Սեբաստացի և Աբրահամ Տրապիզոնցի վարդապետներին «խօնդքարն բերել էր վասն պատրիարգութեան համար և սոքա ոչ առին յանձն»[6]:

Պատրիարքների հաստատման սուլթանական ֆերմանները նույնպես ցույց են տալիս, որ օսմանյան պետությունը Կ. Պոլիսը նվաճելուց հետո ոչ մահմեդական հանրությունների կառավարմանը, նրանց հոգևոր կազմակերպություններին տվել է իր տնտեսական ու քաղաքական նպատակներին հարմարեցված դեր և գործառութային նշանակություն: Ուղղափառ և Հայ Առաքելական եկեղեցիների արտատարածական բնույթը վերջինիս հարցում, մանավանդ, էջմիածնի Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության անմիջական ազդեցությունից



Ղալաթիայի ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու ներքնամասը

Պալաթի ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու ներքնամասը

Ս. Գեորգ եկեղեցու ներքնամասը

հպատակ հայերին հետու պահելու խնդիրը, Մեհմեդին մղելու էր Կ. Պոլսում ստեղծել հայ կրոնական անկախ կազմակերպություն: Պատրիարքներին աչխարհիկ իրավասություններով օժտելը նչանակում էր այդ իրավասությունների չրջանակներում իսկ ստեղծել պատրիարքական իչխանության աչխարհիկ պարտականություններ՝ սուլթանի առջև: Եվ այստեղից էլ պատրիարքական իչխանության մեջ միավորվող երկու սկիզբները՝ պատրիարքի հոգևոր, և մյուս կողմից՝ գործադիր իչխանությունը: Ինչպես վերը տեսանք, իչխանության այսպիսի մոդելը լիովին համապատասխանում էր խառը տեսքով հանդես եկող օսմանյան կրոնական և գործադիր իչխանություններին՝ փոխադարձաբար ներթափանցված բնույթին:

Ձևականորեն Կ. Պոլսի պատրիարքի ընտրությունը կատարում էին ալթը ջեմաաթի՝ վեց համայնքների արհեստավորության, առևտրականության ու կղերի ներկայացուցիչները, որը, ինչպես տեսանք, հաստատվում էր սուլթանի ֆերմանով: Ֆերմանը տրվում էր այն բանից հետո, երբ պատրիարքական թեկնածուն մուծում էր արքունական հարկը (միրի, ղապալա, մուքաթաա): Ընդ որում, նորընտիր ազգապետը առաջին անգամ կրկնակի մուծումներ էր անում՝ նախ՝ միանվագ, իբրև փեչքեչ, և ապա՝ տարեկան հարկը: Փեչքեչի և տարեկան հարկի չափերը երբեմն հավասար են եղել, երբեմն տարբերվել: Այսպես, Հակոբ Նալյան պատրիարքը իր երկրորդ պատրիարքության (1752–1764) սկզբին միանվագ մուծել է 100.000 աքչե արքունական հարկ և նույնչափ էլ փեչքեչ: Գումարը երկուստեք նույնն է եղել Գրիգոր Պասմաճյանի պատրիարքական պաչտոնը հաստատելիս[7]: Մինչդեռ Թովմա Բերիացին պատրիարքական աթոռի համար մղվող պայքարի խառնակ ժամանակներում՝ 1657 թ., պատրիարքարանի տուրքը բարձրացրել էր (բնականաբար, մրցակիցներին չեզոքացնելու և օսմանյան պաչտոնատարների բարեհաճությանն արժանանալու համար) և հասցրել 400.000 աքչեի՝ չեչտակիորեն ընդլայնելով փողի ավանդական չափերը[8]:

Այստեղ ուչագրավ է հետևյալը. տուրքը հասցնելով վիթխարի չափերի՝ օսմանյան բարձրաստիճանավորները նկատի էին ունեցել, կարծում ենք, այն, որ Թովմա Բերիացուն, Թեկուզ և միևնույն ֆերմանով, տրվել էին միաժամանակ և՛ Կ. Պոլսի, և՛ Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռները: Համենայն դեպս, ստեղծվել էր Կ. Պոլսի պատրիարքական տուրքի նոր, ուռճացված չափի նախադեպ, իսկ նախադեպը մի հայտնի չափով առնչվում էր ավանդույթին, որ լուրջ նչանակություն ուներ օսմանյան իրավունքի համար: Պատահական

չէ, որ թուրք աստիճանավորները չվարանեցին կառչելու այս նախադեպից՝ Թովմային անմիջապես փոխարինելու եկած Մարտիրոս Քեֆեցու ժամանակ: Վերջինիս պատրիարքության երկրորդ տարվան նրանք մտաբերեցին Թովմայի նախադեպը և Մարտիրոսից պահանջեցին նրա նախապես վճարած 140.000 աքչեին ավելացնել պակասող գումարը՝ ևս 260.000 աքչե, որով պատրիարքի տված արքունական հարկը կհասներ Թովմայի տված գումարի չափին: Այս անսպասելի կնճիռը հարթելու համար Ադրիանուպոլիս գնացած Մարտիրոսին նույնիսկ բանտ նետեցին: Տագնապահար և անօգնական պոլսահայ ավագներին և Մարտիրոսին փրկեց Երեմիա Քյոմուրճյանը, որը գտավ մեծ վեզիրին կամ նրա տեղակալ քյահյային գոհացնելու համոզիչ միջոցը. նրա առաջարկով «յաւելուածական վճարումը»՝ 260.000 աքչեն, տրվեց իբրև կաշառք, իսկ արքունական տուրքը մնաց նախկին՝ 140.000 աքչեի սահմաններում[9]: Տուրքը նույնն էր մնում նաև XVIII դ.: Զաքարիա Կաղզվանցի պատրիարքը միանվագ վճարել է 100.000 ստակ փեչքեչ և 140.000 ստակ արքունական հարկ[10]:

Օսմանյան իշխանությունները առհասարակ զգայուն էին պատրիարքների փեչքեչի և տարեկան հարկերի նկատմամբ: Դրանք պետք է մուծվեին նախնական պայմանավորվածության համաձայն՝ դատելով ըստ ամենայնի, ձեռք բերված հայ համայնքի երևելիների և մեծ վեզիրի տեղակալ վեզիր քյահյայի[11] բանակցությունների ընթացքում: Օսմանյան հասարակության մեջ փեչքաչ տրվում էր ցածրակարգ պաշտոնյայի կողմից ավելի բարձրին, երբ առաջինը նոր էր ստանձնում իր պաշտոնը, այսինքն՝ փեչքաչ տվողը սահմանված կարգուկանոնին ենթարկվելու յուրահատուկ տուրք էր տալիս վերադասին կամ դիրքով ավելի բարձր անձնավորությանը: Նույնն էր պատրիարքի և սուլթանի ու նրա բարձրաստիճանավորների պարագայում: Պատրիարքը նոր մեծ վեզիրին տալիս էր 500 դուրուշ, իսկ նորանշանակ պաշտոնյաներից վեզիր քյահյային՝ 250, չավուշբաշուն՝ 200, և 40 դուրուշի չափ՝ ավելի ցածրակարգ պաշտոնյաներին[12]: Փեչքաշի և հարկի վերաբերյալ պայմանավորվածությունն ու կարգը խախտող պատրիարքական թեկնածուին սպառնում էր պատիժ կամ չնորհազրկում: Հույների պատրիարքական թեկնածու Ռաֆայելը, օրինակ, պետք է սուլթանին վճարեր 2.000 դուկատ՝ իբրև փեչքեչ, և 500 դուկատից ավելի՝ բարձրաստիճան անձանց: Խոստումը չկատարելու պատճառով նա չղթայակապ քարշ տրվեց Կ. Պոլսի փողոցներով և հանկարծակի մահացավ բանտում: Հույն պատրիարքները սովորաբար գանձարանին հարկ և փեչքեչ էին վճարում 2.000 դուկատի չափով[13]:

Ուշագրավ է, որ գավառներում ևս առաջնորդների նշանակումն ու նրանց պաշտոնի վավերացումը կատարվում էր օսմանյան իշխանությունների ակտիվության պայմաններում: Այստեղ էլ անհրաժեշտ էր սուլթանի ֆերմանը՝ սրանից բխող բոլոր վճարումներով: Վիճակների առաջնորդների տված գումարը, անշուշտ, զիջում էր պատրիարքական վճարումների չափերին:

Տեղական առաջնորդների ընտրության գործում չահագրգռվածություն էին հանդես բերում վիլայեթները գլխավորող բարձրաստիճան անձինք՝ բեյլերբեյերը կամ վալիները, որոնք հանդես էին գալիս որպես տեղերում Բ. դռան և ռայաների փոխհարաբերությունները կարգավորող և վերահսկող՝ պետության բարձրագույն ներկայացուցիչներ: Նրանց էին ենթարկվում հոգևոր առաջնորդները իրենց հոգևոր և աշխարհիկ գործառույթների մի նշանակալի մասն իրականացնելիս: Տեղական իշխանությունները անարգել միջամտում էին ոչ մահմեդականների հարկերի, ամուսնության և կտակների, վակֆերի հետ կապվող խնդիրներին, ուստի և գավառական առաջնորդներն իրենց գործունեության ամեն մի քայլափոխին կախում ունեին նրանցից՝ սկսած վարչական վերնախավից և վերջացրած ենիչերիական դորատեսակների հրամանատար- պաշտոնատարներով: Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքին տրված մի ֆերմանում (1725) այս իմաստով արվում էին շատ ուշագրավ կարգադրություններ, ինչպես «պատրիարքին կողմէ տրուած որոշումներուն եւ կամ կատարուած նշանակումներուն որեւէ մեկուն չի միջամտելը կը պատուիրուի: Նաեւ կառավարիչներուն կողմէ առաջնորդներուն ընտրութիւնը կարգելուի»[14]: Ակներև է, որ տեղական բարձր իշխանավորները հաճախ են միջամտել առաջնորդների նշանակմանը, հակառակ դեպքում դրա մասին պատրիարքին տրված ֆերմանում խոսք չէր կարող լինել: Ավելին, ակներև է նաև, որ ֆերմանը Կոլոտ պատրիարքին տրվել է ոչ թե սուլթանի նախաձեռնությամբ, այլ հենց իր՝ պատրիարքի խնդրանքով, որ բավականաչափ պարզ է դարձնում օսմանյան գավառներում սովորույթի ուժ ստացած այսպիսի կամայականությունների չարունակականությունը: Կարծում ենք, որ Կոլոտին տրված ֆերմանում արտացոլվել է գավառական իշխանությունների կենտրոնախույս ձգտումները սահմանափակելուն կամ ճնշելուն ուղղված՝ կենտրոնական իշխանության որոշակի քաղաքականությունը: Տվյալ դեպքում պատրիարքը հանդես էր գալիս իբրև կենտրոնական իշխանության հովանու տակ գտնվող սուբյեկտ (միլեթ), որի իրավունքների պաշտպանությունն այս դեպքում ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ այդ նույն

իշխանության իրավունքի պաշտպանություն: Այստեղ նկատենք, որ ընդդեմ կենտրոնական իշխանության, տեղական ուժերի մեջ առավել ինքնուրույնություն էին ցուցաբերում XVIII դ. սկզբից զորեղացած այանները: Սրանց փաշաները յուրացրել էին պետական հարկերը (ջիզյե, միրի) հավաքելու, նույնիսկ դրանց չափերը սահմանելու իրավունքը Անատոլիայում, ինչպես և Արևմտյան Հայաստանի որոշ հատվածներում (Կարաօսմանօղլուներ, Զափանօղլուներ, Կալայջիօղլուներ և այլն)[15]: Այս պայմաններում չատ ավելի մեծ չափերով ուժեղանում էր ոչ մահմեդականների, այդ թվում և հայ բնակչության տնտեսական և իրավական կախումը տեղական փաշաներից: Եթե նկատի առնենք նաև գավառական ջոջերի կրոնական մոլեռանդությունն ու կամայականությունները, որ բազմապատիկ չափերով ավելի էին մայրաքաղաքի համեմատությամբ, ապա ավելի պարզ կդառնա գավառական առաջնորդների իրավազուրկ, իշխանություններից ամբողջովին կախյալ այն վիճակը, որ բնութագրական էր օսմանյան տիրապետության պայմաններում արևմտահայության անիրավված կացության համար:

Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռին հայտնված անձը իր պաշտոնի համար ամենից առաջ պարտական էր համայնքի վեց թաղերի աչխարհիկ և հոգևորական վերնախավին: Համայնքի ջոջերը ապագա պատրիարքի թեկնածությունը համաձայնեցնում էին մեծ վեզիրի հետ՝ նրա տեղակալ վեզիր քյահյայի հետ բանակցելու միջոցով և նրա հավանությամբ: Այս բանակցությունների ժամանակ էլ միանգամայն որոշակիորեն լուծվում էին պատրիարքի փեշքեշի չափի, վճարելու ժամանակի և դրան առնչվող խնդիրները: Կ. Պոլսի հայ բնակչությունը հաճախ մեծ դժվարությամբ էր վճարում պետական հարկը՝ միրին, ուստի և որևէ պատրիարքի թեկնածությունը քննարկելիս առաջնությունը տրվում էր այդ հարկը մուծելու նրա հնարավորությանը: 1640–1660-ական թթ. պատրիարքական ընդհարումների ժամանակ պատրիարքական աթոռը, ինչպես կտեսնենք, մի չատ էլ զբաղեցվել է պատրիարքական թեկնածուի կողմից արքունական հարկը կամ նախորդ պատրիարքի օրով արդեն գոյացած այդ պարտքը վճարելու կարողության համեմատ: Իրադրությունը նույնն էր մոտավորապես 1612 թ., երբ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը բաժանելուց առաջ Հովհաննես Խուլը, Զաքարիա Վանեցին և սրանց հարած Գրիգոր Դարանաղցին պետք է վճարեին դապալայի արքունական հարկը: Անշուշտ, Գրիգոր Կեսարացուն պատրիարքական աթոռից հեռացնելու և նրա տեղը գրավելու նրանց մեծ ցանկությունը ենթադրում էր նաև մեծա-

գումար կաշառքներ ու փեշքեշներ: Զաքարիային ու Խուլին ըստ ամենայնի ընդառաջող խալիֆան (հավանաբար, վեզիր քյահյայի մարդը), հինգ «բեռ» (քսակ) ստակ էր պարտք արել, որը տոկոսով պետք է վճարեին պատրաստակամ պատրիարքացուները: «Եւ զհինգ բեռն ստակն երեք բաժին արարին և բարձին ի վերայ երից սիճիլով (եռակի արձանագրությամբ – Ա. Խ.) և երաչխով՝ ոչ կամաւ իմ. երաչխաւորն խալիֆայն եղեւ», – գրում է Դարանաղցին[16]:

Այս ժամանակներում դրամատիրոջից պարտք վերցնելը, որպես կանոն, իրականացվում էր «երաչխավորի» (քյավիլ) միջոցով, որը պետք է լիներ հուսալի և հեղինակավոր անձնավորություն: Նրա վրա էր ընկնում պարտքը մարելու ամբողջ պատասխանատվությունը: Պարտքը մարելու ամբողջ գործը կատարվում էր ելնելով պարտապանի և երաչխավորի փոխհարաբերություններից, իսկ պարտատերը, թվում է, մնում էր ստվերում, բայց իրականում նա էր որոշում այս ամբողջ գործընթացի բնույթն ու ուղղությունը: Օսմանների, ինչպես և հպատակների առօրյայում հաճախ էր կիրառվում պարտքը փոխանցելու ձևը, երբ պարտատերը երաչխավորին էր վաճառում պարտքը՝ իր տոկոսներով, և վերջինս այս դեպքում հանդես էր գալիս իբրև պարտատեր: Այս իմաստով ուշագրավ է Եղիազար Այնթապցու գործելակերպը Սարգիս Թեքիրդաղցու՝ Կ. Պոլսի ապագա պատրիարքի նկատմամբ: Այս վարդապետին մերկացնելով Կաֆայի շրջաններից հավաքած նվիրական արդյունքները յուրացնելու մեջ՝ Եղիազարը նրանից պարտամուրհակ էր վերցրել, ապա կես գնով վաճառել այլազգիներին, որոնք անզիջում դիրք գրավեցին պարտապանի հանդեպ և 1663 թ. ի վերջո բանտարկել տվեցին նրան[17]: Ի դեպ, պարտատեր հայերը հաճախ պարտքը փոխանցում էին մահմեդական անձանց, որոնք իրենց անվիճելի իրավունքների ուժով անվրեպ էին պարտքը վերադարձնելու հարցում: Իր գործառնական ձևով և բնույթով երաչխավոր-պարտատեր գործարքը հար և նման նույնն էր, ինչ իլթիզամի համակարգը, որի պայմաններում վաչխառուները փաչաներից կամ բարձրաստիճան այլ պաշտոնյաներից գնում էին հարկեր հավաքելու իրավունքը՝ կրկնակի կեղեքման ենթարկելով հարկատուներին գյուղում և քաղաքում:

Վերադառնանք, սակայն, պատրիարքի ընտրությանը, որ կատարվում էր ժողովրդին չրջանցելով, և ինչպես տեսանք, ի սկզբանե իրենց վրա էին վերցնում ալթը ջեմաաթի երևելիներն ու թուրքական բարձրաստիճան անձինք: Եվ՛ հանրության, և՛ նորընծա պատրիարքի հոգեբանության մեջ կարևորը հենց այս վերջինն էր՝ պետության

հավանությունը, որ անկեղծորեն արտահայտում էր 1659 թ. ընտրական խարդավանքների մեջ թրծված և պատրիարք դարձած Մարտիրոս Քևֆեցին. «ի թուականիս մերոյ ՌՃԸ (1659) յամսեանն ... ի մայիսի Իե (25) ... կամոքն Աստուծոյ եւ հրամանաւ Քէօփրուլու վէզիրին զգեցաք զխալաթն (խալաթը – Ա. Խ.) արքունաընձեռ պատրիարք անուամբ»[18]:

Պատրիարքներին տրված սուլթանական ֆերմանները, այս կամ այն անխուսափելի փոփոխություններով հանդերձ, որ կարող էր թելադրել ժամանակը, դարերի ընթացքում հիմնականում նույնն են մնացել իրավական տեսակետից՝ պատրիարքների իրավունքների և պարտականությունների ամրագրման առումով: Այս բնույթի իրավական փաստաթղթերից հնագույնը, որ կա մեր տրամադրության տակ, 1764 թ. հունիսի 3-ին Գր. Պասմաճյան պատրիարքին Մուստաֆա Գ-ի (1757–1774) 1764 թ. հունիսի 3-ին տված ֆերմանն է[19]: Այստեղ ճանաչվում է նրա հոգևոր իշխանությունը Կոստանդնուպոլսի, Ռումելիի և Անատոլիայի հայ համայնքի, նրանց առաջնորդների, քահանաների և սրանց ենթակա «բոլոր հայերի վրա»: Հայ պատրիարքին իրավունք էր տրվում իրականացնել իր պաշտամունքային արարողությունները ու ծեսերը, նշանակել կամ պաշտոնազրկել հոգևոր առաջնորդներին, վարդապետներին, քահանաներին՝ առանց կողմնակի միջամտության: Պատրիարքը կարող էր դատաստան տեսնել քահանաների և մյուս հոգևորականների հետ: Իսկ եթե քահանայի հանցանքը ընդդատյա լիներ չերիի դատարանին, և նա կալանքի վերցվեր, ապա պատրիարքը պետք է տեղյակ լիներ դրան: Նա էր տնօրինելու վակֆի և դրան առնչվող բոլոր հարցերը, իսկ դրանց վրա պետական պաշտոնյաների վերահսկողություն իրականացնելիս պատրիարքը պետք է իրազեկվեր: Կղերի թողած անժառանգ գույքը (metruke) պետք է անարգել տնօրիներ պատրիարքը՝ առանց օսմանյան պաշտոնատար անձանց միջամտության: Ամուսնության և կրկնամուսնության (տղամարդու) դեպքերում վճիռ կայացնելը թողնվում էր պատրիարքին: Նա իրավունք ուներ ազատորեն ճանապարհորդելու իր վարչակազմի հետ, առանց մաքսի անցկացնելու իրեն տրամադրված հասույթը և նվիրատվությունները: Նույն կերպ արգելվում էր որևէ ոտնձգություն մուքաթաա հավաքելու համար ճամփորդող կրոնավորների և նրանց գույքի հանդեպ: Ֆերմանում երաշխավորվում էր հայերի բոնի դավանափոխության, նրանց եկեղեցիների և վանքերի նկատմամբ ոտնձգությունների բացառումը: Եկեղեցիների ու վանքերի, քահանաների ու վարդապետների հաշիվների ստուգումները բացառապես հանձնվում էին պատրիարքի իրավասությանը, որն այդ անելու էր իր ներկայացուցիչների միջոցով: Այստեղ ուշագրավ է այն, որ պատրիարքը, նրա կափուքեհյան և իր չրջապատի 15 կրոնավորներ ազատվում էին չարիաթական (ջիզյե, ավարիզ) և թեքյալիֆի ոչ չարիաթական հարկերից: Պետք է կարծել, որ այս կարգը գործել է Գր. Պասմաճյանից դեռևս շատ առաջ սովորութային իրավունքի ուժով, ճիշտ այնպես, ինչպես այս նորմը ընդգծվում է նրա հաջորդի՝ Զաքարիա Կաղզվանցուն տրված բերաթում: Հայտնի է, որ Օսմանյան Թուրքիայում խարաջից (ջիզյե) ազատ լինելու արտոնություն ունեին քահանաները: Պատրիարքի մերձավորագույն չրջապատում ևս այդպիսի արտոնյալների թիվը հազիվ էր գերազանցում մեկ և կես տասնյակը, այսինքն՝ այդպիսի արտոնությունից կարող էին օգտվել միայն պետության կարգուկանոնին նպաստող խիստ սահմանափակ թվով բարձրաստիճան հոգևորականներ:

Պատրիարքական իրավունքների գրեթե այս նույն ցանկն է ներկայացնում Զաքարիա Կաղզվանցուն տրված ֆերմանը, բայց որոշ տարբերությամբ, որին կանցնենք քիչ անց:

Անցնենք ֆերմանում չարադրված՝ պատրիարքի պարտականություններին: Առաջինը դրանցից 100.000 աքչե փեշքեշի վճարումն է (հիշվում է իբրև կատարված իրողություն) և տարեկան 140.000 աքչե պետական տուրքի վճարումը: Այնուհետև պատրիարքը պարտավոր էր հոգ տանել եկեղեցապատկան կալվածքներին (այգիներ, պարտեզներ, արտեր, տներ, խանութներ և այլն), վանքերին ու սրանց սեփականությանը: Նա պետք է կասեցներ եկեղեցական վարչության մեջ կարգուկանոնի դեմ ուղղված ամեն մի քայքայիչ միջամտություն: Գր. Պասմաճյանին տրված բերաթում մասնավորապես նշվում է, որ նա պետք է «հաչվեհարդար տեսնի այն հայ գիմմիների հետ, որոնք եկեղեցի և վանք չունենալով՝ չրջում են թաղից թաղ և գրգռում են հայ ռեայաներին»[20]:

Իր ամբողջության մեջ պատրիարքի պարտավորվածությունը Բ. դռան առջև՝ հայ հպատակ հանրության կողմից օսմանյան օրենքների պահպանության, պետական տուրքերը վճարելու, հասարակական կարգուկանոնի նորմերի ապահովումն էր: Այս բերաթում համեմատաբար թուրքիկ է հիշատակվում «կաթոլիկության հարող անձանց», նրանց կատարած հանցանքների անցանկալի հետևանքների մասին, որ բացատրվում է այս չրջանում՝ 1770-ական թթ. կաթոլիկության նկատմամբ Բ. դռան համեմատաբար համբերատար քաղաքականության մասին: Նույնը չի կարելի ասել Զաքարիա Կաղզվան-

ցու ժամանակաշրջանի և իրեն՝ Զաքարիային, տրված բերաթում Բ. դռան համապատասխան վերաբերմունքի մասին: Այստեղ արդեն օսմանյան հակակաթոլիկական դիրքը միանշանակ է. բարձրաստիճան պաշտոնեության (փաշաներ, մյուսելլիմներ, վոյվոդաներ, կադիներ) վրա պարտականություն է դրվում հայերի եկեղեցիներն ու վանքերը «ուղիղ հայ բայաներուն ձեռացն չի առնուի, ուրիչ օրինաց վերայ եղեալ կաթոլիկ անուանեալ չարագործաց չի տրուի», ինչպես և հայ կաթոլիկներին պատժելու գործողությունները չվերածել առհասարակ հայերին («ուղիղ հայ բայաներին») պատժելու գործողության[21]: 1773 թվականից, հիրավի, սկսվելու էր հայ համայնքում կաթոլիկության դեմ ուղղված օսմանյան իշխանությունների պայքարի ծանր ու երկարատև մի փուլը, որն իր անցիծում բնույթով հիշեցնում էր XVII դ. վերջերին և XVIII դ. սկզբների՝ Մելքիսեդեկ Սուրհիի, Եփրեմ Ղափանցու և Ավետիք Եվդոկիացու պատրիարքական իշխանության ժամանակաշրջանը: Այս փուլը, Բ. դռան ներքին և արտաքին քաղաքականության վայրիվերումների համեմատ, պետք է տևեր մինչև XIX դ. երրորդ տասնամյակը և ավարտվեր ոչ առանց արտաքին ուժերի ազդեցիկ ճնշումների, Բ. դռան կողմից հայ կաթոլիկական համայնքի կարգավիճակի ճանաչումով:

Մնացյալ բոլոր դեպքերում Գր. Պասմաճյանին և Զ. Կաղզվանցուն տրված փերմանների դրույթները գրեթե նույնն են, եթե չհաշվենք վերջին փերմանի առավել ընդարձակ ձևակերպումները և առավել ևս ոճին, քան բովանդակությանը վերաբերող տարբերությունները:

Պատրիարքական փերմաններով սուլթանի տված երաշխիքները հայերի հոգևոր գլխին շատ դեպքերում մնում էին զուտ տեսականի սահմաններում՝ իբրև չարիաթական իրավունքից բխող ձևակերպումներ, և որոնք գործնականում վերածվում էին հակառակ բովանդակության: Իրականում ամեն ինչ կամ գրեթե ամեն ինչ կախված էր մեկնաբանությունից: Այսպես, հայ ռայաների մահմեդականացումը կամ դավանափոխությունը, որ փերմաններում ընդունելի է համարվում դավանափոխի համաձայնությամբ, իրականում և սովորաբար բռնության հետևանք լինելով, միշտ էլ ներկայացվում էր իբրև կամավոր արարք: Եկեղեցիների և վանքերի հաշիվների ստուգումը, որ փերմաններում վերապահվում է բացառապես պատրիարքի ներկայացուցիչներին, գործնականում խախտվում էր օսմանյան պաշտոնատարների բազմաթիվ դիտավորյալ ստուգումներով: Իշխանությունները այդ ստուգումները հիմնավորում էին եկեղեցիների նորոգման

չափերով ու բնույթով (նորոգման չափերը խիստ սահմանափակ էին և, որպես կանոն, սահմանվում էին մայրաքաղաքի իշխանությունների կողմից), եկեղեցիներին կից շինությունների առկա պաշտոնական թույլտվություններին համապատասխան լինել, թե չլինելու հանգամանքով և այլն: Սեբաստիայում նոր բեյլերբեյները XV–XVII դդ. իրենց պաշտոնատեղին հասնելով՝ ստուգում-քննում էին եկեղեցիների հետ կապվող հարցերը՝ առիթն օգտագործելով ժողովրդին հարատահարելու համար: «Եկն նոր բդեշխ. և յայնմ ժամանակի գոյ կար սովորութիւն ինչ, զի նորեկ բդեշխն որոնեալ քննէր զեկեղեցիս քրիստոնէից՝ քիլիսէ թէֆթիշի (եկեղեցու ստուգում – Ա. Խ.), կոչելով արդեօք նոր ինչ շինութիւն գոյ ի նմա թէ ոչ, որոյ առիթ առնոյր ինքեան կալիր (վճար – Ա. Խ.) ինչ», – գրում է Հ. Սեբաստացին[22]:

Թե ինչ արժեք ուներն փերմանների երաշխիքները հայերի (և հույների) եկեղեցիների անձեռնմխելիության վերաբերյալ, կարելի է հերքել ոչ միայն գավառներում բազմաթիվ եկեղեցիներ ավերելու բազմաթիվ օրինակներով: Նույնիսկ եկեղեցիների վերանորոգման բերաթ կամ հրաման ունենալու դեպքում ևս մայրաքաղաքում և գավառներում օսմանյան պաշտոնատարները չատ անգամ չէին վարանում խանգարել գործը՝ կաշառք ստանալու նպատակով: Այս տեսակետից հատկանշական է եկեղեցիները չստուգելու վերաբերյալ Մուստաֆա Գ-ի տված փերմանը, որտեղ բավական հանգամանորեն նկարագրվում են այս հարցում իշխանությունների թույլ տված չարաչահումները. «... զօրացուցանեն զբարկութիւնս իւրեանց (իշխանավորները – Ա. Խ.) եւ լինին վրէժխնդիրք խղճալի բնակչին, զի կրկին տուգանք և փող առցեն եւ զծարաւս ագահութեանցն յագեցուսցեն եւ եթէ ոչ տայք զտուգանս, ասէն բոյային՝ ի բանտ եւ ի տանջանս մատնեմք զձեզ, որով երկուցեալ վշտացուցանեն զազգն հայոց եւ նոքա ոչ կարացեալ տանի զայսպիսի նեղութիւնն, թողուն զտեղիս եւ զտուն եւ փախչին անտի, լինելով ցիր ու ցան, ոմանք եւս ի բանտ արգելեալք եւ խոշտանգեալք վկայութեամբ գրաւեն զկեանս իւրեանց»[23]:

Պակի և ամուսնալուծության գործերում ևս, մասնավորապես՝ գավառներում պատրիարքի, առավել ևս՝ տեղական առաջնորդների դերը նույնպես խիստ հարաբերական էր՝ հակառակ փերմանների, թվում է, անառարկելի վերագրումների: Գավառներում այդպիսի գործառույթներն իրականացնում էին ոչ թե առաջնորդները, այլ, փաստորեն, տեղի ենիչերի աղասին, որը ամուսնական գործերում նույնիսկ չհասը կարող էր հաս դարձնել ստացած ընծաների չնորհիվ:

Կ. Պոլսում ամուսնացող հայ անձինք պարտավոր էին, հնուց ի վեր հաստատված օրենքի համաձայն, դրամական և այլ մուծումներով ու փեշքեշներով ողողել ենիչերիական պաշտոնյաների երկարուկ հերթը, չհաշված բեամ-ի արուսանե հարկը, որ ամուսնանալու համար տալիս էր փեսացուն: Ահմեդ Գ-ի ժամանակ, 1709-1710 թթ., Զմյուռնիայի՝ կայսրության այդ խոշոր քաղաքի կադիներին հղվեց ֆերման՝ տեղի հայ առաջնորդի իրավասություններին պաշտոնյաների չմիջամտելու, քահանաներին ենթակա ամուսնական գործերին նրանց չխառնվելու հրահանգով: Նույն վիլայեթին էր ուղարկվել, Հովհաննես Կոլոտի պատրիարքության ժամանակ և նրա խնդրանքով, նույնիմաստ մի այլ ֆերման[24]:

Այսպիսով, ֆերմանների հիմքում ընկած մահմեդական հանրային իրավունքի դրույթներն իակ խաթարվում էին հպատակ ժողովուրդների հետ օսմանյան իշխանությունների գործնական փոխհարաբերություններում: Հպատակ ազգերի կրոնական ինքնավարությունը, որը որպես անհերքելի չափորոշիչ, չրջանառվում է թուրքական և արևմտյան բազմաթիվ հետազոտողների երկերում, իր փառահեղ ձևակերպումների համեմատ ուներ խղճալի տեսք՝ ավելի չուտ ապահովելով հպատակ հանրությունների իրավագուրկ վիճակի հարատևումը:

Պատրիարքության վաղ շրջանների՝ XVI - XVII դդ. սուլթանական ֆերմանների, ինչպես և դրանից էլ առաջ՝ XV դ. Կ. Պոլսի հայ առաջնորդների իրավունքների և պարտականությունների վերաբերյալ, իրոք, քիչ բան գիտենք՝ ժամանակի վավերագրերի բացակայության պատճառով: Նույն կերպ քիչ վավերագրեր են պահպանվել էջմիածնի կաթողիկոսների՝ Օսմանյան Թուրքիայում օրինականացված արտոնությունների և պարտականությունների վերաբերյալ, գոնե մինչև Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի (1655-1680) ժամանակը: XVII դ. երկրորդ կեսից սկսում են ճշտվել էջմիածնի կաթողիկոսության և Կ. Պոլսի պատրիարքության փոխհարաբերությունները, ինչպես նաև առաջնորդություններն ու դրանց սահմանները, ենթակայությունը կրոնական կենտրոններին: Մուրթեզայի՝ հարկման տարածական միավորի տնտեսական գործունեությունը այս կամ այն կերպ արագացնում էր առաջնորդությունների ու դրանց ենթակայության ձևավորման գործընթացը՝ համապատասխան իրավական ձևակերպումներով: Եվ այս տեսակետից կարևորություն է ստանում էջմիածնի կաթողիկոսության՝ իբրև հոգևոր, ինչպես նաև հարկահան հաստատության կարգավիճակը Օսմանյան կայսրության հայաբնակ

վայրերում: XVII-XVIII դդ. ավանդականորեն էջմիածնի «տէրունի» վիճակներն էին համարվում Զմյուռնիան, Բաղդադը և Բասրան՝ երեքն էլ կայսրության կազմում[25]: Տնտեսական-հարկային տեսակետից դրանք էջմիածնի համար առավել լիարժեք ենթակայություններն էին՝ կաթողիկոսության գույքային-սեփականատիրական իրավունքի (Զմյուռնիայում, օրինակ, էջմիածինն ուներ տներ, խանութներ և այլն) և հոգևոր հարկերի մենաշնորհի ու մյուռոն բաժանելու իրավունքի երաշխիքների չնորհիվ: Օսմանյան Թուրքիայի այլ նվիրակություններում էջմիածինը, բնականաբար, եկամտի նման չափեր ու իրավունքներ չուներ: Եվ հենց «տէրունի» վիճակների նկատմամբ այս իրավունքը, ինչպես և կայսրության իր սովորական նվիրակություններում հոգևոր տուրքեր հավաքելու արտոնությունը, համապատասխանաբար, ստեղծում էր օսմանյան իշխանություններից էջմիածնի կախվածության մի հայտնի չափ: Այս իրողությունն էր, ի դեպ, որ XVIII դ. հասցրեց էջմիածնի կաթողիկոսների նկատմամբ Կ. Պոլսի պատրիարքության դերի և հեղինակության չնչտակի աճին, որի իրավական ձևակերպման կարևոր քայլը պետք է լիներ էջմիածնի կաթողիկոսների և Թուրքիայում նրանց նվիրակական իրավունքների ճանաչման ակտը սուլթանների կողմից: Որքան մեզ հայտնի է, էջմիածնի առաջին կաթողիկոսը, որը իր իրավասությունները հաստատող ֆերման է ստացել սուլթանից, Փիլիպոս Աղբակեցի կաթողիկոսն (1632-1655) էր: Նրա ստացած բերաթը չունենք մեր տրամադրության տակ, բայց դրա մասին վկայում է Սիմեոն Երևանցու «Ջամբռը»: Երբ Հակոբ կաթողիկոսին Կ. Պոլսի հայերը հրավիրում են իրենց մոտ, գրում է Սիմեոնը, «առեալ ընդ իւր զթագաւորական հատտի չէրիֆն Փիլիպպոս կաթողիկոսին (զի դեռ ինքն չունէր) եւեալ գնաց ի մեծն Պոլիս և արզ արարեալ սուլթան Մահմուտ թագաւորին... »[26]: Բնականաբար, Հակոբ Ջուղայեցին իր հետ տանելով իր նախորդ Փիլիպոսի ֆերմանը, ներկայանում էր իբրև նրա իրավահաջորդ և, ինչպես արդեն ասվել է, օսմանյան սուլթանների համար վճիռ կայացնելիս կարևոր նշանակություն ուներ նախադեպի նորմը: Տվյալ դեպքում Փիլիպոսին տրված հաթթը չերիֆը պետք է փոխանցվեր Հակոբին՝ լիովին պահպանելով նրան տրված արտոնությունները:

Հակոբ Ջուղայեցուն տրված այս ֆերմանը սահմանում է կայսրությունում կաթողիկոսի իրավունքներն ու պարտականությունները: Եղիազար Այնթապցու հետ ունեցած իր հակամարտության պատճառով Հակոբը հարկադրված էր ի մի բերել իր բոլոր հնարավո-

րությունները՝ վերականգնելու էջմիածնի ներկայությունը Թուրքիայում գտնվող առաջնորդություններում և թեմերում, ընդամին, եղիազարի կաթողիկոսությունը այդ պետության կողմից անվավեր ճանաչվելու գնով: Մեհմեդ Դ-ի փերմանով վերստին ճանաչվեցին էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները, որտեղ ընդգծվում էր արևմտահայ վիճակներում մյուռոն բաժանելու իրավունքը: Եղիազարին նախկինում տրված փերմանը ճանաչվում էր անվավեր, իսկ ինքը՝ Եղիազարը, պարտավորեցվում էր հրաժարվել իր կաթողիկոսական հավակնություններից[27]: Միաժամանակ, Հակոբ Ջուղայեցին պարտավորվում էր սուլթանի գանձարան մուծել տարեկան 15.000 աքչե, կարելի է կարծել, նախապես նվիրելով նաև համապատասխան չափի փեշքեշ:

Կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցուն տրված՝ Աբդուլ Համիդ Ա-ի (1774–1789) փերմանն ուշագրավ է այն տեսակետից, որ չնորհվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքության Օսմանյան Թուրքիայի հայաբնակ վիճակներում իր գերակայությունը հաստատելու և արդեն որոշակիորեն ձևավորված կրոնական կենտրոն ճանաչվելու պայմաններում: Այստեղ առանձնանում է մի կարևոր իրողություն. փերմանում հիշվում է, որ կաթողիկոսի դիմումը (իրեն ճանաչելու մասին) Բ. դուռն ընդունել է պատրիարք Հակոբի (Նալյան) նախապես կնքված աղերսագրի միջոցով: Պատրիարքի աղերսագրում ասվում էր, որ արդեն նվեր (փեշքեշ) է տրվել 18 000 աքչե, որպեսզի կաթողիկոսին «չարգելվի մեռոն բաժանելը և հայ հպատակներից ողորմություն (նկատի ունի հարկի տեսակը – Ա. Խ.) հավաքելը»[28]:

Դժվար չէ նկատել, որ այստեղ ընդգծվում է ոչ միայն պատրիարք Նալյանի անկախ դիրքը էջմիածնի կաթողիկոսից, նա է հանդես գալիս իբրև միջնորդ օսմանյան կառավարության և կաթողիկոսի միջև, այլև, ընդհակառակը, կաթողիկոսի կախումը պատրիարքից այն բոլոր դեպքերում, երբ խնդիրը վերաբերում էր Թուրքիայում հայերի հոգևոր-կրոնական վարչությանը:

Պատրիարքն իր աշխարհիկ-գործադիր իշխանությունն իրականացնում էր պոլսահայ համայնքի սեփականությունը կազմող գույքի, դրա կառավարման (մատակարարման) ու վերահսկողության միջոցով: Նշված կալվածքները՝ որպես վակֆ՝ նվիրված սեփականություն, հանձնվում էին որևէ եկեղեցու, որի տարեկան հասույթի մի մասը հատկացվում էր բարեգործական, կրոնական, կրթական և այլ նպատակների: Ոչ մահմեդական համայնքում վակֆը տնօրինում էր կաղին, որը նշանակում էր մյութեվելիներ՝ խնամակալ հոգաբարձու-

ներ, և որոնք իրականացնում էին նշված եկամուտների մուտքը, ծախսումները և վերահսկողությունը: Վակֆը ըստ ամենայնի խրախուսվում էր օսմանյան պետության կողմից՝ իբրև սեփականատիրական ձև[29], որը նյութական լուրջ հիմք էր դարձել կրոնական և բարեգործական բնույթի հաստատությունների կենսագործունեությունն ապահովելու համար: Անձնական սեփականությունը վակֆային համակարգի մեջ ընդգրկելը ձեռնտու էր նաև սեփականատերերին, որոնք իրենց կալվածքի կամ գույքի դիմաց ժառանգաբար կարող էին ստանալ դրա տարեկան եկամուտները: Նույն կերպ, վակֆի վերածված՝ եկեղեցուն պատկանող սեփականությունը՝ մշակվող հողերը, տները, չինությունները, այգիները և այլն, ինչպես և մահմեդական բարեգործական փոնդերը, ունեին իրավական հատուկ կարգավիճակ և չէին հարկվում[30]:

Հայ համայնքում վակֆի գործերը տնօրինում էր պատրիարքը: Վերնախավի՝ թաղի երևելիների ժողովներում ընտրված անձանց, որոնք, որպես կանոն, ունևոր և հեղինակության տեր մարդիկ էին, պատրիարքը հաստատում էր իբրև մյութեվելիներ (վեքիլներ կամ փոխանորդներ, տվյալ դեպքում իր՝ պատրիարքի փոխանորդներ): Սրանց ընտրությունը վավերացվում էր պատրիարքական կոնդակով: Այս մյութեվելիները, իրենց հերթին, հար և նման օսմանյան վարչական կառավարման ձևին, ընտրում էին իրենց փոխանորդներին՝ նազրներին, սովորաբար 4–12 մարդ յուրաքանչյուր թաղում, որոնք էլ անմիջականորեն վարում էին եկեղեցու սեփականության, ստացված եկամուտների իրացման և դրա հետ կապվող գործերը[31]: Մյութեվելիների քանակը կապվում էր տվյալ եկեղեցու սեփականության չափերի հետ: Նազրները հաշվետու էին մյութեվելիներին, սրանք՝ պատրիարքին, որ կատարվում էր տարեկան մեկ անգամ: Պատրիարքին զուգահեռ՝ եկեղեցպանների գործերը վերահսկում էին նաև օսմանյան իշխանությունները: Նրանք հաստատվում կամ հրաժարվում էին՝ դիմելով կաղիին և ստանալով նրա վավերացումը: Մյութեվելիների, ինչպես և նազրների պաշտոնավարությունը որոշակի ժամանակահատվածով չէր սահմանափակվում, նրանք պաշտոնը կարող էին զբաղեցնել մեկ հաշվետու շրջանից (մեկ տարի) մինչև մի քանի և նույնիսկ տասնյակ տարիներ: Սամաթիայի Ս. Գեորգ եկեղեցու՝ XVIII դ. մի քանի հյոջեթները (արձանագրություններ) բավականաչափ տեղեկատվություն են տալիս այդ եկեղեցու սեփականությունից ստացված եկամուտների և ծախքերի, ինչպես և մյութեվելիների տնտեսական գործունեության մասին: Այդ վավերագրերին համա-

պատասխան՝ Ս. Գեորգ եկեղեցու եկամուտները գոյացել են տներից, խանութներից, ձիթհան արհեստանոցից, անասունների մորթից և այլն: Մասեր են արվել խանութների, դպրատան համար, ինչպես նաև հատկացումներ պատրիարքարանին, ավարիզի (հարկ) ծախսը և այլն[32]: Հետաքրքիր է նույն եկեղեցու ինը նազըրների՝ 1797 թ. մի հաշվետվությունը, որ պատկերացումներ է տալիս մյութեվելիների և նազըրների գործունեության մասին: «Ի Սամաթիա ս. Գէորգ եկեղեցու միաբէվէլլի Կարապետ աղայի միաբէվելլիութեան բոլոր բովանդակ հիասն (հաշիվը – Ա. Խ.) նայացեալ հարազատապէս եւ հաւատարմաբար հաշիւն առնելէս զկնի, ինքն յոժարեցաւ ելանել (հրաժարվել – Ա. Խ.) եւ մեք հանդերձ հաւատարիմ նազըրներացն բարւօք վերահասու եղեալ հիսին, թէմիզ տեսանելով թէսլիմ արար (հաստատեցինք – Ա. Խ.) եւ բնաւ չմնաց ի վերայ Կարապետ աղայի մէկ ստակ, վասն որոյ աստէն կնքեցին բոլոր նազըրք եւ մեզ տեսչաց հաճոյ լիցի, բաւ է: ՌՄՆԶ (1797) եւ ի նոյեմ. Իէ (27)-ին»[33]:

Իրենց հեղինակությունը հանրության աչքին բարձրացնելու և նյութական անկախ դիրքը չեչտելու նպատակով մյութեվելիները ոչ սակավ դեպքերում նվիրատվություններ էին անում եկեղեցուն: 1508 թ. մի մաշտոցի հիշատակարանում ասվում է, որ «զստացող զրոյս զպարոն Ղազար երեցփոխանն եւ զիւր եղբայրն զիսօճայ Լիպարիտն ... ետ զսա յիշատակ ի ձուպալու մահալան ի դրունս սրբոյն Սարգսի զօրավարին»[34]:

Հասարակական կարևոր դեր ունեցող մյութեվելիները փաստորեն տվյալ թաղի (կամ եկեղեցու չուրջ խմբված հայերի) կառավարիչներն էին, որոնք վերահսկում էին նաև եկեղեցին սպասարկող անձանց (երեցներ, ժամկոչներ, քարոզիչներ) գործունեությունը: Բավականաչափ լայն գործառույթներ ուներ ավագերեցը, որը գլխավորում էր, իր հերթին, եկեղեցու երեցներին: Ավագերեցը պատրիարքի անունից կարող էր հարաբերվել կադիի հետ՝ պաշտոնական գործերով: 1485 թ. Ս. Գեորգ եկեղեցու ավագերեց տեր Պողոս Ակբերմանցին դիմում է տվել եկեղեցուն կից սենյակներ կառուցելու համար և արտոնություն ստացել, ինչպես տեսանք իր տեղում[35]:

XVIII դ. երկրորդ կեսին մյութեվելիների հետ միասին եկեղեցիների վարչության մեջ էին մտնում նաև մոմճիները՝ եկեղեցպաններին հավասար պաշտոնատարներ, որոնց վերահսկում էին նազըրները: 1767 թ. Գր. Պասմաճյան պատրիարքի մի կոնդակով մահացած և հեռացած մյութեվելիների փոխարեն հաստատվում են նորերը, և վերահաստատվում գործող նազըրները. «Եւ արդ, ի տեղի նոցին (հեռացածների – Ա. Խ.), – հայտնում է պատրիարքը, – այժմ եկեղեցպան կարգեցաք զօսկերիչ խօճայ Ռափայելն, զդերձակ մահտեսի Մկրտիչն, զքերեստեճի Մանուկ Ղալփայն և մոմճի զօսկերիչ Յոհաննէսն ... իսկ ի վերայ դոցա զի վաղուց կարգեալ զօրհնեալ երկոտասան նազըրան վերստին նազըր հաստատեցաք ...»[36]:

Ուշագրավ է, որ տասներկու նազըրներից ինը մահտեսիներ են, այսինքն՝ համայնքի ունևոր խավի մարդիկ: Նազըրներից մեկն էլ մահտեսի է և տիրացու, որ վկայում է տիրացուների՝ հաճախ ունևոր գերդաստաններից սերելը:

Կ. Պոլսի հայ համայնքի կյանքը, նրա ներքին կազմակերպությունը և առհասարակ ալթը ջեմաաթի սոցիալական ու հասարակական բովանդակությունը բնութագրելու տեսակետից հետաքրքրություն է ներկայացնում պատրիարք-վերնախավ փոխհարաբերությունների բնույթը: Օսմանյան օրենսդրական ակտերի ուժով, ինչպես տեսանք, պատրիարքն էր, որ պետության կամ սուլթանի առջև հանդես էր գալիս իբրև կրոնական հանրության գլուխ և ներկայացուցիչ՝ սրանից բխող բոլոր հետևանքներով: Դա նշանակում էր իշխանություն ազգի ներքին կյանքում, նրա սեփականության կամ ունեցվածքի, դրանից ստացվող եկամուտների վերահսկում և ուղղորդում, ինչպես և իր՝ պատրիարքի ու նրա շրջապատի մարդկանց համար արտոնությունների որոշակի ցանկ, որ փաստորեն նրանց հավասարեցնում էր օսմանյան ոչ հարկատու դասին: Սակայն պատրիարքի (նախապես՝ առաջնորդի) այս, թվում է, համայնքում բացառիկ դիրքը, ընդամին, իրավականորեն հաստատված պետության կողմից, ամենևին էլ չէր նշանակում, որ նա է տնօրինում կամ վճռում մայրաքաղաքի հայերի գործերը կամ անձամբ վճիռ կայացնում դրանց վերաբերյալ: Իրականում համայնքի ներքին կյանքին, դրա ընթացքին ու առօրյային ուղղություն էին տալիս կամ այդ ուղղությունը փոխելու որոշումները կայացնում էին վերնախավի աչխարհիկ մարդիկ՝ հարուստ չելեպիները և խոջաները, պարոն կամ մահտեսի հորջորջված անձինք, իսկ XVIII դ. երկրորդ կեսից՝ ամիրաները, սոցիալական նշանակալի դիրքի ու կարողությունների տեր մարդիկ: Այս վերնախավն էր, որ իրավական կամ ձևական իմաստով ազգապետ ճանաչված պատրիարքին թելադրում էր իր կամքը, որոշում նրա գործողությունների ընթացքն ու գործելակերպը և հանդես գալիս իբրև փաստական ղեկավար հայ հանրության մեջ: Կ. Պոլսում հայ համայնքի ձևավորման (սկսած XV դ. երկրորդ կեսից), նրանում սոցիալական շերտերի տարորոշմանը զուգընթաց, ինչպես և առհասարակ միլեթ-

ների կարգավիճակի զարգացման համեմատ, ավելի է կայունանում վերնախավի իշխանությունը համայնքի ներսում, ուրեմն և գերադաս դիրքը պատրիարքի նկատմամբ: Ավելին, եթե իրավականորեն պատրիարքին էին վերապահվում ոչ միայն զուտ կրոնական, այլև քաղաքացիական իրավասություններ, ապա համայնքի վերնախավը օսմանյան արքունիքի, ասկերիների պալատական ու վարչական շրջանակներում իրենց սերտ կապերի ու ազդեցության չնորհիվ պատրիարքի վրա ներգործում էին ըստ ամենայնի՝ ներխուժելով նրա բոլոր՝ թե՛ աշխարհիկ և թե՛ կրոնական բնույթի գործերի մեջ: Նրանք էին կարգադրում ոչ միայն համայնքի սեփականության, վակֆերի և այլնի հետ կապվող խնդիրները, այլև առաջնորդներ նշանակելու, հայ կրոնական այլ կենտրոնների (Սիս, Երուսաղեմ, Էջմիածին) հետ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության փոխհարաբերությունների ձևն ու նկարագիրը: Հենց իր՝ պատրիարքի նշանակումը, որ ձևականորեն կատարվում էր ալթը ջեմաաթի սոցիալական բոլոր խավերի համաձայնությամբ, իրականում կատարում էին թաղերի երևելիները: Թաղերում վարելով եկեղեցիների սեփականության և դրանց եկամուտները տնօրինելու գործը, ինչպես և օսմանյան պաշտոնական շրջաններում օգտագործելով իր ազդեցությունը՝ այս վերնախավը մեկընդմիշտ ապահովել էր իր առաջատար տեղը մայրաքաղաքի (և ոչ միայն մայրաքաղաքի, ոչ քիչ դեպքերում՝ նաև գավառների) հայության մեջ:

Կ. Պոլսի հայ պատրիարքները, հիրավի, պետք է ենթարկվեին աշխարհիկ զորեղ ազգակիցների իրական իշխանությանը՝ Օսմանյան Թուրքիայի ավատատիրական կարգերի տրամաբանությամբ, որով էլ որոշվում էին պատրիարք-երևելիների փոխհարաբերությունները: Պատրիարքի կողմից չափից ավելի ինքնուրույնություն ցուցաբերվելու, նրան սատարող երևելիների խմբի թուլացման, օսմանյան վերնախավից ծայր առնող բացասական գրգիռների ու վերաբերմունքի պայմաններում պատրիարքի պաշտոնանկության հարցը լուծվում էր: Ընդհանուր իմաստով (կային նաև այլ գործոններ) սրանով է բացատրվում պատրիարքների կարճատև պաշտոնավարումը, մասնավորապես, XVII–XVIII դդ., երբ պատրիարքական աթոռին մեկը մյուսի հետևից իրար էին հաջորդում նշված իրողությունների ուժով հանկարծակի հայտնված, ապա չնորհազրկված պատրիարքները:

XVII դ. պոլսահայության կյանքում խոջաների և չելեպիների ազդեցությունը պետք է աճեր աննախընթաց չափերով, որ չհապաղեց իր հետևանքները ցուցաղրել պատրիարքական աթոռին յուրա-

յին հոգևորական նատեցնելու համար տեղի երևելիների համառ և տևական պայքարում: XV–XVI դդ. աթոռակալ պատրիարքների պաշտոնավարության տևողությունը, համեմատած XVII դ. նույն ցուցանիշի հետ, պարզապես դասական հանդարտություն է ներկայացնում: Այսպես, XV–XVI դդ. սովորական էր առաջնորդների կամ պատրիարքների 10, 15 և նույնիսկ ավելի երկար տարիներ տևող պաշտոնավարությունը: Հովակիմն այդ պաշտոնը զբաղեցրել է 17 տարի (1461–1478), Կարապետ եպիսկոպոսը՝ 20 տարի (1489–1509), Աստվածատուրը՝ 18 տարի (1537–1555)[37], և այլն, անչուշտ, նաև որոշ կարճաժամկետ պատրիարքների առկայությամբ: Այդպիսի բացառություն էր նաև Մելքիսեթ կաթողիկոսը, որը, օգտվելով պարսկաթուրքական բախումների և ջալալիների ապստամբության պատճառով հայության երկու խոշոր հատվածների հաղորդակցության գրեթե չգոյությունից և, առհասարակ, Հայաստանում տիրող անիշխանությունից, կարողացել էր ձեռք գցել Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռը՝ թեկուզ և մեկ տարով[38]: Սակայն հենց Մելքիսեթի օրոպակաս աթոռակալությամբ էլ սկսվում է XVII դ. հատկանշական՝ հայ պատրիարքների կարճատև պաշտոնավարումը, որը հաճախ կարծես ճակատագրի քմահաճույքով կորցնում էր իր կարճատևությունը, երբ պատրիարքությունից հրաժարեցված անձը վերստին հայտնվում էր իր պաշտոնին և այն էլ մի քանի անգամ: Այսպես, Գրիգոր Կեսարացին պատրիարք է հռչակվել վեց անգամ՝ ըստ Ա. Ալպոյաճյանի[39], Հովհաննես Խուլը՝ երեք անգամ, Դավիթ Արևելցին՝ չորս: Գրիգոր Կեսարացու հետ յուրահատուկ ցուցանիշ էր սահմանել մյուս Կեսարացին՝ Կարապետը, դարձյալ հինգ անգամ: Մեկ տարբերությամբ միայն՝ առաջինը դրա համար պարտական էր իր ունեցած արժանի հեղինակությանը, իսկ երկրորդը՝ խառնակ ժամանակներում իր ցուցաբերած ճարպկությանը:

Ամբողջ XVII դ. և դեռ դրան հաջորդած մեկ և կես տասնամյակի ընթացքում մինչև Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքը Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռը կովախնձոր էր դարձել պատվախնդիր հոգևորականների համար: Պատրիարքները կարճ ժամանակի ընթացքում հետևում էին մեկը մյուսին, տապալում միմյանց և բազմում աթոռին՝ քիչ անց մրցակցի համար տեղ ազատելու և անկառավարելի ժամանակներին հատուկ պարադոքսով վերստին պատրիարք հռչակվելու և նոր մեքենայություններ լարելու կամ դրանց զոհը դառնալու համար: Պատրիարքների գահակալությունը տևում էր մի քանի ամսից մինչև մեկ, լավագույն դեպքում, և այն էլ իբրև բացառություն, 3–4

տարի: 1639-ից սկսած, երբ Զաքարիա Վանեցուն պատրիարքական պաշտոնում փոխարինեց Դավիթ Արևելցին, մինչև դարավերջ, Մելքիսեդեկ Սուպհի (1700–1701, պատրիարք երկրորդ անգամ) այսինքն՝ մոտ 60 տարվա ընթացքում, թվով 21 պատրիարքներից 1-ը պատրիարքական աթոռին է հայտնվել 5 անգամ (ինչպես ասվեց, Կարապետ Կեսարացին), 1-ը՝ 4 անգամ (Դավիթ Արևելցի), 6-ը՝ 2-ական անգամ (Թովմա Բերիացի, Հովհ. Թյությունջի, Սարգիս Թեքիրդաղցի, Թորոս Ստամպոլցի, Եփրեմ Ղափանցի և Մելքիսեդեկ Սուրհի): Պատրիարքական աթոռը 1 տարով ղրաղեցվել է 17 անգամ, 2 տարով՝ 2 անգամ, իսկ 2 անգամ էլ՝ սոսկ ամիսներով[40]: Ընդամին, իրենց պաշտոնն ամենից առաջ երկար ժամանակ են պահել այն անձինք, ովքեր քանիցս ղբաղեցրել են այն, այսինքն՝ արդեն հմուտ են եղել պաշտոնին հասնելու համար պահանջվող մտածված ու կշռադատված գործելակերպին, հակառակորդի առաջը կտրելու նրբամտություններին: XVII դ. այս տեսակետից առանձնանում է Դավիթ Արևելցին, որը պատրիարք է եղել, ինչպես ասվեց, 4 անգամ և ամենից ավելի տևականությամբ իր պաշտոնը պահել է իր երրորդ պատրիարքության ժամանակ՝ 1644–1649 թթ.՝ հինգ տարի:

Անկասկած, պատրիարքների արտաքուստ զարմանալի թվացող արագ հերթագայությունների պատճառը սոսկ հայկական իշխող վերնախավի քմահաճույքը կամ նախասիրությունները չէին: Այստեղ առկա էին շատ ավելի և վճռական գործոններ, ինչպես XVII դ. սկզբից գաղթավայրի օրավուր մարդաշատ դառնալը, դրանից ծնված հակասությունները համայնքի ներսում, ներքին լարվածությունն ու մրցակցությունը բնակչության բոլոր խավերում, «բնիկների» և դրսեցիների միջև: Ձպետք է մոռանալ նաև այդ դարասկզբի առաջին տասնամյակներից պոլսահայության մեջ իրեն բավականաչափ զգացնել տվող դավանական հակադրությունը ազգային եկեղեցու և կաթոլիցիզմի միջև, որ նկատելի է Գրիգոր Կեսարացու, Հովհաննես Խուլի և Զաքարիա Վանեցու պատրիարքական կոխվների ժամանակ: Այդ հակադրությունը աննախընթաց չափերով բորբոքվեց XVII դ. 90-ական թվականներին և օսմանյան պետության գործուն հրահրման պայմաններում չարունակվեց մինչև Հովհաննես Կոլոտ (1715–1741), ապա XVIII դ. վերջին քառորդին և դեռ դրանից հետո էլ՝ անհաչտ սրության հասնելու համար (այս հակադրությունը իր սրությունն ու հակամարտությունը պետք է կորցներ 1820-ականի վերջին՝ 1831 թ. ավարտվելով հայ կաթոլիկների առանձին կարգավիճակի ճանաչումով):

Հիրավի, այս ամենի հեղինակը պոլսահայ վերնախավը չէր կարող լինել, բայց և չպետք է անտեսել նրա մասնակցությունը վերոհիշյալ իրողությունների մեջ և ազդեցությունը դրանց վրա: Ինչպես նաև չպետք է անգիտանալ պատրիարքական աթոռին նստող հոգևորականների անհատական որակները:

Հարկ է ավելացնել, որ մայրաքաղաքի հույն ուղղափառ համայնքի պատրիարքները նույնպես, որպես կանոն, տևականորեն չէին պաշտոնավարում. նրանց համար ևս սովորական երևույթ էր պատրիարքական աթոռի վերագրավումը ընդմիջումներով, երբ տեղի էին տալիս մրցակիցներին: 1579 թ. այս կերպ պատրիարք Երեմիան հեռացվել էր պաշտոնից՝ տեղը զիջելով իր նախորդ Մետրոփանեսին, իսկ սա հարկադրված էր իր պաշտոնավարելուց ինը ամիս անց զարձյալ տեղն ազատել նույն Երեմիայի համար: Ինքը՝ Երեմիան, պատրիարք էր ընտրվել երեք անգամ, իսկ այս տեսակետից նրանից անվիճելիորեն առաջ էր անցել Կիրիլոս Լուկարիսը, որը պատրիարք էր ընտրվել յոթ անգամ: Նրա պաշտոնավարության ընդմիջումներին պատրիարք հռչակված անձանցից են Գրեգորիոսը, որը պաշտոնավարել է երկու ամիս (1623 թ.), և Անտիմոսը, որը նույնպես միայն կարճ ժամանակ կարողացավ պահել իշխանությունը՝ այն թողնելով գերմանական դեսպանի աջակցությունը վայելող Կիրիլոսին[41]: Հունական պատրիարքների անկայուն պաշտոնավարության պատճառների մեջ, գոնե XVI դ. վերջերից սկսած, պետք է առանձնացնել եվրոպական տերությունների արդեն ուրվագծվող ակտիվ քաղաքականությունը Օսմանյան Թուրքիայի նկատմամբ, որը հետամտում էր օգտագործել միլեթների կրոնաղավանական բնույթը՝ այդ երկրում իր ազդեցությունն ուժեղացնելու նպատակով, որի մեջ առևտրական չահերն ունեին ամենևին էլ ոչ երկրորդական նշանակություն: Ընդամին, այդպիսի քաղաքականություն իր ձևավորման չրջանում դրսևորվում էր միլեթների հանդեպ լարվող ինտրիգների կամ սադրիչ գործողությունների միջոցով, որոնք հիմնականում ծնվում էին պատրիարքական աթոռին նպատակահարմար թեկնածու ունենալու մտադրությունից: Գրեթե նույնանման կաղապարից էին դուրս գալիս, անչուշտ, օսմանյան քաղաքագետների հսկողության պայմաններում պոլսահայ պատրիարքական փոփոխությունների սցենարները ամբողջ XVIII դ. ընթացքում և դրանից էլ հետո: Արագ, ավելի չուտ՝ այդպիսի արագությունը պայմանավորող անսպասելի պաշտոնափոխությունները բուն իսկ օսմանյան պետության մեջ դարձել էին օրինաչափություն՝ ստեղծելով դրանց համարժեք՝ ըմբռնող հասարակա-

կան հոգեբանություն և՛ մահմեդական հպատակների, և՛ միլեթների մեջ: Մեծ վեզիրների, սերասկերների, մուֆտիների, դեֆթերդարների և ուրեմն, սրանց բազմաթիվ արբանյակների արագ հերթագայումները բխում էին օսմանյան պետության ռազմաքաղաքական ու տնտեսական հարափոփոխ նկարագրից և ինչ-որ չափով պայմանավորում իրերի նույնպիսի դրություն հպատակ ժողովուրդների հոգևոր վարչության մեջ: Վարդան Բաղիշեցին XVII դ. ուշադրություն էր դարձնում իշխողների վերնախավում սովորական դարձած այս երևույթին. «... փաչայք մեծամեծք և զօրեղք, առեալ զիշխանութիւն արծաթավաճառութեամբ և ահարկու ձևով գան և դողացուցանեն զամենեսեան, սակայն փոփոխականք են, զի զկնի Զ (6) և Է (7) ամսոյ և կամ ամի միոյ կամ աւելի կամ պակաս անկանին ի փառաց և յիշխանութենէ իւրեանց...»[42]:

Միաժամանակ, թվում է, օսմանյան կառավարող շրջանները չէին նկատում կամ նկատելու չէին տալիս եվրոպական տերությունների դավանական գործունեության ակտիվացումը. համենայն դեպս, միայն XVII դ. երկրորդ կեսից նրանք սկսեցին ընդդիմանալ միլեթների վրա ազդեցությունն ուժեղացնելուն հակամետ եվրոպացիների գործողություններին, իսկ այս հանգամանքը զգալիորեն սրեց դավանական հակասությունները համայնքների ներսում: Դրանց մի հայտնի չափով միջամտում և իրեն ցանկալի հուն տալու ջանքեր էր ցուցաբերում օսմանյան պետությունը, որ առանձնապես տևականորեն դրսևորվեց հայ կաթոլիկների նկատմամբ նրա անբարյացակամության, իսկ XVII դ. վերջին քառորդից արդեն հալածող քաղաքականության մեջ: Ինքնին հասկանալի է, որ օսմանյան կառավարողների այդպիսի դիրքորոշումը միլեթների ինքնաբավությունը պահպանելու նպատակի հետ միաժամանակ, անվում էր թուրք-ֆրանսիական խորացող հակասություններից, Թուրքիայում ֆրանսիական տնտեսական ու քաղաքական ազդեցության՝ տագնապ հարուցող ընդլայնումից:

Ասվածը ամենևին էլ չի նշանակում, որ մինչ այդ օսմանյան պետությունը առհասարակ անտարբեր էր համայնքների գլխավորների պաշտոնակալության, նրանց գործունեության մեջ արտաքին քաղաքական (եթե կարելի է այդպես ձևակերպել) չփումների հանդեպ: Ընդհակառակը, հայ հանրության մեջ այս հարցում աչխարհիկ վերնախավի կարծիքն ու դերը իրացվում էին օսմանյան բարձր պաշտոնեության համաձայնությամբ, որ տրվում էր միլեթների վերնախավի ներկայացրած երաչխիքների հիման վրա[43]: XV դ. վերջերին արդեն մեկընդմիշտ անցյալի գիրկն էին անցել այն ժամանակները, երբ սուլթանը նախաձեռնություն էր ցուցաբերում միլեթների գլուխ ընտրելու կամ նչանակելու հարցում, եթե նկատի ունենանք հույն, հրեա և հայ հանրությունների և միլեթբաչիների ինստիտուտ ստեղծելու՝ Մեհմեդ Բ-ի դարաշրջանը: Պատրիարքների աթոռը զբաղեցնելու տեխնոլոգիան արագորեն ենթարկվեց Մեհմեդին հաջորդած՝ օսմանյան վարչաբյուրոկրատական կառույցների տրամաբանությանն ու ներգործությանը, որի ուժով, ինչպես տեսանք, որոշակի դեր էր հատկացվում միլեթների ունևոր խավին և առաջին հերթին այդ խավի այն ներկայացուցիչներին, որոնք ոչ մահմեդականներին վերապահված տեղեր էին զբաղեցնում օսմանյան պաշտոնասանդուղքի ամենաբարձր աստիճաններում (առևտուր, մաքսային ծառայություն, հարկահանություն, ֆինանսներ, ճարտարապետական-կառուցապատման գործեր): Դրանից էր սնվում և դրանով էր պայմանավորված նաև հայ համայնքի վերնախավի կարևոր դերը պատրիարքի ընտրության ու նրա գործունեությունը վերահսկելու ասպարեզում:

XVI դ. վերջից և XVII դ. սկզբներից Հայաստանի և Փոքր Ասիայի տարածքներում, ինչպես հայտնի է, քաղաքական ու ռազմական իրադարձությունները հանգեցրեցին այնտեղ բնակվող հայերի, ինչպես և մահմեդական տարրի ժողովրդագրական ցնցումներին, որ աղետալի եղավ իր բնիկ հայրենիքում ապրող հայության համար: Դարասկզբի պարսկաթուրքական պատերազմները, դրանից քիչ առաջ սկսված ջալալիների ապստամբություններն ու հուզումները հայության համար դարձան սրածության, գերեվարության ու գաղթի պատճառներ: Ինչպես տեսանք վերը, օսմանյան մայրաքաղաքը լցվել էր գաղթական, այդ թվում և հայ բնակչ բազմություններով: Կ. Պոլսի իշխանությունները, էլ ուր մնաց՝ միլեթների վարչությունները, անզոր էին կազմակերպելու բազմահազար նորեկների ապաստանի և պարենի խնդիրները: Իրենք՝ տեղացիները սաստիկ նեղվում էին ազգակիցների կամ դավանակիցների անընդհատ ծավալվող ներկայությունից, սննդամթերքի և հումքի պակասից, որը մայրաքաղաքում հոծ խմբերով հայտնված գաղթականների դուտ սպառողական դործունեության հետևանքն էր: Կ. Պոլսում ծայր առան հակամարտություններն ու բախումները տեղաբնակների և դրսեցիների միջև, որը բազմամարդ դարձած համայնքում պետք է հասցներ անխուսափելի փոփոխությունների և արտահայտվեր իշխանության համար մղվող բախումներում:

* * *

XVII դ. սկզբներից Կ. Պոլիս լցվող հայ գավառական բազմությունների և տեղաբնակ ազգակիցների միջև նախնական համակրանքներն ու ակնկալիքները կարճ ժամանակի ընթացքում պետք է վերածվեին անվստահության և լարված հարաբերությունների: Գաղթականների աչխատանքի, ապաստանի, հոգևոր սպասարկման և առհասարակ, գոյատևման խնդիրներով, բնականաբար, պետք է զբաղվեին ալթը ջեմաաթի հոգևոր իշխանությունները՝ սկսած եկեղեցիների երեցներից, նազըրներից ու մյութեվելիներից մինչև պատրիարք: Ակներև էր այն, որ պոլսահայ համայնքը ի վիճակի չէ հաղթահարելու եկվոր ազգակիցների նյութական ու հոգևոր խնամքի հետ կապվող դժվարությունները: Իրենք՝ «հնաբնակները», մեծ մասամբ արհեստավոր և աչխատավոր հասարակ մարդիկ, նույնպես հայտնվել էին նյութական անձկալի պայմաններում: Արհեստավորները նեղվում էին հումքի պակասից՝ գավառի գյուղատնտեսական արտադրությանը ջալալիների հասցրած հարվածների և առհասարակ, օսմանյան տնտեսության համար ստեղծված ծանր պայմանների պատճառով: Մյուս կողմից, հայ գաղթականների համար ևս դժվար էր արհեստագործությամբ զբաղվել կամ աչխատանք գտնել բազմացեղ և հոծ զանգվածներով լեփ-լեցուն դարձած քաղաքում, որի ձգողական ուժը այլևս կորցրել էր իր բոլոր հմայքները՝ անհուսության և օտարության այդ հանգրվանում: Այս պայմաններում եկվորները կամա թե ակամա ծանրանում էին վեց եկեղեցիների, ասել կուզի՝ համայնապատկան հասույթների վրա՝ մտահոգություն պատճառելով հայրենակիցներին, և ոչ պակաս չափով՝ նաև քաղաքի իշխանություններին, որոնց վրա դրված էր Կ. Պոլսի կենսագործունեությունն ապահովելու դժվարին գործը: Մինչև 1609 թ. սյուրգյունը, ավելի կամ պակաս հաջողությամբ, համայնքի գլխավորները փորձեցին հարկ (ջիզյե կամ խարաջ) հավաքել գաղթականներից: Հարկից հրաժարվողներին, մասնավորապես, գաղթական քահանաներին, արգելում էին եկեղեցիներ մտնել, կատարել ծննդի, պսակի և այլ արարողություններ: Հարկապահանջությունը նրանք հիմնավորում էին այն բանով, որ իրենք առանց այդ էլ չեն կարողանում վճարել դապալայի հարկը (միրի), և որ գաղթականներն ինչ-որ չափով պետք է թեթևացնեն այդ բեռը: Գրիգոր Կեսարացին՝ ժամանակի պատրիարքը և հայության ամենաբարձր պաշտոնյան Կ. Պոլսում, 1608 թ. հարկ էր դրել գաղթական երեցների վրա: Դարանաղցու վկայու-

թյամբ, հարկը, ըստ ավանդության կարգի, գանձվելու էր նրանցից յուրաքանչյուրի կարողության համեմատ, «ոմանց տասն կարմիր, և ոմանց՝ տասնական դուրուչ, եւ խիստ կարի չքաւորացն՝ հինգական դուրուչ»[44]: Պատրիարքի խստություններից չափազանց դժգոհ գաղթականները, ոչ առանց ազդեցիկ հովանավորների, հաջողեցին փերմանը հանել Դարանաղցու անվամբ, որի ուժով նա պետք է հովվեր դարանաղցիներին և էրզրումի սանջակի ցրված ժողովրդին («փարաքանդան», գաղթականությանը): «Եւ անտից ի յետ սկսաք իշխել եւ հովուել զփարաքանդա ժողովուրդն ցրուեալ, հրամանաւ թագաւորին»,- գրում է Դարանաղցին[45]: Դա նշանակում էր, որ գաղթականները դուրս են գալիս Կ. Պոլսի պատրիարքի հոգևոր և իրավական իշխանության չրջանակներից: Միաժամանակ, դա նշանակում էր, որ հայ միլեթը մայրաքաղաքում ապրում է ձևախախտման, պատրիարքական իշխանության անկայունության կամ դրա նոր ձևերի որոնման ժամանակաչրջան: Ուրվագծվում էր հայ համայնքի սահմանները ընդարձակելու և բազմամարդ դառնալու հետևանքով մոտալուտ այն փոփոխությունը, որը հանգեցնելու էր, ինչպես տեսանք, պատրիարքական իշխանության բաժանման՝ սկսած 1612 թ., Հովհաննես Խուլի, Զաքարիայի և Գրիգոր Դարանաղցու միջև: Եվ այս ժամանակից էլ, 1608 թ. սկսած, հարաբերությունների թվացյալ մի որոչ կարգավորումից հետո ծայր է առնում Թչնամանքը Կեսարացու և Դարանաղցու միջև, որը պետք է չարունակվեր նաև հետագա տարիներին:

Ինչպես երևում է, Կեսարացին հաջողությունների չհասավ գաղթականներից հարկ հավաքելու գործում: Պատրիարքը և նրան սատարող վեզիլները հանդիպեցին գաղթականների համառ դիմադրությանը: Բանը հասավ այնտեղ, որ դարանաղցիները դիմեցին կաղիին՝ բողոքելով եկեղեցիների գլխավորների կողմից իրենց բռնադատող պահանջների դեմ: Կաղին թեթևացրեց նրանց վիճակը՝ վճռելով, որ գաղթականները «տուն գլուխ» պետք է տան չորսական ստակ և իրենց քահանաներով եկեղեցում պաշտամունք կատարելու իրավունք ստանան[46]:

Պոլսաբնակ հայերի՝ տեղացիության բոլոր առավելություններին գաղթականները հակադրեցին օտար վայրերին արագորեն հարմարվելու ընդունակություններն ու կրած տառապանքներից կուտակած փորձառությունը: Տեղացիների ու դրսեցիների բախումները չարունակվեցին տասնամյակներ՝ հիմնականում ուժ և անունդ ստանալով հայրենակցական չրջանակներում և հետզհետե ընդգրկելով հայ հա-

մայնքի բազմաթիվ չերտեր՝ ընդհուպ մինչև էլիտար խավը և պատրիարքական իշխանությունը: Այս պայքարում, որպես պաշտոնյա, Գրիգոր Կեսարացին, թեկուզ ակամա, պետք է բոներ իր միջավայրի զորեղների՝ իշխող անձանց, խոճաների ու չելեպիների կողմը: Այս, ինչպես և ազգային եկեղեցու արժեքների պահպանության, դավանական չեղումների դեմ նրա մղած տևական պայքարն էր պատճառը, որ Կեսարացին և՛ ազգային, և՛ օսմանյան իշխող շրջաններում ձեռք էր բերել և՛ հակառակորդներ, և՛ կողմնակիցներ: Ամուր բնավորության տեր այս հոգևորականը, որ ներկայացնում էր հայ եկեղեցու պահպանողական շրջանների տրամադրությունները՝ այս հասկացության դրական իմաստով, անկասկած, երևելի անհատականություն է XVII դ. հայ հոգևորականության մեջ: Նչված գործոնների չնորհիվ նա քանիցս զբաղեցրեց պատրիարքական աթոռը, կյանքից հեռացավ իբրև պատրիարք (1636), որ զարձյալ սակավադեպ իրողություն է Կ. Պոլսի հայ պատրիարքների կենսագրության մեջ:

Գրիգոր Կեսարացին ևս, անկախ իր անհատականությունից, իր պատրիարքական գործունեության մեջ չատ բաներով կախում ուներ Կ. Պոլսի հայ ջոջերից, նրա անկումներն ու վերելքներն իսկ ոչ քիչ դեպքերում պայմանավորված էին այս վերջինների՝ իր նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով[47]: Գրիգոր Դարանաղցու «Ժամանակագրության» մեջ այս տեսակետից մի հետաքրքիր դրվագ է ներկայացվում, որ հիշեցնում է Ստեփանոս պատրիարքին հալածող «անիծած քաւիլների» սադրանքներն ու անողորմ վարքագիծը: «Եւ ատամբօլցիքն,- գրում է Դարանաղցին,- որ վաքիլներ էին դապալայիցն (իմա վակֆի կառավարիչները՝ մյութեվելիները – Ա. Խ.), սկսան դրժել և մատնել զինքն՝ զվարդապետն այլազգաց, թէ ձեր քապին արածին (իսլամի օրենքով քրիստոնյային պատկելը – Ա. Խ.) սուտ կասէ և ի նոցանէ (այդ կերպ ամուսնացածներից – Ա. Խ.) ծնունդն պիղծ կու համարի եւ փեթվա էին հանէր, որ չարաչար մահուամբ սպանանէին»[48]:

Մեղադրանքը, իրոք, սպանիչ էր, որովհետև Կեսարացուն վերագրվում էր մահմեդական իրավունքի՝ նաև քրիստոնյաների վրա տարածվող նորմերը ժխտողի կամ որ նույնն է՝ իսլամի ամենազորությունն ու ճշմարտությունը ժխտողի դերը: Կեսարացին փախչում-ապաստանում է Ս. Գեորգ եկեղեցում, ապա թաքնվում Կոմրուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում՝ ի վերջո, ժամանակ չհելով ծայրահեղորեն վտանգավոր միջադեպը հարթելու համար[49]:

Կ. Պոլսի պատրիարքների պաշտոնանկության իրական սպառնալիքներից թերևս ամենաահեղը, հարկերը հավաքելը ժամանակին

չապահովելն էր: Նույն Կեսարացու՝ գաղթականներից հարկ հավաքելու կտրուկ պահանջները կարելի է բացատրել պաշտոնանկության այդ վտանգով: Նրա հակառակորդներ Զաքարիա Վանեցին և Հովհաննես Խուլն այս տեսակետից գործել էին անվրեպ՝ մի կողմից օգտագործելով ժողովրդի դժգոհությունը չքավոր «փարաքանդայից» հարկեր պահանջելու, և մյուս կողմից՝ դիվանի պաշտոնյաների դժգոհությունը՝ այդ նույն հարկերը ժամանակին չգանձելու համար: Երկասյրի այս սուրն էր, որ նրանք ուղղում էին Կեսարացու դեմ: Իրենք՝ Զաքարիան և Խուլը, խոստացել էին վճարել դապալան՝ արքունի հարկը, այսինքն՝ անել այն կարևորը, ինչը չէր կարողացել Կեսարացին: Վերջին երկուսի հետ դաշնակցելու գործում տատանվող Դարանաղցուն Զաքարիան ապահովեցնում է՝ ասելով, թե «խօսել ենք ի հետ արքունեացն մեծամեծաց եւ խոստացեր ենք զամենայն հարկն արքունեաց»[50]:

Արքունի մեծամեծներ ասելով՝ Կեսարացու հակառակորդները ամենից առաջ նկատի ունեին քյահյային կամ քեղխուդային (վեզիր քյահյա), որ Կ. Պոլսի փաստական ղեկավարն էր և անձամբ էր վերահսկում միլեթների, նրանց գլխավորների բոլոր կապերն ու հարաբերությունները Բ. դռան հետ: Ընդ որում, Զաքարիայի և Խուլի հետ ոմն խալիֆա մտել էր իսկական գործարքի մեջ՝ հատկանշական գործելակերպ պատրիարքների արագ փոփոխության մեջ չահագրգռված օսմանյան պաշտոնեության համար, որովհետև որքան արագ կամ հաճախ հայտնվեին պատրիարքական թեկնածուները և որքան չատ դրամ տային, այնքան ավելի չատ կլցվեին պետական գանձարանը և իրենց՝ պաշտոնյաների գրպանները: Խալիֆան արդեն Խուլի և Զաքարիայի համար հանդես էր եկել իբրև «քյավիլ»՝ նրանց վճարելիք կաշառքի և արքունական հարկի հաչվին տոկոսով «հինգ բեռ ստակ» էր պարտք արել՝ կտրելով նրանց նահանջի ամեն մի ճանապարհ: Զաքարիան, Խուլը և Դարանաղցին, ինչպես ասվեց, այդ հինգ բեռ ստակը բաժանեցին երեք մասի՝ եռակի արձանագրություններով (սիճիլ): Դրանով վերջնականապես կոտրվելու էր Դարանաղցու թույլ դիմադրությունը, և նա կանգնելու էր կատարված փաստի առջև:

Այսպես է նկարագրում Դարանաղցին Կ. Պոլսի պատրիարքության առաջին բաժանումը Զաքարիայի, Խուլի և իր միջև՝ 1612 թ.:

Բայց սա խնդրի միայն արտաքին կողմն է, չատ ավելի լուրջ տեղաշարժերի արտացոլումը: Իրականում խնդիրն արդեն վճռված էր օսմանյան բարձրաստիճան օղակներում: Պատրիարքը առայժմ չէր կարող միանձնյա և մենակ կառավարել օսմանյան իշխանություննե-

րի իրավասության տակ մտած հայկական ընդհանրական հարկային միավորը՝ մուքաթաան, կամ որ նույնն է՝ հարկերը ժամանակին հավաքելու գործը, որ ապացուցվեց Կեսարացու տխուր օրինակով: Այս էր պատճառը, որ պատրիարքությունը հանձնվեց երեք անձի (անշուշտ, փերմանում միայն մեկի անունով, առաջին բաժանման ժամանակ՝ Զաքարիայի՝ իբրև բուն Կ. Պոլսի հայ համայնքի հոգևոր գլխի), որ արվում էր հայ համայնքի դուտ աշխարհագրական իմաստով ընդլայնման և այն կառավարելու գործը հեշտացնելու տրամաբանությամբ: Հիրավի, պատրիարքական աթոռին հայտնված այս նոր պաշտոնյաներին, մասնավորապես Զաքարիային և Խուլին մնում էր հնասալի միջոցներով կեղեքել ազգակիցներին՝ իրենց նշանակումն ու առաքելությունը արդարացնելու համար, ուստի և պատահական չէին այն տրտունջներն ու բողոքները, որ արտահայտում էր ժողովուրդը սրանց հետագա իշխանության տարիներին:

Իր ընչաքաղցությամբ և բախտախնդրական գործելակերպով Զաքարիա Վանեցուն և Խուլ Հովհաննեսին պետք է գերազանցեր 1639 թ. առաջինին հաջորդած Դավիթ Արևելցի պատրիարքը (պատրիարք՝ չորիցս, 1639–1641, 1643–1644, 1644–1649 և 1650–1651 թթ.): Պատրիարքական աթոռի չուրջ ծավալված պառակտիչ կռիվների ժամանակ այս հոգևորականը քանիցս հաջողությամբ կտրել է մյուս թեկնածուների առաջը՝ աչ ու ձախ պարտքեր անելով և օսմանյան պաշտոնյաներին կաշառելով՝ աթոռը գրավելու կամ պահպանելու համար: Դարի առաջին քառորդին պոլսահայերի քանակական աճը խախտել էր համայնքի ավանդական կարգուկանոնն ու անդորրը: Մարդաչատ էր դարձել, առաջին հերթին, հասարակ ընչազուրկ ժողովուրդը, որը լցրել էր, ինչպես տեսանք, Կ. Պոլիսն ու նրա շրջակաները, և որի փոքրաթիվ մասն է միայն, որ կարող էր գոնե մասամբ հաղթահարել իր սոցիալական հեղհեղուկ կացությունը: Գաղթականների այս խմբերը, սակայն, խորացնում էին հայրենակցական հակասությունները համայնքում, «համշարու» կարգավիճակով սատարում վերնախավին՝ իրենց տնտեսական ծանր վիճակը մեղմելու ակնկալությամբ: «Ազգի ջոջերը»՝ հենված սրանց վրա, մեկը մյուսի հետևից առաջ էին քաշում պատրիարքական իրենց թեկնածուներին, հասնում հաջողության, պարտություն կրում, կրկին առաջ մղում իրենց արդեն աթոռազուրկ պատրիարքական թեկնածուին և այսպես շարունակ: Կեսարացու, Խուլի և Զաքարիայի միջև մղվող պայքարը՝ պատրիարքական գայթակղիչ աթոռի համար, այս հակասությունների առաջին պոռթկումն էր, որ 1630-ականի վերջին պետք է շարու-

նակվեր որոշ դադարներով մինչև հաջորդ հարյուրամյակ, մինչև Հովհաննես Կոլոտ պատրիարք:

Դավիթ Արևելցու և նրա հակառակորդների գործելակերպը՝ անընդհատ պարտքերը վեց համայնքների հաշվին, անվերջանալի կաշառքները և այլն, ողբերգական հետևանքներ էին թողնում պոլսահայերի վրա[51]: Պարտքը, որ պետք է վճարեին թաղերի եկեղեցիները (այն հիմնականում գոյանում էր դապալույի՝ արքունական հարկի և միանվագ պատրիարքական հարկի համար կուտակված պարտքերից), փաստորեն, անհնարին էր մարել:

Այս ժամանակ էր, որ Դավիթ Արևելցու, Եղիազար Այնթապցու և սրանց կողմնակիցների ու հակառակորդների միջև անվերջ կռիվներից ու պառակտումներից հուսահատ ժողովուրդը որոշել էր 1651 թ. սկզբին կամ դրանից քիչ անց հրաժարվել պատրիարքներից ու կառավարվել աչխարհական աթոռակալների ղեկավարությամբ: Այդ աթոռակալները պետք է կատարեին ճիշտ նույն գործառույթները, ինչ ուներ պատրիարքը իր գործադիր իրավասությունների սահմաններում: Ինքը՝ Եղիազարը, պատրիարքական կռիվների մեջ թրծված այդ հոգևորականը, հարկադրված էր տեղի տալ պոլսահայերի այդ տրամադրություններին և միանալ նրանց համաձայնության թղթին. «Թէ մեք՝ քաղաքացիքս, յամէն եկեղեցեաց ուրոյն ուրոյն հնազանդ թագաւորին խէթիչէրիփին, որ ի մեր քաղաքս սեւագլուխ պատրիարգ կամ առաջնորդ անունով չկոխէ և չպահենք և զայս թուղթ մօհրեցաք»[52],- գրում է Երեմիա Ֆյոմուրճյանը իր «Օրագրութեան» մեջ:

Վճռին, ի դեպ, տեղյակ էր պահվել Հակոբ կաթողիկոսը, որի հովանավորյալ Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքը այս համաձայնության պաշտոնանկ էր արվում: Համենայն դեպս, մի քանի ամիս անց՝ 1656 թ. հուլիսին, Կ. Պոլսի հայ երևելիները հավաքվեցին և կարդացին հայրապետի նամակը, որտեղ նա անդրադառնում էր մեզ հետաքրքրող իրողությանը. «Եւ էր գրեալ (կաթողիկոսը - Ա. Խ.) Թէ քաղաքիդ բանն հանապազ այդպես է, ես ինչ առնեմ: Դուք հրաման ունիք ի թագաւորէն որ սեւագլուխ չնատուցանեք այսուհետև. մի նատուցանեք եւ ձեր իշխանաց ձեռն լինի եկեղեցիքն որպէս եւ էրն յառաջագոյն, եւ թէ խնդրէք թէ յայսուստ յայդուստ ձեզ քարոզիչ առաքեցից զով որ կամենաք»:

Այս ամենի մասին տեղեկացնող Երեմիա Ֆյոմուրճյանը այնուհետև նշում է, որ ժողովականները բողոքում են կաթողիկոսի վերաբերմունքից, որ նա, հակառակ իրենց խնդրանքի, Հովհաննես Մուղնեցուն չի բանադրել և կարգալույծ չի արել: Եվ կաթողիկոսը «ոչինչ

համարելով զայն ժողով (պոլսահայերի – Ա. Խ.) և զայն թուղթն, յորում ամենայն վարդապետքս կնքեցաք եւ վեց աթոռակալքն եւ այժմ իրավունք արարեք»[53]:

Նշված տեղեկությունները իրավունք են տալիս եզրակացնելու, որ պատրիարքների փոխարինումը աչխարհակալ աթոռակալներով կատարվել է օսմանյան իշխանությունների համաձայնությամբ և հատուկ թույլտվությամբ՝ հաճախ չերիֆով: Աթոռակալների այս իշխանությունը համայնքում տևել է չուրջ երկու տարի՝ 1655–1657 թթ.՝ մինչև Թովմա Բերիացու պատրիարքությունը:

Բնականաբար, աթոռակալներն իրենց իրավասություններով չէին կարող ծածկել պատրիարքի իշխանության ամբողջ ծավալը: Ուստի ակնհայտ է, որ նրանց առաջին և միակ խնդիրն էր մարել պատրիարքարանի պարտքը օսմանյան պետությանը, ինչպես և ապահովել հայ համայնքի կանոնավոր հարկահանությունն ու հարկերի մուտքը պետական գանձարան: Հենց այս կարևոր խնդիրն իրականացնելու նպատակով էր, որ օսմանյան իշխանությունները թույլ էին տվել սակավադեպ չեղում ավանդական հասարակության, առավել ևս՝ միլեթների չուրջ երկու հարյուրամյա համակարգի և նրա կարգուկանոնի մեջ, երբ հայ համայնքի գործառույթները հանձնում էին աչխարհականներին: Ինչ վերաբերում է պատրիարքի կրոնական գործառույթներին, ապա այդպիսիք կատարում էին աչխարհական աթոռակալներին կից վարդապետները, ինչը երևում է Երեմիա Քյոմուրճյանի վերոհիչյալ տեղեկությունից, որի համաձայն՝ Հակոբ կաթողիկոսին ուղղած պոլսահայերի նամակը, վեց աթոռակալների հետ միասին, ստորագրել են թաղերի եկեղեցիների վարդապետները:

Այսուհանդերձ, կարծում ենք, որ աթոռակալների հայտնությունը հաղիվ թե թույլ տալիս օսմանյան իշխանությունները, եթե ճիշտ այս նույն ժամանակահատվածում թուրքական պետությունը չցնցվեր ներքին տագնապներից. նկատի ունենք ենիչերիների հուզումները: Պալատի և Բ. դռան մեջ ամենուրեք փթթող կաչառակերությունն ու գանձագողությունը, դեռահաս Մեհմեդ Դ-ի (1648–1687) մերձավորների կամայական գործողություններն ու ինքնիշխանությունը 1656 թ. փետրվարին ևս ելք տվեցին բանակում, և առաջին հերթին՝ ենիչերիների մեջ կուտակված խորին դժգոհությանը: Աթ մեյդանում՝ խոռվարարների արդեն ավանդական դարձած այդ հավաքատեղիում հայտնված ենիչերիներն ու սիփահիները այս անգամ նույնպես իրենց սոցիալական բողոքն ուղղեցին որոշակի անձանց դեմ՝ սուլթանից պահանջելով իրենց հանձնել նրա մորը՝ պալատա-

կան դավերի հմուտ վարպետ վալիդե սուլթանուհուն, մուհասիբին (հաչվապահ), ղզլար աղասուն և ուրիչների՝ թվով 31 մարդու: Պատանի սուլթանի աղերսներին անսալով՝ խոռվարարները խնայեցին միայն վալիդե սուլթանուհուն: Ահաբեկված սուլթանը հանձնեց մյուսներին, որոնք հոչոտվեցին ամբոխի կողմից և տեղնուտեղը կախվեցին Աթ մեյդանի ծառերին: Հին վեզիրի կողմնակիցների և պալատական ջոջերի հետ հաչվեհարդարը չարունակվեց մինչև ապրիլ, թեև դրությունը դրանից հետո էլ չարունակում էր հեղհեղուկ մնալ[54]: Այն կայունացավ սեպտեմբերին, երբ մեծ վեզիրի պաչտոնին անցավ հեռատես և փորձված քաղաքագետ Ֆյոփրուլու Մեհմեդ փաչան՝ այդ տոհմի վեզիրներից առաջինը:

Մեծ վեզիրների, հետևաբար նրանց տեղակալների՝ վեզիր քյահյաների արագ փոփոխությունները ու առհասարակ մայրաքաղաքի վարչության հաճախակի ցնցումները օրվա օսմանյան պաչտոնավորների առջև միակ և նույնիսկ ինքնաբավ խնդիր էին դարձնում հարկերն ամեն գնով միլեթներից գանձելու մտահոգությունը: Հայ պատրիարքների հապճեպ փոփոխություններն այս իմաստով հիչեցնում են մեծ վեզիրների արագ պաչտոնափոխություններն օսմանյան կառավարության մեջ[55]: Կենտրոնի անկայունությունը և արքունիքի հարափոփոխ համակրանքներն ու հակակրանքները նույն որակներն էին ծնում միլեթների վարչությունների մեջ: Պատրիարք հանելն ու նորին նչանակելը հույն և հայ համայնքների հասարակական գիտակցության մեջ ընկալվում էին որպես ոչ միայն սովորական, այլև անհրաժեչտ իրողություններ: Հիրավի, այն, որ աթոռակալների հայտնությունը, ի վերջո, կապվում էր հայ համայնքի հոգևոր և աչխարհիկ երևելիների դրամական չարաչահումների հետ, երևում է 1655 թ. սեպտեմբերի ուչագրավ իրադարձություններից: Մշտական կռիվների մեջ ինքնամոռաց պատրիարք Հովհաննես Մուղնեցու և մյուս կողմից եղիազարի կողմնակիցները մի պահ հանդարտում են, թաղերի եկեղեցիներից ընտրվում են աթոռակալներ (Ս. Սարգիս եկեղեցուց՝ Հաճի Ապտուլան, Մուխսի Պողոսը, Սատեթ Պալին, խոճա Վարդանը և ուրիչները), և կողմերն առաջին հերթին համաձայնություն են կայացնում հիմնական խնդրի չուրջ: Ե. Քյոմուրճյանը հայտնում է, որ նրանք դրամը (պետական տուրքին հատկացվելիք) «ի մի քէսա ժողովեցին»՝ այդ վավերացնելով կնիքով և գրով[56]: Այսպիսով հակառակորդ կողմերի տարաձայնությունների հիմքում ընկած ամենամեծ հակասությունը համայնքի դրամական միջոցները տնօրինելու խնդիրն էր:

Այժմ պարտքերի մեխանիզմի մասին: XVI դ. երկրորդ կեսին ևս օսմանյան բարձրաստիճան պաշտոնեությունը, որ հակված էր միլեթներից որևէ կերպ գանձելու պետական հարկը՝ միրին, ըստ ամենայնի խրախուսում էր և՛ պատրիարքների փոփոխությունները, և՛ այս վերջիններիս՝ վճարելիս դժվարանալու դեպքում փոխարինարար նրանց անունով դրամ պարտք անելու և հարկը մուծելու ցանկությունը: Նույն Դավիթ Արևելցու կուտակած 80.000 դուրուշի պարտքը (որի մի զգալի մասը նա վերցրել էր արքունիքի միջնորդությամբ), հաստատում է ժամանակագիրը, այն, որ նա այդ պարտքը դրել է եկեղեցիների (թաղերի) վրա. «Եւ այս ... ոչ վասն Աստուծոյ եւ յօգուտ աղգին, այլ վասն անտեղի փառասիրութեան, քանզի որչափ աքսորէին զնա, ինքն այնքան փրծեալ յաքսորանացն եկեալ նստէր (պատրիարքական աթոռին – Ա. Խ.) մինչեւ զաղգ մեր հասոյց յայս տառապեալ վիճակ»[57]:

Դավիթ Արևելցին, որքան էլ եսակենտրոն անձնավորություն լիներ, այսու հանդերձ, միայնակ չէր գործում, ինչպես բանը պատկերում են ժամանակագիրները կամ որոշ հետազոտողներ: Նրա հետևում կանգնած էին պալատի կամ Բ. դռան հետ կապեր հաստատած հայ աշխարհիկ երևելիներ, օսմանյան պաշտոնյաներ[58], թաղերի եկեղեցիների յուրային երեցներ և այլն: Սրանք բոլորն էլ առաջ էին մղում պատրիարքական թեկնածուին կամ պատրիարքին, դարձնում նրան իրադարձությունների երևութական կենտրոն կամ այդ իրադարձությունները վերահսկող ուժ: Պատրիարքն ուղղորդվում էր այդ անձանց կողմից՝ իհարկե, յուրովանն պահպանելով ու ի հայտ բերելով իր անձնական մոտեցումներն ու հնարավորությունները:

Դավիթ Արևելցու պարտքը փակելուն ձեռնամուխ եղավ Եղիազար Այնթապցին՝ նրան հաջորդած պատրիարքը: Իր համախոհների, և մասնավորապես ենիչերի աղասի Ղարա Ջավուշի օգնությամբ նա այդ պարտքը իջեցրեց մինչև 25.000 դուրուշի, որ և վճարեցին եկեղեցիները՝ ըստ իրենց ծխականների թվի և կարողության[59]: Կարծում ենք, սակայն, որ դրանով խնդիրը չի փակվել. Համենայն դեպս, պատրիարքական հետագա կռիվները, ինչպես և Փիլիպոս կաթողիկոսի աղդու միջամտությունը, որ սկսվեց էջմիածնից նամակներ և բաներներ ուղարկվելով, ի վերջո, սրբեցին տարան նաև Եղիազարի պատրիարքությունը և նրա արդյունավետ գործունեության հնարավորությունները: Եղիազարի ժամանակ բավականաչափ նվազեցված վերոհիշյալ պարտքը կարճ ժամանակ անց ածել-հասել էր 40.000 «կարմիրի», որ պետք է փակեր Փիլիպոս կաթողիկոսը: 1652 թ.՝ Եղիազարի պաշտոնաթող լինելուց քիչ առաջ, Փիլիպոսը եկավ Կ. Պոլիս և «զամենայն ուղղութիւն վերստին հաստատեալ սերմանեաց ի մէջ աստուստ եղեալ քահանայից եւ ժողովրդականաց: Եւ մանաւանդ զպարտսն, զոր արարեալ էին վատչուէր պատրիարգունքն յաղագս փառաց եւ ցանկութեան իւրեանց, եւ հասուցեալ էին մինչեւ ի ՅՌ (40 000) կարմիրն... զայն եւս զճարեաց զոմանց տալով եւ զոմանց ողորմութիւն համարելով վրկեալ զքաղաքս ի ներքոյ եղեալ պարտուցն»[60]:

Մ. Օրմանյանը կարծում է, որ Եղիազարը ինքն է զգացել իր հրաժարականի հարկը, քանի որ հաճելի չէր բոլորին, ուստի անապալով նաև Փիլիպոսի «Հայրական խրատներին», պաշտոնից հեռացել է 1652 թ. վերջերին[61]: Սակայն առավել հավանականն այն է, որ Փիլիպոսը ամենահարմար առիթն էր գտել հեռացնելու իր հավակնոտ հակառակորդին՝ Եղիազարին, և բարձրացնելու էջմիածնի հեղինակությունը օսմանյան մայրաքաղաքում:

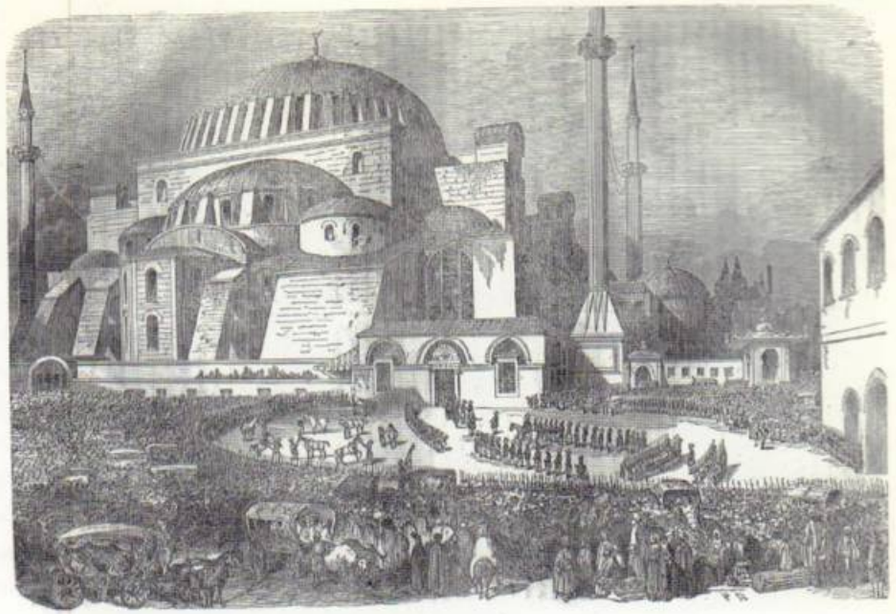
Պատրիարքական կռիվներից ծնվող խառնակ իրավիճակները առավել սրության հասան 1630–1650-ական թթ.՝ չարունակվելով նաև հետագայում: Հովհաննես Խուլի հետ հաջողությամբ մրցակցած Զաքարիա Վանեցին 1639 թ. վերջնականապես պետք է դուրս գար պատրիարքական ընդհարումների ասպարեզից: Պատրիարքի աթոռին փութով հայտնվեցին և նույն արագությամբ էլ սկսեցին հրաժեշտ տալ կամ միմյանց փոխարինել նոր դեմքեր՝ Դավիթ Արևելցին, Կիրակոս Երևանցին (1641–1642), Թովմա Բերիացին (1644, երկրորդ անգամ՝ 1657–1658 թթ.), Եղիազար Այնթապցին (1651–1652), Հովհաննես Մուղնեցին (1652–1655) և ուրիշներ: Պատրիարքական իշխանության համար բորբոքված պայքարը բարդացավ նրանով, որ այդ պաշտոնը թափուր մնալու պայմաններում սկսեցին տնօրինել թաղերի աշխարհական ներկայացուցիչ աթոռակալները: Աթոռակալների ինստիտուտը, որքան մեզ հայտնի է, Կ. Պոլսի համայնքում արդեն ունեցել էր իր նախադեպը դեռևս 1607 թ., եթե ոչ դրանից էլ առաջ՝ XVI դ.: 1607 թ., ինչպես հայտնում է Դարանաղցին, իշխանությունը համայնքում վարում էին «պատրիարքական վաքիլները»[62]: 1644 թ.՝ Դավիթ Արևելցու երկրորդ պաշտոնազրկումից հետո, ինչպես նշում է Մ. Ձեվահիրճյանը, մի կարճ ժամանակով համայնքը սկսում են կառավարել աթոռակալները, որովհետև նույն թվականին դարձյալ պատրիարք է դառնում Դավիթ Արևելցին[63]: Նույն հեղինակի տվյալներով, երկրորդ անգամ աթոռակալները իշխանությունը վարում են 1648-ից հետո, շատ հավանական է՝ 1649-ին, երբ երրորդ անգամ պաշտոնանկ է ար-

վում Դավիթ Արևելցին: Աթոռակալներն այս անգամ իշխանության տերն են եղել մինչև 1650 թ., երբ դարձյալ տեղի էին տալու նույն պաշտոնատենչ պատրիարքին: Երրորդ անգամ աթոռակալները հայտնվում են 1655-ին, Հովհաննես Մուղնեցուց հետո (1655), մինչև 1658 թ., այսինքն՝ այս վերջինի և Թովմա Բերիացու պատրիարքության միջև ընկած ժամանակաշրջանում: Ինչպես տեսնում ենք, աթոռակալներն ամեն անգամ համայնքի գլուխ են անցել «սուրբ տեղը պարապ չի մնում» հայտնի դարձվածին համապատասխան:

Արդ, ովքեր էին աթոռակալները: Ապահովաբար՝ «ալթը ջեմաաթի» երևելի անձինք, հեղինակավոր ազգային դեմքեր՝ չելեպիների, խոջաների, արհեստապետերի միջավայրից, իրենց նազըրների ու կամակատարների բազմությամբ, որոնք գործի էին դնում օսմանյան բյուրոկրատիայի խոչոր ու փոքր ներկայացուցիչներին՝ պատրիարքական աթոռին իրենց մարդուն դնելու նպատակով: 1690 թ. մի ձեռագրում մատնացույց է արվում աթոռակալների սոցիալական ինքնությունը. «Կատարեցաւ աղօթանուէր մատեանս ... ի թուականութեան Հայոց ՌՃԼԹ ամի ... ի քաղաքս Ըստամպօլ ... ի պատրիարգութեան Կոստանդնուպօլսոյն վեց եկեղեցւոյ իշխանաց»[64]: Աթոռակալության այս շրջանը պետք է որ տևած լինի 1689–1692 թթ.՝ կարապետ Կեսարացու (Կրպո) (1688–1689) և Մատթեոս Սարը Կեսարացու (1692–1694) պատրիարքության միջև ընկած ժամանակաշրջանում:

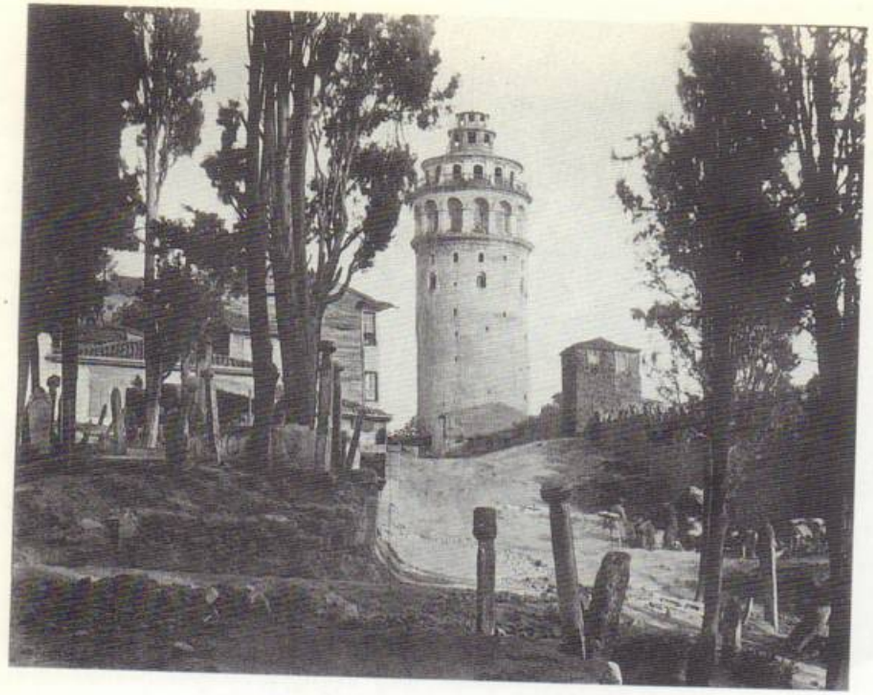
Անշուշտ, պատրիարքական աթոռի հանդեպ իրենց հավակնությունն ունեին նաև Սսի, էջմիածնի, Երուսաղեմի հոգևորական ոչ բարձր դասի մարդիկ: Սակայն սրանից չպետք է ենթադրել, թե աթոռակալ կարող էր լինել ամեն մի պատահական անձնավորություն: Իրականում աշխարհական տեղակալները թաղերի ճանաչված մարդիկ էին, որոնք երեցների ակտիվ մասնակցությամբ գլխավորում էին իրենց խմբակցության մարդկանց: Մի ժամանակագրության հեղինակ Դավիթ Արևելցու պաշտոնանկությունը իրավացիորեն վերագրում է թաղերի «իշխաններին». «Աքսորեցաւ սոյն Դաւիթ եպիսկոպոսն ի պատրիարգութենէ հնարիւք իշխանաց, որք յանձնառու եղէն եւ էին վեց եկեղեցւոյ իշխանք թէ զպարտս Դաւիթ եպիսկոպոսին եւ թէ դնորոգ եղեալ»[65]:

Գ. Գալեմքյարյանը, ապա Հ. Ճ. Սիրունին պատրիարքական իշխանության համար ծավալված ընդհարումները պատկերում են իբրև քաոս՝ ծայրահեղորեն թանձրացնելով գույները, որ ստեղծում է պոլսահայ կյանքի երևութական պատկերը: Գ. Գալեմքյարյանը, օրինակ, գրում է, թե այս խառնակություններում պատճառը Սսի, էջմիածնի,

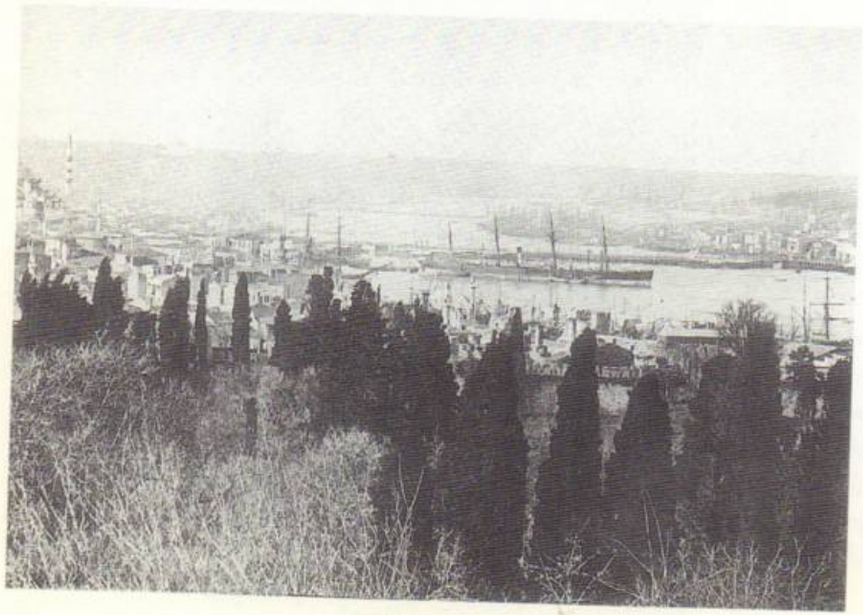


Ս.Սոֆիա տաճարը

Ենիչերիները կողոպտի պահին



Ղալաթիայի հին ճենովական ամրոց



Ոսկեղջյուր

ինչպես և Երուսաղեմի հեռացած և պատրիարքական կոխվների մեջ նետված կաթողիկոսներն ու պատրիարքներն էին, որոնց հետ սկսեցին մրցել քահանաներ, բաղնեպաններ, հացագործներ, ջրկիր աշխարհականներ[66]:

Իրականում որքան էլ այդ կոխվներին միջամուխ լինեին նշված բարձրաստիճան հոգևորականները, ինչպես և արհեստավորները, խնդրին սոսկ այդ կերպ նայելիս գործ ենք ունենում երևույթի հետևանքների և ոչ թե պատճառի հետ: Բուն պատճառը մինչդեռ Կ. Պոլսի հայ պատրիարքության, հայ կրոնական կենտրոնների համակարգում նրա տեղի և դերի, և ի վերջո, վերջնական կազմավորման հարցն էր: Պատրիարքության առջև այս խնդիրը ծառացել էր ամենից առաջ Կ. Պոլսի հայ բնակչության ստվարացման, Արևմտահայաստանի բնակչության վրա նրա հոգևոր-վարչական իրավասությունները տարածելու պահանջմունքով, որ անհրաժեշտություն էր դառնում օսմանյան կենտրոնացված քաղաքականության թելադրանքով: 1610–1620-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքության իրավասությունների գերաճումն իր երբեմնի ավանդական սահմաններից, առաջնորդական վիճակների ընդլայնումը արդեն այս երևույթի առաջին դրսևորումներն էին: Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, հետևաբար, ապրում էր անցումային մի շրջան, որ տևելու էր մինչև 1710-ական թթ., մինչև սեփական տեղի ճշտումը հայ կրոնական գերակայությունների մեջ: Պատրիարքությունը կրոնական կենտրոնների մեջ ձեռք էր բերում որակապես նոր իրավիճակ, որն ուղեկցվում էր նրա նկատմամբ հոգևոր կենտրոնների և ամենից առաջ՝ Էջմիածնի և Սսի սուր հետաքրքրությամբ, այն իր ազդեցության տակ առնելուն հետամտող թաքուն և բացահայտ պայքարի պոռթկումներով: Կար այս հակադրվող կողմերի մեջ ստեպ իրեն զգացնել տվող և Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ դիրք և հեղինակության ձգտող կաթոլիկ եկեղեցին, որի ակտիվությունը առանձնապես պետք է ընդգծվեր XVII դ. երկրորդ կեսից:

2. Ներհակությունները. պայքար պատրիարքության համար

Կ. Պոլսի պատրիարքների արտաքուստ զարմանալի թվացող հերթագայությունների պատճառը սոսկ համայնքի վերնախավի քմահաճույքը կամ նախասիրությունները չէին: Այստեղ առկա են շատ ավելի լուրջ պատճառներ, քան, ի դեպ, այնպիսիք, որ նշում են որոշ հեղինակներ[67]:

Երևույթի մի կարևոր կողմն է բացահայտում Հ. Անասյանը, ըստ որի, XVII դ. պատրիարքական աթոռի շուրջ կռիվները էջմիածնական և սսական հոսանքների ներհակության արդյունքն էին, ընդամին, այդ ներհակությունը նա բխեցնում է այն իրողությունից, որ սսականները Հռոմի եկեղեցու հետ մերձենալու կողմնակիցներն էին, իսկ էջմիածնականները՝ հայ Առաքելական եկեղեցու ինքնության կողմնակիցներ: Նա կարծում է, որ Սսի և էջմիածնի պայքարի գլխավոր ասպարեզը դարձել էր Կ. Պոլիսը, և որ պատրիարքի պաշտոնի համար «այս կամ այն թեկնածուի գահակալությունը կամ տապալումը, որ այնքան հաճախադեպ էր, մանավանդ XVII դարում, սսական և էջմիածնական հոսանքների փոխնիփոխ հաղթանակումը կամ պարտությունն էր նշում»[68]: Հ. Ճ. Սիրունին համաձայն չէ այս տեսակետին և չի ընդունում առհասարակ արևմտահայության երկու՝ էջմիածնական և սսական բաժանվածությունը: Նրա կարծիքով աթոռների միջև ծավալված կռիվների մեջ «առավելապես անհատական փառասիրությունները, կիրքն ու անձնական հաշիվներն են, որ դեր ունեին»[69]: Հ. Սիրունին խնդրին մոտենում է բարոյական չափանիշներով, մինչդեռ կիրքն ու անձնական հաշիվները բորբոքվում էին այդպիսիք սնուցանող նպաստավոր պայմաններում, որոնք էլ հենց անհատական նախասիրությունների դրսևորման հիմքերն էին:

Պատրիարքական կռիվների ներհամայնքային, դրանց՝ իբրև Կ. Պոլսի հայ հանրությանը ներհատուկ երևույթի ուշագրավ բնութագիրն է տվել Առաքել Դավրիժեցին: Խառնակությունների գլխավոր պատճառներից մեկը նա համարում է տեղի հայ հին վերնախավի և այնուհետև գավառներում կուսակալների հետ մտերմացած և սրանց հետ մայրաքաղաք տեղափոխված գավառացի նոր երևելիների մրցակցությունները: Վերջիններիս ազդեցությունը ընդարձակվում էր հայ համայնքում՝ նշված զորեղ հովանավորության շնորհիվ, մինչդեռ հին երևելիները «բարձրամիտ և բարձրայոն պանծանօք» արհամարհում էին գռեհիկ նորեկներին և չէին հանդուրժում նրանց մասնակցությունը ազգային գործերին[70]: Դավրիժեցու այս կարծիքին համամիտ է Մ. Օրմանյանը, որն իր հերթին ևս նշում է մայրաքաղաքի հայության խռովությունների մի այլ պատճառ՝ «պատրիարքներու ստէպ եւ անհարկի փոփոխութիւններն»[71]:

Ամբողջ XVII դարի պատրիարքական կռիվների հիմքում ընկած են մեկից ավելի պատճառներ. այդպիսիք են հայ կրոնական կենտրոնների մրցակցության բևեռացումը Կոստանդնուպոլսում, որ ներկայացնում էին էջմիածինը և բավական թուլացած, բայց դեռևս իր

հավակնություններից չհրաժարված Սիսը: Այնուհետև այդ հիմքերից մեկն էին կաթոլիկական Ֆրանսիայի միջոցով Հռոմի քաղաքականության հակումները՝ ստեղծելու Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ գտնվող հայերի առանձին կաթողիկոսություն, որ դրսևորվելու էր երկիցս՝ Սահակի (1630) և Եղիազար Այնթապցու (1659–1670-ական թթ.) գործունեության ընթացքում: Եվ վերջապես, այս վերջին իրողությունը հատակորեն ուրվագծվում էր ամբողջ XVII դարում՝ լատինասերների և պահպանողականների միջև մղվող պայքարի ձևով, որ նոր սրություն և որակներ պետք է ձեռք բերեր 1640-ականից հետո, հիսուն տարի անց՝ 1690-ականին՝ իրեն ավելի կամ պակաս ուժգնությամբ զգացնել տալով ամբողջ XVIII դարում:

Նշված բոլոր պատճառները, իբրև տասնամյակներ ի վեր պոլսահայ կյանքը տակնուվրա անող գործոններ, ունեին մի կարևոր ընդհանրություն. դրանք հիմնականում Կ. Պոլսի հայ համայնքին դրսից պարտադրված, նրա տնտեսական ու հասարակական կյանքին արտաքուստ թելադրված հուզումներ էին: Սակայն կարելի է առանձնացնել, նշված արտաքին պայմաններից զատ, պատրիարքական կռիվների զուտ ներքին, սոցիալական ու հասարակական պատճառները: Նախ ասենք, որ նշված արտաքին, ինչպես և ներքին պատճառները կտրուկ չէին սահմանազատվում միմյանցից: Այսպես, Կոստանդնուպոլսում էջմիածնի չահերի պաշտպանությամբ մի զգալի չափերով հանդես էին գալիս Արևելյան Հայաստանից՝ Արարատյան դաշտից, Նախիջևանի և Երևանի շրջաններից (մասնավորապես Շահ Աբասի ժամանակներից) օսմանյան մայրաքաղաք գաղթած հայ շերտերը, մինչդեռ պոլսաբնակ համեմատաբար հին՝ տեղաբնակների, առավել ևս նրա կղերական ու աշխարհիկ վերնախավի մեջ ավելի շատ զգացնել էին տալիս (անշուշտ, ոչ բացարձակ իմաստով) վաղեմի հակումներն ու նախապատվությունը Սսի նկատմամբ: Սրանով հանդերձ, պետք է նկատել, որ պատրիարքական կռիվների բոլոր՝ թե՛ ներքին, թե՛ արտաքին պատճառների հիմքում ընկած էին հայ ժողովրդի քաղաքական կյանքի ու ճակատագրի առանձնահատկությունները, առավել ևս՝ քաղաքական ինքնուրույն կյանքի չգոյությունը և դրանից բխող հետևանքները: Այդ կյանքի բացակայությունը ինքնաբերաբար ստեղծել էր հայ ժողովրդի միակ ընդհանրական կազմակերպության, նրա կրոնական կազմակերպության՝ եկեղեցու գործառութային անհրաժեշտությունը: XV–XVII դդ. այդ իրացնելու համար հայ եկեղեցին պետք է վերախմբավորեր իր ուժերը, սահմաներ կրոնական կենտրոնների որոշակի գերակայություն և ենթակա-

յություն: Վերջնականապես կամ գոնե ակնհայտորեն պետք է որոշվին եկեղեցու նվիրապետության մեջ կրոնական կենտրոնների տեղն ու դերը, ըստ այդմ՝ համազգային հեղինակության ազդեցությունն ու չափը: Այս տեսակետից, իրոք, անվիճելի է էջմիածնի և Սսի հակամարտությունը հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ գլխավոր տեղը զբաղեցնելու հարցում: Շահական Պարսկաստանի տարածքում նման հակասություններ չկային. էջմիածնի կաթողիկոսությունը այստեղ բնակվող հայության անվիճելի և ճանաչված միակ հոգևոր հեղինակությունն էր: Սակայն խնդիրը բարդանում էր Միջին և Մերձավոր Արևելքի՝ Օսմանյան Թուրքիայի տիրույթներում գտնվող հայ կրոնական իրավասությունների տեսակետից: Այստեղ դեռևս բավականաչափ լարված էին էջմիածնի և Սսի հարաբերությունները: XVII դ. վերջին, չնայած էջմիածնին իր տեղը զիջելու շուրջ 250-ամյա փաստին ու վաղեմությանը, Սիսը դեռևս պահպանել էր իր գերակայության թող որ ոչ հիմնավոր, այսուհանդերձ, հավակնությունները և պատրաստվում էր էջմիածնին դիմակայել հենց Օսմանյան Թուրքիայում և ամենից առաջ՝ Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ իր ազդեցությունը ուժեղացնելու միջոցով: Նույնը ձգտում էր անել նաև էջմիածինը՝ իր ընդհանրական աթոռ լինելու և համազգային անհերքելի հեղինակությամբ ու դրանից բխող առավելություններով: Ավելին, XVII դարի առաջին տասնամյակին Կ. Պոլիսը դարձավ էջմիածնի և Սսի առաջնայնության համար մղվող պայքարի գլխավոր բնագիծ՝ և դրանից հետո հայ գաղթական բազմությունների ընթացքը դեպի օսմանյան կայսրության տարածքներ՝ սևծովյան շրջաններ, Ղրիմի թերակղզի, Կ. Պոլիս, Զմյուռնիա, մերձավոր ու միջինարևելյան շրջաններ, նոր տեղաչարժեր էին մտցրել նշված վայրերի հայկական ժողովրդագրության մեջ: Կ. Պոլսի հայ համայնքը մարտաչափ դարձավ հենց այս գաղթականության հետևանքով, երբ բազմաթիվ ընտանիքներ Հայաստանի զույգ հատվածներից տեղափոխվեցին այնտեղ: Սուլթաններ Ահմեդ Ա-ի և Մուրադ Դ-ի՝ 1609 և 1635 թթ. մայրաքաղաքից գաղթականներին (մահմեդական և ոչ մահմեդական) վտարելու նպատակով ձեռնարկած գործողությունները, իրենց բարբարոսական մեթոդներով հանդերձ, ի զորու չեղան զգալիորեն նվազեցնելու գաղթականների չնչտակիորեն աճած թվաքանակը մայրաքաղաքում: Հայ նորեկները հաստատվում էին Կ. Պոլսի ավանդական դարձած հայաբնակ թաղամասերում, ինչպես և մայրաքաղաքի այն շրջաններում, որոնք կարող էին մատչելի լինել ոչ միատարր էթնիկական բնույթի գաղթականության բնակության համար: Ի վերջո,

սրանք պետք է զորացնեին հայ միլեթի և նրա հոգևոր կազմակերպության՝ Կ. Պոլսի հայ պատրիարքության սոցիալական հենարանն ու բազան, մեծացնեին հայ տարրի՝ որպես պիտանի աշխատուժի, արհեստավորության և հարկատու բնակչության դերը օսմանյան տնտեսության մեջ և այն ուղղորդող պաշտոնական քաղաքականության աչքին: Դրա համեմատ և դրան զուգահեռ՝ ընդլայնվում էր պատրիարքության դերն ու նշանակությունը հոգևոր առաջնայնության համար մրցակցող էջմիածնի և Սսի համար: Եվ անկախ այն բանից, թե 1630-40-ական թթ. կամ դրանց հաջորդող տասնամյակներին Օսմանյան Թուրքիայի տարածքների հայկական առաջնորդությունները կամ դրանց որ մասն էր մտնում Կ. Պոլսի պատրիարքության իրավասության ներքո, ակնհայտ է դառնում արդեն պարզորոշ ուրվագծվող հեռանկարը. Կ. Պոլսի պատրիարքությունը Թուրքիայի տարածքներում ամենալուրջ և կարևորագույն կրոնական կենտրոնն է, որին տիրողը անարգել իր ազդեցությունը կարող է տարածել այդ երկրի բոլոր հայկական վիճակների և թեմերի վրա: Սակայն կար նաև Երուսաղեմի բավականաչափ նրբին խնդիրը: XVII դ. արդեն Երուսաղեմի հայկական պատրիարքությունը բարոյական և տնտեսական իմաստներով կրում էր Կ. Պոլսի պատրիարքության զորեղ ազդեցությունը: Հեղինակություն կամ ներգործություն ապահովելով Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ՝ էջմիածինը կամ Սիսը իրենց հաջողությունների պտուղները ապահովաբար կարող էին հավաքել նաև Երուսաղեմում. մի իրողություն, որ բավականաչափ պարզ էր մրցակցող կողմերի համար: Այստեղից էր սկիզբ առնում այն պայքարը, որ մղում էին էջմիածինն ու Սիսը Կ. Պոլսի պատրիարքության համար և մի հայտնի չափով դրան էին պարտական պատրիարքական կոխվները իրենց հայտնության: Այստեղ ավելացնենք միայն, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությանը մերձենալու, այնտեղ էջմիածնի բարձր հեղինակությունն ամրապնդելու և զորացնելու գործում առաջին ազդեցիկ գործողությունները իրականացրեց Փիլիպոս կաթողիկոսը՝ լայնախոհ և հեռատես մի հոգևորական՝ իր դարաշրջանի հայ կրոնական գործիչների մեջ: Սուլթան Մեհմեդ Դ-ից կաթողիկոսական բնաթաթ ձեռք բերելու փաստը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ էջմիածնի կաթողիկոսության դիրքերի աննախընթաց ամրապնդում Օսմանյան Թուրքիայի հայաբնակ տարածքներում՝ սևծովյան շրջաններից մինչև Արևելյան Եվրոպայի երկրներ, Արևմտյան Հայաստանից մինչև փոքրասիական շրջաններ, Եգեյանի առափնյա տարածքներից մինչև Կ. Պոլիս և մերձավոր ու միջինարևելյան թեմեր ու վիճակներ:

Պատրիարքական աթոռի համար չարունակական կռիվներն ու երկպառակությունները Կոստանդնուպոլսի հայ համայնքում բավական հիմնավոր պատճառ դարձան էջմիածնի կաթողիկոսի միջամտության, պայքարող կողմերին հանդարտեցնելու համար: Կողմերը՝ ալեծը ջնմաաթի պառակտված հատվածները, իրենց հերթին բավական անզիջում էին միմյանց նկատմամբ, որ սկիզբ էր առնում և հրահրվում Կ. Պոլսի հայ հին բնակիչների և XVII դ. առաջին տասնամյակներին մայրաքաղաքում իջևանած և այնտեղ հաստատված հայ գաղթականների կամ նորեկների միջև: Մ. Զամչյանի երկում բնութագրական կողմերով են բացահայտվում Կ. Պոլսի հայ բնակչության երկպառակությունները 1650-ականի սկզբին. «Բայց կայր ի մէջ ժողովրդեանն այլ իմն չփոթութիւն յերկուց գլխոց. մի զի որք եկք էին ի քաղաքին, նուաճեալ լինէին յոյժ ի բնակաց և ատելութիւն թշնամութեան էր ի միջի նոցա և երկրորդ՝ զի չչնջիւն էր ի վերայ պատրիարգի (Դավիթ Արևելցու – Ա. Խ.) և ի բազմաց հետէ մտեալ էր երկպառակութիւն ի ժողովրդեան վասն այսր. իբր զի ոմանք զայն կամելով՝ բազում ինչ ծախէին ի դրունս յորմէ և բազումք տնանկացեալ էին, թող զայնոսիկ, որք վասն պարտուց արկեալ լինէին ի բանտ և ոմանք ի քաղաքէ ևս փախչէին նա և ի վերայ եկեղեցեաց դիզեալ էին պարտք մինչև ցքառասուն հազար դահեկան»[72]:

Խոսքը վերաբերում է նաև, ինչպես նշվեց վերը, Դավիթ Արևելցի պատրիարքի 40.000 աքչե պարտքին, որ նա արել էր կաշառքների և նվիրատվությունների գնով պատրիարքական աթոռը երրորդ անգամ նվաճելու համար (1647): Ընդամին, պարտքի չափերի, եկեղեցիների ծխականների վրա այն բաշխելու գործը ևս հեռու էր արդարության սկզբունքներից և կատարվում էր՝ հնարնակ «բնիկներին» ակնհայտ առավելություն տալով, բնավ հաշվի չառնելով նորեկների կարողությունները, որ նրանց միջև ավելի էր խորացնում փոխադարձ անվստահությունն ու երկպառակությունները: Պարտքը չվճարող անձինք խմբերով բանտ էին նետվում՝ այն մարելու միջոցով միայն ունենալով ազատվելու հեռանկար:

Պոլսահայ համայնքում Եղիազարը պատրիարքությունը ստանձնեց Դավիթ Արևելցուն վտարած աթոռակալների՝ պատրիարքական իշխանությունը ժամանակավորապես վարող աշխարհիկ ջոջերի համաձայնությամբ, 1651 թ.: Սակայն դա չէր նշանակում, որ այդպիսով համայնքում վերջ էր տրվում գժտություններին ու թշնամանքին: Իրոք, Եղիազարը չէր գոհացրել համայնքի բոլոր ջոջերին, այլ միայն աթոռակալներին կամ դրանց մեծ մասին, որոնք համայնքում հեղինակություն և պաշտոն ունեցող անձինք էին, երեցներ և այլն:

Եղիազարի՝ պատրիարքական աթոռին բազմելու միջոցներին 1651 թ. Փիլիպոս կաթողիկոսը մեկնել էր Երուսաղեմ՝ այնտեղից Կ. Պոլիս անցնելու մտադրությամբ: Ուշագրավ է, որ Փիլիպոսը նախ մեկնում է Երուսաղեմ և ոչ թե Կ. Պոլիս, թեև օսմանյան մայրաքաղաք գնալու հրավեր էր ստացել տեղի հայերից դրանից առաջ: Խնդիրն այն է, որ Փիլիպոսը Կ. Պոլսում պատրիարքական կռիվներին վերջ տալու նախապայմանները որոնում էր Սսի կաթողիկոսության հետ իրավախոհության, օսմանյան տիրույթներում էջմիածնի ազդեցությունն ու դերը զորացնելու և ի վերջո, գերակա դիրքն ու նշանակությունը հաստատելու մեջ: Երուսաղեմում նա մնաց չորս ամիս և նույն ժամանակ այստեղ հայտնվեց Սսի Ներսես կաթողիկոսը: Հանդիպման նպատակն էր հարթելու հին տարաձայնությունները և վերացնելու թշնամությունը երկու աթոռների միջև: Երուսաղեմի Աստվածատուր վարդապետի մասնակցությամբ 1652 թ. կաթողիկոսները սահմանեցին 13 կանոնական փոխադարձ իրավունքներ և պարտականություններ: Այդ համաձայնագրի մեջ ուշագրավ են, մանավանդ, երկու աթոռների իրավասությունների վերաբերող կետերը կամ կանոնական գլուխները: Դրա համեմատ՝ աթոռներից յուրաքանչյուրը պետք է ձեռնադրեր միայն իր վիճակների նվիրյալներին (Ա և Բ կետեր), որևէ եպիսկոպոս իրավունք չուներ հափշտակելու մյուս կաթողիկոսությանը պատկանող որևէ վիճակ (Դ կետ), նույն վիճակի վրա բացառվելու էր որևէ երկու առաջնորդների առկայությունը (Ե կետ), տվյալ աթոռին պատկանող վիճակից որևէ մեկին եպիսկոպոս չձեռնադրել մյուս աթոռին պատկանող վիճակի համար (Զ կետ), առանց կաթողիկոսի հրամանի՝ որևէ եպիսկոպոս չպիտի տիրի նրա աթոռին պատկանող որևէ վիճակի՝ «բռնութեամբ այլազգեաց» (է կետ): Համաձայնության մյուս կետերը վերաբերում են հայ եկեղեցու սպասավորների բարոյականությանը, քահանաների ձեռնադրությանը, եպիսկոպոսների և քահանաների՝ հարկեր հավաքելու գործում փոխադարձաբար հարգվող իրավասություններին, երեցների հոգևոր պարտականություններին և այլն, որոնք ընդհանրական նորմեր էին[73]:

Պետք է կարծել, որ էջմիածնի համար առավել կարևորություն էին ներկայացնում վիճակների անձեռնմխելիության և սրա հետ անմիջականորեն կապված՝ յուրաքանչյուրի վիճակում համապատասխան կաթողիկոսի կողմից եպիսկոպոս ձեռնադրելու խնդիրները: Պետք է կարծել նաև, որ անկախ համաձայնագրի զուսպ, աթոռների

համար երկուստեք իրավահավասարություն և հավասարակչռություն երաշխավորող ձևակերպումներից, Փիլիպոսը կարևոր իրավունքներ ապահովեց էջմիածնի համար: Ավելի չուտ նա կարողացավ վերահաստատել էջմիածնի իրավունքները Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող այն վիճակների նկատմամբ, որոնք նրա իրավասությանը պետք է անցած լինեին XV դ. վերջերին և XVI դարում, և որոնք, XVI դ. վերջին քառորդից մինչև XVII դ. առաջին երեսնամյակը, մինչև Մովսես կաթողիկոս, էջմիածնի կաթողիկոսության թուլացման պատճառով դուրս էին մնացել նրա վերահսկողությունից:

Այս պայմաններում Սիսը տվել էր էջմիածնի վիճակներում տեր ու տնօրինություն անելու, առաջնորդներ նշանակելու բազմաթիվ օրինակներ, ինչը, բնականաբար, էջմիածնի իրավասությունները անտեսելու դրվագներ էին: Ուշագրավ է, որ մնջրերելով 1630-ականի վերջերին Փիլիպոսին գրած՝ Կիլիկիայի կաթողիկոս Սիմեոնի նամակը և այն վերլուծելով, Մ. Օրմանյանը փաստորեն ցույց է տալիս Սսի կողմից էջմիածնի վիճակներում վերջինիս իրավունքների, մեղմ ասած, անգիտացումը[74]: Պատասխանելով Փիլիպոսի կշտամբանքին, թե ինչու է նա ձեռնադրություն անում էջմիածնի վիճակներում, Սիմեոնը արդարանում է նախադեպի բազմաթիվ օրինակներով: Մեկ առ մեկ նշում է այն դեպքերը, երբ Կիլիկիայի կաթողիկոսները ձեռնադրություն էին արել Ակնում, Անկյուրիայում և Կ. Պոլսում, Կարինում, Ամասիայում, Մարզվանում, Ղրիմում, Խարբերդում, Բաղեշում, Կեսարիայում, Սեբաստիայում և այլուր՝ սկսած Կիլիկիայի կաթողիկոս Խաչատուր Ուլնեցու (1560-1584) և վերջացրած Մինաս Կարնեցու (1621-1632) արած ձեռնադրություններով՝ էջմիածնի այդ վիճակներում: Այս թվարկումով, ինչպես նկատում է Մ. Օրմանյանը, որոշվում են էջմիածնին ենթակա վիճակները[75]: Բայց այստեղ ուշագրավն առավել այն է, որ Կիլիկիայի կաթողիկոսները էջմիածնական սահմաններն սկսել են անցնել դեռևս XVI դարի երկրորդ կեսից, այսինքն՝ պարսկաթուրքական պատերազմների հետևանքով չարունակական անկայունության պայմաններում, երբ էջմիածինն անկարող էր հսկողություն սահմանել Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող իր վիճակների նկատմամբ: Բոլոր դեպքերում, ակներև է, որ և Սիմեոնին ուղարկած Փիլիպոսի նամակում և վերջինիս հղված Սիմեոնի նամակում խոսքը բացառապես վերաբերում է Կիլիկիայի կաթողիկոսության կողմից էջմիածնի իրավասությունները խախտելուն և ոչ թե էջմիածնի կողմից Կիլիկիայի իրավունքների հանդեպ ոտնձգություն

անելու երևույթին: Հակառակ դեպքում Սիմեոնը չէր վարանի էջմիածնին մեղադրել Կիլիկիայի որևէ վիճակում կատարած խախտումների մեջ և չէր սահմանափակվի սեփական խախտումները սոսկ նախադեպի օրինակով արդարացնելով, այսինքն՝ ինքնապաշտպանությամբ: Հետևաբար, նման պայմաններում էջմիածնի և Կիլիկիայի երկկողմանի պարտավորությունների ստանձնումը՝ մեկի կամ մյուսի թեմերում ձեռնադրություն չանելու վերաբերյալ, փաստորեն ուղղվում էր Կիլիկիայի կաթողիկոսության անհարկի ակտիվության դեմ՝ հօգուտ էջմիածնի:

Կանոնական գլուխներում էջմիածնի Մայր աթոռի գերակայության վերաբերյալ որևէ ակնարկի բացակայությունը Մ. Օրմանյանը հիմնավորապես բացատրում է Փիլիպոսի խոհեմությամբ՝ նկատելով, որ նա ավելորդ է համարել «նվիրապետական իրավասության խնդիրը» հարուցել այն դեպքում, երբ շատ ավելի մեծ էին եպիսկոպոսական ձեռնադրությունների, քահանայական իրավունքների և ամուսնական զեղծումների պատճառով եղած անկարգությունները:

Հիրավի, ձեռնադրությունների կամ այլ կերպ՝ վիճակների անձեռնմխելիությունը փոխադարձաբար հարգելու և դրան իրավական ձևակերպում տալու սկզբունքը էջմիածնի համար ուներ առաջնակարգ նշանակություն, որովհետև վիճակները առարկայական այն հենքն էին, որի վրա բարձրանում էին Ամենայն հայոց կաթողիկոսության համազգային իրավասություններն ու դրա համեմատ՝ բարձրագույն տեղը հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ: Էջմիածնի խորաթափանց կաթողիկոսները և ամենից առաջ Փիլիպոսը լավ էին հասկանում այս խնդրի կարևորությունը: Հատկապես՝ XVIII դարի կաթողիկոսներից, այս իմաստով, նրա հետ կարող է համեմատվել, թերևս, Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը, որը և՛ գործնականում, և՛ տեսականորեն «ջամբռում» փորձում է հիմնավորել Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում և այլուր էջմիածնապատկան վիճակների կենսական կարևորությունը Մայր աթոռի համար:

Մայր աթոռի իրավասությունների վերահաստատումը, մյուս կողմից, նշանակում էր, որ վերահաստատվում են նրա իրավունքները նաև Կ. Պոլսի պատրիարքության նկատմամբ, թեև, պետք է ասել, որ այս ամենը ունեցավ հարաբերական նշանակություն, և կողմերը համաձայնությունն ընդունել են ավելի քան տեսականորեն: Սիմեոն Երևանցին հետագայում նշում էր, որ Սիսը չի կատարել համաձայնագրով ստանձնած իր պարտավորությունները. «Տես դու այժմ սեցուց կանոնապահութիւնն,- գրում է նա,- որոց կաթողիկոսանին

զեպիսկոպոսունս ձեռնադրեն որոց չև է ժամանակ սարկաւագութեան, որոց ոչ զուստին գիտեն և ոչ զորպէսն և մանաւանդ, բազմիցս մին զմինն ընկենուն և զտեղին յաջորդէ և երկուքն ևս զեպիսկոպոսունս ձեռնադրեն»[76]: Նույն կերպ Սիմեոնը քննադատում էր ծայրագույն վարդապետները ձեռնադրելու գործում սակաւ եպիսկոպոսների թույլ տված կամայականությունները[77]:

Փիլիպոսին Կ. Պոլսում սպասվում էր սեփական հնարավորություններն ու տեղը ճշտելու ոչ պակաս կարևոր մի ասպարեզ, քան Երուսաղեմի կանոնական գլուխների հաստատումն էր: 1652 թ. նա Երուսաղեմից մեկնեց Կ. Պոլիս, որտեղ, ինչպես ասվեց, Եղիազարի պատրիարքությունը մեղմացրել, բայց ամենևին էլ չէր վերացրել գժտությունները հայ համայնքում:

Կաթողիկոսին պոլսահայերն ընդունեցին հանդիսավորությամբ, որ վկայում է ոչ միայն իր հեղինակության, այլև երկպառակությունների վերջ տալու գործում նրա հետ կապվող ակնկալությունների մասին: Պատրիարք Եղիազարի սիրալիր ընդունելությունը, սակայն, որևէ նշանակություն չունեցավ կաթողիկոսի, կարծում ենք, արդեն ընդունած որոշման համար, որ կայանում էր Եղիազարին մի այլ պատրիարքով փոխարինելու մտադրության մեջ: Այստեղ հիշենք, որ Կոստանդնուպոլսի հայ երևելիների մի մասը դժգոհ էր Եղիազարի՝ պատրիարքական աթոռին տիրելուց: Սրանք կա՛մ էջմիածնականներ էին և կա՛մ էլ Եղիազարի հակառակորդ խմբակցության մարդիկ, որոնք համայնքում բավականաչափ ամուր դիրքեր են ունեցել Եղիազարին վանելու համար: Իր՝ Փիլիպոսի մտադրությունը ակնհայտ դարձավ այն բանից հետո, երբ ի սեր համայնքի խաղաղության, կաթողիկոսը Եղիազարին հորդորեց թողնել պատրիարքությունը: Կաթողիկոսը, ըստ երևույթին, բավարար հիմքեր ուներ այս առաջարկն անելու, այսինքն՝ ոչ միայն գժտություններով լեցուն համայնքում սպասվելիք ընդհարումները կանխելու, այլև պատրիարք նշանակելու խնդրում էջմիածնի միջամտությունը, ասել կուզի՝ ազդեցությունը ընդգծելու նպատակով: Ի դեպ, այս երկու հանգամանքները շատ ավելի կարևոր էին, քան էջմիածնի նկատմամբ Եղիազարի հնարավոր լոյալությունը, եթե նկատի ունենանք, որ այս հոգևորականը իր եպիսկոպոսական աստիճանը ստացել էր նույն՝ Փիլիպոս կաթողիկոսից, այն ժամանակ, երբ Արղնի Ս. Աստվածածին վանքի առաջնորդն էր[78]:

Փիլիպոսին ուղեկցում էին էջմիածնական վարդապետներ, որոնց նա իբրև պատրիարքացու էր առաջարկելու պոլսեցիներին:

«Նոյնպէս և վարդապետքն, որ եկեալ ևս էին ընդ կաթողիկոսին, զայն ևս խնդրէին, թէ նա երթայ (Եղիազարը – Ա. Ա.): Եւ նա ել գնաց իւրով կամաւն... Եւ եղին քաղաքիս առաջնորդ Ոհան վարդապետն մեծ»,– գրում է Ե. Ֆյոմուրճյանը[79]:

Սակայն Ոհան վարդապետին նոր-նոր պատրիարք դրած՝ կաթողիկոսը փոխեց իր որոշումը, և կամ էլ վարդապետի թեկնածությունը ընդունելի չէր եղել պոլսահայերի համար: Առաջնորդ են դնում Փիլիպոսի հետ եկած մյուս՝ Տաթևի առաջնորդ Ներսես վարդապետին, իսկ այնուհետև ընտրությունը վերջնականապես կանգ է առնում կաթողիկոսի ուղեկից երրորդ վարդապետի՝ Հովհաննես Մուղնեցու վրա: Տիրացու խազնադարից նա ստանում է համայնքի հաչիվներն ու կնիքը և անցնում իր պարտականություններին[80]:

Ե. Ֆյոմուրճյանի կողմից դեպքերի այս ընթացքը նկատի առնելով՝ նրա «Օրագրության» հրատարակիչ Մ. վարդ. Նշանյանը նկատում է, որ թեև Ոհան և Ներսես վարդապետները շատ կարճ ժամանակով են զբաղեցրել պատրիարքի պաշտոնը, բայց և «հարկ է, որ այս երկուքն ալ մտնեն պատրիարքներու ցանկին մեջ»[81]: Բայց «եղին առաջնորդ» արտահայտությունը, որ գործածել է Ե. Ֆյոմուրճյանը, դեռևս չի նշանակում, որ նշված վարդապետները ստացած պետք է լինեին այդ պաշտոնին իրենց հաստատումը իշխանությունների կողմից, առանց որի՝ առաջնորդ դրված անձը դեռևս պատրիարք լինել չէր կարող: Իսկ որ նրանք հաղիվ թե ստացած լինեին այդ հաստատումը, երևում է պատրիարքական աթոռին նրանց շատ կարճ ժամկետով մնալու իրողությամբ: Կարծում ենք, որ այդ վարդապետներին պատրիարքական պաշտոն հանձնելը և՛ պոլսեցիների, և՛ Փիլիպոսի համար ավելին չի եղել, քան սոսկ մտադրություն:

Մեկ, որ Փիլիպոսն իր թեկնածուին՝ Հովհաննես Մուղնեցուն, արդեն բազմեցրել էր պատրիարքական աթոռին, այդուհետև դժվար չէր կարող լինել պոլսեցիներին չոյելը՝ ընդգծելով նաև նրանց կամքի կարևորությունը. դիմելով համայնքի երևելիներին՝ կաթողիկոսն ասում է. «Եւ զառաջնորդն ձեր՝ Յովանէս վարդապետն ձեզ մի տարի առաջնորդ լիցի և յետ տարուն՝ զով որ խնդրեք՝ զայն տաց ձեզ և ուղարկեցից»[82]:

Կաթողիկոսի հավակնություններն ամրապնդվում էին Կ. Պոլսում նրա կատարած տպավորիչ գործողություններով և ամենից առաջ՝ վեց եկեղեցիների պարտքը մարելու հաջողությամբ: Երուսաղեմում ձեռք բերած իր հաջողությունները Փիլիպոսն ամրապնդեց նաև սուլթանական բերաթ ստանալով, որով ճանաչվում էին իր կաթողի-

կոսական իրավունքները Օսմանյան Թուրքիայում: 1653 թ. ամռանը նա մեկնեց էջմիածին՝ փաստորեն իր ազդու ներկայությամբ թուլացնելով «բնիկ» և եկվոր հայերի միջև խորացած երկպառակությունները: Շատ հատկանշական է, որ Կոստանդնուպոլսում նա իր լուրջ մտահոգություններից մեկն էր համարում նշված հակամարտության վերացումը՝ պատվիրելով «ի քաղաքիս մէջն ներսեցի և դրսեցի չասեք ժողովրդականքդ»[83]: Մի հիշատակարանում ևս Փիլիպոսի կարևոր հաջողությունն է համարվում պոլսահայության մեջ «բնիկների» և նոր գաղթականների միջև խաղաղության վերահաստատումը, այն, որ կաթողիկոսը «ըստ խնդրոյն աստ եղեալ քրիստոնէիցն, զի բազում չահս եւ աւգուտս եղեւ սոցա. մի՛ զի գոյր երկպառակութիւն ի մէջ սոցա, զի ոմանք ներսցի եւ ոմանք դրսցի անուանէին. եւ այսմ անուանակոչութեանց բազում վնաս ծնանիւր քանզի զմիմեանս մատնէին եւ աւերս ուժգին ածէին ի վերայ իրերաց. եւ սա այնքան միաբանս արար, մինչ զի մի հաւտ եւ մի հովիւ եղեն»[84]:

Գժտությունները, սակայն, ժամանակավորապես էին նիրհել. կաթողիկոսի հորդորներն ու քարոզները կարող էին ընդամենը մեղմել սուր անկյունները և ոչ ավելին: Համենայն դեպս, մինչև Փիլիպոսի մահը (1655) Հովհաննես Մուղնեցին կատարում էր իր պատրիարքական պարտականությունները՝ առանց որևէ սուր միջադեպի: Փիլիպոսին փոխարինած Հակոբ կաթողիկոսը արդեն իր մտահոգությունները դարձյալ պետք է կենտրոնացներ Կ. Պոլսի վրա՝ Մուղնեցու աթոռը սկսել էր երերալ: Մայրաքաղաքում գլուխ էին բարձրացրել ոչ միայն հին երևելի «բնիկները», այլև գավառներից այստեղ եկած և օսմանյան բարձր պաշտոնեության հովանավորությունը վայելող հարուստ խոջաներն ու չելեպիները, որպիսիք էին խոջա Ռուհիջանը Վանից, ամթեցի խոջա Երեմիան և ուրիշները: Հրապարակում դարձյալ հայտնվեց անդադրում եղիազարը, որը փաստորեն գլխավորում էր հարուստ թաղեցիների և գավառական նորահայտ ջոջերի պայքարն ընդդեմ էջմիածնի՝ ի դեմս նրա ներկայացուցիչ Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքի: Սրանց դեմ էին կանգնած, իրենց հերթին, վերջին տասնամյակներին գավառներից Կ. Պոլիս տեղափոխված և նյութական բարեկեցության չհասած հայ բազմությունները, որոնց տեղական ջոջերը, ինչպես և արհեստավորական ու առևտրական վերնախավը չէին թողնում մոտենալ ո՛չ համայնքի հանրային գործերին, և ո՛չ էլ մաս էին հանում եկամուտներից, թեև այս «դրսեցիները» ևս հավասարաչափ կերպով հարկեր էին մուծում իշխանություններին, անշուշտ, իրենց և իրենց ընտանիքների հանապազօրյա հացի

գնով: «Ներսեցի» – «դուրսեցի» կռիվները Մուղնեցու ժամանակ փոխարինվեցին նոր հորջորջմամբ՝ եղիազարյան – Հովհաննիսյան (եղիազարի և պատրիարք Հովհաննես Մուղնեցու անուններով) կամ Հակոբյան (Հակոբ կաթողիկոսի անունով)– եղիազարյան կողմնակցությունների պայքարի[85]: Այս առթիվ Ե. Ֆյոմուրճյանը գրում է, թե «Այսպէս ի ձեռն չարեաց Պողոսեանք և Ապողոսեանք եղև յերկուս բաժանեալ Հայք քաղաքիս, զբան և զգործ թողեալ՝ զբուն չաբաթս կռիւ անէին»[86]: Այս տողերից չի կարելի եզրակացնել, թե Ե. Ֆյոմուրճյանը նկատի ունի այդ անունով խմբակցություններ օսմանյան մայրաքաղաքում: Ե. Ֆյոմուրճյանն այստեղ պարզապես ակնարկում է կորնթացիներին ուղղված՝ Պողոս առաքյալի մտքերը Պողոսի և Ապողոսի փոխադարձ ներհակության ու պայքարի վերաբերյալ՝ նկատի առնելով պոլսահայերի երկպառակությունները:

Ուշագրավ է, որ Կ. Պոլսի հայության մեջ գտնվեցին ողջախոհ մարդիկ, որոնք փորձեցին հաշտեցնել հակամարտող կողմերին՝ իրենց խոհեմ առաջարկներով: Այսպես, Ս. Սարգսի ծխականները առաջարկում են «զմուստեխիմ (արդարամիտ – Ա. Խ.) մարդ դնեմք եւ հաստատեմք այս ուխտիւ, որ զախարէթն (կալվածքի եկամուտները – Ա. Խ.) ի մի քէսէ ժողովեմք և զամէնն (իմա բոլոր հաշիվները – Ա. Խ.) իմանամք և եկեղեցական աուին եւ տրին մէջն բնաւին երեց չի խառնուի եւ զմօհրն քէսի մէջ դնեմք և Գ մարդոց մոհրի տակ պահեմք և գինչ մասլահաթ լինի՝ ներսեցիս եւ դրսեցիս սիրով եւ միաբանութեամբ մուչավէրէով (իմա խորհրդակցելով – Ա. Խ.) առնեմք եւ իրերաց բաժանեմք»[87]: Համաձայնությունն այս ոգով նույնիսկ ստորագրվեց և կնքվեց, սակայն իսկույն ևեթ մոռացության տալու պայմանով: Առանձնապես անհաշտ դիրք էր գրավել դրսեցիների խմբակցությունը (Հովհաննիսյաններ), որտեղ գործուն դեր էր խաղում վանեցի Աստվածատուր Թլթըլ երեցը (սրա անունով Հովհաննիսյանները կոչվում էին նաև Թլթըլյաններ): Հավանաբար այն պատճառով, որ գիջումներ անել չէին ցանկանում նաև «բնիկ» իշխանավորները:

Հիրավի, ինչպես նկատում է Երեմիան՝ այդ օրերի հավաստի տարեգիրը, հավաքվում են «ծերակոյտ և ընտիր քրիստոնեայք, մահտեսիք և տեղացիք» և ընտրում աթոռակալներ: Եթե անգամ մահտեսիները դրսեցիներ են եղել, ապա հազիվ թե որևէ կապ ունենային բուն Կ. Պոլսում բնակվող եկվոր հայ բնակչության հետ, և այս է, որ ընդունելի չի եղել Թլթըլյաններին: Զինվելի համամի (Ս. Սարգսի) թաղից այս կերպ աթոռակալներ ընտրված անձինք, որոնց հիշեցինք վերը, անտարակույս, հնաբնակ պոլսահայերի ներկայացուցիչներից

էին, վերնախավի մարդիկ[88]: Սրանք Թլթըլից պահանջում են հին կնիքը՝ Ս. Սարգսի եկամուտների վերահսկողության իրավունքը, բնականաբար, իրենց վերապահելով: Թլթըլյանները հրաժարվում են, և սկսվում է անզիջում պայքարը կողմերի միջև: «Արևելցիները»՝ տվյալ դեպքում Արևելյան Հայաստանից գաղթածները, որոնց հետ էին նաև արևմտահայ գաղթական ծխականները, պաշտպանում էին Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքին և ի դեմս նրա՝ իրրև կաթողիկոսի ներկայացուցչի, ակնկալում էին էջմիածնի օգնությունը ընդդեմ պոլսեցի «բնիկ» հայ վերնախավի:

Թլթըլյաններին միավորում էին հայ բնակչության ամենատարբեր սոցիալական շերտերը, որոնց մեծամասնությունը, ինչպես նկատեցինք, եկվորներ էին, այն մարդիկ, որոնք իրենց կայուն տեղը չէին գտել պոլսահայ արհեստավորության կամ առևտրականության մեջ: Սրանց էին հարում խաներում, օթևարաններում ապրող և բախտի քմահաճույքներին ենթակա գավառացի գործավորներ ու արհեստավորներ: Այստեղ էին նաև պոլսահայ համայնքի մարգինալ շերտերը, որոնց մտածողությունն ու գործելակերպը, բնականաբար, չափվում էին զուտ նրանց օրախնդիր հոգսերով: Պոլսահայ հին հայերը՝ արհեստաառևտրական շրջանների ներկայացուցիչներ, հոգևորականներ և այլն, որոնց գլխավորները տնօրինում էին համայնքի տնտեսական ու հասարակական կյանքի լծակները, շատ ավելի որոշակի՝ եկամուտները, Թլթըլյաններին պատկերանում էին որպես հարստահարիչներ, որոնց պետք է զրկեին իշխանությունից՝ գրավելով նրանց տեղը: Ուստի և այն ամենը, ինչ կարող էր պոլսահայ վերնախավի դեմ նրանց պայքարելու հնարավորություն տալ, ընդունելի էր Թլթըլյանների համար: Պոլսահայ վերնախավի մի ծանրակշիռ մասը 1640–1660-ական թթ. բացահայտորեն դրսևորում էր իր սակաւ հակումները, ուստի և Թլթըլյանները, ի դեմս կաթողիկոսներ Փիլիպոսի և ապա Հակոբ Ջուղայեցու, տեսնում էին այն իրական ուժը, որ զորավիգ էր կանգնելու իրենց՝ ընդդեմ պոլսահայ հին ջոջերի՝ հարուստ մյութեվելիների, եկեղեցպանների, վեքիլների, նազըրների և այլ բարձրամիտ խմբերի: Ընդամին, Թլթըլյանները, հակվելով էջմիածնի կողմը, ամենևին էլ հակված չէին դաշնակիցներ որոնելու միայն էջմիածնում, իրենց սոցիալական ձգտումները նրանք նույնիսկ վեր էին համարում դավանական նախասիրություններից: Քիչ անց կտեսնենք, որ նրանք առանց վարանելու պաշտպանեցին նույն այդ վերնախավի դեմ ելած Թովմա Բերբիացուն, երբ սա Հռոմի և ֆրանսիական դեսպանատան ակնհայտ ներշնչանքներով ոգի ի բուին նետում

էր զավթելու պատրիարքական աթոռը: Վարագույրի հետևում թաքնված իր դաշնակիցների նյութական ու բարոյական միջոցներով Թովման անարգել երթևեկում էր մեծ վեզիրի՝ Ադրիանուպոլսի պաշտոնական միջանցքներով՝ մեծ կաշառքների գնով հասնելով հաջողության և ստանալով պատրիարքական բերաթը:

Իրենց հակառակորդներին վնաս հասցնելու համար Թլթըլյանները կանգ չէին առնում որևէ միջոցի առջև: 1655 թ. նրանք դիմեցին օսմանյան իշխանություններին այդ թվում և սուբաշուն, հայցելով նրա միջամտությունը՝ ընդդեմ եղիազար Այնթապցու կողմնակիցների. նրանք նույն խնդրանքով դիմեցին նաև մեծ վեզիրին, սակայն որևէ աջակցություն չգտան[89]:

Թլթըլյանների կողմնակիցների մեջ կային երեցներ, վաճառականներ, արհեստավորներ, համայնքի ջոջերից դժգոհ տարբեր մարդիկ, ինչպիսիք էին երեց Էսիլի Թոդը, Պարմախսուզը, Ոանճին, խոջա Դավութը, ծաղկարար Մարկոսը և ուրիշներ, որոնց միավորում էր նաև համակրանքը էջմիածնի նկատմամբ[90]:

Պատրիարքի, ասել կուզի՝ իշխանության համար մղվող տևական ընդհարումները թուլացնում էին հայ հանրությունը, ջլատում նրա կենսական ուժերը՝ չեղելով նրա ուշադրությունը ազգային կարևոր խնդիրներից, ինչպես գաղթականների համար տնտեսական փոքրիշատե տանելի կացություն ստեղծելը, նրանց աշխատանքով ապահովելը և, առհասարակ, համայնքի ազգային-եկեղեցական կյանքի մեջ ներգրավելու հնարավորությունները: Փոխադարձ պայքարը հյուծում էր կողմերին և չարունակաբար պղտորում մարդկանց փոխհարաբերությունները, որից օգտվելով՝ իրենց կրքերն էին սանձազերծում աշխարհիկ և կղերական բախտախնդիրները՝ իրենց հաջողությունները կառուցելով մյուսների անհաջողության կամ դժբախտությունների վրա:

1656 թ. սկզբներին Հովհաննես Մուղնեցին դեռևս Կ. Պոլսում էր, սակայն, փաստորեն, հեռացված պատրիարքական իշխանությունից: Այստեղ վերստին հայտնված եղիազարը՝ իրեն աջակից ունենալով եկեղեցիների պաշտոնատարներին ու իշխանավորներին, միացած իր ձեռնասուն Մարտիրոս Կաֆայեցուն, որի հետ, ի դեպ, ուներ վտանգների մեջ նետվելու ընդհանուր հակումներ, սկսեց գլխավորել Մուղնեցու և էջմիածնի դեմ մղվող պայքարը: Եղիազարյանները նախապես քողարկեցին իրենց գործողությունների հակաէջմիածնական ուղղությունը՝ նոր կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցու սրտմտությունը կանխելու նպատակով: Իրենց համախոհականում նրանք ընդգծում

էին, թե «մեք՝ քաղաքացիքս, յամէն եկեղեցեաց, ուրոյն ուրոյն հնազանդ ենք թագավորին խէթիչէրիֆին, որ ի մեր քաղաքս սևագլուխ պատրիգ կամ առաջնորդ անունով չկոխէ և չպահենք և զայս թուղթ մոհրեցաք»[91]:

Ե՞րբ է ձեռք բերվել նշված հաթթը չերիֆը, որ ակներև հետաքրքրություն է ներկայացնում աթոռակալների՝ իրենց իշխանությունը տևական դարձնելու և էջմիածնի կաթողիկոսին պատրիարք նշանակելու հարցում մեկուսացնելու տեսակետից: Կարծում ենք, որ այդպիսի հրամանագիր պետք է ձեռք բերված լիներ դեռևս 1651 թ. կամ դրանից քիչ առաջ՝ նախքան Եղիազար Այնթապցու պատրիարքությունը, երբ աթոռի համար չդադարող կռիվներ էին սկսվել Դավիթ Արևելցու, Խաչատուր Սեբաստացու և այլոց միջև՝ ալեկոծելով պոլսահայ հանրությունը: Ճիշտ նույն՝ 1651 թ., Ս. Սարգիս եկեղեցու երկու քահանաներ՝ տեր Մարտիրոսը և տեր Հովհաննեսը, մի Յայսմաւուրքի հիշատակարանում գրում են. «Եւ ևս այսմ, արքայանիստ մայրաքաղաքիս պատրիչ պատրիարգունք անուանեալքն, յաճախեալ ի չարիս, թողլով զփառս զառ ի միոյն Աստուծոյ, եւ ... ուսան զգործս... կաշառաւք եւ տոկոսիւք խլել յիրերաց (զպաշտօն), եւ աւր ըստ աւրէ խլեալ զդիմոսական (արքունական – Ա. Խ.) հարկն այնչափ եղեւ որ եկեղեցիք սուրբ մայրաքաղաքիս ետին չուառուԹեան հասեալ ի տանց եւ յիշատակաց ի զարդուց եւ յայլ զգեստուց կողոպտեալ եւ պարտք պատրիարքարանին մինչեւ ՋՌ դուրուչ հասեալ. այնչափ ատելի եւ գարշ գտան ի տեսիլ ռամկին որ մինչ առ կայսրն բողոք կալեալ եւ զմիտս թագավորին հաճեցեալ խէթիի չէրիֆ ընկալան, Թէ ամէնեւին ... անուն ոչ պատրիկ լիցի եւ ոչ քաղաքս անգամ մտցէ»[92]:

Մուղնեցուն հեռացնելու մասին տեղեկացնելով Հակոբ կաթողիկոսին՝ Եղիազարյանները իրենց գործողությունները հիմնավորում էին նշված հաթթը չերիֆով՝ սուլթանական հրամանով, գոնե արտաքուստ իրենցից հեռացնելով էջմիածնի դրածոյին վտարելու գործը: Կաթողիկոսին ակնհայտորեն պարզ էր, որ ի վիճակի չէ վերահսկել իրավիճակը Կ. Պոլսում, ուստի և մի երերուն կամուրջ, այսուհանդերձ, թողեց իր և տեղի հայերի միջև. «Դուք հրաման ունիք թագաւորէն, որ սեւագլուխ չնստուցանեք (պատրիարք – Ա. Խ.) այսուհետև. մի նստուցանեք և ձեր իշխանաց ձեռն լինի եկեղեցիքն որպէս և էրն յառաջագոյն. եւ Թէ խնդրէք, Թէ յաստուստ յայդուստ ձեզ քարոզիչ առաքեցից զով որ կամենաք»,- գրում է նա պոլսեցիներին[93]:

Կաթողիկոսը գոնե նվազագույնով գոհանալու հիմքեր ուներ.

եղիազարը, Մուղնեցու դեմ պայքարին զուգահեռ և միաժամանակ, կտրուկ գործողությունների է դիմում էջմիածնական ընչաքաղց նվիրակների դեմ՝ փաստորեն այս հարվածը ուղղելով դեպի էջմիածին և Մուղնեցի: Վեց եկեղեցիներին եղիազարը թուղթ է ուղարկում՝ հորդորելով այլևս չբռնել էջմիածնի գանձանակը, որովհետև էջմիածնականները «առեալ զտուրս եւ զողորմութիւնս մեր՝ առեալ տան կախարդաց եւ վըհուկաց»[94]: Ավելին, 1656 թ. հուլիսին հավաքվեցին վեց եկեղեցիների աթոռակալները և վճռեցին. քանի որ կաթողիկոսը չի անսացել իրենց խնդրանքին՝ կարգալույծ անելու «չարագործ» Մուղնեցուն, «եւ որ զմեզ ոչինչս համարելով և այպէս գիր է առաքէր եւ նա՛ եւս զմեզ պէտք չէ եւ այսուհետեւ ոչ յիշեսցի անուն նորա (կաթողիկոսի – Ա. Խ.) ի պատարագն»[95]: Դրանից հետո վեց եկեղեցիների իշխանների, աթոռակալների, եկեղեցպանների ու երեցների և ամբողջ ժողովրդի անունից գրություն հղվեց Պրուսայում գտնվող էջմիածնի նվիրակին, որով արգելվում էին նրա առաքելությունն ու մուտքը Կ. Պոլիս:

Երեմիա Ջյոմուրճյանը՝ իր ժամանակի ամենալուսամիտ հայ մտավորականներից մեկը, որ երբևէ ունեցել է Հայությունը XVII դարում, խորաթափանց հայացքով կոահում էր այն բոլոր չարիքները, որ պոլսահայ համայնքում բերում էին տասնամյակներ ի վեր չդադարող գժտություններն ու բախումները: Սակայն մի պահ ինքը ևս, համախոհ լինելով եղիազարյաններին, անչուշտ, զուսպ և խոհեմ գործելակերպի շրջանակներում տեղի տվեց նորեկների կամ «արևելյան հայոց» ու Թլթըլյանների դեմ ամբարված հակակրական տրամադրություններին. «Եւ երեկոյիս, որ ուրբաթ լուսանայր, մի ջողացի, Թէ ազուլցի, ոչ գիտեմ, կու սպանուի ի ձեռաց մի հայոց հացածախի, քանզի այս արևելեան հայքն, որ ի տեղս լցուան, բազում աւեր եւ խառնակութիւն եղեւ ի մէջ քաղաքիս եւ բոլոր հոռոմաց տանն», - գրում է նա[96]:

Ե. Ջյոմուրճյանը ճիշտ էր արձանագրում իրողությունը. ի վերջո, մայրաքաղաքում՝ «Հոռոմանց տանը», հայտնված սոցիալապես անհաստատ, հեղհեղուկ և չքավոր խավերն էին ծայրահեղությունների դիմում՝ իբրև այդպիսի սոցիալական կացության անմիջական հետևանք: Կ. Պոլսի հայ հնաբնակների և գաղթականների հակասությունների հիմքում ընկած էին տնտեսական պատճառներ, որպիսիք իրենց ակնհայտորեն զգացնել էին տալիս դեռևս ջալալիների ժամանակներից: «Արևելցոց» մուտքով Կոստանդնուպոլսում որոշակի դժվարություններ էին առաջացել հայ արհեստավորական և

առևտրական խավերի մեջ, մի երևույթ, որ չատ ավելի մեծ չափերով դրսևորվում էր, մանավանդ, մահմեդական գաղթականների և բնիկների միջև: Մասնավորապես, հումքի (կաշի, ցորեն, բամբակ, բուրդ, գյուղատնտեսական այլ ապրանքներ) սակավությունը արհեստավորների համար ավելի չոչափելի էր դառնում եկվոր արհեստավորների արտադրական գործունեության պայմաններում, որ և վերջին հաշվով հասցնում էր արտադրանքի չափերի սահմանափակման, թեկուզ և առավել ընդլայնված պահանջարկի պայմաններում: Թլթըլյանների հուսահատ համառությունը՝ մասնակցելու համայնքի վարչական-եկեղեցական գործերին և նրանց հակառակորդ հնաբնակների ոչ պակաս կտրուկ գործողությունները նրանց նկատմամբ, ի վերջո, արտացոլում էին վերը նշված տնտեսական իրողությունների բարոյական մետամորֆոզները ժամանակի պոլսահայ իրականության մեջ:

Աստվածատուր (Թլթըլ) երեցի կողքին և նրա հետ, աստիճանաբար իր ուրույն տեղն էր ապահովում նաև մի այլ արկածախնդիր երեց՝ «ճիհէլլէմ նէրտիվէնի» (դժոխքի սանդուղք) հորջորջված Անդրեաս երեցը, որին հետագայում իրադարձությունների թավալգլոր ընթացքը պետք է հասցներ պատրիարքական աթոռին (1675-1676 թթ.): Օսմանյան իշխանությունների միջոցով աթոռակալ դառնալու նրա ջանքերը 1655-1656 թթ. կանխվեցին Եղիազարի եռանդուն գործողությունների շնորհիվ: Եղիազարը Պալաթի Ս. Հրեշտակապետի այս երեցի դեմն առել էր «սևագլուխ մեծավորներին» բացատրող՝ վերոհիշյալ հաթթը չերիփի վկայակոչումով: Եղիազարը հասավ այն բանին, որ Անդրեասը պատարագ չանի երեք տարի և մինչև մահ ավագերեց չդառնա:

1650-ականի կեսին Կ. Պոլսի հայերի խառնակ իրադարձությունների ծավալման ընթացքում Եղիազարին աջակցում էին մի շարք աշխարհիկ ջոջեր՝ խոջա Ռուհիջանը՝ մեծ վեզիր Քյոփրուլու Մեհմեդ փաշայի քյուրքճիպաշին (վաճառապետը), դարձյալ վանեցի խոջա Ավետը, Պարսամ չելեպին և ուրիշներ:

Թվում է՝ Եղիազարյանները անպայման հաղթանակ պետք է տաներին՝ քաղաքից ուր որ է արտաքսել տալով Մուղնեցուն, սակայն խանգարեցին ենիչերիների ու սիփահիների հուզումները 1656 թ. փետրվարին, որոնց մասին հիշեցինք վերը: Այս հուզումները ամիսներ շարունակ իրենց ապակայունացնող ազդեցությունը թողեցին օսմանյան երերուն քաղաքական իրականության մեջ. մեծ վեզիրները արագորեն փոխարինում էին միմյանց, ընդամին, նոր մեծ վեզիրները

ամեն գնով ձգտում էին ասպարեզից հեռացնել հին մեծ վեզիրների կողմնակիցներին ու դրածոներին՝ գործելակերպի լավագույն ձևը համարելով նրանց ոչնչացումը կամ գոնե արտաքսումը մայրաքաղաքից: Իշխանության նման հերթական անցումների ժամանակ էր, որ սուլթանական չնորհներից զրկվեց բուրսացի մեծահարուստ հայ վաճառական Անտոն չելեպին՝ ենթարկվելով բռնություններ:

Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական կյանքի կայունացմանը Մեհմեդ Քյոփրուլուի մեծ վեզիր հաստատվելուց հետո հետևեց հայ հանրության երկպառակությունների նոր հորձանքը: 1656 թ. հոկտեմբերին այս ամենի մեջ որևէ չահեկան հեռանկար չտեսնելով և իր փառասիրական նպատակները մի հայտնի չափով բավարարելով՝ իբրև վեքիլ (տեղապահ) երուսաղեմ մեկնեց Եղիազարը: Կ. Պոլսում նա համաձայնության էր եկել Երուսաղեմի պատրիարք Աստվածատուրի հետ, որը միայնակ ի վիճակի չէր կարգավորելու Ս. Հակոբյանց վանքի առջև ծառացած սուր խնդիրները, մասնավորապես, այսպես կոչված՝ «հաբեչական ժառանգության» հարցում: Խոջա Ռուհիջանի աջակցությամբ Եղիազարը մեծ վեզիրից ստացել էր բերաթ, որով վավերացվում էին հայերի իրավունքները Երուսաղեմում հաբեչների երբեմնի տիրույթների նկատմամբ[97]: Մեկ տարի անց Եղիազարը էլ ավելի ամրապնդեց իր դիրքերը Երուսաղեմում: Աստվածատուրը հայտնում է, որ իր պատրիարքական իշխանությունը հանձնել է Եղիազարին. «չնորհեցի նմա զառաջնորդութիւն Սուրբ քաղաքիս, Երուսաղէմայ ի սուրբ յառաքելական աթոռս...» (1657 թ. դեկտեմբերին)[98]:

Կ. Պոլսում մնացած Եղիազարյաններին սատարելու եկավ Եղիազարի մեկնելուց մի քանի օր անց հայտնված Կիլիկիայի Թորոս կաթողիկոսը, որը երկպառակություններին տվեց չեչտված հակաէջմիածնական բնույթ: Այս գործում նրան ըստ ամենայնի իր աջակցությունը ցուցաբերեց Մարտիրոս Կաֆայեցին, որը թեև վարդապետական կարգը ստացել էր էջմիածնից, սակայն իր ողջ համակրանքները ուղղել էր Եղիազարի կողմը, որի կողմնակիցներին հենց ինքն էր գլխավորում վերջինիս Երուսաղեմ մեկնելուց հետո: Մարտիրոսը ոմն Ղազար Սեբաստացու (դարձյալ հետագայում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք 1660-1663 թթ., որ փոխարինելու էր իրեն՝ Մարտիրոսին) համագործակցությամբ որոշակի աշխատանք է կատարում պոլսեցի հանրությանը էջմիածնից կտրելու ուղղությամբ. «էջմիածնի վրայ չարախօսելու կըհետեւէին»,- գրում է Մ. Օրմանյանը[99]:

Կիլիկիայի կաթողիկոսը չտապեց միանալ այս երկուսին և նրանց

համախոհներին: Բացահայտ սպառնալիք կարդալով էջմիածնին, նա հայտարարեց, որ եթե Հակոբ կաթողիկոսը «կրկին յամառի և զչարան իւր (իմա Մուղնեցու կողմնակիցներին – Ա. Խ.) գովէ՝ նա յայտնի ամենեցունգդ լինի, որ այսուհետև զթէմքն զամենայն ի վերայ սուրբ Երուսաղէմի աթոռոյն կու կապեմք, որ անտի առնեն զսուրբ մեռոնն»[100]:

Թորոսը 1656 թ. բարձրաձայն ասում էր այն, ինչ պետք է գործողության մեջ դներ դրանից ութ տարի անց՝ 1664 թ., Եղիազար Այնթապցին՝ իրեն օծել տալով Օսմանյան Թուրքիայում բնակվող հայերի կաթողիկոս և փաստորեն, պառակտման նմանը չտեսնված վիհեր փորելով հայության ազգային-եկեղեցական միասնության մեջ: Թորոսին, ի դեպ, այդպես էլ չվիճակվեց տեսնել իր սպառնալիքը իրականացած. նա վախճանվեց 1657 թ. ապրիլին Կ. Պոլսում, տեղ բանալով նման դեպքերում մշտապես պատրաստի հայտնվող՝ կաթողիկոսական հաջորդ թեկնածու Խաչատուր Սեբաստացու համար: Իր բնավորությամբ ամենևին էլ ոչ թույլ այս կղերականը հետագայում Եղիազարին ինքն էր օծելու Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում բնակվող հայության կաթողիկոս: Ստանալով կաթողիկոսական բերաթը՝ 1657 թ. նա մեկնեց Սիս[101]:

* * *

1655 թ. Հովհաննես Մուղնեցուն պատրիարքությունից վտարելուց հետո պոլսահայ վերնախավի վեց ներկայացուցիչ-աթոռակալները իրենց ժամանակի և եռանդի մեծ մասը վատնեցին հակառակորդ խմբակցությանը մեկուսացնելու վրա: Ակնհայտ է նաև նյութական զգալի միջոցների օգտագործումը, որովհետև հակառակորդ խմբակցությունները իրար մաշելիս անխուսափելիորեն պետք է ապահովեին օսմանյան իշխանությունների աջակցությունը, որ ձեռք էր բերվում միայն հնչուն դրամով: Այդպիսի հանգամանքներում պաշտոնյաների բարեհաճությունը կարևոր նշանակություն էր ստանում, որովհետև հակառակորդ խմբակցությունը նույնպես ձեռքերը ծալած չէր նստում և իր հերթին ձգտում էր առաջ ընկնել մրցակցից՝ իբրև փաստարկ ներկայացնելով դրամի ավելի մեծ քանակություն: Իսկ աթոռակալները այս նպատակով գործի էին դնում համայնապատկան գումարները, վակֆային հաստատություններից գոյացած դրամը. պակասի դեպքում նրանք կուտակում էին ծանր պարտքեր, որ, ի վերջո, պետք է վճարեին վեց եկեղեցիների ծխականները: Աթո-

ռակալները, փաստորեն, գրեթե մշտապես զգում էին նյութական միջոցների սուր կարիք, և այս էր պատճառը, որ 1657 թ. նրանք չկարողացան վճարել միրին՝ պետական կամ արքունական հարկը, որ արդեն լուրջ հանցանք էր օսմանյան իշխանությունների աչքին և չէր կարող նրանց չմղել պատժիչ քայլերի: Դեֆթերդարի (հարկերով և առհասարակ ֆինանսական գործերով զբաղվող պաշտոնյան) հրամանով բանտարկվեցին վեց աթոռակալներից երեքը, որոնց ձեռք էին գցել իշխանությունները՝ Հարություն չելեպին, Համի Ապտուլան և Պախտիարը: Ընդ որում, դեֆթերդարը նրանց մեղադրում էր նաև այն բանի մեջ, «թէ դուք այսքան տարի պատրիարգ չէք եղեալ», ակնհայտորեն անտեսելով այն, որ իրենց պատրիարք չունենալը հայերին օրինականացրել են իրենց իսկ՝ իշխանությունների տված հաթթը չերիփով[102]: Աթոռակալները, որոնց ձերբակալելու հրամանը դեֆթերդարը ստացել էր մեծ վեզիր Ջոր Հասան փաշայից, գլուխները մի կերպ ազատեցին՝ 10.000 դահեկան կաշառք տալով: Բացի այդ, նրանք խոստացան տարեկան 10.000 դուրուշի չափով միրիին հավելել ևս 40.000, որ, փաստորեն, մնայուն չափ պետք է դառնար նաև XVIII դարում[103]:

Աթոռակալների դեմ իշխանությունների ուղղած հարվածը կարելի է բացատրել, հավանաբար, այս օրերին Կ. Պոլսում եռանդուն գործողությունների անցած Թովմա Բերիացու ջանքերով: Կաթոլիկների և Հռոմի հետ սերտորեն համագործակցող այս նախկին պատրիարքը 1644 թ. ի վեր չքացել էր Կ. Պոլսից և տարիներ ի վեր գեգերում էր Հռոմում՝ հարմար ժամի սպասելով իր վերադարձի համար: 1657 թ. մայիսին Թովման արդեն մայրաքաղաքում էր և հասել էր մեծ հաջողությունների՝ առատորեն կաշառելով բոստանջիներից մինչև վեզիր քյահյասի և գայմագամ:

Թովմայի վերահայտնությունը ցույց է տալիս, որ պոլսահայ համայնքի հակասությունների մեջ 1657 թ. իրեն զգացնել է տալիս, թեկուզ և այս անգամ մի կարճ ժամանակով, դավանական՝ ազգային և Հռոմի եկեղեցիների հակասությունը:

Պոլսահայ հանրության մեջ այսպես կոչված լատինասերների գայթակղությունը պատրիարքական աթոռով սկսվել էր դեռևս 1640-ականի առաջին կեսին, երբ Թովման, ոչ առանց նույն լատինասերների աջակցության, կարողացավ տիրել պատրիարքական աթոռին: Իր այս, թեկուզ և զուտ անվանական և գրեթե չիրացված հաջողության համար Թովման պարտական էր Կ. Պոլսում որոշակի ազդեցություն ձեռք բերած կաթոլիկական քարոզչությանը՝ ի դեմս Հռո-

մից ուղարկված լատին միսիոներ Կղեմես Գալանոսի: Նրա գործունեությունը ուղղորդվում էր պապ Գրիգոր XV-ի ժամանակ ստեղծված (1622 թ. հունվարի 14) Հավատո տարածման Ս. ժողովի կողմից: Այս ժողովի գործունեության սահմաններն ընդգրկում էին Օսմանյան կայսրության գրեթե բոլոր տարածքները, բացի Ալբանիայից և հունական մի քանի կղզիներից[104]:

1620–1630-ական թթ. Ս. ժողովն արդեն ուշադրության կենտրոն էր դարձրել հույներին և հայերին, ընդամին, փորձելով հունական ուղղափառ համայնքից վերացնել բողոքականների ազդեցությունը: 1639 թ. կաթոլիկական անխոնջ գործիչները հասան այն բանի, որ հույն պատրիարք Կիրիլոս Կոնտարիսը կաթոլիկական դավանանքի թուղթ ստորագրեց, որից հետո հույն համայնքում սաստկացած հուզումները նրան պետք է զրկեին պատրիարքական իշխանությունից: Կոնտարիսը նախ աքսորվեց Թունիս, իսկ հետո սպանվեց[105]: Կղեմես Գալանոսի, նրա ազդեցության տակ ընկած Կիրակոս Երևանցի պատրիարքի (1641–1642 թթ.) և վերջինիս հաջորդած Խաչատուր Սեբաստացի պատրիարքի ժամանակ էր, որ Կոստանդնուպոլսի հայ հոգևոր վերնախավում բավական ցայտուն ի հայտ եկավ վերոհիշյալ լատինասերների խումբը, որի կազմակերպիչն ու ոգեշնչողն էր նույն Կղեմես Գալանոսը: Վրացերենի հետ լավ տիրապետելով հայերենին՝ Գալանոսը Կիրակոս պատրիարքի աջակցությամբ դասավանդում էր հայ մանուկներին՝ գործնական հիմքերի վրա դնելով կաթոլիկական քարոզչությունը: Այս գործիչը հասել էր նշանակալի հաջողությունների: Կիրակոս պատրիարքը՝ նրա բարեկամն ու հետևորդը, ինչպես գրում է Մ. Զամչյանը, «գրեաց... Թուղթ սիրոյ եւ հպատակութեան ի Հռոմ առ սրբազան պապն Ուրբանոս Ութերորդ»[106]:

Նկատենք, որ Կիրակոսի պատրիարքության ժամանակ՝ 1641 թ., Կ. Պոլսի հայկական պատրիարքարանը Սամաթիայի Ս. Գեորգ եկեղեցուց փոխադրվեց Գումգաբուի ս. Աստվածածին եկեղեցի, մի իրողություն, որի մեջ Մ. Օրմանյանը տեսնում է լատինասերների կողմից նոր կենտրոն ստեղծելու ձգտում. «Ասոնց միտումն եղած է իրենց յարմար նոր կեդրոն մը կազմել՝ առջի կեդրոնին իրենց ուղղութեան համամիտ չըլլալուն պատճառով»[107], – գրում է նա: Հազիվ թե համոզիչ լինի այս ենթադրությունը, որովհետև Կ. Պոլսում լատինասերների և պահպանողականության՝ հայադավանների հակասությունները ու պայքարը 1640-ական թթ. սկզբներին չէին հասել այնպիսի լարվածության կամ բևեռացման (որ քանիցս նշում է նաև ինքը՝ Մ. Օր-

մանյանը), որպեսզի կարիք զգացվեր փոխելու պատրիարքանիստ եկեղեցին[108]: Ավելի չուտ կարելի է կարծել, որ 1641 թ. պատրիարքարանը իր տեղը փոխել է բոլորովին այլ՝ ճնշումների պատճառով: Խնդիրն այն է, որ Սամաթիայի Ս. Գեորգը գտնվում էր չրջապատի մահմեդական ազգաբնակչության ուշադրության կենտրոնում, ընդորում՝ հույժ անբարյացակամ ուշադրության: Այս պայմաններում շատ դժվար, եթե ոչ անհնարին էր դառնում եկեղեցին նոր, օժանդակ չինություններով ապահովելու, նրա տարածքը բարեկարգելու և ընդարձակելու հնարավորությունը, որի իրացումը ժամանակի հետ դառնում էր անհրաժեշտություն: Այս տեսակետից խնդրին լույս կարող է սփռել այն վերաբերմունքի բացահայտումը, որը ունեին օսմանյան իշխանությունները և, առհասարակ, չերմեռանդ մահմեդականները քրիստոնեական պաշտամունքի չինությունների կամ վայրերի նկատմամբ: Հավատին նախանձախնդիր թուրքերը տհաճությամբ էին նայում իրենց թաղում որևէ այլ հավատի կրոնական կառույցի գոյությանը, մի վերաբերմունք, որ, ի դեպ, տարբեր կրոնաէթնիկական խմբերի տարանջատման գործոններից մեկն էր: Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո հույների առաջին պատրիարք Գենադիոսը չկարողացավ իր ձեռքին պահել Ս. Առաքյալների եկեղեցին, որ տվել էր նրան Մեհմեդը: 1465 թ. ամռան կողմերը այս եկեղեցու բակում թուրքի դիակ հայտնաբերվեց, ակնհայտորեն դիտմամբ արված մի բան, որ չրջապատի թուրքերին առիթ պետք է տար գրգռվելու և դավեր նյութելու հույների պատրիարքարանի դեմ: Շրջահայաց Գենադիոսը բարվոք համարեց կանխել թշնամանքը՝ թույլտվություն խնդրելով պատրիարքարանը տեղափոխել Ֆիներ թաղամաս, Պամմակարիստայի նախկին կուսանոցի տաճարը[109]: Դրանից մեկ դար անց՝ 1565 թ., մահմեդականների վտանգավոր ուշադրությունը սևեռվեց Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգի վրա, որտեղ տեղավորված էր հայոց պատրիարքարանը: 1565 թ. հունիսի 2-ի թվակիր՝ Կ. Պոլսի կադիին ուղղված սուլթանի մի հրամանագրից պարզվում է, որ Ս. Գեորգին մոտ գտնվող Ահի Զելերի մզկիթի հավատացյալները պահանջել են, որ քանդվի եկեղեցուն կից նոր կառուցված «քնչիչհաննն»: Պահանջը հիմնավորվում էր մահմեդականների համար անվրեպ դարձած փաստարկներով՝ այդ չինության մեջ անհավատները տրվում են գինարբուքների և այդպիսով խանգարում հավատացյալների նամազին ու ղուրանի ընթերցմանը: Հրամանագրի մեջ ուշագրավը ոչ միայն եկեղեցում ծնծղա նվագելու, երգելու և գինի խմելու արգելքն է, այլև այն, որ սուլթանի հրամանով այսուհետև Սուլու մանաստրրին

կից որևէ շինություն կառուցելու դեպքում այն նույնպես պետք է քանդվի[110]: Ավելացնենք նաև, որ օսմանյան օրենքներով արգելվում էր որևէ մզկիթի հարող տարածքներում այլ դավանանքի մարդկանց տներ և առավել ևս՝ պաշտամունքային շինություններ կառուցելը: Եվ այս իմաստով էլ Ահի Զելեբի մզկիթը անհաղթահարելի խոչընդոտ է եղել Սամաթիայի Ս. Գեորգում տեղավորված պատրիարքարանի որևէ ծավալման համար: Առաջացել էր այն մի այլ տեղ տեղափոխելու խնդիրը, որ և լուծվել է 1641 թ.:

Նկատենք, որ չարիաթի պատվիրաններից մեկով արգելվում էր ոչ մահմեդականների տներում աղմկելը և բարձրաձայն խոսելը:

Արգելքի նշանակությունը լավ գնահատող մոլեռանդ մահմեդականները առանձին ուժ էին տալիս դրան, երբ բողոքում էին չրջապատի այլահավատների դեմ՝ նրանց մեղադրելով խրախճանքներ սարքելու մեջ: XVI դ. Կ. Պոլսի թաղամասերից մեկում՝ Էյուբում, որտեղ քիչ թվով հայեր էին ապրում և այդպես էլ եկեղեցի չունեցան (նրանք օգտվում էին՝ Պալաթի Ս. Նիկողայոս, այնուհետև Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցուց), դրությունն ամբողջովին վերահսկում էր մահմեդական ազգաբնակչությունը: 1526 թ. նրանք բողոքել են տեղական իշխանություններին, որ քրիստոնյաներն այստեղ անառակ կանանց հետ են առնչվում՝ տրվելով գինուն ու բուգային և խախտելով բարեպաշտ հավատացյալների անդորրը[111]: Բողոքը ճիշտ նույն բովանդակությունն ու վաստարկներն ուներ, ինչ Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգի կրոնավորների կենցաղը դատապարտող՝ մահմեդականների գրությունը: Եթե սրան ավելացնենք այն, որ Էյուբում, ըստ ավանդության, գտնվում էր Մուհամեդի զինակրի գերեզմանը (որի անվամբ կոչվում էր թաղը), ապա պարզ է դառնում, թե ինչու էր հիջրայի 989 թ. (1581 թ.) մի ֆերմանով արգելվում Էյուբում ոչ մահմեդականների բնակությունը. «Ես բազմիցս արգելել եմ անհավատներին՝ ապրել այստեղ»[112]: Հենվելով օսմանյան վավերագրերի վրա՝ Վ. Գորդլևսկին գրում է, որ XVI դարում մահմեդականների նույնանման բողոքի պատճառով փակվել էր Սուլու մանաստրրի հայկական վանքը, այսինքն՝ Ս. Գեորգը[113]:

1640-ական թթ. առաջին կեսին պատրիարքական կռիվները Դավիթ Արևելցու, Կիրակոս Երևանցու, ապա առաջինի և Խաչատուր Սեբաստացու, ինչպես և նույն Դավիթ Արևելցու և Թովմա Բերիացու միջև՝ ցույց են տալիս, որ Հովհաննես Խուլի պատրիարքությունից հետո՝ 1630-ականի երկրորդ կեսին, Կ. Պոլսի հայ լատինասերների խմբակցությունը Հռոմի գործուն օժանդակությամբ համառ փորձեր

էր անում պատրիարքական աթոռին, այլ կերպ ասած՝ մայրաքաղաքի հայերի հոգևոր վարչությանը տիրելու համար: Ընդ որում, եթե լատինասերները գործում էին Հռոմի և գործնականում՝ ֆրանսիական դեսպանի աջակցությամբ, ապա հայադավանները դիմում էին օսմանյան իշխանությունների օգնությանը: Դա այդպես պետք է լիներ, որովհետև օսմանյան պետությունը ճանաչում էր «միլեթը» և, հետևաբար, պարտավոր էր պահպանել այն օտար դավանական ոտնձգություններից:

1643 թ. տապալելով Խաչատուր Սեբաստացուն՝ լատինասերների դրածոյին, և վերստանալով պատրիարքական պաշտոնը, Դավիթ Արևելցին հարվածն ուղղեց իր մրցակցի թիկունքին կանգնած Կղեմես Գալանոսի վրա: Վերջինս մեղադրվեց հայ համայնքում երկպառակություններ հրահրելու մեջ: Մինչ այդ Գալանոսը իր յուրայիններ հետ մտմտում էր պատրիարքական աթոռը զավթելու խնդիրը, սակայն օսմանյան իշխանությունները ավելի ակտիվ էին գործում: Գալանոսը բռնվում է, տարվում կադիի մոտ, սակայն ֆրանսիական դեսպանի միջամտությունից հետո ազատվում է և ապաստանում նրա մոտ[114]: Հատկանշական է, որ լատինասերները հայ համայնքում արդեն ունեին բավականաչափ դիրք ու ազդեցություն ունեցող համակիրներ: Դավիթ Արևելցուց հետապնդվող Կղեմես Գալանոսը, ըստ Մ. Զամչյանի, «կալաւ օթևանս ի տան ուրումն բարեկամի իւրոյ ի հայոց, որ կոչիւր Իսկէնտէր չէլէպի»[115]: Լատինասերների և հայադավանների պայքարի այս փուլն ավարտվեց առաջինների ոչ թե պարտությամբ, այլ դիրքերի ակնհայտ թուլացումով: Ֆրանսիական դեսպանի ջանքերով Կղեմես Գալանոսին նավ են նստեցնում և տեղափոխում արևմուտք: Կ. Պոլսում մնացած լատինասերները, սակայն, հաջողում են հասնել Դավիթ Արևելցու պաշտոնանկությանը և պատրիարքական աթոռին են նստեցնում 1644-ին, երբ Գալանոսը արդեն հասել էր Հռոմ, Թովմա Բերիացուն: Դրանից առաջ՝ 1642 թ., Կ. Պոլսում զբաղվելով ուսուցչությամբ, Գալանոսը միաժամանակ գլուխ էր բերում լատինասերներին հռոմեական դավանանքի բերելու գործը: Թովմա Բերիացին, իբրև նրա մերձավոր համախոհներից մեկը, ընդառաջում էր նրա ջանքերին: 1643 թ. Թովման դավանության թուղթ է հղել Հռոմ[116], այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ դեռևս պատրիարք չէր և, շատ հավանական է, այդպիսով ապահովում էր պապի առնվազն բարոյական աջակցությունը իր ապագա պատրիարքական պաշտոնի համար: Կաթոլիկ հայ պատրիարք ունենալով՝ հռոմեականության քարոզիչները ամենաքիչը ենթադրում էին Կ. Պոլսում հայե-

րի մեջ հետ բերել Հովհաննես Մուլից և Զաքարիա Վանեցուց հետո կորսված բարենպաստ պայմանները իրենց գործունեության համար: Ջի բացառվում նաև չատ ավելի ընդարձակ նպատակը՝ քարոզչությունն ուղղել վերից վար՝ դավանափոխելով հայ հանրությունն առհասարակ: Մ. Օրմանյանը գրում է, որ Թովման չի կարողացել վճարել խոստացած գումարը, ուստի և «լռելյայն» լքում է Կոստանդնուպոլիսը և մեկնում Հռոմ՝ հուսալով այնտեղ հայթայթել անհրաժեշտ դրամը[117]: Պետք է ավելացնել նաև խնդրի դավանական կողմը. այսուհանդերձ, առավել զորեղն այս պայքարում մնում էին տապալված Դավիթ Արևելցու կողմնակիցները, որոնք, ի վերջո, միշտ էլ կարողանում էին դավանական պայքարում հաղթանակի հասնել: Պատճառը ոչ միայն հայադավանների՝ նյութական իմաստով ունեցած գերակշռությունն էր, որ գոյանում էր Կ. Պոլսի և գավառների հայ հարուստ վաճառականության հատկացումներից, այլև, որ առավել կարևոր է, օսմանյան պետության վարած՝ սեփական չահերին հետամուտ քաղաքականությունը: Լատինասերների գործունեությունը սպառնում էր միլեթների ավանդական ամբողջականությանը (մասնավորապես, ուղղափառ հույն և հայ համայնքներում) և, մյուս կողմից, դավանական հուսալի հենակետեր ստեղծում Օսմանյան Թուրքիայում կաթոլիկական երկրների, և առաջին հերթին, Ֆրանսիայի համար, որ չէր կարող չառաջացնել օսմանյան իշխանավորների արդեն ձևավորվող դավանական քաղաքականության համապատասխան բացասական արձագանքը: Սրանով էր պայմանավորված Կղեմես Գալանոսի, Թովմայի և, առհասարակ, լատինասերների պարտությունը ոչ միայն 1640-ական թթ. առաջին կեսին, այլև հաջորդ տասնամյակին և դրանից հետո: Ի դեպ, XVII դարով և XVIII դարի սկզբներով վերջնականապես ավարտվում են Հռոմի փորձերը՝ տիրել Կ. Պոլսի հոգևոր վարչությանը՝ իրրև հայերի մեջ կաթոլիկություն տարածելու ռազմավարություն: Այդուհետև, XVIII – XIX դդ. Հռոմը անցավ վարչական տեսակետից դավանական հաջողությունների հասնելու լիովին անհավակնոտ, բայց գործելակերպով ու ներգործության իմաստով չատ ավելի արդյունավետ՝ խաղաղ քարոզչության և լուսավորական-գաղափարական գործունեության, որի չնորհիվ էլ կարողացավ դիմակայել XVIII դարից չատ ավելի անհանդուրժող դարձած օսմանյան քաղաքականությանը: Մի հայտնի չափով հենց գործունեության այս ուղղությանն էր պարտական Հռոմը հայերի մեջ կաթոլիկություն տարածելու գործում: Զխորանալով այս գործելակերպի հետ կապված այլ հանգամանքների մեջ՝ այստեղ նկատենք միայն այն հանրահայտ

իրողությունը, որ Հռոմի քարոզչությունը հայերի մեջ՝ ուղղորդված մշակութային-լուսավորական գործունեությամբ, իր հաջողությունների համար պարտական էր նաև հայության ազատագրական ձգտումներին, քրիստոնյա Եվրոպայի միջոցով օսմանյան և պարսկական լծերից ազատագրվելու բաղձանքներին:

Թովմա Բերիացին ասպարեզում վերստին հայտնվեց 1656–1657 թթ.՝ վերադառնալով Հռոմից: Պատրիարքական աթոռին տիրելու նրա նպատակը ակնհայտ էր, իսկ ժամանակը, թվում է, միանգամայն հարմար այն իրականացնելու համար: Պատրիարքական աթոռը թափուր էր, իսկ համայնքի վարչությունը վարում էին աչխարհական աթոռակալները՝ իրենց կասկածելի համագործակցությամբ: Ֆրանսիական դեսպանատան հայ թարգմանների աջակցությամբ Թովման ընտրեց հարմարագույն պահը՝ ձեռք դցելու բաղձալի աթոռը: 1657 թ. մայիսի 13-ին Ադրիանուպոլսում նրան հաջողվեց ստանալ պատրիարքական բերաթը[118]:

1655 թ. ի վեր, Մուղնեցուն քչելուց հետո, Կ. Պոլսում իշխանությանը տիրացած աթոռակալներին, հիրավի, ջլատում էին ներքին չահախնդրությունները: Նրանք, ինչպես գրեթե միչտ, իրենց հիմնական տարաձայնությունները դրսևորում էին թաղերի (եկեղեցիների) հարկերի չափը սահմանելիս. յուրաքանչյուրն աչխատում էր թեթևացնել իր թաղի հարկերը, բնականաբար, մյուսների հաչվին: Համենայն դեպս, 1657 թ. գարնանը աթոռակալները ցույց էին տվել իրենց լիակատար ապիկարություն համայնքը կառավարելու գործում: Զախողվել էր արքունական հարկը հավաքելու՝ նրանց առաջին գործը, իսկ օսմանյան իշխանությունները, ինչպես հայտնի է, այդ հանդուրժել չէին կարող, որ և հասցրեց, ինչպես տեսանք, երեք աթոռակալների ձերբակալությանը: 10.000 դահեկան տուգանքով տեղակալները ազատվեցին բանտից՝ միաժամանակ, խոստանալով պատրիարքական տուրքը բարձրացնելով հասցնել 140.000 աքչեի: Եվ այստեղ է, որ հայտնվեց Թովմա Բերիացին, որը սահմանեց յուրահատուկ և փանտաստիկ մրցանիչ՝ պատրիարքական տուրքի չափը հասցնելով 400.000 աքչեի և ձեռք բերելով բերաթը[119]:

Աթոռակալները չկարողացան կանխել Թովմայի և Ադրիանուպոլսում գտնվող մեծ վեզիրի միջև կայացած գործարքը: Պետական հարկը պարտք մնալու հուսահատեցնող իրողությանը միացել էր նաև Երուսաղեմի վանքի աղետալի վիճակը: Հաբեչական ժառանգության չուրջ տևականորեն պայքարելով հայերի դեմ՝ հույները կարողացան նույնիսկ խլել Ս. Հակոբի վանքը նրանց ձեռքից: Երուսաղեմի

պատրիարքական տեղապահ Եղիազար Այնթապցին խստորեն հանդիմանում էր աթոռակալներին՝ Երուսաղեմի հանդեպ անտարբերության և չահախնդրաբար ներքին կռիվներով զբաղվելու համար:

Իսկապես, աթոռակալները ո՛չ ժամանակ, ո՛չ էլ տրամադրություն ունեին, որպեսզի զբաղվեին Երուսաղեմով: Պետք էր չտապ վճարել միրին, իսկ վճարելու համար պետք էր հաղթահարել ամեն մի թաղի (եկեղեցու) հարկի չափաբաժնի պատճառով խորացող վեճերը, ինչպես և իրենց չահախնդրությունների դեմ բարձրացող բողոքները: Երեմիա Քյոմուրճյանը բավական սպառիչ է նկարագրում այդ օրերին կրքերի բախումը Կ. Պոլսում. «Նաև ի տարւոջ մի զմիրին ի ժողովրդենէ ժողովեցին. վասն որոյ ծեծն բազում հայհոյութեամբ՝ եթէ քո ունելն հերիք է եւ բաւ, ես եղեց աթոռակալ եւ երեսփոխան»[120]:

Թովմա Բերիացին, որ, անշուշտ, փինանսավորվում էր Հռոմի կողմից, պատրիարքական բերաթը ստացել էր տպավորիչ կաշառքների չնորհիվ՝ մեծ վեզիրին և նրա մերձավորներին «երևելի ընծայս» տալով և առատ դրամական մուծումների խոստումով: Նրան Ադրիանուպոլիս առաքող կաթոլիկ գործիչները հեռատեսորեն նկատի էին ունեցել նաև Երուսաղեմի վանքի իրավական ենթարկումը պատրիարքարանին, այլ կերպ ասած՝ Ս. Հակոբյանց վանքի ենթարկումը ևս կաթոլիկական ազդեցությանը, որ և ամրագրվել էր Թովմային տրված բերաթում. «յորում ետ գրել ընդ իշխանութիւն իւրով ընդ այլ եպիսկոպոսունս և զպատրիարգն Երուսաղէմի», – գրում է Մ. Զամչյան[121]: Եվ այս իմաստով, Եղիազարի կչտամբանքը, որ ուղղվում էր Կ. Պոլսի հայ երևելիներին՝ Թովմայով անտեղի զբաղվելով Երուսաղեմն աչքաթող անելու համար, այնքան էլ ճիշտ չէր: Հուսահատական պայքար մղելով Թովմայի դեմ՝ աթոռակալները հաչվի էին առնում նրա ոտնձգությունները Երուսաղեմի նկատմամբ ևս:

Ուշագրավ է, որ պատրիարքական բերաթն ստանալուն պես Թովման թուղթ է հղում մայրաքաղաքի եկեղեցիներ՝ հայտնելով, որ ինքը պատրիարքական իշխանությունը ստանձնել է արքունիքից և որ Կ. Պոլսում իրեն փոխանորդներ է կարգում Նիկողայոս վարդ. Թուլկուրանցուն և սրա գործակիցներ Դավիթ վարդ. Բերիացուն ու Աստվածատուր երեց Թլթըլին[122]:

Մայր առավ մի իսկական մարտ Թովմայի և աթոռակալների միջև, որտեղ ամենալուրջ զենքն ու փաստարկը կաշառքն ու սադրանքներն էին կողմերից յուրաքանչյուրի համար: Աթոռակալները, որոնց թիվը այս ընթացքում հասել էր 24-ի, իրենցից ընտրում են ութ հոգանոց պատվիրակություն և ուղարկում Ադրիանուպոլիս՝ մեծ վեզիրից խնդրելու Թովմայի պաշտոնանկությունը: Մեծ վեզիրի հիշողության մեջ կամ չատ թարմ էին Թովմայի կաշառքի և խոստումների հմայքը, և կամ էլ աթոռակալ պատվիրակները չէին գոհացրել նրան իրենց ընծաներով: Համենայն դեպս, օսմանյան բարձրագույն պաշտոնյան նրանց վռնդեց իր դիվանից: Ավելին, տեղի տալով Ադրիանուպոլսում դարձյալ հայտնված և «բազում դրամոց» փայլով ներկայացած Թովմայի խնդրանքին, մեծ վեզիրը վերահաստատեց նրա պատրիարքությունը և գրեց Կ. Պոլսի քաղաքապետ Սինան փաչային, որ նա աջակցի Թովմային՝ ընդդեմ աթոռակալների: Վերջինս, սակայն, կարճ ժամանակ պետք է վայելեր իր գնած իշխանությունը: Աթոռակալները գործի դրեցին դեռևս 1640-ականին մեկ անգամ փորձված քաղաքագիտական այն միջոցը, որ կիրառել էին Դավիթ Արևելցին և նրա յուրայինները ընդդեմ Կղեմես Գալանոսի. 50 քսակ կաշառքին նրանք միացրեցին իրենց ամբաստանությունը Թովմայի դեմ՝ այն մասին, որ նա հայ չէ, այլ ազգությամբ փրանկ է և ուղարկվել է սուլթանի երկիրը՝ իբրև լրտես: Գտնվեցին նաև վկաներ, որոնք հաստատեցին այդ ամբաստանությունը: Դրանից հետո Թովման ձերբակալվեց ու բանտ նետվեց, որտեղ և աթոռակալների համառ պահանջով թունավորվեց և ապա սպանվեց, իսկ դիակը նետվեց ծով՝ Ստամբուլի ու Ղալաթիայի միջև[123]: Հիշատակագիրը ժլատ, բայց և ճշմարտացի տողերով էր ներկայացնում Թովմայի այս չրջանի գործունեությունն ու վախճանը. «Թվին ՌՃէ (1658) եղեւ աղմուկ և խռովութիւն ի մէջ Ստամպօլոյ: Թումայ անուն վարդապետ մի պատրիարգ եղեւ, յիսուն հազար դռուչ գնաց. մին քանի ամիս նստաւ, յետոյ գնտան դրին, խեղդել տուին, գնաց ՃՌ (50.000) դռուչ»[124]:

Ի դեպ, Թովմայի սպանության համար հատկացված 50 քսակը աթոռակալները կաշառք էին տվել վեզիր քյահյասիին՝ մեծ վեզիրի տեղակալին, որն անմիջականորեն զբաղվում էր միլեթների վարչական խնդիրներով: Դա այն գումարն էր, որը Եղիազարը, իբրև պատրիարքական տեղապահ, ուղարկել էր Երուսաղեմից՝ Ս. Հակոբի նկատմամբ հայերի սեփականատիրական իրավունքները վերականգնելու նպատակով: Դրամը, որ, հավանաբար, իր հետ էր բերել Երուսաղեմի պատրիարք Աստվածատուրը, հանձնվել էր խոջա Ռուհիջանին, որը Կոստանդնուպոլսում Երուսաղեմի գործակալն էր: Ռուհիջանն առանց վարանելու տնօրինում է այդ գումարը՝ «ի պէտս կռուոյ իւրեանց»: Ռուհիջանը և նրա համախոհները Երուսաղեմի միջոցների կամայական վատնումը արդարացնելու համար ակնհայտորեն թույլ պատճառաբանության էին դիմում, հայտնելով, թե Թովմային

մեջտեղից վերացնելով՝ ինքնին կլուծեն նաև Երուսաղեմի հարցը[125]: Մինչդեռ, ինչպես ասվեց, Եղիազարը նրանց դրամ էր ուղարկել ոչ թե Թովմային ասպարեզից հեռացնելու, այլ Ս. Հակոբի վանքը հույներից ազատելու նպատակով: Այս միջադեպը պետք է սառեցներ Եղիազարի և խոջա Ռուհիջանի հարաբերությունները, ոչ միայն այդ՝ 1658 թ., այլև դրանից հետո ևս, երբ աթոռակալները, չբավարարվելով վերոհիշյալ 50.000 դուրուշով, օսմանյան պաշտոնատարներին կաշառելու համար բավականաչափ այլ գումարներ էլ էին պարտք արել: Այս պարտքը հատուցելու խնդիրը նրանք գցեցին վեց թաղերի եկեղեցիների վրա՝ տեղի տալով համայնքի խորին դժգոհությանն ու նոր հուզումների: Ինքը՝ Թովմա Բերիացին, արդեն հասցրել էր իր պատրիարքության ծախքերը հայթայթելու համար նոր գանձումներ անել պոլսահայ թաղերից: Այս տեսակետից հետաքրքրական է Մարտիրոսի՝ 1656 թ. հոկտեմբերի 11 թվակիր նամակը Եղիազարին (Ռոդոստոյից), որ լույս է սփռում այն իրողության վրա, որ Թովման «ալեր ջնմաաթում» գնահատվում էր որպես նորահայտ կեղեքիչ: «Եւ թէ զտեղեացնէն հարցանիցես,- գրում է Մարտիրոսը,- յոյժ աղճատեցան զայսմ ամի, թէ զերեք հարիւր քուրէքճին (հարկը - Ա. Խ.) եւ կամ ի վերայ էանէֆիներուն ձգեալ զանազան տուժանսն. Թո՛ղ զայն, որ այն Թումա կոչեցեալ պիղծն եկեալ ԺԸ (18) քասկ դուրուչ եկեղեցեացն առնել տուր, զոր Տէր Յիսուս սատակամահ առնիցէ զինքն մերձ ընդ մերձ»[126]:

Կենդանության չրջանում ոչ մի հենարան չունենալով հայրենակիցների մեջ՝ Թովման իր դժբախտ վախճանով որպես փաստարկ օգտագործվեց աթոռակալների դեմ՝ սրանց հակառակորդ խմբակցության կողմից: Ռուհիջանի և մյուս աթոռակալների դեմ ամենից ավելի կտրուկ ըմբոստացավ Աստվածատուր Թլթըլ երեցը, որի չուրջ էին հավաքել Ս. Սարգիս եկեղեցու ծխականները: Նրանք դիմեցին մեծ վեզիրին՝ աթոռակալներին մեղադրելով այն բանում, որ ոչ միայն չեն կատարել նրա հրամանը և չեն ընդունել Թովմային իբրև պատրիարք, այլև բանտում սպանել են տվել նրան, իսկ այդ նպատակով ծախսված դրամը այժմ պահանջում են ժողովրդից: Պետք է կարծել, որ Թլթըլ երեցին այս գործում պաշտպանել են, բացի Ս. Սարգիս եկեղեցու թաղականներից, նաև մյուս թաղերի բնակիչները, որոնց վրա ևս աթոռակալները գցել էին նշված պարտքը վճարելու հոգսը: Համենայն դեպս, Թլթըլ երեցն այս անգամ գործում էր անվրեպ: Նրա բողոքին միացավ նաև Եղիազարը, որի ուղարկած դրամը, ինչպես ասվեց, կաշառք էին տվել կամ յուրացրել աթոռակալները: 1659 թ.

Կ. Պոլսի եկեղեցիներում Եղիազարը բացահայտ քարոզներ էր կարդում աթոռակալների դեմ՝ մերկացնելով նրանց իբրև կողոպտիչների: Խարդավանքներում թրծված այս մարտիկը կարողացավ աթոռակալների և նույնիսկ պալատական չրջաններում ճանաչված խոջա Ռուհիջանի դեմ ուղղել Ֆյոփրուլու մեծ վեզիրի և Կ. Պոլսի գայմագամի ցասումը, հայտնելով, որ աթոռակալները յուրացրել են այն դրամը, որ ինքը որպես ընծա էր ուղարկել նրանց՝ Երուսաղեմի խնդիրները հայերի օգտին լուծելու նպատակով: Իրենց կողոպտված զգացող մեծ վեզիրին և գայմագամին ոչ պակաս չափով տագնապ էր պատճառում հայ համայնքում հուզումների սաստկացումն ընդդեմ աթոռակալների: Մեծ վեզիրը դիմեց կտրուկ և անսպասելի քայլերի. նրա հրամանով Ռուհիջանը և աթոռակալներից ևս ութ մարդ բանտարկվեցին: Դրության տեր դարձած Թլթըլյանները մի իսկական հալածանք սկսեցին աթոռակալների և սրանց կողմնակիցների դեմ, և հայ հանրությունը վերստին սկսեց ցնցվել փոխադարձ ամբաստանություններից ու մատնություններից: Զդաղարող գժտություններին միջամուխ եղավ նույն ինքը՝ Մեհմեդ Ֆյոփրուլուն՝ աթոռակալներին (որոնք ազատվել էին բանտից 50 քասկ տուգանք տալուց հետո) հաշտության մղելով իրենց հակառակորդների հետ: Հեռատեսորեն չհեղով աթոռակալների հակառակորդների համակրանքը այն բանից հետո, երբ բանտ էր նստեցրել առաջիններին, նա այս անգամ եղիազարին հաշտության է հորդորում Ռուհիջանի հետ՝ ընդգծելով նրա նշանակալիությունը՝ «զի վաստակաւոր է նա յարքունիս և վասն պարտուց ի մէջ ձեր հոգասջիք»[127]: Մյուս կողմից, Ռուհիջանին մյուս յոթ այլ աթոռակալների հետ պատժելով, մեծ վեզիրը նրան ցույց էր տալիս իր տեղը՝ հայ պաշտոնյաների մեջ ակնհայտ նախապատվություն տալով Ապրո չելեպուն և նրա համախոհներին, որոնց հետ, ի դեպ, պետք է մերձենար եղիազարը:

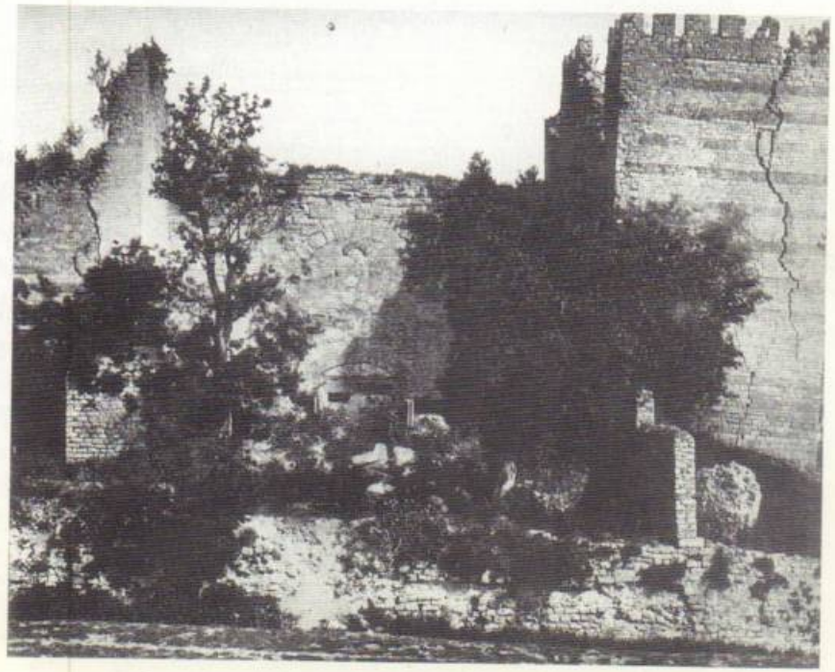
Ռուհիջանի հետ ընդհարվելու դրվագը ցույց է տալիս, որ եղիազարը՝ իր բուռն գործունեության մեջ մշտապես հայ մեծահարուստների, այդ թվում և նույն Ռուհիջանի հովանավորության վայելած այդ գործիչը, 1650-ական թթ. վերջերից որոշակիորեն հակվում է դեպի Կ. Պոլսի պատրիարքությունը ձեռք գցած խմբակին ընդդիմացող չելեպիների և խոջաների կողմը: Այս առթիվ Ա. Հովհաննիսյանը իրավացիորեն նկատում է, որ «Հռոմցիների եռևը կանգնած էին մեծ վեզիր Ահմեդ Ֆյոփրուլու փաչայի սեղանավոր Ապրո Զելեպին և Կիլիկիայի ու Պոլսի մեծամեծներն ու բնիկ առևտրականները»[128]: Հենց այս վերջիններն էին, որ, եղիազարին առաջ մղելով, էջմիածնին ներ-

կայացնում էին արևմտամետ ուժը պոլսահայ իրականության մեջ: Կարծում ենք, կասկածելի է դրամատեր չելեպիների կամ խոջաների այդ խավը համարել «հայ առաջադիմական բուրժուազիա», որը իբր գլխավորում էր հայ ազատագրական չարժումը[129]: Քիչ անց կտեսնենք, որ «սսականությունը» XVII դ. ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ էջմիածնի ընդհանրական կաթողիկոսության դեմ և ոչ թե ազգային ազատագրության համար մղվող չարժում, որի նպատակը հայ եկեղեցու պառակտումն էր, նրա հատվածականության սրբագործումը: Սրանց մեջ պալատի հետ ունեցած իր կապերով ու ազդեցությամբ հենց այս տարիներին վեր է բարձրանում Ապրո չելեպին՝ Եղիազարի նոր և զորեղ հովանավորը: Ոչ առանց Ապրոյի և նրա համախոհների ներշնչումների ու նյութական աջակցությամբ էր, որ Եղիազարը հղացավ էջմիածնից անկախ՝ Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում բնակվող հայերի կաթողիկոսություն ստեղծելու և իրեն կաթողիկոս հռչակելու գաղափարը: Այս արկածախնդրական գաղափարը, սակայն, առանձնապես ինքնատիպ չէր և չրջանառում էր, ընդհուպ մինչև գործնականի վերածվելը, դեռևս Մովսես կաթողիկոսի ժամանակներից:

3. Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսության չուրջ

Օսմանահպատակ հայերի կաթողիկոսություն ստեղծելու պառակտիչ մտահղացումը XVII դ. առաջին կեսին հայ կրոնական կենտրոնների հեղհեղուկ կացության և նույնքան չտարորոշված հարաբերությունների, սրանց միջև առկա սուր անհամաձայնությունների հետևանքն էր: Իրենք՝ այդ կենտրոնները, ցնցվում էին ներքին հակասություններից, որ ի հայտ էին գալիս մի կողմից քաղաքական ու տնտեսական ճնշումների, հայ եկեղեցու նվիրապետական կա՞ռուկանոնի խանգարման, մյուս դեպքում՝ բարձրակարգ հոգևորականության չրջաններում անսանձ մրցակցության, իշխանատենչության թելադրանքով: Այս ամենը միանգամայն հնարավոր էր դարձնում նվիրապետական ավանդույթների ոտնահարումը բուն եկեղեցու ներսում: Անկայունությունը ծնում էր քմածին հավակնություններ, վիճելի դարձնում այս կամ այն կրոնական կենտրոնի իրավասությունները մյուսի աչքին և կամ ընդհակառակը, անվիճելի, ինչը տեսանք XVII դ. առաջին կեսին էջմիածնի և Կիլիկիայի փոխհարաբերություններում: Խառնաչփոթի մեջ ընդգրկվեցին ոչ միայն այս վեր-

Բոստանջիբաշի և մեծ վեզիր



Բյուզանդական ամրոց, որ վնասվել է 1453թ. պաշարման ժամանակ

Սկյուտարի ս. Կարապետ եկեղեցու զանգակատունը

Տեսարան Կ.Պոլսից

ջինները, այլև Աղթամարի կաթողիկոսությունն ու Երուսաղեմի պատրիարքությունը: 1640-ականից մինչև XVIII դ. երկրորդ տասնամյակը իրարամերժ ձգտումների և գործողությունների մեջ պետք է ընդգրկվեր և դրանց յուրահատուկ առանցքը պետք է դառնար Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքությունը, որ, թվում է, հասկանալի է դառնում վերջինիս քաղաքական չահեկանության իմաստով: Հայ կրոնական կենտրոնների մեծ մասը՝ Սիսը, Երուսաղեմը, Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը և Աղթամարի կաթողիկոսությունը, գտնվում էին Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում: Բացառություն էր կազմում Էջմիածնի կաթողիկոսությունը, որը XV–XVIII դդ., բացի կարճ ժամանակահատվածներից, երբ Արևելյան Հայաստանին տիրել էին օսմանցիները, քաղաքականապես ենթակա էր պարսից չահին:

Կ. Պոլսի պատրիարքության հիրավի բացառիկ դիրքը արևելյան խոշոր այդ կայսրության քաղաքականության ընձեռած պայմաններում, սակայն, միանգամից չէ, որ նրան տվեց համապատասխան փայլ և ճանաչում հայ եկեղեցական կենտրոնների համակարգում: Պատճառը դարձյալ հայ եկեղեցու անկայուն վիճակն էր, որի հետևանքով ամբողջ XVII դ. Կ. Պոլսի պատրիարքությունը պետք է դիտվեր իբրև մրցակցող հայ կրոնական միավորների հավակնությունների իրացման խոստումնալից հենակետ, միջոցներից մեկը՝ օսմանյան տարածքներում գտնվող թեմերը յուրացնելու համար, իսկ ապա միակ միջոց՝ ոչ միայն թեմերին տիրելու, այլև առհասարակ հայ եկեղեցու համակարգում առաջավոր տեղ գրավելու նպատակով: Պատրիարքությունը, հետևաբար, դառնում էր մի տեսակ համընդհանուր նախանձախնդրության, եկեղեցականների անհատական և հավաքական չահերի բախման հրապարակ, որ էժան չնստեց ո՛չ պատրիարքության, և ո՛չ էլ եկեղեցականության վրա: 1610-ական թթ. ծայր առած պատրիարքական կռիվների մի պատճառը նշված իրավիճակի անմիջական հետևանքն էր, և այս իրավիճակը առավել բարդանում էր հայ բնաշխարհից հեռացած գաղթականությունների հայտնությամբ՝ Արևելյան Եվրոպայում, Ղրիմում, Մերձավոր ու Միջին Արևելքի երկրներում և այլուր: Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, քաղաքական այս վայրիվերումների, նոր գաղթօջախների ձևավորման և հների բազմամարդ դառնալուն զուգընթաց, պետք է դառնար հայ հոգևոր կենտրոնների տարամերժ ձգտումների, սրանց չահերի ու հակասությունների բախման մի յուրօրինակ խառնարան:

Եվ Էջմիածինը, և՛ Սիսը XVI դ. վերջերից իրենք էին ապրում պատվախնդիր հոգևորականների, սրանց հետևում կանգնած հայ

խոջաների ու չելեպիների նյութական ու բարոյական բախումների մի ծանր ժամանակաշրջան: 1580–1591 թթ. Սսի աթոռին հայտնվեցին միանգամից երեք կաթողիկոսներ՝ Ազարիա Ջուղայեցին, Տիրատուր վարդապետը և այնուհետև Հովհաննեսը՝ երկպառակությունների տեղիք տալով Սսին ենթակա թեմերում, «ի մէջ հայոց եղելոց ի կողմանս Պաղեստինոյ և Եգիպտոսի»[130]: Ընդամին, Սսի կաթողիկոսական աթոռի համար հիշյալ հոգևորականները միմյանց դեմ կռվում էին՝ իշխանություններին առատ կաշառքներ տալով և անխղճաբար վատնելով եկեղեցական գումարները: Ուշագրավ է, որ կռվում պարտված կողմերը Կ. Պոլսի պատրիարքական պաշտոնը դիտում էին որպես ընդհարումներում ստացած վերքերը դարմանելու ժամանակավոր կայան, այնտեղից վերստին դեպի կաթողիկոսական աթոռը նետվելու զարմանալի համառությամբ: Տիրատուրից Սսում պարտություն կրած Ազարիան 1591 թ. գրավում է Կ. Պոլսի պատրիարքի աթոռը, իսկ հաջորդ տարին հաջողում է Սսից քշել Տիրատուրին: Վերջինս, իր հերթին, մի քանի տարի անց՝ 1596 թ., արդեն Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռին էր, որին տիրել էր առաջին անգամ 1561–1563 թթ.: Սսի կաթողիկոսության համար չդադարող պայքարը կաթողիկոսների երկվության պետք է վերածվեր վերոհիշյալ Ազարիա Ջուղայեցի կաթողիկոսի (Կ. Պոլսի պատրիարք՝ 1591–1592 թթ.) մահվանից հետո (1601): Հալեպում ընտրվեց Կիլիկիայի կաթողիկոս՝ Պետրոս Կարկառեցին, ընդ որում, «առանց հաւանութեան սսեցւոց»:

Զափաղանց հուզված սսեցիները, ի պատասխան դրա, ընտրեցին սեփական կաթողիկոսին՝ Հովհաննես վարդապետ Այնթապցուն, որով և Կիլիկիայի աթոռին փաստորեն հաստատվեցին երկու կաթողիկոսներ: Հանգուցալուծումը եղավ միայն յոթ տարի անց՝ 1608 թ., Պետրոս Կարկառեցու մահվամբ, որից հետո Սսի միակ աթոռակալ մնաց Հովհաննես Այնթապցին[131]:

1580–1600-ական թթ. Սսի կաթողիկոսական կոիվները, փաստորեն, XVII դ. 40–90-ական թթ. պատրիարքական կոիվների նախադեպերն էին, որոնք ուսումնասիրության յուրահատուկ դպրոց դարձան հետագայի Կ. Պոլսի պատրիարքացուների մի զգալի մասը կազմող հանդուգն պատվախնդիրների համար:

Ավելի լավ վիճակում չէր, գրեթե նույն ժամանակներում, Էջմիածնի կաթողիկոսական աթոռը: XVI դ. չդադարող պարսկա-թուրքական պատերազմները մերթ թուրքերի, մերթ պարսիկների կողմից Արևելյան Հայաստանում հաղթանակ տոնելը չփոթ և քաոս էին առաջացնում Էջմիածնի աթոռակալների և առհասարակ հայ բարձրակարգ հոգևորականության շրջաններում: Գերեվարվող կամ անլուր բռնությունների ենթարկվող ժողովրդի վիճակը նրանց մղում էր կա՛մ դեպի պարսից շահը և կա՛մ էլ օսմանյան սուլթանը՝ չարչաց փոքրագույնը նախընտրելու սկզբունքով և կա՛մ էլ դեպի Եվրոպա՝ Հռոմի պապը կամ Ֆրանսիա՝ ազգի ազատագրության ակնկալիքներով: Այդպիսի ակնկալիքներ ուներ Ստեփանոս Սալմաստեցի կաթողիկոսը, մի եռանդուն գործիչ, որի ամբողջ ջանքերը, սակայն, չէին կարող բավարարել Էջմիածնի չարունակաբար բարդվող և անլուծելի խնդիրները հանգուցալուծելու համար: 1541 թ. Էջմիածնի Գրիգոր կաթողիկոսը իրեն աթոռակից կաթողիկոս է կարգում Սալմաստեցուն, իսկ վերջինս, իր հերթին, մի որոշ ժամանակ անց՝ Միքայել Սեբաստացուն՝ ակներևաբար, ելնելով Էջմիածնի դիրքը Հայաստանի մեջ ամրապնդելու մտահոգությունից: 1550-ական թթ. Էջմիածնում արդեն գործում էին չորս կաթողիկոսներ՝ գահակալ Ստեփանոս Սալմաստեցին և նրա աթոռակիցները՝ Միքայել Սեբաստացին, Տեր Բարսեղը և Տեր Գրիգորը[132]: Մի քանի կաթողիկոսների առկայությունը բխում էր Հայաստանի հեղհեղուկ կացությունից և օսմանյան ու պարսկական լուծը թոթափելու նրա ձգտումից, որ արտահայտում էին եկեղեցու գործիչները: Զխորանալով դեռևս հետազոտություն պահանջող այս թեմայի մեջ՝ նշենք միայն, որ միաժամանակ մի քանի կաթողիկոսներ ունենալը Էջմիածնին հնարավորություն էր տալիս միաժամանակ գործել և՛ իր ընդհանրական դիրքը պահպանելու կամ ամրապնդելու, և՛ Եվրոպայում ազատագրական ուղիներ որոնելու բարդ հարաբերությունների մեջ: Ասենք նաև, որ մի քանի կաթողիկոսների հայտնության գործում չպետք է թերագնահատել նաև աթոռակիցների անձնական գործոնը, կապերն ու փոխհարաբերությունները ինչպես միմյանց, այնպես էլ դրսի աշխարհի հետ:

Բանական հիմքի վրա հայտնված աթոռակիցների ինստիտուտը, սակայն, այլասերվեց Մելքիսեթ կաթողիկոսի ժամանակ, երբ այն պետք է դառնար բարձրաստիճան կղերի չհատատակությունների առարկա: Իրեն՝ Մելքիսեթին, աթոռակից էր ընտրել Դավիթ կաթողիկոսը՝ 1593 թ., որը հույս ուներ, որ Մելքիսեթը կօգնի իրեն թեթևացնելու Էջմիածնի տնտեսական ծանր կացությունը: Էջմիածնի վիճակը, սակայն, աթոռակցությամբ չբարելավվեց, այլ ընդհակառակը, ավելի խճճվեց: Մելքիսեթը՝ արկածախնդրական և աչխարհասեր նկարագրի տեր անձնավորություն, 1599 թ. հայտնվեց Կ. Պոլսում պատրիարքական աթոռին, որտեղ եկել էր, ի դեպ, Էջմիածնի ծանր պարտքերը տեղացի հայ երևելիների օգնությամբ մարելու առաքե-

լությամբ: Այս վերջինները (անչուշտ, ոչ առանց մայրաքաղաքի խառներում մշտապես կանգառող ջուղայեցի և ագուլեցի խոշոր վաճառականների համագործակցության) մտահոգված էին էջմիածնում երկու կաթողիկոսների հակամարտությամբ, «ջանային հրաժարեցուցանել զնա (Մելքիսեթին – Ա. Խ.) ի կաթողիկոսութենէ զի բարձցի երկոյութիւն կաթողիկոսաց. ամին իրի յորժամ հանին զՏիրատուր պատրիարգ յաթոռոյ, եդին ի տեղ նորա զսա ինքն Մելքիսէթ»[133]:

Սակայն և՛ պատրիարք դառնալով, և՛ մեկ տարի անց՝ 1600 թ., այդ պաշտոնից հեռացվելով՝ Մելքիսեթը երբևէ չէր մտածում հրաժարվել էջմիածնի կաթողիկոսությունից: 1603 թ. Դավթի հետ միասին, նրանք աթոռակից են հրավիրում Սրապիոն Եղեսացուն, պայմանով, որ նա վճարի էջմիածնի պարտքերը: Սրապիոնը՝ ուսյալ և հեղինակավոր մի հոգևորական, Գրիգոր Կեսարացու ուսուցիչը, համաձայնվել էր՝ էջմիածինը ծանր վիճակից հանելու ազնիվ մղումով: 1603 թ. նա օծվում է կաթողիկոս՝ փաստորեն գործող կաթողիկոսների թիվը հասցնելով երեքի: Խուլ, այնուհետև բացահայտ հակամարտություն է առաջանում Մելքիսեթի և Սրապիոնի միջև, ինչը անուղղակիորեն արձագանքվել է Սրապիոնի աշակերտ Գրիգոր Կեսարացու՝ Մելքիսեթին ուղղած հույժ քննադատական գրության մեջ[134]: Կեսարացին Մելքիսեթին հակակրելու այլ պատճառներ ևս ուներ. Կ. Պոլսի պատրիարքի տեղի համար նրա դեմ պայքար մղելիս Հովհաննես Խուլը և Զաքարիա Վանեցին ըստ ամենայնի ստանում էին Մելքիսեթի գործուն աջակցությունը: Զաքարիա Վանեցին Մելքիսեթի ձեռնասունն էր և 1612 թ. մեկնել էր Հռոմ՝ պապին այցելելու և Մելքիսեթի դավանական համակրանքը նրան հավաստելու հանձնարարությամբ: Հովհաննես Խուլը ևս, քաջածանոթ էր Հռոմի հավատոյ տարածման Ս. ժողովին և Հռոմում էլ կնքել էր իր մահկանացուն՝ 1634 թ.[135]:

Զաքարիա Վանեցին, Հովհաննես Խուլը և սրանց ներշնչող Մելքիսեթը փաստորեն ներկայացնում էին հայ բարձրակարգ լատինասեր կղերին՝ XVII դ. առաջին կեսին, որոնց դեմ հայ եկեղեցու ավանդական արժեքների պահպանության դիրքերից պայքար էին սկսել Սրապիոնը, Գրիգոր Կեսարացին և սրանց հետևորդները: Նույնիսկ Գրիգոր Կեսարացու նկատմամբ իր հակակրանքով հայտնի Գրիգոր Դարանաղցին ևս հանդես էր գալիս հայ եկեղեցու պաշտպանության նույն դիրքերից՝ գրելով, որ 1624 թ. Կ. Պոլսում գտնվող Մելքիսեթը Զաքարիայի և Խուլի հետ համագործակցելով՝ «յայտնի հրապարակաւ» ոտնահարում էին հայ եկեղեցու ծեսերը[136]: Նույն՝ 1624 թ. Մել-

քիսեթը հրաժարվել էր կաթողիկոսությունից՝ աթոռը կամայականորեն հանձնելով իր ազգական Սահակին և աթոռի հետ նաև՝ իր կուտակած պարտքերի պատասխանատվությունը: Պարտատերերը սկսում են նեղել աթոռը ապառիկ գնած Սահակին, և սա փախչում է Վան: Եվ երբ Սահակը վերջնականապես կորցնում է էջմիածնի աթոռը վերստին ձեռք բերելու հույսը (1629 թ. էջմիածնի կաթողիկոս էր ընտրվել Մովսես Տաթևացին), հղանում է օսմանյան երկրում բնակվող հայերի կաթողիկոսություն հիմնելու և իրեն կաթողիկոս հռչակելու գաղափարը: Այն իրականացնելու համար Սահակը դիմում է Վանի երևելի հայերին՝ իրեն համախոհ և դրդիչ ունենալով Կ. Պոլսի պատրիարք Զաքարիային: Սահակը մեծապես խրախուսվում էր Զաքարիայի կողմից, որն ուղիներ էր որոնում թուլացնելու Մովսես կաթողիկոսի դիրքն ու ազդեցությունը թուրքահպատակ հայերի վրա: Սահակն այս դեպքում նրա համար պատրաստի միջոց էր՝ իր նպատակին հասնելու համար: 1632 թ. փետրվարի 13-ին կարդինալ Ուրբղինոն զեկուցում էր Հռոմի Ս. ժողովին, որ Կ. Պոլսի պատրիարքը և Մովսես կաթողիկոսը հակառակ են միմյանց, և որ առաջինը «կը խորհի թուրքերու իշխանութենեան տակ ապրող հայերը Մովսէս կաթողիկոսի հնազանդութենէն հանել և իրեն հպատակեցնել. երկու հայրապետներն էլ (իմա և՛ Մովսեսը, և՛ Զաքարիան – Ա. Խ.) մետ են կաթողիկէ եկեղեցւոյ հետ միանալու»[137]:

Վերջին դարձվածը, ի դեպ, Հռոմին պետք է մղեր սպասողական դիրքի, եթե Ս. ժողովում, իսկապես, տիրապետած լիներ կարդինալի կարծիքը: Համենայն դեպս, մեզ հայտնի չէ որևէ փաստ, որ վկայեր օսմանյան վերնախավի առջև հօգուտ Սահակի միջամտելու՝ Հռոմի պատրաստակամության մասին: Սահակ-Զաքարիա փոխհարաբերությունը, մինչդեռ, վերածվում էր գործնականի: Սահակը Զաքարիայի մոտ է ուղարկում իր մերձավորին՝ ոմն Պողոս վարդապետի, գործն արագացնելու նպատակով: Ի վերջո, Զաքարիան հաջողում է ֆերման ստանալ արքունիքից, որով համաձայնություն էր տրվում Սահակի կաթողիկոսությանը: Ֆերմանը, ըստ օրինի, պետք է հաստատեր մեծ վեզիրը, որն այդ ժամանակ, 1630 թ., գտնվում էր Ամիդում: Սահակը հիշյալ Պողոսի հետ մեկնում է Ամիդ՝ գործը պսակելու: Այստեղ նրան փորձում են այդ մտադրությունից հետ պահել մեծ վեզիրի հետ կապեր ունեցող երևելի հայերը՝ ամթեցի Երեմիան, Մախսուդը և վանեցի խոջա Ռուհիջանը: Սահակի գործը ձախողում է մեծ վեզիրը, որը վերոհիշյալ երևելիների խորհրդով մերժում է Սահակի հայցը և նրան մեղադրում այն բանում, որ նա կաթողիկոսական ֆեր-

մանը ձեռք է բերել առանց իր՝ մեծ վեզիրի իմացության: Սահակին գանահարում են՝ մինչև մահվան դուռը հասցնելով: Նա փրկվեց նույն Ռուհիջանի և մյուսների խնդրանքով[138]:

Այստեղ ուշագրավ է մեծ վեզիր Խուսրև փաշայի պատվախնդրական առարկությունը, այն, թե ինքը տեղյակ չի եղել Սահակի կաթողիկոսական ֆերմանը ստանալուն: Մ. Օրմանյանը այդ պատճառաբանում է նրանով, որ 1629 թ. հունիսին մեծ վեզիրը բանակի հետ մեկնել էր Միջագետք՝ կռվելու պարսիկների դեմ: Պետք է կարծել, որ վերջինիս անտեղյակության պատճառը արդեն XVII դ. օսմանյան վերնախավում ծայր առած մրցակցությունն էր մեծ վեզիրի դիվանի և արքունիքի միջև: Վերջինս իրեն հաճախակի էր թույլ տալիս խառնվել զուտ մեծ վեզիրի և նրա դիվանի գործառույթներին՝ օգտվելով սուլթանի վրա ունեցած ազդեցությունից: Վալիդե սուլթանուհին (սուլթանի մայրը), զզլար աղասին և պալատական էլիտար դեմքերը ուզած պահի կարող էին անգիտանալ մեծ վեզիրի իրավասությունների սահմանները և գործել ըստ սեփական հայեցողության: Պատրիարք Զաքարիան, օգտվելով մեծ վեզիրի բացակայությունից, և, անշուշտ, առատորեն կաշառքներ չռայլելով, թվում է, ֆերմանը ձեռք էր բերել հենց արքունիքից՝ չնախատեսելով, սակայն, դրա հետևանքները[139]:

Միջադեպը ուշագրավ է մեկ այլ կտրվածքով ևս. Սահակը ենթադրում էր նոր կաթողիկոսություն ստեղծել Կիլիկիայի և Աղթամարի եպիսկոպոսություններից դուրս գտնվող շրջաններում (թեմերում)[140]: Կնշանակի՝ Արևմտահայաստանի և Թուրքիայի հայաբնակ այն շրջաններում, որոնք ավանդականորեն համարվում էին էջմիածնի հոգևոր տիրույթները, և որտեղ էջմիածինը առաջնորդներ կամ նվիրակներ էր ուղարկում: Այդպիսի էջմիածնական թեմեր էին Վանը՝ իր գավառներով, Արճեշը, Խլաթը, Մուշը, Բաղեշը, Խոշաբը, «տէրունի» թեմերը՝ Զմյուռնիան իր շրջակայքով, Բաղդադը և Բասրան, ինչպես գրում է Սիմեոն Երևանցին[141]: Այլ կերպ ասած, կաթողիկոսություն էր հաստատվում այն թեմերում, որոնք նաև դուրս էին մնում Կ. Պոլսի հայ պատրիարքության իրավասություններից:

Սահակի, Զաքարիայի և եկեղեցու մյուս պաշտոնյաների դեմ, ինչպես տեսանք, ցասկոտ տողերով հանդես եկավ Գրիգոր Կեսարացին՝ Մելքիսեթին ուղղած իր գրության մեջ: Սակայն Սահակի ձգտումները և գործողությունները եզակի օրինակ չմնացին XVII դ. հայ իրականության մեջ: Խառնակ ժամանակները պետք է որ վեր բարձրացնեին նույն նպատակը հետամտողների թաքնված տենչերը:

Սահակից մինչև Եղիազար, որի համանման մտադրությանը և գործելակերպին կանցնենք քիչ անց, հայտնվել էին էջմիածնին հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծելուն հետամուտ այլ կղերականներ ևս: Պատահական չէ, որ Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսը, հետագայում անդրադառնալով «Մելքիսէթ և Յովաննէս կաթողիկոսաց եղբայրորդի» Սահակի և «Գիշոյ տղա» Զաքարիայի վերոհիշյալ ձախողմանը, նկատում էր, որ «Անտի մինչև ցայսօր կամեցան բազումք և ձգտեցան և ոչ կարացին՝ մինչ այս սիրոյ սպառեալ և ի դառն ժամանակիս եհան ի գլուխ սատանայ զիւր չարիքն»[142]:

Խոսքը վերաբերում է 1630–1650-ական թթ. ժամանակաշրջանին, երբ Սահակից հետո, իրոք, կարող էին հայտնվել եկեղեցու նոր, մեծուփոքր պաշտոնակիչները: Այս բոլորի մեջ և նրանցից հետո, իբրև նրանց գործի հմուտ չարունակող, 1660-ական թթ. գրեթե միևնույն ծրագրով հանդես է գալիս Եղիազար Այնթապցին: Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների ժամանակ ասպարեզ եկած այս կղերական գործիչը բավական հակասական անձնավորություն էր, որ զարմանալիորեն միավորում էր և՛ ժամանակաշրջանի արկածախնդրական ոգին, և՛ եկեղեցուն ու նրա դավանանքին նվիրված իր խստամբեր ու պահպանողական ընթացքը: Սաստելով Կ. Պոլսի և Երուսաղեմի պատրիարքությունների դեմ ոտնձգություն անող աշխարհիկ ու կղերական երևելիներին, խելամիտ գործելակերպով նպաստելով այդ պատրիարքությունների, մասնավորապես, Կ. Պոլսի հայ համայնքի պարտքերը վճարելու գործին՝ Եղիազարը, մյուս կողմից, առ հարկին ինքն էր օգտագործում այդ բախտախնդիրներին՝ սեփական նպատակներին հասնելու համար, ինքն էր չռայլում փարթամ ընծաների ու շլացուցիչ կաշառքների համար համայնապատկան կամ եկեղեցապատկան գումարները: Համառ բնավորության տեր այդ մարդը պատկառազդու խոսքով կարողանում էր իրեն ունկնդրել տալ ու համոզել և՛ կղերին ու աշխարհիկ ջոջերին, և՛ օսմանյան բարձրաստիճան պաշտոնյաներին՝ ընդհուպ մինչև մեծ վեզիր Մեհմեդ Քյոփրուլու փաշան, և անհարկի ու ապօրինի պարտքերի տակ ընկած պոլսահայերին և՛ մանավանդ, մայրաքաղաքի ապերասան ու ամենքի դեմ ըմբոստացող հայ երեցներին: Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի անվրեպ բնութագրմամբ, «Սա էր այր ճարտասան, և ճոռոմախոս, յաջողակ և ահաւոր, յորմէ ամենեքեան երկնչէին թէ մերայինք, թէ այլայինք»[143]: Հիրավի, Եղիազարը լավ գիտեր խոսքի արժեքը, մանավանդ տեղին գործածելու արժեքը: Հենց նրա հիմնավոր մեղադրանքով էր, որ մեծ վեզիրը բանտարկել տվեց իր մերձավոր և հայերի մեջ հանրաճանաչ մի

այնպիսի մեծահարուստի, ինչպիսին էր Խոջա Ռուհիջանը:

Խոջա Ռուհիջանի և մյուս աթոռակալների բանտարկությունը պետք է բարձրացներ Եղիազարի հեղինակությունը, որն առանց այդ էլ բավական բարձր էր դեռևս 1651-1652 թթ., երբ նա Կոստանդնուպոլսի պատրիարքն էր, և դեռ դրանից էլ առաջ, երբ զբաղեցնում էր Արղնի քարձրահայաց Ս. Աստվածածին վանքի վանահոր պաշտոնը: Կ. Պոլսի պատրիարքի չգոյության պայմաններում Եղիազարն էր, փաստորեն, որ 1659-ի գարնանը՝ բանտից իր արձակվելուց հետո, մինչև Մարտիրոս Ղրիմեցու պատրիարք ընտրվելը, վարում էր հայ համայնքի վարչության գործերը: Եղիազարը հայ ազդեցիկ անձանց և մասնավորապես Երեմիա Քյոմուրճյանի աջակցությամբ պատրիարքական տարեկան հարկը իջեցնում է նախկին չափին՝ 140.000 աքչեի, որ շատ ավելի մեծ չափերի էր հասցրել Թովման՝ պատրիարքական գահին հասնելու բուռն նպատակով, ինչպես և Կ. Պոլսի պատրիարքի ֆերմանից հանել է տալիս Երուսաղեմի վրա նրա իշխելու իրավունքը, որ դարձյալ օրինական ուժ էր ստացել Թովմային տրված ֆերմանով:

1659 թ. դրության տեր դարձած Եղիազարը, սակայն, գիտակցում էր, որ չի կարող կրկին տիրել պատրիարքական աթոռին՝ անհնարին էր դրան հասնել աթոռակալների թշնամական վերաբերմունքի պայմաններում: Եվ նա որպես պատրիարք է առաջադրում իր մերձավոր Մարտիրոս Ղրիմեցու (Կաֆացի) թեկնածությունը՝ նյութապես աջակցելով նրան: 1659 թ. մայիսին Մարտիրոսը զբաղեցնում է պատրիարքի պաշտոնը:

Մարտիրոսին պատրիարքական աթոռը զիջելու կամ, որ ավելի հավանական է, դրան նախորդող տարիներին էր, որ Եղիազարը հղացել էր առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարը: Սկսած 1656-ից՝ Եղիազարը բավական հիմքեր ուներ նման գաղափար որոճալու համար. նկատի ունենք նրա սուր հակադրությունը Հակոբ կաթողիկոսի հետ, ընդդիմությունը Հովհաննես Մուղնեցուն և, առհասարակ, Հովհաննիսյան-Եղիազարյան պայքարի շրջանը, երբ բանը հասավ նույնիսկ Հակոբ կաթողիկոսի անունը պատարագի ժամանակ «չհիշուի» ձևակերպմանը: Հակոբը ստիպված էր ընդունել իր պարտությունը աթոռակալներից, որոնք 1656 թ. հուլիսին եկեղեցական ժողովով արգելեցին էջմիածնի օգտին գանձանակ բռնելը Կ. Պոլսի եկեղեցիներում[144]: Աթոռակալները էջմիածնի իրավասությունների վերացումը պատճառաբանում էին սուլթանի ստացած հաթթը շերիֆով, ըստ որի, ինչպես տեսանք, վերացվում էր պատրիարքի պաշտոնն առհասարակ, և հայ համայնքի գործերի ղեկը հանձնվում էր

վեց թաղերի աչխարհական ներկայացուցիչներին: Այդ ժամանակ աթոռակալներին խրախուսողն ու ոգևչնչողը Եղիազարն էր, որն իր պատրիարքական պաշտոնը Փիլիպոսի հորդորներով զիջել էր Մուղնեցուն:

Հիրավի, 1656 թ. խուլ պայքար էր մղվում էջմիածնի և Սսի միջև՝ Կ. Պոլսի պատրիարքությանը տիրելու համար: Եվ եթե Մուղնեցուն պատրիարք կարգելով և Եղիազարին հեռացնելով՝ Փիլիպոսը կարող էր պոլսահայ համայնքում ցուցադրել էջմիածնի ուժը, ապա արդեն Հակոբ Ջուղայեցու ժամանակ, նույն Մուղնեցուն տապալելով, հակառակորդները բացահայտում էին էջմիածնի թուլությունը: Հաղթելու հերթը սականներինն էր, որոնց գլխավորում էր Եղիազարը: Էջմիածնի հետ ծայրահեղ լարվածության այս շրջանում Հակոբ կաթողիկոսի պաշտպանությամբ հանդես եկան Թլթըլը և նրա կողմնակիցները: Կ. Պոլսի հայության մեջ կազմելով մեծամասնություն, սակայն դույզն-ինչ չափով կշիռ և մասնակցություն չունենալով համայնքի գործերում՝ նրանք հուսով լի հայացք էին նետում դեպի էջմիածին՝ նրա մեջ տեսնելով մայրաքաղաքի էլիտար խավի ինքնաբավ իշխանությունը սահմանափակելու երաչխիքները:

Եղիազարը սրանց դեմ գործում էր կտրուկ և վճռական: Հակոբի անունը հիշող երեցներին նա սպառնում էր՝ կարգալույծ անելով ու բանադրանքով: Հենվելով վեց համայնքների աչխարհիկ ու կղերական վերնաշերտի վրա՝ Եղիազարը բացահայտ սպառնալիք էր կարդում Հակոբ կաթողիկոսին, որ արդեն բացահայտում էր էջմիածնի ընդհանրականությունն ու Օսմանյան Թուրքիայում նրա իրավասությունները վերացնելու ցանկությունը: 1656 թ. դեկտեմբերին այդպիսի հակաէջմիածնական մտքեր էր արտահայտում, ինչպես ասվեց, Կիլիկիայի Թորոս կաթողիկոսը, որը սպառնում էր Օսմանյան տարածքների բոլոր թեմերը Երուսաղեմին հանձնելու և այնտեղից մյուռոն ստանալու հեռանկարով:

Սուրբ մյուռոնը բաչխելու իրավունքի ոչնչացումը էջմիածնի ներկայության ոչնչացումն էր նչանակելու, և Եղիազարը ամբողջ խորությամբ էր գիտակցում այս հանգամանքը: 1656 թ. Երուսաղեմը նա դիտում էր իբրև հենակետ՝ էջմիածնի զորությունն ու ավանդական իրավունքները վերացնելու ճանապարհին: Եվ հենց այս ժամանակ էր, որ սականները Եղիազարի հետ ծրագրում էին մի ընդարձակ հարձակում էջմիածնի դեմ՝ նրանից խլելու Օսմանյան Թուրքիայի բոլոր թեմերը՝ և դրա համար հարմարագույն առիթ դարձնելով Մուղնեցուն ու էջմիածնի ընչաքաղց նվիրակներին: Ըստ այդ ծրագրի՝

Երուսաղեմը պետք է դառնար համազգային կրոնական կենտրոնին փոխարինող մի կառույց, որ իր ժամանակավոր իրավասությունները ի սպաս էր դնելու Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսություն նախապատրաստելու գործին: Որ Երուսաղեմը պետք է դառնար էջմիածնի դեմ նախընտրելի խաղաքարտ, այս միտքը Եղիազարը փայփայել էր տարիներ շարունակ, որքան կարող ենք հասու լինել, 1656 թ. ի վեր՝ մինչև էջմիածնի կաթողիկոս դառնալը: Եվ այս է պատճառը, որ նա այս ամբողջ ժամանակաշրջանում, ոգի ի բուն գործի դնելով իր բովանդակ նյութական, հոգևոր և իմացական կարողությունները, ձգտում էր մշտապես վերահսկել Երուսաղեմի պատրիարքությունը՝ հենվելով պոլսահայ բնիկ վերնախավի և սրա սոսկական կողմնորոշումների վրա: Թլթեյանները, որոնք Եղիազարին հակադրվում էին, սատարելով էջմիածնի կաթողիկոսին, ճնշումների ենթարկվեցին Եղիազարյանների կողմից:

Անդրեաս երեցը, որին Թլթեյանները առաջ էին մղել իբրև իրենց ներկայացուցիչը, աթոռակալների խմբում կտրուկ հակահարված ստացավ. Եղիազարը առարկեց նրա մասնակցությանը, նկատելով, որ այդ երեցը չի կարող պաշտոն ստանալ, քանի որ ըստ Հայտնի հաթիթը չերիփի, «անագլուխները» չեն կարող մասնակցել համայնքի կառավարման գործերին[145]: Եղիազարյանները պատուհասեցին ոմն Ըռեճեպ երեցի, որը Թլթեյի «խրատով և թևով» եկեղեցում չարունակում էր հիշել Հակոբ կաթողիկոսին՝ արհամարհելով Եղիազարյաններ-ի արգելքը, որ ի դեպ, ուժի մեջ մնաց մինչև 1656 թ. օգոստոս, երբ դարձյալ Եղիազարի հրամանով կաթողիկոսի անունը սկսեց հիշվել Կ. Պոլսի եկեղեցիներում:

Ուշագրավ է Եղիազարի և Մարտիրոս Ղրիմեցու փոխհարաբերությունների կտրուկ, առաջին հայացքից անսպասելի թվացող փոփոխությունը: Լինելով Եղիազարի աչակերտն ու հետևորդը, նրա հետ պայքար մղելով Թլթեյանների, Մուղնեցու և այլ հակառակորդների դեմ, առաջինի նյութական ու բարոյական աջակցությամբ տիրելով պատրիարքական աթոռին՝ Մարտիրոսն այդ պաշտոնը գրավելուց հետո՝ 1656 թ., հանկարծ հակադրվում է Եղիազարին, և սրանց միջև բռնկվում է բացահայտ կռիվ: Այն իր օգտին վճռելու և Մարտիրոսին ասպարեզից հեռացնելու համար Եղիազարն առաջ քաշեց Ղազար Սեբաստացի վարդապետի պատրիարքական թեկնածությունը:

Ո՞րն էր այս հակադրության պատճառը: Երեմիա Ֆյոմուրճյանը բացատրում է, որ Եղիազարը մտածում էր, թե «Ղազարն լիցի փաթ-

րիզ՝ առաւել խոնարհեցի նմա», այսինքն, կենթարկվի իրեն՝ Եղիազարին, որից հրաժարվում էր պատրիարքացած Մարտիրոսը: Երեմիան հարում է, որ Եղիազարը այդպես էր վարվում Մարտիրոսի հետ «վասն գժտութեան, որ մտել էր բազում անգամ ի մէջ նոցա»[146]: Այստեղ կա միայն իրողության արձանագրումը, բայց ոչ պատճառը:

Այդ պատճառը չի նշում նաև Զամչյանը, երբ գրում է, թե Եղիազարը թշնամացել էր Մարտիրոսի հետ «վասն պէս պէս իրաց»[147]: Օրմանյանը ևս որևէ պատճառ չի նշում՝ հայտնելով միայն, որ Ղազար Սեբաստացին հենվել էր տիվրիկցիների վրա, և կաշառք ու նվերներ սփռելով՝ տիրացել պատրիարքական աթոռին[148]: Հիրավի, պարտքերի մեջ խրված Ղազարին երաշխավոր են կանգնում տիվրիկցի դրամատերերը՝ «քէֆիլութեամբ տիւրիկցոց», ինչպես գրում է Ե. Ֆյոմուրճյանը[149]:

Ինքը՝ Ղազարը, մինչև այդ զբաղեցնում էր Տիվրիկի առաջնորդի պաշտոնը, և ակնհայտ է, որ կարողացել էր արժանանալ տեղի վերնախավի և սրա միջոցով՝ Կ. Պոլսի ազդեցիկ տիվրիկցիների բարեհաճությանը: Այստեղ նկատենք, որ մայրաքաղաքի «բնիկ» և եկվոր տիվրիկցիները գավառական միջավայրի իրենց երբեմնի կապերն ու ծանոթությունները պահպանում էին ոչ միայն իրենց միջև, այլև Տիվրիկում պաշտոնավարած օսմանյան պաշտոնատար անձանց հետ: Մ. Զամչյանը Կ. Պոլսում տիվրիկցի հայերի տնտեսական հաջողությունները բացատրում է այս վերջին հանգամանքով. «Կային ի նմին ժամանակի ի Կոստանդինուպօլիս ոմանք հայոց տիւրիկցւոց, որք յառաջնմէ չքաւոր գոլով՝ փարթամացուցեալ էին ընդ խնամարկութեամբ տիւրիկցի Իպրահիմ աղայի արքունի դիւանադպրի»[150]: Իհարկե, «խնամարկությունը» անհատույց չէր լինում. Ղազարը կաշառք էր տվել 20 քսակ աքչե և նոր միայն հայտնվել պատրիարքական աթոռին[151]: Այս գործում նրան մեծապես օգնել էին տիվրիկցիներ Մուֆլիս Շերվանը, Ըրըղ Մանուկը և Թուրքմեն Հովհաննեսը, որոնք, չխնայելով իրենց քսակները, կարողացան հեռացնել տալ Մարտիրոսին և պատրիարքական աթոռը ապահովեցին Ղազարի համար[152]:

Եղիազարի և Մարտիրոսի ընդհարման ամենից ավելի հավանական պատճառն է թվում նրանց անձնական մրցակցությունը, սակայն կարևորն այստեղ այն է, որ Մարտիրոսը հակադրվում էր օսմանյան տարածքներում նոր կաթողիկոսություն ստեղծելու՝ Եղիազարի մտահղացմանը: Համենայն դեպս, Եղիազարի հետ հաշտվելուց հետո, երբ արդեն Մարտիրոսը զրկվել էր պատրիարքական իշխանու-

թյունից, եղիազարը Մարտիրոսին ողոքելու համար Երուսաղեմի Աստվածատուր պատրիարքի անունից նրան նվիրակ է ուղարկում արևելք: Մարտիրոսը անցնում է էջմիածին՝ Հակոբ կաթողիկոսի մոտ, որը նրան ձեռնադրում է Ղրիմի առաջնորդ[153]: Մ. Ջամչյանի բացատրությունը, թե Մարտիրոսը դուր եկավ Հակոբ կաթողիկոսին («հաճոյ գտաւ յաչս նորա»), հույժ սուբյեկտիվ է թվում թեկուզ հաճոյանալու գնով առաջնորդություն ստանալը ենթադրելու համար: Ջմռանանք, որ Մարտիրոսը տարիներ ի վեր եղիազարի հետ մարտնչել էր էջմիածնի դեմ, աթոռակալների հետ՝ նույնիսկ մերժել նույն Հակոբ կաթողիկոսի անվան հիշատակությունը եկեղեցիներում, ուստի բացառվում է նրանց մերձեցումը առանց որևէ լուրջ պատճառի. Մանավանդ եղիազարի հետ Մարտիրոսի ընդհարվելուց և ոչ առանց նրա մասնակցության պատրիարքական աթոռը կորցնելուց հետո: Պետք է կարծել, որ երեկվա հակառակորդներ Հակոբ կաթողիկոսին և Մարտիրոսին մերձեցման էր մղել նույն ձգտումը, այն է՝ միաբանել ընդդեմ ընդհանուր հակառակորդի՝ եղիազարի: Քիչ անց կտեսնենք, որ Հակոբի կողմն անցնելուց առաջ՝ դեռևս 1656-ին, Մարտիրոսը չփումներ չուներ կամ գրեթե չուներ մայրաքաղաքի սսականների հետ, որովհետև լիովին անտեղյակ էր մնացել, անշուշտ, այս վերջիններիս օգնությամբ Խաչատուր Մինտերճու համար Կիլիկիայի կաթողիկոսի բերաթը ձեռք բերելուն: Մյուս կողմից, Մարտիրոսը, հիրավի, պոլսահայ համայնքում ուներ բավականաչափ համախոհներ, որոնք ձգտում էին դեմ դնել եղիազարի հզորությանը, սրան կամ նրան պատրիարք դնելու հնարավորություններին, էջմիածնի հանդեպ դիմակայող դիրքին և այլն: Հենց այս ուժերն էին, որ Մարտիրոսին ուղարկեցին էջմիածին՝ կաթողիկոսի մոտ, որպեսզի զորացնեն իրենց դիրքերը և կաթողիկոսին հորդորեն առավել ջանքեր գործադրել Կ. Պոլսում էջմիածնի ազդեցությունը ուժեղացնելու համար: «Իսկ բարեկամք էջմիածնին,- գրում է Զաքարիա Սարկավագը,- ոչ կամեցան առնել ինչ առանց կաթուղիկոսի, վասն որոյ միաբանեցան ամենայն բարեկամք էջմիածնի և առաքեցին զնոյն Մարտիրոս վարդապետն հրաւիրակ առ կաթողիկոսն»[154]:

Մինչդեռ բուն էջմիածնում եղիազարը ևս ուներ իր բարեկամները: Նույն Զաքարիան գրում է, որ եղիազարը խրախուսվել է էջմիածնի մի քանի միաբանների, այդ թվում և իր մաքառումները Հակոբի դեմ սկսած Ոսկեփրիս վարդապետի կողմից. սրանք իրենց թշնամությունն են հայտնում Հակոբ կաթողիկոսի նկատմամբ (գրում են «բազում հայհոյանք առուս») և եղիազարին հրավիրում են էջմիածին՝

իրենց օգնությամբ ստանձնելու Ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը[155]:

Իր հակաթոռ ձգտումների և մտադրությունների իրականացման գործում եղիազարը գտավ հուսալի դաշնակից՝ ի դեմս Կիլիկիայի Խաչատուր կաթողիկոսի: Խաչատուրը 1663 թ. ստիպված էր համակերպվել իր հակաթոռի՝ Դավիթ Կարկառեցու հայտնությանը, ուստի և եղիազարի բարեկամության կարիքն էր զգում նրան դիմակայելու համար, թեև եղիազարի՝ հենց միայն էջմիածնի դեմ դուրս գալն արդեն պետք է որ նրանց համագործակցության բավարար հիմքեր ստեղծեր: Եղիազարը ծրագրել էր իր կաթողիկոսական նստավայրը հաստատել Երուսաղեմում՝ իրեն, կամ որ նույնն է՝ Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսությանը ենթարկելով միանգամայն Երուսաղեմի և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունները, իսկ Կիլիկիայի կաթողիկոսության թեմերը եղիազարը թողնելու էր անվթար՝ իբրև իր և Խաչատուրի համագործակցության նախապայման: Ի դեպ, Մ. Օրմանյանն այստեղ բավական զուսպ է ներկայացնում եղիազարի պայմանները, մինչդեռ Մ. Ջամչյանը ընդգծում է հակաթոռ կաթողիկոսության հավակնորդի առատ խոստումները Խաչատուրին, այն, որ նրան կտրվեն Կիլիկիայի կաթողիկոսության մեջ մտնող բոլոր վիճակները (բնականաբար, նաև Կարկառեցուն ենթակա Հալեպը և մյուս թեմերը), այլև Օսմանյան Թուրքիայի մեջ ուրիշ վիճակներ ևս: «Եւ զի Խաչատուրն էր պարզամիտ ոք... ետ նմա (եղիազարին - Ա. Խ.) հաւանութիւն», - եզրափակում է Ջամչյանը[156]: Հազիվ թե Մինտերճին լիներ այդպիսի պարզամիտ մեկը, ինչպես բնութագրում է նրան Ջամչյանը. համենայն դեպս, Սսի կաթողիկոսության աթոռին նա հասել էր այնպիսի անակնկալ քայլերով, որով հանկարծակիի էր բերել չրջապատի իրազեկ մարդկանց՝ իր կաթողիկոսությունը գլուխ բերելով, անկասկած, մայրաքաղաքում: Թորոսի թաղմանը մասնակցած Մարտիրոսը հայտնում էր եղիազարին (1657 թ. հունիսի 26-ին գրած նամակով). «Բայց նա ինքն, որ է Խաչիկ Մինտէրճին, գաղտ ի մէնջ գտեալ իւրն քանի մի արբանեակ, մեռածի (Թորոսի - Ա. Խ.) մհրովն կտագիր սահմանելով, յիւր անուանն պարաթ արարեալ չուեաց դէպ ի աչխարհն Կիլիկիայ և մեք յետոյ լուեալ մեղադրեցաք, թէ ընդէ՞ր առանց հարց ու փորձ առնելոյ Սսոցոյ, Հալպցոյ եւ Ատանացոց կամ մեր վարդապետաց սուտ իմաց մի չարեք»[157]:

1663 թ. եղիազարը ամբողջովին կլանված էր կաթողիկոսություն ստեղծելու ծրագրով, որով, ինչպես ասվեց, Կ. Պոլսի պատրիարքությունը դիտվում էր իբրև նրա բաղկացուցիչ մասը: Կ. Պոլսում այդ

ժամանակ դարձյալ փոխվեց պատրիարքը, ինչպես գրեթե միշտ, ավելի ճարպիկ ախոյանի օգտին: Եղիազարի դրածո Ղազարը աթոռը զիջեց մշտապես մարտնչող Թլթըլյաններին հարած Հովհաննես Թյությունճի վարդապետին: Հետևելով հունգարացիների դեմ պատերազմի մեկնող մեծ վեզիր Ահմեդ Քյոփրուլուի բանակին՝ նա Սիլիվրիում հաջողեց, անշուշտ դրամական գոհացուցիչ ծախսումներով, նրանից գնել պատրիարքական բերաթը (1663 թ. փետրվարին): Հենվելով իր պատրիարքական իրավունքի վրա՝ Թյությունճին նույնիսկ բանտարկել տվեց տապալված Ղազարին՝ տեղի տալով ոչ միայն նրա թշնամի Թլթըլյանների պահանջներին, այլև պարտատեր երաչխավորների դիմումներին: Հովհաննես Թյությունճին, ի տես բոլորի, բաց էր անում պատրիարքական կռիվների ամոթալի կողմերից մեկը՝ լինելով էջմիածնի նվիրակը և գործելով էջմիածնի անունից, նա նվիրակական տուրքերը բացահայտորեն և ամբողջովին տրամադրեց պատրիարքական աթոռը զավթելու գործին: Հակոբ կաթողիկոսը, որ, բնականաբար, Թյությունճու հետ նախապես հույսեր էր կապել Կ. Պոլսում իր ազդեցությունը անցանկալի Ղազարից հետո ուժեղացնելու իմաստով, նոր պատրիարքի ավազակաբարո կեցվածքի առջև ստիպված էր ձերբազատվել նրանից և պահանջել նրա վատնած գումարները, որոնք պատկանում էին էջմիածնին՝ իբրև նվիրակական արդյունք: Հիրավի, այս գործում չկար էջմիածին-Սիա հակամարտությունը և կամ էլ, եթե կար, ապա ծայր աստիճանի այլասերված տեսքով, որի չարժիչ ուժը կղերի ընչաքաղցությունն էր: Մի հայտնի չափով դրա բացեիբաց դրսևորմանը նպաստեց Հակոբ կաթողիկոսի և Եղիազարի հակադրության ժամանակավոր մեղմացումը. Եղիազարը իր ամբողջ հնարավորություններն ու միջոցները կենտրոնացրել էր կաթողիկոսությունը ձեռք բերելու նպատակին և աչքաթող արել Կ. Պոլսի պատրիարքության խնդիրը: Այս պայմաններում պատրիարքությունը պետք է մնար անարժան անձանց ստոր չահատակությունների առարկա: Պակաս ուշագրավ չէ Թլթըլյանների համագործակցությունը Թյությունճու հետ, ներկայացնելով համայնքի ոչ բարեկեցիկ եկվոր կամ առհասարակ ներքնախավերին՝ սրանք հին պոլսեցիների դեմ մղվող պայքարում էջմիածնի մեջ էին որոնում իրենց պաշտպանության երաշխիքները, իսկ Թյությունճին, այսպես թե այնպես, էջմիածնի մարդն էր, նրա նվիրակը, որին և պաշտպանեցին Թլթըլյանները ընդդեմ Ղազարի: Ավելորդ է ասել, որ Թյությունճու նկարագիրը հաղիվ թե հետաքրքրեր Թլթըլյաններին, որոնց հոգևոր ու բարոյական պատկերացումները համապատասխանում էին իրենց սոցիա-

լական հենարանի բովանդակությանը: Նվիրակական գումարների այսպիսի հափշտակումները, այնինչ, եղիազարի ձեռքին զենք դարձան էջմիածնին ընդդիմանալու և նրան հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծելու գործում:

Ապահովելով Խաչատուր կաթողիկոսի աջակցությունը՝ Եղիազարը, մյուս կողմից, մեծապես հենվում էր օսմանյան պաշտոնական բարձր շրջաններում հայտնի Ապրո չելեպու զորեղ աջակցության վրա: Ապրոյի չնորհիվ էր, որ Քյոփրուլու Ահմեդ վեզիրը իր համաձայնությունն էր տվել Օսմանյան Թուրքիայում կաթողիկոսություն հաստատելու ծրագրին: Մեծ վեզիրը, կարծում ենք, տվյալ դեպքում ելնում էր Պարսկաստանի հետ Թուրքիայի ռազմաքաղաքական ու տնտեսական հակամարտություններից՝ կարևորելով օսմանահպատակ հայերին մեկընդմիշտ էջմիածնի, ուրեմն և Պարսկաստանի ազդեցությունից կտրելու գաղափարը, որ պարունակում էր հակաթոռ կաթողիկոսության ծրագիրը: Հատկանշական է, որ երբ Եղիազարը Ապրո չելեպու միջոցով հանդիպում է մեծ վեզիրին և նրան հայտնում իր փայփայած ծրագիրը, Քյոփրուլուին, ինչպես նշում է Մ. Օրմանյանը. «չատ դիւր եկաւ Պարսկաստան գտնուող աթոռէն զատելու գաղափարը»[158]: Անտարակույս, մեծ վեզիրին ամենից առաջ գրավում էր օսմանահպատակ հայերին Պարսկաստանից հոգևոր, ուրեմն և քաղաքական իմաստով հեռացնելու խնդիրը: Ի տարբերություն օսմանյան արքունիքի, որն այս հարցում ակնհայտորեն նախապատվությունը տվել էր տնտեսական չահի պատկերացումներին, որոնց և կանդրադառնանք քիչ անց:

Մեծ վեզիրի համամտությունը առարկայական դարձնելով տպավորիչ ընծաներով և ամենից առաջ, թիկունքում ունենալով Ապրո չելեպու հզոր աջակցությունը՝ Եղիազարը 1664 թ. (կամ 1663 թ.՝ ըստ Ջամչյանի) ստացավ իրեն կաթողիկոս հռչակող բերաթը, որով այդ կաթողիկոսությանն էր ենթարկվում նաև Երուսաղեմի պատրիարքությունը: Հակաթոռ կաթողիկոսը, ըստ բերաթի, տարեկան պետք է վճարեր 25.000 աքչեի չափով հարկ[159]:

Նոր կաթողիկոսական աթոռը գտնվում էր Երուսաղեմում: Մնում էր ծիսական կողմը՝ եղիազարին պաշտոնապես օծելու գործը, որ և 1664 թ. արեց Խաչատուր կաթողիկոսը Հալեպի Ս. Քառասունք եկեղեցում՝ նախապես ձեռք բերված պայմանավորվածության համաձայն: Ջուր անցան Կ. Պոլսում պոլսաբնակ և եկվոր վաճառականների կողմից նոր կաթողիկոսություն հիմնելու դեմ բուռն առարկությունները և եղիազարին իր մտադրությունից հետ պահելու ջանքե-

րը, այդ թվում և հայ եկեղեցու միասնության ջատագով և հեռատես Երեմիա Քյոմուրճյանի եռանդուն առարկությունները: Վերջինս Կ. Պոլսի համախոհ երևելիների հորդորներով և պատվերով նույնիսկ մեկնեց Հալեպ՝ Եղիազարին նախազգուշացնելու եկեղեցին ու ազգը պառակտող նրա գործելակերպի ու նպատակի ծայր աստիճան բացասական հետևանքներից և տարհամոզելու նրան: Սակայն Եղիազարը մնաց անդրդվելի և իրականացրեց իր ծրագիրը՝ գոնե օսմանահպատակ հայերի կաթողիկոսի և միանգամայն Երուսաղեմի պատրիարքի պաշտոնական վավերացումը ստանալու տեսակետից:

Օսմանյան Թուրքիայում հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծելով՝ Եղիազարը, իրոք, խորացնում էր երկպառակությունները հայ կրոնական կենտրոնների և բուն իսկ ժողովրդի մեջ, խարխլում հայ եկեղեցու միասնությունը, զգալի հարված հասցնում էջմիածնի Ս. Աթոռի ընդհանրական բովանդակությանը: Այս իմաստով հաղիվ թե կարելի կլիներ համաձայնել Բ. Կյուլեսերյանի կարծիքին, թե Եղիազարը չափազանց հեռատես էր՝ կաթողիկոսական աթոռն ազատ պահելու քաղաքական ազդեցություններից, այսինքն՝ պարսից և ռուսաց ազդեցությունից[160]: Բայց 1660-ական թթ. խոսք չէր կարող լինել կաթողիկոսական աթոռի վրա ռուսաց հնարավոր ազդեցության մասին: Ինչ վերաբերում է կաթողիկոսական աթոռն առհասարակ ազդեցությունից զերծ պահելուն, ապա նոր կաթողիկոսություն հաստատելու փորձ անելիս Եղիազարն այն համաձայնեցրել էր մեծ վեզիր Քյոփրուլուի հետ և ի սկզբանե ակնկալել նրա քաղաքական հովանավորությունը, ուրեմն և ազդեցությունը: Համոզիչ չէ նաև Բ. Կյուլեսերյանի դիտողությունը այն մասին, թե Եղիազարը փառասիրությունից դրդված չէ, որ ցանկացել է նոր կաթողիկոսություն հաստատել: Ընդհակառակը, փառասիրությունը միշտ էլ եղել է այս պատվախնդիր հոգևորականի գործունեության խթաններից մեկը: Հիշենք, թեկուզ, էջմիածնի հետ նրա թշնամանալը՝ սկսած այն պահից, երբ Փիլիպոս կաթողիկոսը 1652 թ. նրան հեռացրեց Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռից:

Եղիազարի կաթողիկոսական բերաթ ստանալը, ապա օծվելը միանգամից նրա դեմ հանեցին իր երբեմնի մերձավորներին՝ Երուսաղեմի պատրիարք Աստվածատուր վարդապետին և Մարտիրոսին: Աստվածատուրի դիրքորոշման պատճառը հասկանալի էր: Եղիազարը Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսության բերաթով ձեռք էր գցել նաև Երուսաղեմի խնամակալության պաշտոնը, որով և պաշտոնանկ էր հռչակում Աստվածատուրին: Բայց վերջինս մտադիր չէր անձնատուր

լինել: «Կաչառք՝ կաչառքի դիմաց» սկզբունքով նա հասավ այն բանին, որ «բազմաթիվ ընծայիք» Երուսաղեմի կուսակալ էմիրհամփաչային հորդորեց Երուսաղեմից վտարել Եղիազարին: Սրան չէին օգնել ո՛չ Բ. Դռան էմրը (հրամանը) և ո՛չ էլ բերաթը: Բեյլերբեյերը գրեթե ինքնիշխան տերեր էին իրենց ենթակայության տարածքներում և հաճախ սեփական ցանկություններն գերադասում էին մայրաքաղաքից եկած կարգադրություններից: Եվ Եղիազարը ստիպված էր դեգերել Երուսաղեմից հեռու՝ մերթ Եգիպտոսում, մերթ էլ Դամասկոսում, Անտիոքում կամ Հալեպում:

Կ. Պոլսում ևս Եղիազարի գործողությունները խորացրեցին հակությունները: Նրա դեմ ելավ և Հակոբ կաթողիկոսին անվերապահորեն պաշտպանեց Մարտիրոս Կաֆայեցին: Ըմբոստության կտրուկ ցույցերից հետո (Եղիազարին անարգական նամակ գրելը, նույն բնույթի քարոզները) Մարտիրոսը գնացել էր էջմիածին և կաթողիկոսին մղել Կ. Պոլիս գնալ և տեղում զբաղվել հակաթոռության հետ կապվող հարցերով: Այնուհետև Մարտիրոսը վերադառնում է մայրաքաղաք և այստեղ դաշնակցում Թլթըլյանների հետ՝ «ընդ զարս աննչանս և զխռովարարս», ինչպես բնութագրում է սրանց Մ. Ջամչյանը[161]:

Կ. Պոլսում Եղիազարի հակառակորդների առաջատարը և Թլթըլյաններից առավել ազդեցիկ խմբակցությունը 1660-ական թթ. Ջահուկյաններն էին: Նրանց գլխավորում էին մեծահարուստ իշխանավորներ և Պոլսում դիրք ու հնարավորություններ ունեցող Միրզան և Խոսրովը՝ Նախիջևանի Ջահուկ գյուղից: 1663 թ. պատրիարք Հովհաննես Թյությունճին այս անձանց վկայակոչում էր իբրև իր երաչխավորների (քյավիլների), նախ, Հակոբ կաթողիկոսին համոզելու, որ ինքն ի վիճակի է վերադարձնելու իր կողոպտած նվիրականական գումարները և ապա Կ. Պոլսում ժողովրդի աչքին հուսալի անձ ներկայանալու երկակի նպատակով: Եղիազարյանների դեմ մարտնչելիս Մարտիրոսը մեծապես հենվում էր նրանց գործուն աջակցության վրա: Մարտիրոս Կաֆացին, գրում է Զաքարիա Սարկավագը, «գնացեալ վաճառականս՝ որք էին ի կողմանցն Պարսից և էին անդ արք Բ, անուն միոյն Միրզայ և միւսոյն՝ Խոսրով ի Ճահուկ գեղջէ Նախչուանայ, արք երևելիք և մեծանուն և սոքա ընդդիմանային Եղիազարին»[162]:

Հակոբ կաթողիկոսի պաշտպանների հետ Կ. Պոլսում միևնույն շարքում հայտնվեցին նաև տիվրիկցիք՝ նախկին պատրիարք Ղազար Սեբաստացու հետ: Ղազարը փաստորեն համագործակցում էր,

այսպիսով, իրեն երկու տարի առաջ (1663 թ.) պատրիարքությունից տապալած Թլթըլյանների հետ, որոնք աջակցել էին Հովհաննես Թյությունճուն՝ պատրիարք դառնալու: Պոլսահայ իրականության այսպիսի խայտանկարում, կարծում ենք, տիվրիկցիների և եղիազարյանների հակադրության հիմքերից մեկը մրցակցությունն էր՝ համայնքում դիրք և պաշտոններ զբաղեցնելու համար: Տիվրիկցիք վաղեմի արմատներ ունեին ալթը ջեմաաթում, ինչպես և օսմանյան պաշտոնեության շրջաններում, այնպես որ Ապրոն և նրա եղիազարյան խումբը, ի դեմս տիվրիկցիների, հանդիպել էին լուրջ հակառակորդների: Այսպիսին էին Հակոբի կողմնակիցների բազմաչերտ խմբերը, որոնց հետ սուր պայքարի մեջ էին մտել պոլսահայ վերնախավի մարդիկ՝ «հոռոմցիք», մեծ վեզիր Ֆյուփրուլու Ահմեդի սեղանավոր մեծահարուստ Ապրո չելեպու գլխավորությամբ: Կողմերը եռանդուն պայքար էին սկսել միմյանց դեմ՝ չխնայելով ո՛չ մեծ գումարներ և ո՛չ էլ միմյանց վարկաբեկելու և կործանելու բոլոր միջոցները: 1665 թ., այսուհանդերձ, արձանագրվեց նրանց գոնե ժամանակավորապես բավարարող հավասարակչռություն: Հակառակորդներին դատի կանչելով Ադրիանուպոլիս՝ մեծ վեզիրը փոխզիջումների պարտադրեց Հակոբյաններին և Եղիազարյաններին՝ գոնե Եղիազարի հակաթոռ կաթողիկոսության իրավասությունը սահմանելու իմաստով: Եղիազարը հաստատվեց Թուրքիայի հայոց կաթողիկոս, բայց Երուսաղեմում պատրիարք ճանաչվեց Աստվածատուրը, իսկ Մարտիրոսը՝ վերջինիս փոխանորդ[163]: Այսպիսով, օսմանյան իշխանությունները էական խմբագրման ենթարկեցին Եղիազարին նախապես՝ 1664 թ. տրված բերաթը: Դրա հետևանքով Երուսաղեմը պահպանեց իր անկախ դիրքը նորաստեղծ հակաթոռ կաթողիկոսության նկատմամբ և ապա անցավ էջմիածնի հակաթոռ կաթողիկոսության ներքո, որ Հակոբի կողմնակիցների նշանակալի ձեռքբերումն էր:

1660-ական թթ. Մարտիրոսի պատրիարքությունից հետո, երբ սրվեց հակաթոռ կաթողիկոսության հիմնահարցը, Կ. Պոլսում և առհասարակ կրոնական կենտրոններում այն ստացավ չատ կարևոր նշանակություն: Խնդիրը վերաբերում էր էջմիածնի ավանդական իրավասություններին, ինչպես և Երուսաղեմի պատրիարքության ունեցած տեղին և դերին: Այս պայմաններում Կ. Պոլսի պատրիարքական պաշտոնի խնդիրը, գոնե մեկ ամբողջ տասնամյակից ավելի, կորցրեց իր հրատապությունն ու հմայքը՝ ստանալով երկրորդական նշանակություն: Ղազար Սեբաստացուց հետո՝ 1663-ից, պատրիարքական աթոռին միմյանց փոխարինեցին Հովհաննես Թյությունճին

(1663-1664, 1665-1667) և Սարգիս Թևքիրդաղցին՝ դարձյալ երկիցս (1664-1665, 1667-1670): Վերջինս, որը իր ժամանակի պատրիարքներից և պատրիարքացուներից ոչ պակաս սկանդալային մի անձնավորություն էր, հաջողել էր վեզիր քյահյասուց մեծագումար կաշառքով գնել պատրիարքական աթոռը[164]:

Հովհաննես Թյությունճու և Սարգիս Թևքիրդաղցու պատրիարքական հերթագայումների ժամանակ իրենց վճռական խոսքն էին ասում կա՛մ Հակոբ կաթողիկոսը, կա՛մ էլ Հովհաննես Թյությունճուն օգնող Թլթլըյանները: Թյությունճին, որ համայնքում կորցրել էր իր հեղինակությունը, 1667 թ. պաշտոնանկ է արվում Հակոբի կողմից և փոխարինվում Սարգիս Թևքիրդաղցիով: Եղիազարի հակաթոռության և Կ. Պոլսի նրա կողմնակիցների նկատմամբ հաջողության հասնելու համար Հակոբ կաթողիկոսը ևս, ինչպես իր ախոյանը, և ամենուրեք, ինչպես իշխանության համար մղվող պայքարում, հաշվի չէր նստում բարոյական նորմերի և քրիստոնեական առաքինության պատվիրանների հետ:

* * *

1664 թ., ստանալով իր կաթողիկոսական օծումը, Եղիազարը օրհնության կոնդակներ հղեց օսմանյան տարածքների բոլոր վիճակները՝ ի բաց առյալ Կիլիկիայի թեմերը: Եղիազարը կոնդակներում խստիվ դատափետում է էջմիածնի նվիրակներին, նրանց չարաչահումներն ու ժողովրդին անխղճաբար հարստահարելը և խոստանում, ի հակադրություն նվիրակների և էջմիածնի, այսուհետև ձրի մյուռոն բաշխել ժողովրդին: Նորընծան չտապեց իր կոնդակներն ամրապնդել վարչական աջակցությամբ. նրա խնդրանքով մեծ վեզիրը հրամանագրեր հղեց մի շարք գավառներ (Սեբաստիա, Կարին, Ամիդ)՝ խափանելու նվիրակական տուրքերի գանձումը և արտաքսելու նվիրակներին: Նշված գավառների օսմանյան իշխանությունների համակրանքը, կարելի է կարծել, Եղիազարն ապահովել էր նախապես, և այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ նա, ըստ Հարկին, իր օգտին էր ծառայեցնում օսմանյան գավառական բարձրաստիճան մարդկանց՝ Երուսաղեմում հույն կղերի հետ ընդհարվելիս և Հակոբ կաթողիկոսի դեմ մաքառելու ժամանակ: Դեռևս 1650-ական թթ., Արղնի բարձրահայաց Ս. Աստվածածին վանքի վանահայրության ժամանակ[165] նա չահած պետք է լիներ Ամթա երևելիների և սրանց միջոցով տեղի փաշայի բարեհաճությունը: 1657 թ. հունիսի 26-ի իր նամակում Մար-

տիրոսը զուր չէր գրում Եղիազարին, որ Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց խնդիրը հայերի (ուրեմն և Եղիազարի) օգտին լուծելու համար հղվել են «Հասան փաշային ի Հալպայ և Մուրթազային ի Ամթայ մէկ մէկ գիր վէզիրին. կարծեմք թէ նոցա խօսքն երկու չի լինիր դորա (Մեհմեդ Քյոփրուլուի – Ա. Խ.) մօտն»[166]: 1666 թ. ծննդյան տոնին Եղիազարը կատարեց մյուռոնի օրհնության հանդեսը՝ մայրաքաղաք, ինչպես և այլ վայրեր ուղարկած օրհնության կոնդակներում իրեն հորջորջելով «Եղիազար կաթողիկոս Ամենայն Հայոց և պատրիարք սրբոյ Երուսաղէմի»[167]: Էջմիածնի նվիրակներին կամ նշանակած առաջնորդներին վտարելուն զուգընթաց՝ նա սկսել էր նշանակել իր առաջնորդներին: Ընդամին, անարժան որոշ հոգևորականներ այստեղ ևս ծախու հանեցին իրենց համակրանքներն ու նախասիրությունները: Եղիազարը 1666 թ. մեղադրում էր ոմն Հովհաննես վարդապետ Թոքատեցու, որ ինքը նրան Թոքատի առաջնորդ է կարգել, իսկ նա՝ վարդապետը. «գնացեր Հակոբ կաթողիկոսին ղօլ և ղանատ է եղեր և նուիրակ»: Դրան վարդապետը պատասխանում էր սուրբ միամտություն խաղալով, իբր, Հակոբը իրեն «Հերու ուղարկեաց ի Ստամպօլ, չի գիտնալով, գնացաք»[168]:

Եղիազարի կողմնակիցների և նրա հակառակորդ Էջմիածնականների միջև խորացող բախումները 1666 թ. տակնուվրա էին արել Կ. Պոլսի համայնքը: Մի պահ նույնիսկ խոջա Ռուհիջանը կչտամրում էր Եղիազարին՝ նրա զգուշավոր գործողությունների համար, մասնավորապես, Հակոբի կողմնակից կրոնավորներին հանդուրժելու գործում: «Վասն է՞ր այքան թողութիւն երեւեցուցանես գործոյս զի ահա այսչափ ժամանակ է, վասն է՞ր ի յաւարտ չես հասուցաներ զառաջի եղեալ իրան, զի քաղաքս այս լցիր խռովութեամբ և զմեզ թշնամի և նախատինք արարիր ամենեցուն», – գրում է Ռուհիջանը[169]:

Ոչ միայն այս, այլև գավառներում առաջնորդներ նշանակելու, սրա հետ կապվող՝ իշխանություններից համապատասխան էմր ձեռք բերելու հարցում Եղիազարը գործում էր զգուշորեն՝ երկնչելով ընդհարումների ծավալումից և իրադարձությունները վերահսկելու հնարավորությունը կորցնելուց: Իսկ այն, որ ծայր աստիճանի խորացել էին երկպառակությունները պոլսահայոց մեջ, վկայում է վերոհիշյալ Հովհաննես վարդապետի՝ Եղիազարին ուղղած 1666 թ. օգոստոսի 21-ի նամակը, որքան էլ նա թանձրացրած լիներ գույները իր հնծեծանքներով. «Յիսթանպօլու,-գրում է նա,- լալով ելայ ես. յետի գիշերն կատաղի չանց նման ի խանն (Հյուրանոցը, ուր

ապաստանել էր ինքը – Ա. Խ) թափեցան վերայս, երեք օտայ փոխեցի, հազիւ խալիսեցայ: Պապուճիս հաւասարն մարդ երեսս ուրացող և հերձուածող կանչէին, և այն վաղվնէն ելայ զքեզ որոնեցի ի Պաղաթ և ի Ղալաթիա և ոչ գտի զքեզ, այլ լալով դարձայ յիւսկուդար... ամաչարեցի թէ հասանիմ, որ Մարտիրոսն Երուսաղէմայ չեկած և տիւան չմտած՝ մարդ հասուցանել տամք վասն խաղաղութեան. չեղեւ, չի կարացաք հաւանեցուցանել. առանց Թաթարին (Մարտիրոսի – Ա. Խ.) չկարացին ճուղապ տալ ոչ դոքա և ոչ սա»[170]: Մարտիրոսի անձը վկայակոչելը ցույց է տալիս, որ մայրաքաղաքում Հակոբի կողմնակիցների մեջ նա վայելում էր որոշակի հեղինակություն, որի հետ հաշվի չէին կարող չնստել նաև Եղիազարն ու նրա յուրայինները: Իրենց հերթին, վերջիններիս մեջ հայտնվել էին կաթողիկոսի նրբեմնի ձեռնասուններից ոմանք՝ ստեղծելով պայքարող կողմերի մի խայտաբղետ տեսարան, որտեղ անձնական շահի ու դիրքի խնդիրները ամենևին էլ երկրորդական դեր չէին խաղում:

Եղիազարի կողմն էին անցել, հիրավի, կասկածելի բարոյականության և վարքագծի տեր՝ Հակոբ կաթողիկոսի նախկին որոշ նվիրակներ, որոնց գլխին Եղիազարը չանթ ու որոտ էր տեղում իր կոնդակներում, իսկ հարկ եղած դեպքերում չէր վարանում օգտագործել նրանց: Ոմն Ղլըմպիկ Սահակ վարդապետ Եղիազարին գրած 1666 թ. իր մի նամակում գույներ չէր խնայում՝ սևացնելու Հակոբ կաթողիկոսին, որը նրան մեղադրել էր նվիրակական արդյունքները կողոպտելու մեջ: Հակոբ կաթողիկոսը, գրում էր նա, «վասն ագահութեան իւրոյ ղրկեաց զմեզ ուրեք ուրեք անյայտ տեղիս չրջել և իւր պաշար հաւաքել և մեք չրջեցաք և բերեալ Իգմիր վկայական գրով զամէն յանձնեցաք յինքն և նա ոչինչ համարելով զայնքան աշխատանքն մեր և զմեզ յետս ձգեալ ի տեղս և ոչ ետ պատասխանի և ի ճանապարհին չաուշի փուչտ (արվամոլ– Ա. Խ.) տղայի խոսքով կու ելանէ մէկ թուղթ կու գրէ ի վերայ վաճառականացն, թէ այսչափ ստակ է գոդացեր, ի ձեզ մատնեցի, դորա դատաստանն դուք արարեք: Եւ յորժամ թուղթն ի նոցա ձեռն, իբրև անօրէնն գազան յարեան ի վերայ իմ և զոր ինչ ունէի՝ առին յինէն մերկ ի մօրէ արարեալ զիս»[171]:

Հակոբ կաթողիկոսի դեմ իր պայքարում Եղիազարը ևս հաղիվ թե ուշադրության արժանի համարեր իր դաշնակիցների բարոյական նկարագիրը, որ, ինչպես տեսանք, որևէ պահի նրան կարող էր իր դառը պտուղները մատուցել: Առհասարակ, իրենց ցածր վարքագծով, արծաթասիրությամբ ու կողոպտչական հակումներով նվիրակներից շատերն արժանացել էին ժողովրդի ատելությանը: Իրենց այդ որակ-

ներով նրանք բավական նպաստեցին ոչ միայն պատրիարքական կռիվների խորացմանը, այլև էջմիածնի, ինչպես և Սսի ու Երուսաղեմի հեղինակության անկմանը հայ բնակչության լայն շրջաններում: Ե. Ֆյոմուրճյանը տվել է այսպիսի անձանց ազանիչ բնութագիրը. «Նուիրակք ոմանք էմրով սէրաթի սուրբեթով պոռնիկք և բոզարած աչխարհականք յաչխարհականաց ապաւինեցին, խանգարեցան զկարգ սուրբ եկեղեցական ի Թրակիա և ի Մակեդոնիա և եզը Տանաւիա գետոյ եւ ի Փոքր յԱսիա»[172]:

Զպետք է, սակայն, այս ամենից եզրակացնել, թե այս և նման բազմաթիվ քննադատական բնութագրեր տրվում էին միայն էջմիածնի նվիրակներին, իսկ նրանց ժամանակակիցներն ու գործընկերները՝ Երուսաղեմի և Սսի նվիրակները սպիտակաթև աղավնիներ էին: Պատկերը նույնն էր ամեն տեղ, առանց խտրության: Այսպես, 1659 թ. Երուսաղեմի պատրիարքական տեղապահ Եղիազարը Սարգիս Թեքիրդաղցուն (Երուսաղեմի միաբան) նվիրակության է ուղարկում Ղրիմի շրջանները: Վերադառնալով Երուսաղեմ՝ նա Եղիազարին է ներկայացնում կասկածելիորեն քիչ նվիրակական հաչիվները: Եղիազարի ստուգումների արդյունքները անառարկելի էին, և Սարգիսը ստիպված էր խոստովանել իր վատնումները, ճանաչել իր պարտքը և «վճարումը պարտամուրհակներով երաչխավորել»[173]: Եղիազարն այդ մուրհակները կես գնով վաճառում է այլազգիներին (մահմեդականների), որոնց մեջ գործող վաչխառուները ոչ միայն մեծ տոկոսներով դրամ էին փոխ տալիս պատրիարքական աթոռի հմայքից խելակորույս հոգևորականներին, այլև տեր էին կանգնում, դարձյալ որոշակի տոկոսներ ստանալու պայմանով, չմարված պարտամուրհակներին: Հայ, հավանաբար և մյուս ոչ մահմեդական պարտատերերը գերադասում էին գործ ունենալ նրանց հետ՝ կայսրության մեջ նրանց ակնհայտ իրավական առավելությունները նկատի առնելով: Սրանք հետապնդում էին անբարեխիղճ պարտապաններին և ամեն մի պահի կարող էին բանտ նստեցնել նրանց: Սարգիս Թեքիրդաղցուն 1663 թ. բանտարկել էին հենց այդ այլազգի մուրհակատերերը: Իր «Ստամպօլոյ պատմութեան» մեջ Ե. Ֆյոմուրճյանը, երբ ներկայացնում է Կոստանդնուպոլսի բանտերից մեկը, հիշում է, որ

> Աստ յակամայ ձգնեցան
> Ղազարոս, Սարգիս Ի՛ստիփան
> Թուխալ, Ձիհէննէմ, Կրրպօ փափազ,
> Եւ Թորոս մորոսն այն[174]:

Սարգիս Թեքիրդաղցու հետ միևնույն ժամանակ այդ նույն բանտում էր գտնվում Ղազար Սեբաստացի տապալված պատրիարքը, որին իր պարտքերն այս կերպ հիշեցնել էին տվել իր պարտատերերը՝ ոչ առանց նրա տեղը գրաված Հովհաննես Թյուրյունճու մասնակցության: Իսկ պատրիարքացուների, մանավանդ պատրիարքների պարտքերը գոյանում էին կաչառքի անհատակ կարասը անընդհատ դրամական զանգվածներ նետելու, ապօրինի գործերի դեմ բողոք բարձրացնողներին ըմբերանելու և սեփական ընչաքաղցությանը հագուրդ տալու համար: 1670-ականին պոլսահայ կյանքում աչխուժացած տիվրիկցիները, որոնք հովանավորում էին Ղազարին, «այնչափ դեգերեցին ի դրունս այլազգեաց կաչառաւք մինչեւ հանին զարին Մարտիրոս ի պատրկութենէ. եւ նենգաւորն Ղազար բռնի էառ զպատրկութիւնն եւ անհաւատ հոմանէօք կեղեքէին զժողովուրդն և զքահանայս զարիւն եւ զչարաւ անմեղաց ծծելով ոչ միայն քաղաքիս, այլ եւ զաղքատ գիւղիցն. բանադրէր զպարզամիտս թէ բերեք զհարկս զի արարից զձեզ իրիցունս եւ սարկաւագունս»[175], - գրում է Երեմիա Ֆյոմուրճյանը: Սարգիսը հաջորդ՝ 1664 թ. յունվարի վրեժխնդիր եղավ իր բախտակից ընկերոջ համար՝ իր հերթին տապալել տալով Թյուրյունճուն և հռչակվելով պատրիարք[176]: Ե. Ֆյոմուրճյանի հիշատակած մյուս բանտարկյալներից Իստիփանը Ստեփանոս Մեղրեցին է (պատրիարք՝ 1670-1674 թթ.), Թոփալը՝ Հովհաննես Ամասիացի Թոփալը (պատրիարք՝ 1674-1675 թթ.), Ձիհէննեմը՝ Թլթլեցյանների պարագլուխ Անդրեաս Ստամպոլցին (պատրիարք՝ 1675-1676 թթ.), Կրպո փափազը՝ վերջինիս հաջորդած պատրիարքը 1676 թ., Թորոսը՝ Թորոս Ստամպոլցին (պատրիարք՝ 1681 թ.): Պատրիարքից կալանավոր կամ կալանավորից պատրիարք դարձած այս անձանց միավորում էր արքունի հարկերը չվճարած բարձրաստիճան հոգևորականի տխուր փորձությունը:

Եթե հավաստի են Եղիազարի հետ թղթակցող վերոհիշյալ Ղլըմպիկ Սահակ վարդապետի տեղեկությունները, ապա նրա նամակից պարզ է դառնում, որ Կիլիկիայի Խաչատուր կաթողիկոսը՝ Եղիազարի դաշնակիցն ու նրան կաթողիկոս օծողը, 1666 թ. երես էր շրջել իր օծյալից և թշնամացել նրան: Վարդապետը գրում է (հավանաբար Զմյուռնիայից), թե «Այստեղս Մինտարճին (Խաչատուրը - Ա. Խ.) կաչառ առեալ ի վաճառականացն և երկու բանադրանաց թուղթ գրեաց վասն քու (Եղիազարի - Ա. Խ.), մէկ ի Հալապ յղեաց և մէկն ի Ստամպօլ և մէկ թուղթ յերուսաղիմայ Աստուածատուր վարդապետին. գրել կու տան բանադրանք վասն քո և տէր Ղուկասին

հետ ի Պուրսա կու դրկէն որ բերէ ի Ստամպօլ Մարտիրոսին տայ»[177]:

Երեկվա դաշնակիցների՝ հակառակորդների վերածվելու իրողության մեջ անսպասելի ոչինչ չկար. այդպիսի ավարտ էր ունեցել նաև Եղիազարի ու Մարտիրոսի բարեկամությունը, որ խզվել էր վերջինիս պատրիարք դառնալուց անմիջապես հետո՝ 1659 թ., և հետագայում վերածվել իսկական թշնամության: Այդպիսին էր եղել նաև Եղիազարի և Խաչատուր Ռուհիջանի համագործակցությունը, որ դարձյալ ավերվել էր 1659-ին՝ իրադարձությունների տրամաբանությամբ: Վավերագրերի պակասը հնարավորություն չի տալիս ամբողջովին բացահայտելու Եղիազարի և Խաչատուրի դիմակայության պատճառը, որ, կարծում ենք, պետք է առնչվի հակաթոռ կաթողիկոսի անձնապատան գործողություններին: Այսպիսի ենթադրության հիմք է տալիս այն հանգամանքը, որ երբ 1664–1665 թթ. Երուսաղեմից հալածական Եղիազարն անցել էր Բեյլաս քաղաք, նրա մոտ է գալիս Խաչատուրին հակաթոռ Կիլիկիայի Դավիթ կաթողիկոսը, որին Հալեպից, ըստ երևույթին, Խաչատուր Մինասարճու կաչաղներով ու խնդրանքով վռնդել էին տեղական իշխանությունները: Դավիթը քաջալերում էր Եղիազարին[178], անկասկած, իրենց ընդհանուր ձախորդությունից առավել նկատի առնելով Եղիազարից ակնկալվող հեռանկարները՝ իր հակաթոռությունը վերականգնելու գործում: Խաչատուրն այդ պահից սկսած պետք է որ Եղիազարին համարեր իր թշնամին և ըստ այդմ էլ գործեր հետագայում:

Մ. Օրմանյանը կարծում է, որ նվիրակների վերոհիշյալ ընթացքն էր, որ դարձավ հակաթոռության չփոթությունների ոչ միայն առիթ, այլև «զորաւոր պատճառանք մը... Եղիազար Այնթապցիին ձեռքը»[179]: Իսկապես, Եղիազարը համտրեն օգտագործեց էջմիածնի նվիրակների ապօրինի գործողությունները՝ դրանք վերագրելով միայն Ս. Աթոռին և, ըստ հարկին, իր կողմը քաշելով Հակոբի նախկին նվիրակներից ոմանց, որոնց գլխին կրակ էր թափում մի ժամանակ:

Օսմանյան Թուրքիայում հակաթոռ կաթողիկոսության ստեղծումը առարկայական հարված էր էջմիածնի ներկայությանը կայսրության տիրույթներում: 1660-ական թթ. առաջին կեսին արդեն թուլացել էին էջմիածնի դիրքերը օսմանյան մայրաքաղաքում, որին քիչ բանով չնպաստեց Թլթըլյանների հետ միաբանած և ժողովրդի աչքին վարկաբեկված Հովհաննես Թյությունճի պատրիարքը: Դրությունը չկարողացավ շտկել կամ ավելի վատթար դարձրեց Հակոբ կաթողիկոսի նոր նվիրակը՝ Գաղատիայի առաջնորդ Մինաս վարդապետը,

որին նպաստելու համար Թյությունճին յուրայիններով դիմում է էջմիածնի հեղինակությանը հարվածող մեթոդի՝ իշխանությունների հարկադրական ուժի միջոցով հավաքելու նվիրակական տուրքերը: Եթե բանը հասել էր դրան, ապա ակներև է, որ ժողովուրդը դիմաշրջվել էր և՛ պատրիարքից, և՛ Թլթըլյաններից:

Էջմիածնի համար թույլ դաշնակից էր նաև Եղիազարի բազմամյա պաշտոնակիցը՝ տկարացած, բայց խաղի կանոնները լավ յուրացրած Երուսաղեմի պաշտոնազուրկ պատրիարք Աստվածատուրը: Մարտիրոսի օգնությամբ 38.000 աքչե ծախսելով՝ 1665 թ. նա կարողանում է «նանրացուցանել» Երուսաղեմում Եղիազարի պատրիարքությունը և իրեն վերահաստատել պատրիարք, իսկ Մարտիրոսին՝ պատրիարքական տեղապահ: Այսուհանդերձ, չնայած Աստվածատուրի և Մարտիրոսի ոչ լիարժեք իշխանությանը (նույն 1665 թ. Եղիազարը հաջողել էր ձեռք բերել Երուսաղեմում իր դիրքերն ամրապնդող՝ խնամակալության բերաթը, որի ուժով կարող էր վերահսկել Երուսաղեմի գործերը)[180], Հակոբ կաթողիկոսը մի հայտնի չափով կարող էր ապավինել նրանց օժանդակությանը: 1665 թ. հակաթոռ կաթողիկոսությանը մարտ տալու վճռականությամբ Հակոբ կաթողիկոսը ժամանեց Երուսաղեմ, ապա անցավ Կ. Պոլիս՝ 1666 թ. հոկտեմբերին: Այստեղ նրան սատարում են ջահուկյանները, մասնավորապես Ջահկեցի Մոսրով և Միրզա վաճառականները[181]: Առհասարակ, կաթողիկոսը այստեղ հենվում էր արևելահայ և Հայաստանի նաև այլ շրջաններից վերջին տասնամյակներին Կ. Պոլսում հաստատված գաղթականների վրա, «որոնց համանգամայն «արևելցի» անուն կը տրուէր»,- գրում է Մ. Օրմանյանը[182]: Գաղթականները մայրաքաղաքում զբաղվում էին մանր առևտրով և արհեստներով՝ մշտապես կապերը պահպանելով իրենց հայրենակից վաճառականների հետ, որոնք առևտրի գործերի բերումով հաճախակի հայտնվում էին այստեղ՝ ապաստանելով հյուրանոց-խաներում: Իրենց հայրենակից գաղթականների վրա հենվելով՝ «դրսեցի» հորջորջված այս վաճառականները միջամտում էին պոլսահայ համայնքի ներքին կյանքին, սրանց միջոցով էր նաև, որ էջմիածնի կաթողիկոսները մի որոշ չափով պահպանում էին իրենց ազդեցությունը Կ. Պոլսի հայերի վրա, տեղեկատվություն ստանում համայնքի իրադարձությունների մասին: Պետք է կարծել նաև, որ Հակոբին պաշտպանում էին նաև էջմիածնական վիճակների ոչ քիչ թվով առաջնորդներ: Դավիթ Բաղիշեցին իր ժամանակագրության մեջ նշում է, որ 1655 թ. նրա հեղինակավոր շատ աշակերտներ գլխավորում են վիճակները. «Սոքա ամե-

նեքեան սիւնք եկեղեցոյ և անօթք հոգոյն սրբոյ, անյաղթ փիլիսոփայք, այլև Ղազար վարդապետ, Սարգիս վարդապետ ի Թէոդուպօլիս և Ստեփանոս վարդապետ, մեր սիրելի եղբայր ի Զմիւռին քաղաք և որչափ քաղաքաց առաջնորդք այժմ աչակերտ է նորա»[183]:

Հայ եկեղեցու ներսում պառակտիչ այս ներհակություններին բացասաբար են անդրադարձել զգոն դատող որոշ եկեղեցականներ: Սրանց կարծիքն էր արտահայտում Տիգրանակերտի Թորոս եպիսկոպոսը, որը 1666 թ. ցասկոտ խոսքեր է ուղղել այդ երևույթի դեմ. «ոմն սուրբ էջմիածնայ և ոմն սուրբ Երուսաղէմայ հարեալ ընդ միմեանս սատանայական գործակցութեամբ ոչ իշելով զաւր մահուան իւրեանց անկանելով ի յարքունիս սուտ և ընդ վայր կորուսանելով զկեանս իւրեանց ի ձեռս անօրինաց որ են խաչին անարգաւղք և թշնամիք քրիստոնէից, զնոքա փարթամացուցանելով և իւրեանքն ի յետին թշուառութիւն հասանելով...»[184]:

Իր կաթողիկոսական իրավունքները վերականգնելու նպատակով սուլթանին դիմելուց առաջ Հակոբ կաթողիկոսը կարողացել էր համոզել Եղիազարի զորեղ պաշտպաններ Ապրո չելեպուն և մյուս երևելի «հոմցոց», թե ինչպիսի աղետալի հետևանքների կարող է հասցնել հակաթոռ կաթողիկոսությունը՝ խարխլելով ազգային ընդհանրական եկեղեցու հիմքերը: Ապրոյին և մյուսներին համոզելու գործում քիչ դեր չի խաղացել Հակոբ կաթողիկոսի պատկառազդու և կշռադատված խոսքի հետ նաև Երեմիա Քյոմուրճյանի ազդեցիկ համագործակցությունը կաթողիկոսին: Հիրավի, Հակոբը կտրուկ և չհակևանորեն տարբերվում էր ժամանակի պղտոր ջրերի մեջ սեփական որսով զբաղված չատ բարձրաստիճան կրոնավորներից, պատրիարքներից և սրանց տակն անընդհատ փորող պատրիարքացուներից, որոնցից մինչև կոկորդը կշտացել էին պոլսեցիները: Վերջիններիս վրա կաթողիկոսը թողնց խոհեմ և լուրջ եկեղեցականի տպավորություն: Կաթողիկոսի համար չատ կարևոր էր Ապրո չելեպու համակրանքը չահելը, որը, ինչպես կտեսնենք քիչ անց, մասամբ անուցվում էր էջմիածնի հանդեպ Բ. Դռան որդեգրած վերաբերմունքից, թեև, ինչպես ասվեց, նշանակություն էր ունեցել նաև պոլսահայ կրթված և ազդեցիկ հայերի դիրքորոշումը եկեղեցու պառակտումը կանխելու գործում՝ ի դեմս Ե. Քյոմուրճյանի: Համենայն դեպս, 1666 թ. հոկտեմբերին Հակոբ կաթողիկոսի դիրքերը արդեն բավականաչափ ամուր էին, որպեսզի նա գար Կ. Պոլիս և իր խնդրանքը ներկայացներ սուլթանին: Նույն այդ ժամանակ Եղիազարի կողմնակից մի քանի պոլսեցիներ նամակ են գրել նրան (գրում են Սողոմոնը,

Մկրտիչը, Կոստիկը, Մինասը, Պեկլերը, Աստվածատուրը և այլք, անկասկած, թաղերի երևելիներ), որտեղ ասվում է, թե Ապրո չելեպին «չատ ջանաց խաղաղութեան»՝ պառակտված պոլսեցիներին հաշտեցնելու համար[185]:

Այսպիսի բարյացակամ մթնոլորտում էր, որ կաթողիկոսը պետք է գործ ուններ օսմանյան բարձրաստիճան պաշտոնյաների հետ՝ ընդհուպ մինչև սուլթանը: Խոսրովի և Միրզայի ուղեկցությամբ Հակոբը մեկնեց Ադրիանուպոլիս՝ սուլթանի հետ հանդիպելու: 1667 թ. սուլթանի մերձավորներից՝ Ղայմաղ խանի միջոցով, որը Խոսրովի հետ բարեկամական հարաբերություններ ուներ, Հակոբը աղերսագիր է մատուցում սուլթանին՝ վերահաստատելու էջմիածնի կաթողիկոսության իրավունքները, որ, փաստորեն, ոչնչացվել էին հակաթոռ կաթողիկոսության ճանաչումով: Ընդամին, Հակոբ կաթողիկոսը սուլթանին է ներկայացնում նաև իր նախորդին՝ Փիլիպոսին տրված բերաթը (նույն՝ Մեհմեդ Դ սուլթանի կողմից) Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի կաթողիկոսի իրավունքների վերաբերյալ: Ադրիանուպոլսում էլ սուլթանը վերականգնեց էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները՝ անվավեր հռչակելով Եղիազարի կաթողիկոսությունը. «Եւ տասնուհինգ Ռ (15.000) ստակն որ Եղիազարն միր էր կապեր զայն, այլ թագաւորն անցաւ և ի մէջ հաթի չէրիֆին դրեաց նալլաթլամէ», – ասված է մի ձեռագրում[186]:

Կաթողիկոսական բերաթի հետ Հակոբը ձեռք բերեց նաև Երուսաղեմի պատրիարքությունը, որ նա փոխանցեց Մարտիրոսին: Կաթողիկոսի ակտիվ մասնակցությամբ Հովհաննես Թյությունճին հեռացվեց պատրիարքությունից. իր պաշտոնավարության չարունակությամբ նա կարող էր միայն վարկաբեկել էջմիածնին, թեև դժվար է ասել, որ կաթողիկոսը այս հարցում առաջնորդվում էր զուտ Մայր աթոռի հեղինակությունը բարձրացնելու մտադրությամբ: Համենայն դեպս, նրա կամքով Թյությունճուն երկրոդ անգամ փոխարինած Սարգիս Թեքիրդաղցին (1667–1670) իր նախորդին չատ քիչ բանով էր դիջում, մասնավորապես իր ընչաքաղց նկարագրով:

Հակոբ կաթողիկոսի տպավորիչ հաջողությունները, որոնք ամրապնդեցին էջմիածնի ազդեցությունը Կոստանդնուպոլսում և Երուսաղեմում, ինչպես նաև ամբողջ Օսմանյան կայսրությունում, պայմանավորված չէին սոսկ կաթողիկոսի անձնական հմայքով, ինչպես կարծում են որոշ հեղինակներ: Այսպես, Մ. Զամչյանը գրում է. «և թէպէտ գրէթէ ամենեքեան նոքա (պոլսահայ երևելիները – Ա. Խ.) ի կողմն Եղիազարու էին, բայց յորժամ տեսին զքաղցր բարս և զառա-

քինազարդ քաղաքաւարուքիւն նորա, որում չէին այսչափ տեղեակ յառաջնմէ, յարեցան ի նա ի սրտէ և բազումք զարձան ի կողմ նորա»[187]: Մ. Օրմանյանը ևս գրում է, որ կաթողիկոսը իր մեղմութեամբ և խոհեմ ընթացքով համոզում է Ապրոյին և մյուս եղիազարյաններին՝ ցույց տալով հակաթոռության վնասակար հետևանքները[188]:

Հակոբի կեցվածքից, սակայն, առավել կարևորն այստեղ եղել էր օսմանյան պաշտոնատարների տեսակետն ու վճիռը, որ բխում էր պետության տնտեսական ու քաղաքական շահերից: Այդ տեսակետից բացահայտելու իմաստով շատ հետաքրքիր են Ղայմաղ խանի և Մեհմեդ Դ-ի՝ հայ կրոնական կենտրոններին վերաբերող մտքերը, որ չարադրել է Զաքարիա Սարկավագը: Անկախ այն բանից, թե այդ գրույցը ճշտիվ թե մոտավորապես է վերարտադրել Զաքարիան, ուշագրավը դրանում առկա օսմանյան տեսակետն է: Մեջբերենք համապատասխան հատվածը: Կաթողիկոսի խնդրագիրն ընթերցելուց հետո սուլթանը հարցնում է. «Յորում աշխարհի է Ուչքիլիսան (նկատի ունի էջմիածնի վանքը – Ա. Խ.)»: Ասէ Ղայմաղ խանն. «ի կողմն Պարսից է»: Ասէ արքայն. «զիարդ կարիցէ առնել նա իշխանութիւն աշխարհին Պարսից, եթէ ի մերում կողմանց իցէ»: Ասէ Ղայմաղ խանն. «Լուր, սատաթիու (երջանիկ): Զի Բ գլխաւոր տեղի աղօթից գոյ Հայոց. մինն ի քում իշխանութեան է, որ կոչի Երուսաղէմ՝ ի կողմն Արապըստանայ. և յամենայն յամի գան ուխտ անդ ի կողմանցն Պարսից բազումք և անթիւք, և տան մաքսս բազումս ի ճանապարհին, և Երուսաղէմի անթիւ տան դրամս և յաւելու ի գանձ արքունի: Այլև յԳ ամին միանգամ առաքէն Երուսաղէմայ յերկիրն Պարսից և ժողովէն զբազում ոսկի և արծաթ և զղիպակ հանդերձս և բերեն Երուսաղէմ և է նա օգուտ ազգի մերում: Իսկ ի մերս կողմանէ ոչ գնան բազումք յէջմիածին և թէ գնան ևս, ոչ տան նոցա այնքան, որ իւրեանց կերածն և ըմպածն վճարէ: Եւ նոքա ևս առաքեն յԳ ամին միանգամ նուիրակ ի մերս կողմ, բայց ոչ տան, որպէս նոքա տան, այլ սակաւ, մեր ժտունն նոցա մի տանն չափ ոչ տան և զայն ևս Եղիազարն կամի չտալ: Եւ զայս ծանուցանեն չահին, և նա պնդապահս տա առնել աշխարհին իւրոյ չգնալ յԵրուսաղէմ և զնուիրակս ևս արգելուն և այն պատկասութիւն մեծ լինի թագաւորութեան մերում, նա թէ և խռովութիւն ևս անկանի Բուց (երկուց – Ա. Խ.) թագաւորութեանց»: Իբրև լուաւ զայս խօսթիկարն Մահմատ՝ սոսկացաւ յոյժ և զՂայմաղ խանն՝ «Հրամայեցաւ քեզ հոգալ զամենայն գործ դորա և զգլուխ թշնամւոյ դորա ի մոտոյ բերեք առ իս»[189]:

Այստեղ ուշադրություն է գրավում տնտեսության զարգացման

վերաբերյալ օսմանյան քաղաքագետների հայեցակետը: Նրանց պատկերացումներով չահում է այն երկրի տնտեսությունը, որի գանձարանը լցվում է արտասահմանից մուտք արված գումարներով, ինչպես և չահում է այն երկրի առևտուրը, որի չրջանառության մեջ առաջնայինը ներմուծված ապրանքներն են: Ներմուծումը, արտասահմանի ապրանքների հոսքը դեպի իրենց չուկան՝ նրանք գնահատում էին իբրև այդ նույն չուկան ապահովող կարևոր գործոն, ընդսմին, պատկերացում չունենալով սեփական այդ չուկան ապահովելու որևէ քայլի մասին[190]: Մի հայտնի չափով դրանով է բացատրվում կապիտուլյացիաների ռեժիմի տարածումը Օսմանյան Թուրքիայում. թուրքերը ներմուծման և արտահանման հաշվեկչռի վերաբերյալ ունեին բավական թույլ պատկերացումներ[191]: Բուն կ. Պոլսում անընդհատ մտահոգված լինելով չուկան ապրանքներով մատակարարելու խնդրով, նրանք ամեն կերպ խրախուսում էին ներմուծումը՝ ամբողջովին կամ գրեթե ամբողջովին անգիտանալով ապրանքների արտահանման և սրա հետ կապված՝ տեղական արտադրության զարգացման կարևորությունը պետական գանձարանը դրամով հագեցնելու տեսակետից: Ղայմաղ խանը և սուլթանը, ինչպես տեսանք, էջմիածին-Երուսաղեմ, օսմանահպատակ հայեր-Երուսաղեմ հարաբերակցությունը գնահատում էին հենց այս՝ Երուսաղեմի ուխտավայրի միջոցով դրամական զանգվածներ ստանալու տեսակետից, և այստեղ է, որ ըստ էության, պետք է ձախողվեր եղիազարի գրեթե գլուխ եկած հակաթոռ ձեռնարկը: Այդ ձախողման մեջ նրա հակառակորդի՝ Հակոբ կաթողիկոսի անձնական հատկանիշները և համազգային հեղինակությունը կարող էին ունենալ ընդամենը երկրորդական նշանակություն: Եթե Քյոփրուլու վեզիրը Օսմանյան Թուրքիայում առանձին հայ կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարի մեջ տեսնում էր էջմիածնից, այլ կերպ՝ Պարսկաստանից օսմանահպատակ հայերին կտրելու ազդեցիկ քաղաքական միջոց, ապա Ղայմաղ խանի մոտեցման մեջ ի հայտ էին գալիս օսմանյան տնտեսագիտական սկզբունքները: Դատելով Հակոբի նկատմամբ Ապրո չելեպու և եղիազարի մյուս կողմնակիցների աստիճանաբար համակրանք դարձող վերաբերմունքից՝ Քյոփրուլու վեզիրը, պետք է ասել, ի վերջո, նույնպես հակվել է դեպի օսմանյան տնտեսագիտական և ոչ թե քաղաքական պատկերացումները. դրանից հետո առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գրեթե իրագործվող միտքը պետք է զրկվեր իր հրապույրից և լրջությունից:

Տնտեսության զարգացման նկատմամբ օսմանյան վերոհիշյալ

ուղեգիծը իրեն զգացնել պետք է տար ամենից առաջ Երուսաղեմում սեփական ազդեցությունը ուժեղացնելու ջանքերով, Թեկուզ և Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի ստատուս քվոն պահպանելու պայմաններում: Սրանով է բացատրվում Եղիազարի՝ «օսմանյան հպատակ հայերի կրոնական կենտրոնը պետք է գտնվի օսմանյան տարածքներում» սկզբունքի ուշագրավ բնույթը թուրքերի համար: Սրանով է բացատրվում նաև, որ սեփական պատվախնդրությունը դրոշ դարձած այս անխոնջ գործիչը 1667-ին դարձյալ ձեռք է բերում Երուսաղեմի պատրիարքի և կաթողիկոսի նոր բերաթ և մեկնում Երուսաղեմ: Այս չրջանում կամ դրանից քիչ առաջ ևս, ոչ առանց Ապրոյի և նրա համախոհ պոլսահայ հենարան-վերնախավի խրախուսանքների, Եղիազարը փորձում էր ձեռք բերել իր կարգավիճակից բխող՝ արևելահայ տարածքներում նվիրակության իրավունքը: Նչված վերնախավի մարդիկ՝ Ապրո չելեպին, խոջա Ատոմը, խոջա Սահակը, Ներկիզդադեն, խոջա Մաչատուրը և մյուսները նամակ են հղել Եղիազարին, որից երևում է, որ նչված նվիրակությունը Եղիազարին հանձնելու խնդիրը գործնականի վերածվելու չափ հասունացել էր նրանց չրջապատում: Կարելի է կարծել, որ նրանց այս ձգտումը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ էջմիածնի դիրքերը թուլացնելու նոր փորձ՝ բուն իսկ արևելահայ թեմերում: Երուսաղեմի պատրիարքի և օսմանյան հայոց կաթողիկոսի համար այդպիսի իրավունքը ձեռք էր բերվելու օսմանյան պաշտոնական թույլտվությամբ, որը գլուխ բերելու ճիգերով իրար էին խառնվել Ապրո չելեպին և նրա յուրային երևելիները: «Այս մազմունովս (պայմանագիր - Ա. Խ.),- գրում են նրանք,- Հ-ն (70) վիզդ առնուս, մանաւոյն (նչանակումը - Ա. Խ.) առանց ըստակի քո վրայ պէրաթ անէ քէհեան (վեզիր քյահյասին - Ա. Խ.) թէ որ էճամատանայ նուիրակութիւնն յետ դարձուցանեն քեղի, ի (20) քիսէ խարճ տաս, պէրաթին նորէն ձեռդ տան թէ որ հրամանացդ կամաւն նուիրակութիւնն անոնց թողուս, այս ի (20) քէսէն այլ անոնք տան՝ պէրաթին առանց ըստակի քեղի նորէն եւ տան ի ձեռդ»[192]:

Այն, որ իր հաջողությունների համար Եղիազարը 1660-ական թթ. երկրորդ կեսին մեծապես պարտական էր Ապրո չելեպուն, վկայում է վերջինիս՝ նույն ժամանակներում ուղղած նամակը Եղիազարին՝ Երուսաղեմի պատրիարքությունը նրան հանձնելու խոստումով: Միաժամանակ, այդ նամակը վկայում է Կ. Պոլսի հայ համայնքում Ապրո չելեպու անկասելի ազդեցության ու դիրքի մասին. «Ու պատրիարգութեան համար, - գրում է նա, - թէ հաստատ խօսք կու տաս, ես առանձին քէհին մարդ դրկեմ, ոչ փլան ու փլան ասացածն, այլ

ասացածդ արդ անեմ (Հայտնեմ - Ա. Խ): Պէնտէ Ապրօ»[193]:

Հավանաբար, Եղիազարը արտաքո կարգի գումարներ էր ծախսել՝ Երուսաղեմի պատրիարքությունը վերստին ձեռք բերելու նպատակով: Համենայն դեպս, նրա կաթողիկոսական իրավունքների վերականգնումը (Ապրոյի զորեղ աջակցությամբ, 1667 թ. կամ դրանից քիչ անց) ոչ մի չափով չմտահոգեց ո՛չ էջմիածնի կողմնակիցներին և ո՛չ էլ մթագնեց մեկ նրա հանդեպ Հակոբ կաթողիկոսի տարած տպավորիչ հաղթանակը: Օսմանյան շատ բերաթներ, ինչպես տեսանք, իշխանության և այն կրող անձանց համար շատ դեպքերում ունեին ընդամենը կերակրող, բայց ոչ գործնական կամ նույնիսկ իրավական (դատելով իրավական ոչ քիչ թվով ակտերի զարմանալի կարճակեցությունից) նչանակություն: Եղիազարի այս վերջին բերաթը ևս պատկանում էր այդ վերջինների թվին: Հակոբ կաթողիկոսը, սակայն, չէր կարող հանդուրժել Եղիազարի՝ վերստին ձեռք բերած փերմանը: Դրանից մոտ երեք տարի անց՝ 1670 թ., նա, իր հերթին, ստացավ սուլթանական նոր փերման, որով չեղյալ էր համարվում Եղիազարի կաթողիկոսությունը՝ հօգուտ Հակոբի և էջմիածնի[194]:

Այս վերջին պարտությունից հետո Եղիազարը իր ողջ ուշադրությունը պետք է սևեռեր գոնե Երուսաղեմում իր դիրքերի ամրապնդմանը, որոնց դեմ իր վտանգավոր ոտնձգություններն էր չարունակում Մարտիրոսը: Հիրավի, կարճ ժամանակ անց Մարտիրոսը նրանից դարձյալ խլեց Երուսաղեմի պատրիարքությունը՝ հարկավ, համապատասխան բերաթով: Գործելու հերթը այս անգամ Եղիազարինն էր: Եվ 1671 թ. նա դարձյալ նորոգեց Երուսաղեմի պատրիարքի և օսմանյան վիճակների կաթողիկոսի իր տիտղոսները՝ հաստատվելով Երուսաղեմում: Մարտիրոսը ևս, չարունակելով պահպանել Երուսաղեմի պատրիարքի կամ առաջնորդի տիտղոսը, հաստատվեց Կ. Պոլսում՝ իր համար այստեղ հիմնելով Երուսաղեմի առաջնորդարան: Այսպիսի արագ հերթագայումները և նույն պաշտոնին միաժամանակ կամ զուգահեռաբար տիրելը հազիվ թե կարելի լինի ամբողջովին վերագրել էջմիածնի ու նրա կողմնակիցների, և մյուս կողմից, նրանց հակառակորդ՝ Կ. Պոլսի հայկական վերնախավի փոփոխական հաջողություններին: Կային օսմանյան պաշտոնեություն, սրա այլասերված կառույցները, որոնք կրոնական բարձրագույն պաշտոնները չափազանց բարձր գներով վաճառում էին բարոյազուրկ և անսփոփ մարդկանց, որոնք պատրաստ էին ամեն մի, այդ թվում և սեփական ժողովրդին կողոպտելու գնով գնել ցանկալի ապրանքը:

Եթե ամփոփենք, մի կողմից, Կ. Պոլսի և էջմիածնի, և մյուս կող-

մից՝ Երուսաղեմի բարձրաստիճան հոգևորականության փոխհարաբերությունները XVII դարի 50-70-ական թթ., որոնցով և բնութագրվում էր նրանց տեղն ու դերը հայ կրոնական կենտրոնների պատմության մեջ, ապա կարելի է եզրակացնել հետևյալը.

Եղիազարի կաթողիկոսական ձգտումները և դրանցից ծայր առնող գործողությունները չունեին այլ նպատակ, քան էջմիածնի, որպես ընդհանրական աթոռի և համազգային հեղինակության դերի վերացումը: Ընդ որում, որևէ գործողության նպատակը բնութագրելու համար առաջին հերթին պետք է աչքի առջև ունենալ այդ գործողության հետևանքները և ոչ թե այդ նպատակի թվացյալ վեհությունը կամ դրան ուղեկցող վերացական արժեքները: Արդ, ինչ հետևանքներ ունեցավ Եղիազարի գործունեությունը էջմիածին - Կ. Պոլիս - Երուսաղեմ հարաբերություններում, ինչպիսիք էին այդ հարաբերությունները նշված ժամանակաշրջանում: Մնդրին այս կերպ նայելիս, նախ, աչքի է զարնում ճգնաժամի խորացումը հոգևոր կենտրոնների փոխհարաբերություններում: Թուլանում են էջմիածնի դիրքերը Կ. Պոլսի և Արևմտահայաստանի թեմերում, և էջմիածինն իր ողջ ուժերն ու կարողությունները ծախսում է իր թեկուզ և անվանական ազդեցությունը այստեղ պահպանելու վրա: Թուլանում է և Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, որը պարզապես կորցնում է իր ինքնուրույնությունը և դառնում է սոսկ միջոց կամ հենակետ էջմիածնի և Եղիազարի ու սրանց սատարող ուժերի դեմ մղվող բախումներում: Երուսաղեմի պատրիարքությունը ևս, Կ. Պոլսի պատրիարքության հետ, կրում էր այդ անպտուղ պայքարի դառը հետևանքները: Պատրանքային դուրս եկավ Եղիազարի «Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը» Երուսաղեմում: Բայց ոչ այնչափ, որ զգալիորեն չթուլացներ էջմիածնի դիրքերը Կ. Պոլսում և Արևմտահայաստանի վիճակներում, գոնե մինչև 1681 թ. Եղիազարի կաթողիկոս ընտրվելը: Խախտվել էր նաև Երուսաղեմի համազգային դիրքը Կ. Պոլսում և այլուր: Կ. Պոլսում Մարտիրոսը, ինչպես տեսանք, ստեղծել էր Երուսաղեմի առաջնորդարան, Երուսաղեմին, վաստորեն, հակաթոռ պատրիարքություն, որը պետք է սահմանափակեր ոչ միայն Երուսաղեմի պատրիարքության գործունակության շրջանակները, այլև բացասական հետևանքներ թողներ նրա եկամուտների ու տնտեսական կարողությունների վրա: Եղիազարի ու Մարտիրոսի պատրիարքությունից հետո՝ 1680-ական թթ. Երուսաղեմը վերածվեց Կ. Պոլսի հոգևոր ու աչխարհիկ վերնախավի անձանց չհատատակությունների հրապարակի, և այստեղ ծավալվող թալանի ու կողոպուտի, կամայականության ու

չահամոլության խրախճանքը պետք է վիթխարի պարտքերի տակ գցեր Երուսաղեմի միաբանությանը՝ մինչև Հովհաննես Կոլոտի ու Գրիգոր Շղթայակրի ժամանակները (1710-ական թթ.):

Եղիազարի և էջմիածնի հակադրությունից մեծապես տուժեց Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, որին տիրելու համար ներհակ կողմերի ղրածոները սկսեցին մի ծանր ու երկարատև պայքար՝ թուլացնելով և կասեցնելով Օսմանյան Թուրքիայի հայ վիճակները համախմբելու կոչված Կ. Պոլսի պատրիարքության զորացման հնարավորությունները՝ մի քանի տասնամյակ չարունակ: Այսպիսի արդյունքների հասցրեց էջմիածին-Եղիազար հակադրությունը, որի մեջ չափազանց բացասական նչանակություն ունեցավ Եղիազարի՝ Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կամ, ինչպես ինքն էր հորջորջում, «Ամենայն հայոց կաթողիկոսի» հակաթոռ և պառակտիչ գործունեությունը:

4. Կ. Պոլսի երեցները և պատրիարքական իչխանությունը

XVII դ. վերջին երևնամյակին ևս պահպանվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի հեղհեղուկ կացությունը: 1670 թ. ոչնչով աչքի չընկած Սարգիս Թեքիրդաղցուն, սրա մահվանից հետո փոխարինեց Ստեփանոս Մեղրեցին: Էջմիածնական այս վարդապետը, ըստ Զամչյանի, «էր այր իմաստուն և գիտնական» և հավանաբար, իր խոհեմության չնորհիվ էլ չորս տարի կարողացավ դիմանալ պատրիարքական ցնցվող աթոռին, յուրահատուկ մի մրցանիչ՝ Դավիթ Արևելցու երրորդ պատրիարքության (1644-1649) ժամանակներից ի վեր: Այս պատրիարքը ունեցել է չարաղրողի ակնհայտ ձիրք, հայտնի է նրա նկարագրականը՝ նվիրված 1660 թ. Կ. Պոլսում բռնկված մեծ հրդեհին, որ հրատարակել է պոլսահայ համայնքի բազմավաստակ պատմաբան, բանասեր Գ. Բամպուքճյանը[195]: Ստեփանոս Մեղրեցին այն սակավաթիվ պատրիարքներից էր, որոնք իրենց պաչտոնավարությունն ավարտել են ոչ թե վտարվելով, այլ մահվան պատճառով:

Մեղրեցուց հետո պատրիարքական աթոռը վերստին բախումների առարկա դարձավ: Հանգիստ չէր մնում նաև Մարտիրոսը՝ պատրիարքական կռվների այդ անխոնջ մարտիկը, որի վիճահարույց համբավը համայնքում սպառել էր բոլոր հնարավորությունները՝ պատրիարքի բազմոցին մեկ անգամ ևս նստելու համար: Փոխարենը այդ պաչտոնի համար կարելի էր առաջ մղել իր ձեռնասունին, որ և արեց Մարտիրոսը՝ ի դեմս կեսարացի երեց Կրպոյի: Նա բուռն ջան-

քեր գործադրեց՝ հեռացնել տալու Թլթըլյան դեկավարներից Անդրեաս Ստամպոլցուն, որը Հովհաննես Ամասիացի Թոփալից (1674–1675) խլած պատրիարքությունը կարողացավ պահպանել ընդամենը մեկ տարի (1675–1676): Հենվելով պոլսահայ հակաթլթըլյան երևելիների աջակցության վրա՝ Մարտիրոսը կարողացավ պատրիարք դարձնել Կրպո երեցին (1676–1679)՝ ամրապնդելով իր սեփական դիրքերը: Կ. Պոլսում նստած՝ Մարտիրոսը ձեռք էր բերում, ինչպես տեսանք, մերթ Երուսաղեմի առաջնորդի բերաթը (եղիազարի՝ «Երուսաղեմի պատրիարք» տիտղոսին ու պաշտոնին զուգահեռ), մերթ Երուսաղեմի փոխանորդի բերաթը: Օսմանյան պաշտոնյաների հետ ունեցած նույն բնույթի կապերի միջոցով էլ հակառակորդներն էին վանում նրան: 1676–1677 ԹԹ. Մարտիրոսի և Անդրեաս Ստամպոլցու միջև սուր պայքար սկսվեց Երուսաղեմի փոխանորդության համար: Այդ պաշտոնի բերաթը ձեռք գցած Անդրեասը 1678 թ., մի կարճ ժամանակ անց, իր տեղը պետք է զիջեր Մարտիրոսին, իսկ վերջինս, իր հերթին, մեկ տարի անց զրկվելու էր դրանից՝ հօգուտ դեռևս 1674-ից խաղի մեջ մտած Հովհաննես Ամասիացու (որը, ինչպես տեսանք, ճաչակել էր պատրիարք լինելու քաղցրությունը, ինչպես և պաշտոնանկության հետ կապված դառնությունները)[196]:

1670–1690-ական ԹԹ. պատրիարքական աթոռին աննչմար արժանիքների տեր մարդկանց հայտնվելը, էջմիածնի ուշադրության թուլացումը Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության նկատմամբ, այս ամենը վկայում էին պոլսահայ հասարակության ներհակությունների խորացման մասին: Բանը հասավ այնտեղ, որ 1679–1680 ԹԹ. պատրիարքի պաշտոնը գրավեց աշխարհական Սարգիս Էքմեքճին՝ հացագործ և օսմանյան բանակի հացի մատակարարը: Բնութագրելով սրա անձն ու պաշտոնավարությունը՝ Երեմիա Ջոմուրճյանը գրում է. «Ոմն օրտի էքմեքճի (բանակի հացագործ – Ա. Խ.) գրել ետ զինքն Սարգիս բահիպ (երեց – Ա. Խ.) և կալաւ զպատրիարքութիւն և տակաւին թերատ և թլուատ ասէր. «Ար, ար, բամ, բամ» տէր տէր եղաւ՝ ելաւ ի բեմ, թէ զձեզ ի մեղաց սրբեմ, մինչև սկսան Թօրոս, Խաչատուր և Տիրատուր, Մեծատուր և Ասվատուր երիցունք առնել զգործ և զանուն պատրիարքութեան»[197]: Այստեղ առաջ ընկնելով՝ նկատենք, որ Թորոսը Թորոս Ստամպոլցին է, պատրիարք՝ 1681 թ., և երկրորդ անգամ՝ 1687–1688 ԹԹ., Խաչատուրը՝ ձլեցին, երեց, որ պատրիարք էր 1688 թ.: Ասվատուրը, հավանաբար, պոլսահայ հանրության մեջ այնքան աղմուկ հանած Աստվածատուր Թլթըլ երեցն է, Տիրատուրը և Մեծատուրը, թվում է, ավելի չուտ իր՝ Երեմիայի բառախաղի արդ-

յունքն են, քան իրական դեմքեր:

XVII դ. վերջին տասնամյակներին նկատելի է պոլսահայ ներհակությունների մի նոր առանձնահատկություն. պատրիարքության համար մղվող պայքարից ձեռնթափ են լինում էջմիածինը և պատրիարքական պաշտոնի հավակնորդները՝ ամենից առաջ, Մարտիրոսը: 1670-ականի երկրորդ կեսին եղիազարի ու Մարտիրոսի համար պայքարի հիմնական առանցքը մնում է Երուսաղեմը, որի պատրիարքության պաշտոնը սրանց միջև ձեռքից ձեռք էր անցնում: Անշուշտ, հայտնվում են, ինչպես տեսանք, նոր հավակնորդներ, ինչպես Անդրեաս Ստամպոլցին և Հովհաննես Ամասիացի Թոփալը: Հստակ պարզ չէ, թե այս անձինք միմյանցից խլում էին Երուսաղեմի պատրիարքի, առաջնորդի (որ ստեղծվել էր Մարտիրոսի համար), թե պատրիարքական փոխանորդությունը: Վավերագրերի պակասը հնարավորություն չի տալիս ճշտելու այս պարագան: Հավանաբար, խոսքը վերաբերում է Երուսաղեմի փոխանորդությանը կամ Կոստանդնուպոլսի համայնքի վարչության կողմից նշանակվող գործակալության պաշտոնին, որի միջոցով տեղի հայ աշխարհիկ և հոգևոր վերնախավը վերահսկում էր Երուսաղեմի վանքն ու ազգային կալվածքները: Մ. Օրմանյանը ևս հստակ չի տարբերում զուգահեռաբար առկա և խճողված պաշտոնները՝ Երուսաղեմի փոխանորդությունը, գործակալությունը կամ առաջնորդությունը. Հովհաննես (Թոփալ) պատրիարքը, գրում է նա, հաջողում է սեփականել Մարտիրոս Կաֆացու պաշտոնը. «այսինքն Երուսաղէմի առաջնորդի կամ պատրիարքի անունն ու հասույթը, որ կրնար Երուսաղէմի փոխանորդութիւն կամ գործակալութիւն ըսուիլ, քանի որ եղիազար էր, որ իսկապէս Երուսաղէմի աթոռին վրայ կը գտնուէր, առանց, սակայն, որևէ յարաբերութիւն ունենալու Կ. Պոլիս նստողին հետ»[198]: Համենայն դեպս, Երուսաղեմի պատրիարքի պաշտոնը և եղիազարի, և Մարտիրոսի կողմից ձեռք էր բերվում Երուսաղեմի կալվածական եկամուտների, նվիրակական գումարների և ուխտավորների նվերների հաշվին, որ պաշտոնի հավակնորդները չոայլում էին օսմանյան մեծավորներին իրենց կողմը գրաշելու նպատակով: Մի հիշատակարանում նշվում են նաև դրա աղետալի հետևանքները. «Ի ՌՃԻԶ (1677) թվին Մարտիրոս վարդապետ Կաֆացին առաւ սբ յԵմ աթոռս ի ձեռաց տն. եղիազարու եւ նա լռիկ նստեալ եմ: Յետ Գ ամաց որ թվականն ՌՃԻԹ (1680) էր Յովաննէս վարդապետ Ամասիացին... էառ զսբ յԱթոռն Եմի ի ձեռաց Մարտիրոս վարդապետին: Եւ այսպէս հակառակ միմեանց բազում պարտք դիզեցին ի վերայ սբ. տանս... Եւ այժմ հակառակ միմեանց

բազում գանձս և յոլով ինչս ծախեցին ի դուռն արքունի եւ այժմ կայ սբ Յակոբ ի ներքոյ բազում պարտուց...»[199]:

Երուսաղեմի պատրիարքներից միայն Եղիազարն էր, ի դեպ, որ վերոհիշյալի հետ մեկտեղ դրամը ծախսում էր նաև վանքը շենացնելու վրա, ձեռնարկում շինարարական աշխատանքներ: 1675 թ. նա «չինեաց զնորաշէն խանն (Հյուրանոց – Ա. Խ.) և ի վերայ նորա չինեաց զխցերն և զսբ. Լուսաւորչի սեղանն ընդ նմա, որ հուպ է առ սբ. Յակոբայ գլխադիրն... Եւ առաջ, քան զայս, բազում խցեր չինեաց և զհնացեալսն նորոգեաց և բազում աշխատանս ունի ի վերայ սբ. Յակոբայ»[200], – գրում է հիշատակագիրը:

1670–1680-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոնը, կարծես, դառնում էր միջոց՝ որևէ կերպ Երուսաղեմը վերահսկելու համար, և այս պայմաններում պատրիարքական աթոռին սկսում են բազմել հասարակ երեցները՝ ակներևաբար, նոր երևույթ պատրիարքական կուիների բազմամյա պատմության մեջ: Այս իրողությունը նախապատրաստված էր արդեն եկեղեցիների քահանաների՝ ավանդականորեն հայտնի հասարակական ակտիվությամբ և թաղերի ժողովրդի հետ ունեցած մշտական շփումներով: Կասկածից վեր է, որ, սրանով հանդերձ, երեցների հետևում գործում էին շատ ավելի զորեղ մարդիկ՝ պոլսահայ հասարակության մեջ հարստությամբ ու դիրքով առանձնացող անհատներ, որոնք ուղղորդում էին ժողովրդականություն վայելող երեցներին: Բայց հենց երեցների այս նշանակալիությունը խոսում է համայնքում նրանց ունեցած կարևոր դերի մասին և արժանի է լուրջ ուշադրության: Պոլսահայ համայնքում երեցներն ուշադրավ տեղ էին զբաղեցնում ամենից առաջ մշտապես ժողովրդի մեջ գտնվելու, նրա հետ անմիջական շփումների շնորհիվ: Գործելով թաղերի եկեղեցիներում, եկեղեցու և ծխականների միջև լինելով առաջին կապող օղակը՝ երեցները փաստորեն իրականացնում էին պատրիարքական կառավարումը համայնքի ներսում, իրենց հերթին դործնականում ապահովում պատրիարքի միջնորդ դերը օսմանյան իշխանությունների և համայնքի միջև: Ընդամին, կապված պատրիարքական իշխանության կրոնական և աշխարհիկ-քաղաքացիական իշխանության հետ, երեցները անփոխարինելի մասնակցություն էին ունենում ծննդի, պսակի, ամուսնության, ապահարզանի, թաղման, ժառանգական կտակների, նվիրատվությունների և գույքային այլ հարաբերությունների իրացման ասպարեզներում: Ժողովրդի հետ ունեցած այս ամենօրյա հարաբերությունների շնորհիվ երեցները հասկանալի ժողովրդականություն էին վայելում ամբողջ համայնքի

ծխականների շրջանում, նրանց կարծիքը և խորհուրդները հաշվի էին առնում ոչ միայն հարուստ ու հեղինակավոր ծխականները, այլև, մի հայտնի չափով և հենց այս վերջին հանգամանքի հետ կապված՝ ավագերեցները, եկեղեցպանները, մյութեվելիները և ինքը՝ պատրիարքը: Իրենք՝ երեցները, իրենց ազդեցությունն էին թողնում համայնքի մեծ ու փոքր պաշտոնյաների, երևելիների, և այդ թվում պատրիարքի գործունեության գնահատականի վրա՝ ստեղծելով որոշակի հասարակական կարծիք նրանց մասին: Բուն իսկ իրենց սոցիալական կացությամբ երեցները դարձյալ միջակա դիրք էին գրավում ժողովրդի և հայ արտոնյալ դասի՝ հարկերից ազատ կղերական վերնախավի միջև: Օսմանյան կանոնադրություններում հնուց ի վեր սահմանվել էր հոգևորականության այդ խավի՝ խարաջից ազատ լինելու նորմը. «Քրիստոնյա մի անձնավորություն, եթե քահանա դառնա և նորմը. «Քրիստոնյա մի անձնավորություն, եթե քահանա դառնա և աշխատի իր ժողովրդի օգտին, խապնչ և խարաջ չի վճարելու: Նրա այսթէ որդիները... ռեայայի նման հարկ են վճարելու», – ասված է Ահմեդ Գ-ի ժամանակի (1730) մի կանոնում, որտեղ արտացոլված է նշված հնագույն նորմը[201]: Քահանայագործությունը պետք է ճանաչված լիներ օսմանյան իշխանությունների կողմից, որպեսզի օրինական կանացվեր երեցի՝ հարկերից ազատվելու իրավունքը: Օսմանյան հարկացուցակներում ռայա արձանագրված ոչ մահմեդականը, հետագայում քահանա դառնալու դեպքում ևս պետք է վճարեր վերոհիշյալ հարկերը[202]: Օրենքը թեև վերապահություն էր անում նյութական «նեղ պայմանների մեջ գտնվող» կրոնավորների հարկման հարցում, սակայն և վկայում էր, որ իշխանությունները ձգտել են վերահսկել քահանայական դասի, ասել կուզի՝ հարկերից ազատ դասի թվաքանակի սահմանները:

Երեցների հասարակական դերից պետք է առանձնացնել նրանց մշակութային գործունեությունը: Նրանք էին գրչագրում բազմաթիվ ձեռագրեր, ծաղկում իրենց արվեստով անկրկնելի մնացած մատյաններ, նրանց էր մեծապես պարտական պոլսահայ համայնքը հայ գրչության մեջ իր գրաված հույժ արժանավոր տեղի համար: Երեցների շնորհիվ մեզ հասած բազմաթիվ ձեռագիր հիշատակարաններ շատ բան են կատարել իրենց բացառիկ կարևոր դերը՝ պոլսահայ համայնքի և առհասարակ հայ ժողովրդի պատմության կարևոր էջերը լուսաբանելու գործում: Երեցները՝ այդ գրագետ և կրթված մարդիկ, մնայուն գործեր են թողել նաև թարգմանական գրականության ասպարեզում:

Համայնքում երեցների ազդեցությունը բարձրանում էր, մասնա-

վորապես այն բանի շնորհիվ, որ հաճախ նրանք էին անմիջական փոխհարաբերությունների մեջ մտնում օսմանյան իշխանությունների հետ՝ հարկերի, իրենց եկեղեցիների տնօրինությանը հանձնված բնակչության կենցաղային, տնտեսական ու քաղաքացիական այլևայլ խնդիրների բերումով: Պատրիարքից անկախ, երեցները կարող էին հարաբերվել նույնիսկ օսմանյան ամենաբարձր աստիճանավորների հետ: Կ. Պոլիս եկած գաղթականների, տվյալ թաղի եկեղեցու և սրանց հոգևոր-կենցաղային հարաբերությունների, իշխանությունների հետ ունեցած առնչությունների հարցերում ևս, բնականաբար, երեցները կատարում էին գործուն դեր, կարգավորում օրինականության, օսմանյան օրենքների և հայ համայնքի հետ գաղթականների համակեցության աղերսվող խնդիրները: Նման հանգուցային հարցերում երեցների դերը բացատրվում է նաև այն իրողությամբ, որ հաճախ նրանք սերում էին հարուստ և երևելի հայ ընտանիքներից, որ չրջապատն անպայմանորեն հաչվի էր առնում: 1774 թ. մի ձեռագրի հիշատակարանում ասված է, որ այն ընդօրինակվել է «ի վայելումն Ղազար ամիրայի որդի տիրացու Մարտիրոս Ջէլէպոյն»[203]: Երեցների սոցիալական ու հասարակական ազդեցիկ դերի մասին է խոսում այն փաստը, որ 1651 թ. Երուսաղեմի ժողովում, որին կանդրադառնանք քիչ անց, ամենաբազմամարդ ներկայացուցչությունը նրանք ունեին: Մարտիրոս Ղրիմեցին հարկ է համարել արձանագրել նրանց թիվը.

Էրեցք որք աչխարհի քահանայք կոչին
Վաթսուն և այլ աւել նոքա լինին[204]:

Երեցների բազմամարդության մասին է վկայում նաև Սիմեոն Լեհացին՝ 1608 թ., երբ նա Կ. Պոլսում մնացել էր վեց ամիս՝ բավականաչափ լավ ծանոթանալով համայնքին: «Եւ կայր չորս-հինգ վարդապետ Ստամպօլ, երեք եպիսկոպոս, հարիւր քահանայ կամ այլ աւելի թող գյաբեղայան»[205], – գրում է նա:

Աչխարհական քահանաների մեջ, ինչպես անվանում էր սրանց Մարտիրոս Ղրիմեցին, քիչ չէին երիտասարդ մարդիկ, որոնց, բնականաբար, խորթ չէին կարող լինել աչխարհիկ զվարճությունները: Սուլու մանաստրրի եկեղեցու վերաբերյալ 1565 թ. թուրքական մի վավերագրում, որ հրապարակել է թուրք պատմաբան Ահմեդ Ռեֆիքը և թարգմանաբար մեջբերել է Հ. Պերպերյանը[206], բացահայտվում են երեցների աչխարհիկ կենցաղի այդ ամենևին էլ ոչ զվարճալի

հետևանքները: Եկեղեցու չրջակայքում գտնվող Ահի (կամ Աբդի) չելեպի մզկիթի համայնքի իմամը և մյուս մահմեդականները բողոքում են, որ Սուլու մանաստրրի կրոնավորները (քեչիչները) կառուցել են մի նոր քեչիչհանե (քահանաների կացարան), որտեղ իրենց աղմկալի խրախճանքներով և երաժչտությամբ խանգարում են մահմեդականներին՝ կատարելու իրենց պաչտամունքը: Սուլթանը հանձնարարում է Կոստանդնուպոլսի կադիին հետաքննել գործը և բողոքի հիմնավոր լինելու դեպքում քանդել տալ քեչիչհանեն, կանխել այդուհետև գինարբուքներն ու աղմուկը, հայտնելով, որ հակառակ դեպքում կքանդվի ամբողջ եկեղեցին: Արդյո՞ք Սուլու մանաստրրի երեցները այդպես աղմկաձայն տրվել են խրախճանքին. հաղիվ թե, մանավանդ, նրանք չէին կարող չիմանալ, որ կից մզկիթ է գտնվում: Ելնելով տիրապետող կրոնի գերազանցությունից սնվող թուրքական հասարակական հոգեբանությունից, առավել հավանականն այն է, որ իրենք՝ թուրքերը, չէին կարող հաչտվել մզկիթին մոտ գտնվող եկեղեցու հարևանության հետ և դիմել էին մատչելի միջոցի՝ ատելի կառույցը քանդել տալու դիտավորությամբ: Համենայն դեպս, չի բացառվում, որ նրանց բողոքների համար հիմք կարող էր լինել նաև աչխարհասեր երեցների վարքուբարքը: Հ. Պերպերյանն այս առթիվ կասկածում է երեցների առաքինությանը և հիչում Երեմիա Քյոմուրճյանի «Ստամպօլոյ պատմութեան» հետևյալ տողերը.

Երկրորդ իակելէ եւ դուն որ է Սամաթիայէ ի կոչման
Ուր չատ մէչխանեք կային՝ տէրտէրներն աստ մեսթի միւտամ
(Հարբած – Ա. Խ.)[207]:

Հենց այդպիսի մի մեյխանա՝ գինետուն են տանում Կ. Պոլսի երեցները Հովհաննես Խուլին (արդյո՞ք, նախքան սրա պատրիարք դառնալը) նրան վարկաբեկելու ակնհայտ միտումով: Ենիչերիները մայրաքաղաքում կարգուկանոն պահպանելու նպատակով հաճախ ստուգայցեր էին անում գինետներ՝ որսալու հարբեցող և աղմկարար այցելուներին: Եվ այստեղ էլ բռնում են Հովհաննես Խուլին.

Տէրտէրքն Իսթամպօլոյ
Հնարիւք տարեալ ի մէչխանան
զԽուլ Յովհաննէս վարդապետն
զտեղացին ի բարս չամբչական:
Յանկարծ եէնիչէր աղայն,

երը կոխէ՝ տէրտէրքն փախեան
զվարդապետն առնէն բրածեծ
Տեղեակ չեմ տեղւոյս, նա գոչման[208]:

Զվարճասեր ցածրակարգ հոգևորականությունը միայն Կ. Պոլսում չէր դրսևորում իր հակումները: Իրենց աչխարհասեր վարքուբարքով երեցներին ամենևին չէին զիջում սարկավագները: XVII դ. վերջին քառորդին Գրիգոր Վարագեցին նկատի ուներ ոչ միայն Վանի, այլև առհասարակ մյուս վայրերի սարկավագներին, երբ գրում էր.

Սարկաւագներ ամենեքեան ի յաղօթից խիստ ծուլանան
Վազեն երթան ի մէյխանան, ուտեն, խմեն և արբենան
Ապա ելեալ ի ժամ գնան, հագնեն չապիկ, կանչեն անհամ
Զիւրեանց բոյերն ի ցոյց կուտան, վերայ միմեանց
յոյժ փքանան[209]:

Կ. Պոլսում, ինչպես յուրաքանչյուր առաջնորդության կամ թեմերի մեջ երեցները ձեռնադրվում էին հոգևոր գլխի, տվյալ դեպքում պատրիարքի կողմից, տվյալ նկեղեցու ծխականների հավանությամբ: Երեցներից ամեն մեկին հատկացվում էր որոշակի քանակությամբ ծուխ, որից հետո ծխականների և երեցի միջև հաստատվում էին կրոնական՝ պաշտամունքային սպասարկման, տուրքերի, ծեսերի և արարողությունների ավանդական հարաբերություններ: 1651 թ. էջմիածնի Փիլիպոս և Սսի Ներսես Սեբաստացի կաթողիկոսների՝ 13 կետից կազմված կանոններից 5-ը (9-13 կանոններ) վերաբերում են երեցներին, որ ընդգծում է այդ դասի մարդկանց շատ կարևոր նչանակությունն ու տեղը ժողովրդի կյանքում: Հատկապես ուշագրավ է 10-րդ կետի բովանդակությունը, որտեղ ուղղակի ասված է, որ հաճախակի հուզումներ են առաջանում եպիսկոպոսի, ժողովրդի և քահանայի միջև ամուսնական հարցերի պատճառով («յոլով խռովութիւն լինի ի մէջ եպիսկոպոսին եւ քահանային եւ ժողովրդեան վասն եւ կրօնաց նոցին»[210]), իրողություն, որ վկայում է եպիսկոպոսներին դիմակայող քահանաների հեղինակության մասին: 1640-1680-ական ԹԹ. Կ. Պոլսի պատրիարքական չփոթների ժամանակ այս խնդիրը խռովության քիչ առիթներ չի տվել, որ, ի դեպ, հմտորեն էին օգտագործում Եղիազար Այնթապցին և նրան հետևող կարճակյաց պատրիարքները՝ մանավանդ էջմիածնի հետ ունեցած իրենց հարաբերություններում: Ուշադրության է արժանի նաև վերոհիշյալ կանոնների 12-րդ կետը, ըստ որի, «մեծ անկարգութիւն մտեալ է ի մէջ քահանայից զի նչան դնեն

եւ օրհնեն ի ծածուկ առանց հրամանի իւր եպիսկոպոսին»[211]: Հիրավի, պատրիարքները, կարճ ժամկետներով զբաղեցնելով իրենց պաշտոնը, փոխարինելով միմյանց մեկը մյուսի հետևից, չէին կարող ո՛չ կարգին ծանոթանալ իրենց հովվության հանձնված ժողովրդին և ո՛չ էլ երեցներին: Վերջիններս մինչդեռ ամուր նստած էին իրենց ծխերում՝ այս կայունության չնորհիվ հաճախ ի զորու լինելով հակազդվել այդ նույն՝ հապճեպ հերթագայող պատրիարքներին: Թլթըլյանների առաջնորդների՝ Աստվածատուրի, Անդրեաս երեցի, Նոխուտի տղայի և այլ երեցների քմահաճ և ինքնագլուխ կեցվածքը մի հայտնի չափով պետք է բացատրել նրանց կացության և իրենց ծխականների վրա ներգործելու բավականաչափ լայն հնարավորություններով: Բարձրաթռղի երեցների կամայական գործողությունները թուլացնում էին համայնքի հավաքական ուժը, մանավանդ, երբ նրանց վրա պակասում էր պատրիարքական հետևողական վերահսկողությունը: 1659 թ. Թովմա Բերբացու սպանության վրա ծախսված դրամը փոխհատուցելու, դրանից առաջ՝ մերի հարկը վճարելու պատճառով թաղերի միջև խորացած գժտությունները ևս հրահրվում էին անիշխանության այս ընդհանուր երևույթից, երբ յուրաքանչյուր թաղի երեց ամեն կերպ փորձում էր պաշտպանել իր ծխականների իրավունքները: Եղիազար Այնթապցին, նույն 1651 թ. ստանձնելով պատրիարքական պաշտոնը, փորձեց կարգուկանոն հաստատել պոլսահայ համայնքում՝ ուշադրություն դարձնելով, բնականաբար, կենցաղային հարցերին: Համայնքում տարածված հոռի երևույթների վերացումը պատրիարքն առնչում էր ազգային-կրոնական նորմերը երեցների միջոցով վերականգնելու և սրա հետ նաև հենց երեցների բարոյական խոտորումները կանխելուն: Ինչպես վկայում է Ե. Ֆյոմուրճյանն իր «Օրագրութեան» մեջ, Եղիազարը հրահանգ էր ուղղել Կ. Պոլսի բոլոր եկեղեցիներին՝ կարգալույծ անելու սպառնալիքով նախազգուշացնելով «անագան համր գոլով» ծուլությանը չտրվել սաղմոսերգության կամ ժամերգության ժամանակ: Ըստիվ «պատվեր և հրաման» տրվեց քահանաներին՝ մեյխանա (գինետուն) չմտնել, հակառակ դեպքում նզովքի էին ենթարկվելու և՛ կարգազանց երեցը, և՛ նրա «ծուխ լինող ժողովուրդն»: Ի դեպ, պատրիարքը իրագործում էր իր սպառնալիքը: Ենիչերիները մեյխանաներում բռնում էին զվարճացած երեցներին և բերում պատրիարքի մոտ, որը կարգալույծ էր անում նրանց[212]: Եղիազարն արգելեց ավերտրդ ու վնասակար այլ սովորություններ, որոնք, պետք է կարծել, նորամուծություններ էին և արդեն հասցրել էին տարածվել Կ. Պոլսի հայ քաղաքային պլերսի, գլխավորապես գաղթա-

կանների մեջ: Այսպես, պատահում էր, որ դեռ կեսօրին մոտ հարսանիքների ժամանակ հարսանքավորներն արդեն հարբած էին ու հագեցած, և երբ պսակվելու պետք է գնային, «փեսան ևս չկարէր կանգնել ի վերայ ոտից»: Ի հավելումն այս ամենի, պսակի գնալիս ի ցույց էին գնում հաչս հետաքրքրվող հասարակության, հարսի օժիտը՝ ոսկեղենը, արծաթեղենը, պղնձեղենը, մետաքսյա չորերը՝ նաև այլազգիների առջև. «որ նոքա տեսեալ զանհամութիւնն ազգիս, կանգնեալ ապուշ մնային»: «Զայսոսիկ արգելեաց՝ (Եղիազարը – Ա. Խ.) նամակ ուղարկեալ յամենայն եկեղեցիսն, թէ յառաջ քան զճաչու ժամուն եղիցի պսակն եւ թէ որ յանդգնի՝ նզովեալ է եւ զքահանայն արգիլեմք ի քահանայագործութենէ»[213],- գրում է Ե. Չոմուրճյանը:

Թվում է, գուտ քաղաքային, պոլսաբնակ հայերի մեջ էր տարածվել այն սովորույթը, որ որոշ արարողություններ, ինչպես, օրինակ, հոգեհաց տալը, մարդիկ կատարում էին վարձով զբաղեցվող տեղերում՝ գինետներում և այլուր, որ և արգելում է պատրիարքը: «Եւ զհացն մեռելոցն, որք ուտէին ի գինեծախ տեղիան և զայսոսիկ արգելեաց՝ թէ զան ի տուն մեռելոյն ուտեսցեն զհացն»[214]: Վարձով էին զբաղեցնում նաև հարսանյաց դահլիճները. իր՝ Երեմիա Չոմուրճյանի հարսանիքը, որ կատարվել էր 1654 թ. մայիսին, ընդունված սովորույթով «գային յամենայն կողմանցն հրաւիրեալքն ի հարսանիս՝ ի տուն խօճա Պալէ՝ վարձելով զնա»[215], - տեղեկացնում է Երեմիան:

Իրենց վարքագծի մեջ ցուցաբերած բոլոր չեղումներով, աչխարհիկ վայելքների հանդեպ ունեցած հակումներով հանդերձ՝ երեցներն արտահայտում էին պոլսահայ բնակչության մի որոշակի մասի կենցաղավարության հատկանշական գծերը: Նույն կերպ նրանք չէին վարանում պաչտպանել հասարակ ժողովրդի՝ իրենց ծխականների չահերը, երբ խոսքը վերաբերում էր վճարելիք հարկերին, աչխարհիկ ու կղերական վերնախավի հետ ունեցած հարաբերություններին, ժողովրդի նյութական կացությանը և այլն: 1628 թ., երբ Գրիգոր Դարանաղցին ձեռնարկում էր Ս. Հրեչտակապետի վերաչինության ծանր և մեծ գումարներ պահանջող գործը, ժողովուրդը նախապես ըստ ամենայնի աստարել էր նրան, տրամադրել անհրաժեչտ գումարներ և այլն: Սակայն, երբ Դարանաղցին օրհնում է նավակատիքը, Պալաթի թաղում հրդեհ է բռնկվում, այրվում են եկեղեցու չրջակայքի տները: Դարանաղցին հանգանակություն է կազմակերպում և ստացված միջոցներով երեք օրվա մեջ հավաքում 12.000 աղչա՝ ավարտելու համար եկեղեցու տանիքի չինարարությունը: Այս հանգանակված գումարով բարեկարգվում են եկեղեցու չրջակայքը, խցերը, վերատին

հաստատվում է եկեղեցու սեղանը, տեղ է պատրաստվում հանգստարանի համար և իր՝ Դարանաղցու վկայությամբ, նյութական սղության պայմաններում ժողովրդի կարողությունը արդեն սպառվել էր. «եւ կարիս վճարանաց ոչ գոյր տեղի, որ յոյժ անձկութիւն էր»[216]: Եկեղեցին օրհնելուց հետո Դարանաղցին վկայակոչում է արված ծախսերը և ժողովրդին հորդորում «լաւ աջահամբոյր տայք որ վճարեմք ի պարտուց խնդրողացն»: Եվ այստեղ սպառվում է անընդհատ վճարող չքավոր ժողովրդի համբերությունը, որ չեն վարանում արտահայտել երեցները և որից, կարծում ենք, անտեղի վիրավորանք է ապրում Դարանաղցու նման ժողովրդասեր եկեղեցականը. «Նա լսեցի, որ տրտունջ եւ խռովութիւն կա ի միջերն վասն իմ եւ չար է թուեալ յաչս նոցա ասացուածքն մեր վասն եկեղեցւոյն աղագաւ: Եւ յորժամ լսեցի զտրտունջք քահանայիցն՝ ի վայր դրի զթաղախան եւ ժողովուրդն ելեալ գնացին. եւ դարձան ամենայն քահանայքն, կատաղեալ բարուք դիմեցին ի վերայ մեր լրբենի երեսօք հայհոյեցին զմեզ եւ փոխանակ չնորհակալութեան վիրավորեցին սրտիւք... այսպիսի չարութեամբ վճարեցին փոխանակ երախտեաց մերոց»[217]:

Եղիազարյան-Հովհաննիսյան ընդհարումների ժամանակ ևս երկուստեք բարոյական ու գործնական աղտու դեր են կատարել եկեղեցիների երեցները: Այս պայքարը, ինչպես նկատել ենք իր տեղում, «ներսեցի-դուրսեցի» հակադրության դրևորումներից մեկն էր, որին վերջ տալու համար Ս. Սարգսի հարուստ ծխականները որոշում են որևէ կերպ մեկուսացնել ժողովրդին զրգռող երեցներին՝ պայմանավորվելով, որ «եկեղեցական առին եւ տրին մէջն բնաւին երեց չի խառնուի»[218]:

Շարունակական և ներքուստ մի չթուլացող հակադրություն կար առհասարակ հարուստ թաղեցիների և ժողովրդին կապված երեցների միջև: Ե. Չոմուրճյանը, անդրադառնալով 1640-ական թթ. երկրորդ կեսին Դավիթ Արևելցի պատրիարքին փոխարինած աթոռակալների գործունեությանը, հատկապես նչում էր սրանց պատժիչ գործողությունները երեցների դեմ: Մի հայտնի չափով դա նչանակում էր խաուտիությունների կիրառում իրենց հակառակորդների նկատմամբ, որ ժողովրդականություն չէր կարող վայելել: Նրանք, չի մոռանում նկատել Ե. Չոմուրճյանը. «եղէն օրինաց տեսաբք եւ հրամայող աչխարհականք, կապել եւ արձակել երիցունս (որ կարող էր անել աթոռակալների մեջ գտնվող հոգևորականը – Ա. Խ.), անարգել երիցունս չուն կոչմամբ»[219]:

Նույն Դավիթ Արևելցու կողմնակից երեցների հետ դաժան հաշվեհարդար էին տեսել հակառակորդները. Ե. Քյոմուրճյանը հիշատակում է չորրորդ Ենի կափուի հարավային կողմում գտնվող Փափազ գուլեսի կոչվող աշտարակը, որտեղ խեղդամահ էին արվել «Դաւիթ փաթրիկի վէքիլ իրիցները»[220]:

Թաղի աչխարհիկ երևելիների դեմ ըմբոստանում էին, ի պաշտպանություն հարատահարվող ժողովրդի, հատկապես Ս. Սարգսի, Ս. Նիկողայոսի և Ս. Հրեշտակապետի երեցները: 1659 թ. նրանք հրաժարվեցին վճարել Թովմայի սպանության կապակցությամբ գոյացած 24.000 դահեկան պարտքից 6.000-ը, որ պետք է վճարեին թաղերի եկեղեցիները՝ ի հատուցումն երևելիների ծայրահեղորեն անզուսպ գործողությունների: Այս թաղերի երեցները մի իսկական գործադուլ սկսեցին Եղիազարի և Մարտիրոսի դեմ՝ հրաժարվելով ժամերգություն և «այլ կարգ» կատարել իրենց եկեղեցիներում: Վերջիններս դիմեցին պատժիչ քայլերի՝ նշված եկեղեցիներ ուղարկելով հասարակականորեն չատ ավելի նվազ ակտիվ՝ Ս. Աստվածածնի (Կում կափու) վեց երեցների, որոնք պաշտամունքային արարողությունների ժամանակ պետք է փոխարինեին իրենց ըմբոստ եղբայրակիցներին: Թաղերի ժողովուրդը, սակայն, մտադիր չէր վճարել իշխանությունը բաժանած և միմյանց հետ հաչտության կնքած ջոջերի արած պարտքերը: Երեք եկեղեցիների երեցները բողոքում են սուլթանին, և իշխանությունները վճռում են, որ պարտքը պետք է հատուցեն նրանք, ովքեր Թովմայի մահվան պատճառն են եղել: Եվ երբ պալատից եկած թուրք աատիճանավորը ցանկանում է եկեղեցում կարդալ իշխանությունների այդ վճիռը, վրդովված Մարտիրոսը արգելում է այդ և առաջարկում է վճիռը հրապարակել եկեղեցու սենյակներից մեկում: Մերժումից վրդովված՝ պաչտոնյան հեռանում է և քիչ անց վերադառնում զինվորների ուղեկցությամբ: Սրանք ձերբակալում են պատրիարք Մարտիրոսին՝ թաղերի վեց երևելիների հետ: Գայմագամը նրանց բանտ է նետում, որից տուժածները մի կերպ դուրս են պրծնում՝ վճարելով 1.400 դահեկան[221]:

1660-ական թթ. էլ ավելի է աճում երեցների դիրքն ու ազդեցությունը համայնքում, որ դրսևորվեց Թլթելյանների՝ ոչ միայն Կոստանդնուպոլսի պատրիարքական կոխվներին, այլև Սսի և Երուսաղեմի գործերին ակտիվորեն միջամուխ լինելու ձևով: Սրանց օգնությամբ էր, ի դեպ, որ Դավիթը դարձել էր Խաչատուր Մինտարճու աթոռակից կաթողիկոսը[222]:

Այս ամենով հանդերձ՝ Կոստանդնուպոլսի երեցները ձգտում էին

գործունեության չատ ավելի լայն ասպարեզի: 1670-ական թթ. նրանց համար այդպիսին դարձավ արդեն պատրիարքական իշխանությունը, որի նկատմամբ նրանք ունեցել էին ընդդիմադիր կեցվածք: Մ. Օրմանյանը նկատում է, որ երեցների պատրիարքական իշխանության տիրանալը չպետք է զարմացնի, որովհետև պատրիարք էին դառնում ո՛չ կանոնով և ո՛չ էլ օրինավոր ընտրությամբ, այլ կուսակիցների ուժով և դրամով, «մանավանդ որ այս միջոցին քահանայությիւնը չատ զօրաւոր էր և վեց գլխաւոր եկեղեցիներու աւագերեցներն էին, որոնք իրենց քահանայ ընկերներով ամբոխաւարութեան դերը կը վարէին և աղմուկներ կը յուզէին...»[223]: Հիրավի, Հովհաննես Ամասիացի Թոփալը՝ առաջին երեցը, որ գրավեց պատրիարքական աթոռը, որևէ բանով չէր զիջում իրեն նախորդած պատրիարք վարդապետներին, բացառությամբ, թերևս, իր անմիջական նախորդի՝ Ստեփանոս Մեղրեցու: Վերջինս՝ հանդարտասիրտ մի մարդ, թվում է, մի որոշ ժամանակ կարողացավ մեղմել իշխանության համար մղվող հուսահատ պայքարը: Ստեփանոս Մեղրեցին, ինչպես կարծում է Վ. Թորգոմյանը, բանտ էր նետվել իր չոայլ ու զեխ նախորդների պարտքերի պատճառով[224]: Բաբաջաֆերի բանտից դուրս գալուց կարճ ժամանակ անց Մեղրեցին վախճանվել է: Արդյոք նրան հաջորդած Հովհաննես Ամասիացին վճարե՞լ էր այդ պարտքը՝ դժվար է ասել, սակայն մի բան պարզ է, որ նրա կուսակցությունը տված պետք է լիներ այն վճարելու խոստում և որ ամենակարևորն է՝ առատ կաչառքներ օսմանյան պաչտոնատարներին: Հովհաննես Ամասիացին հիշվում է և՛ որպես վարդապետ, և՛ որպես երեց, ուստի պետք է կարծել, որ նա վարդապետական կարգ է ստացել պատրիարք դառնալուց քիչ առաջ կամ հետո. այդ պաչտոնին չհավակնող երեցի մտքով հազիվ թե անցներ վարդապետ դառնալը: Սամաթիացի այդ երեցի հայտնվելը պատրիարքական աթոռին, անչուչտ, նչանակում էր, որ Կ. Պոլսի քահանայական դասը առաջին անգամ համայնքում իշխանության համար պայքարում էր ոչ թե էջմիածնական կամ սրան ընդդիմադիր որևէ ուժի պատրիարքական թեկնածուի օգտին, այլ հանդես էր գալիս որպես զուտ սեփական, պոլսահայ միջին դասի ներկայացուցիչ, որն ինքը պետք է իրացներ համայնքի ղեկավարությունը: Սրանից հետևում է, որ էջմիածինը, գոնե ժամանակավորապես, պետք է հրաժարվեր Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռին իր թեկնածուին տեսնելու ավանդական գործելակերպից: Սակայն և սրանից չի հետևում, որ պոլսահայ այս միջին խավը հանդես էր գա-

լիա իբրև իշխանություն վարելու հետամուտ միասնական ուժ: Այդ է վկայում այն, որ դեռևս իրեն զգացնել տվող Թլթըլյանների կուսակից Անդրեաս երեցը տապալում է Հովհաննես Ամասիացուն և իր հերթին, դարձյալ մեկ տարով, գրավում պատրիարքի պաշտոնը 1675 թ.: Եղիազարի այս եռանդուն հակառակորդը աթոռին տիրացել էր՝ բանսարկություններ ու խարդավանքներ գործադրելով ընդդեմ Հովհաննես Ամասիացու, ինչպես Մ. Զամչյանն է գրում՝ «էարկ յանցանս մեծ ի վերայ Յովհաննու պատրիարգի»[225]: Պետք է կարծել, Անդրեաս երեցն իր պատվախնդրական հակումների համար օգտագործել է իշխանությունների կողմից Ս. Սարգիս եկեղեցին քանդելու փաստը՝ այդ հարցում մեղքը գցելով Հովհաննես Ամասիացու վրա: 1676 թ. բավականաչափ դրամ էր ծախավել Ս. Սարգիսը վերաշինելու համար, բայց, ինչպես գրում է Մ. Զամչյանը, «մինչեւ էր աւարտեալ նոցա գայն՝ բանսարկութեամբ ոմանց վերստին քակեցաւ ի հիմանց»[226]: Անդրեաս երեցը նույնիսկ հաջողում է բանտ նետել տալ Հովհաննես Ամասիացուն, բայց մի որոշ ժամանակ անց ինքը ևս հայտնվում է այնտեղ. նույնն էին[227], փաստորեն, պայքարի և՛ նպատակը, և՛ գործի դրվող մեթոդները:

Հովհաննես Ամասիացի և Անդրեաս երեցների՝ իրենց միջավայրից վեր բարձրացած անձանց հաջողությանը նպաստեց նաև Մարտիրոսի և Եղիազարի չարունակվող, թվում է, անվերջանալի պայքարը: 1676 թ. Մարտիրոսը, որը ոտքը դուրս չէր դնում Կ. Պոլսից, պայքար էր մղում երկու ուղղությամբ՝ Եղիազարի և ապա պատրիարքության հավակնող երեցների դեմ՝ ապառելով իր յուրայինների և՛ ուժերը, և՛ քաղաքների պարունակությունը: Ֆյոփրուլու Ահմեդ փաշային հաջորդած մեծ վեզիր Կարամուստաֆայի ժամանակ՝ 1676 թ., և՛ Մարտիրոսը, և՛ Եղիազարը զգալի գումարներ էին վատնել նոր իշխանության բարեհաճությանը արժանանալու և միմյանց պաշտոնանկ անելու նպատակով: Սակայն կողմերից և ոչ մեկը հաջողության չհասավ: Եղիազարը չարունակում էր մնալ Երուսաղեմում՝ իբրև պատրիարք, իսկ Մարտիրոսը՝ Կ. Պոլսում, Ս. Աստվածածին եկեղեցում՝ որպես նույն Երուսաղեմի առաջնորդ, անկախ Եղիազարից[228]: Երուսաղեմի առաջնորդի պաշտոնը, որ, թվում է, հնարել էր ինքը՝ Մարտիրոսը, թվում է, իրականում վեքիլի (տեղապահի) պաշտոնն էր, որի միջոցով Կ. Պոլսի պատրիարքությունը վերահսկում էր Երուսաղեմի վանքը՝ նյութական միջոցների մի զգալի մասով հանդերձ: Կ. Պոլսի պատրիարքությունը վերահսկում էր Երուսաղեմի կալվածքների և մասնավորապես, ուխտագնացությունների չնորհիվ ստացվող

եկամուտները և այս պայմաններում Երուսաղեմի վեքիլությունը հույժ եկամտաբեր պաշտոն էր: Եղիազարն իր նյութական լայն հնարավորությունների և հեղինակության համար պարտական էր հենց այդ պաշտոնին, որ սկսել էր վարել 1656 թվականից[229], և որն այնուհետև զիջել էր Մարտիրոսին: Նույն այդ պաշտոնին էր պարտական Մարտիրոսը (որն այն ձեռքից բաց չթողնելու համար պայքար էր մղում Եղիազարի դեմ) և որի չնորհիվ կարողացավ ակտիվորեն միջամտել պատրիարքական աթոռի համար ընդհարումների նոր փուլին: 1676 թ. նա դուրս եկավ իր երևկվա դաչնակցի՝ Թլթըլյանների դեմ, ի դեմս պատրիարք դարձած Անդրեաս երեցի: Դրամներն այս անգամ ծախսվեցին նպատակասլաց, Անդրեաս երեցը տապալվեց, և Մարտիրոսը նրա փոխարեն պատրիարք կարգեց Թերուս, բայց իշխանության տարուբերումներին զարմանալի ճարպկությամբ դիմակայող մի այլ երեցի՝ Կարապետ Կեսարացուն (Կրպո): Այս անձնավորությունը 1680-ական թթ. պատրիարքական կոխվների և, առհասարակ, պատրիարքների պատմության մեջ աչքի է ընկնում իր յուրահատուկ մրցանիշով՝ այդ պաշտոնը զբաղեցնելով հինգ անգամ (1676-1679, 1680-1681, 1681-1684, 1686-1687 և 1688-1689 թթ.՝ պատրիարքական իշխանությունը վարելով կարճատև ընդհատումներով): Իր զորեղ ձեռքերով առաջինը ապարեզ հանելով Կարապետ Կեսարացուն՝ Մարտիրոսը ամբողջ 1670-ական թթ. և դեռ դրանից հետո էլ՝ մինչև իր մահը (1683), ուղղակի ներգործություն ուներ Կ. Պոլսի պատրիարքական նշանակումների և ընդհանրապես, համայնքում իշխանության համար մղվող պայքարի վրա՝ էջմիածնի նկատմամբ պահպանելով լոյալ դիրք և մի հայտնի չափով զոհացնելով Հայկոր կաթողիկոսին:

Կրպոն կարողացավ որոշակի ազդեցություն ձեռք բերել պոլսահայ հանրության մեջ: Հաղիվ թե նա կարողանար քանիցս հետ բերել կորսված աթոռը, եթե զորեղ աջակցություն չգտներ մայրաքաղաքում կեսարացիների հայրենակցական հզոր խմբավորման կողմից: Համենայն դեպս, Մարտիրոսի նման ազդեցիկ պաշտպանին կորցնելուց հետո էլ Կրպոն կարողացավ երկու անգամ ևս նվաճել պատրիարքի պաշտոնը, և միայն մահն ազատեց նրան աթոռը կորցնելու կամ պահելու մշտական տագնապներից (1689):

Երեմիա Ֆյոմուրճյանը, որ հանդիմանում էր Մարտիրոսին՝ Կրպոյի պես տգետ մեկին պատրիարք դնելու համար, արժանացավ և՛ մեկի, և՛ մյուսի հալածանքներին ու ստիպված էր մի որոշ ժամանակ թաքնվել նրանցից[230]: Երկրորդ անգամ՝ 1680 թ., ստանձնելով պատ-

բիարքական պաշտոնը և մեկ տարի անց՝ 1681 թ., Եղիազարի ձեռքով Կրպոն ձեռնադրվում է եպիսկոպոս: Վերջին հանգամանքը ուշագրավ է այն իմաստով, որ Հակոբ կաթողիկոսի մահից հետո նոր իրադրություն էր ստեղծվել Էջմիածնի, Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի պատրիարքությունների միջև: Եղիազարն ընտրվեց Էջմիածնի կաթողիկոս (1681), իսկ Մարտիրոսը բազմեց Երուսաղեմի պատրիարքի աթոռին, որով և ավարտվեց Եղիազար-Մարտիրոս տանանմյակների պատմություն ունեցող հակադրությունը:

Կ. Պոլսում, սակայն, շարունակվում էր պայքարը իշխանության համար, որին միջամուխ չէր կարող չլինել Եղիազարը՝ Օսմանյան Թուրքիայում իր ազդեցությունը պահպանելու նպատակով: Կ. Պոլիս ուղարկված նրա նվիրակը՝ Եփրեմ Ղափանցին, կարողացավ տապալել տալ Կրպոյին և չուրջ երկու տարի զբաղեցրեց պատրիարքի աթոռը (1684–1686), այնուհետև, իր հերթին, այն տանուլ տալով բազմափորձ Կրպոյին:

Հաջողակ երեցների մեջ, սակայն, Կարապետ Կեսարացին միայնակ չէր. պատրիարքական պաշտոնը այս կերպ երկու անգամ զբաղեցրեց Թորոս Ստամպոլցի երեցը՝ նախ 1681 թ. հեռացնել տալով Կրպոյին և քառասուն օր անց իր տեղը վերստին նրան զիջելով, և ապա 1687–1688 թթ.՝ այս անգամ տեղի տալով Խաչատուր Ճլեցի երեցին[231]: Նրան փոխարինած Կրպոն ևս պետք է լրացներ այն սակավաթիվ պատրիարքների չարքը, որոնք վախճանվել են իրենց պաշտոնին:

1680-ական թթ. երեցները պատրիարքական իշխանությանը տիրանում էին ճիշտ նույն մեթոդներով, ինչ նախորդ տասնամյակի երեց կամ վարդապետ անձինք՝ գործի դնելով իրենց զորեղ համագղի կամ օսմանյան իշխանավորներին: 1680-ական թթ. պատրիարքական հերթագայումները, սակայն, աչքի են ընկնում որոշ յուրահատկություններով, որոնց մեջ կարևորը Կ. Պոլսի հայ բնակչության ակտիվացումն էր Համայնքի վարչության համար մղվող պայքարում և, միաժամանակ, Էջմիածնի գործուն դերի սահմանափակումը: Երեցների ասպարեզ գալը վկայում է իրադարձությունների մեջ թաղերի ժողովրդի ավելի լայն մասնակցության՝ դրանց վրա իրենց ազդեցությունը թողնելու ձգտումների մասին: Եղիազարյան-Հակոբյան պայքարը, փաստորեն, սահմանափակեց Էջմիածնի նվիրակների երբեմնի ազդեցությունը պոլսահայ կյանքի վրա, իսկ նվիրակների դեմ ուղղված՝ Եղիազարի տևական քննադատական արշավը հարկադրեց Էջմիածնին՝ գործունեության ավելի լայն ասպարեզ զիջելու բուն պոլսահայ բնակ-

չության՝ պատրիարքական պաշտոնը տնօրինելու ասպարեզում:

1679 թ. պատրիարքական պաշտոնը մի կարճ ժամանակ ազատվեց միմյանց հաջորդող երեցներից՝ Հովհաննես Ամասիացուց, Անդրեաս Ստամպոլցուց և Կարապետ Կեսարացուց: Այս անգամ այդ պաշտոնը պետք է զբաղեցներ Սարգիս Էքմեքճին (1679–1680), բացառիկ դեպք Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության պատմության մեջ, երբ այդ պաշտոնը տրվում էր աշխարհական անձի: Պատրիարք նշանակվելուց հետո Սարգիսը ձեռնադրվեց քահանա, կատեես, հիմնավորելով այն երևույթի օրինաչափությունը, որ պատրիարքական աթոռը այսուհետև վերապահվելու է միայն երեցներին: Բնականաբար, իր այս բարձր դիրքին Սարգիս Էքմեքճին հասել էր նյութական հնարավորությունների ուժով. արդեն տեսանք, որ նա օսմանյան բանակի հացի մատակարարն էր և հազիվ թե պատրիարքական աթոռին նստելու համար օգտագործած չլիներ իր կարողություններից բխող կապերն ու հարաբերությունները:

Սարգիս Էքմեքճու՝ թեկուզ կարճ ժամանակով պատրիարքական պաշտոնը ստանձնելը կարծեք. ի հայտ էր բերում Կոստանդնուպոլսի հայ արհեստավորական-առևտրական վերնախավի մեջ ձևավորվող մրցակցական ձգտումը՝ տիրանալ երեցների մենաշնորհը դարձած համայնքի ամենաբարձր պաշտոնին: Դա հաջողվեց անել տարիներ անց՝ Կարապետ Կեսարացու հինգերորդ պատրիարքությունից հետո: Հայ համայնքի ղեկին այս անգամ ևս, ինչպես Հովհաննես Մուղնեցու ժամանակներում, հայտնվեցին աշխարհիկ աթոռակալները: Սրանց ղեկավարում էին Սախաօղլու դերձակը և ապա Շահին Համամճին[232]: Դրանից տասը տարի առաջ՝ 1679 թ., Սարգիս Էքմեքճու պատրիարքանալու փաստը նույնպես ցույց է տալիս, որ հայ էնաֆի պետերը իրենց տնտեսական ազդեցության չնորհիվ վճռականորեն միջամտում էին համայնքի վարչության գործերին ամեն անգամ, երբ խորանում էին տարաձայնություններն ու պայքարը պատրիարքական աթոռի շուրջ: Այստեղ նկատենք նաև, որ Սախաօղլուի աթոռակալության ժամանակ ևս բավական տեղ էր տրված երեցների գործունեությանը, որոնք զբաղեցնում էին վեքիլների պաշտոնը[233], բնականաբար, իբրև պատրիարքի իշխանության կրոնական գործառույթն իրականացնողներ:

* * *

Կ. Պոլսի երեցների և առևտրաարհեստավորական վերնախավի վերոհիշյալ ակտիվացումը չէր բացառում Էջմիածնի մտահոգությու-

ներն ու ձգտումները, պոլսահայության և առհասարակ Օսմանյան Թուրքիայի հպատակ հայերի վրա իր հոգևոր-կրոնական իշխանությունն ամրապնդելու մտայնությունը: 1690-ական թթ. այս ասպարեզում էջմիածինը, իրոք, մտահոգվելու նոր առիթներ ուներ: Կ. Պոլսի հայության մեջ վերստին հայտնվեց դավանական երկպառակությունների մի նոր ալիք, սրվեցին կրոնական հակադրությունները՝ ընդհուպ մինչև պատրիարքական պաշտոնի մակարդակը: «Յայսպիսի աւուրս խռովութեան,- գրում է Մ. Ջամչյանը,- յաւելաւ եւ այլ իմն նոր չփոթութիւն ի մէջ ազգին. քանզի վեճ յարուցեալ ի վերայ իրաց հաւատոյ եւ կրօնի՝ սկսան կագել ընդ միմեանս եւ կոչել զոմն կաթոլիկ եւ զոմն ուղղափառ, զոմն փրանկ եւ զոմն հայ...»[234]:

Պատահական չէ, որ կրոնադավանական հակասությունները այս անգամ ևս բորբոքվում էին աշխարհիկ ու կղերական խառնակությունների ժամանակաշրջանում: Առաջին անգամ այս իրողությունը տեսանք 1640-ական թթ., երբ Հռոմի աշխուժացած քարոզչությունը նախապատրաստեց պատրիարքական իշխանության վերահսկողությունը՝ պատրիարքի աթոռին հռոմեադավանի նստեցնելու բացահայտ մտադրությամբ: Հռոմեադավանների կամ լատինասերների այդ ակտիվությունը կասեցվեց Թովմա Բերիացու առաջին կարճատև պատրիարքության ժամանակ և ըստ այդմ, Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ էջմիածնի դիրքերի ամրապնդումով: Հռոմեադավանների երկրորդ փորձը՝ այս անգամ, ի դեպ, իրենց ազդեցության տակ առնելու ոչ միայն Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, այլև Երուսաղեմը, ավարտվեց աղետալի հետևանքով՝ երկրորդ անգամ նույն Թովմա Բերիացու պատրիարքական իշխանության հաստատումով և ապա նրա սպանությամբ: 1680-ականին երեցների ազդեցության աճը, թաղերի միջև վեճերի ու գժտությունների ծավալումը, պատրիարքական պաշտոնի համար նոր, մանրախնդիր կոխվների բորբոքումը վերստին սրեցին նիրհած դավանական հակասությունները՝ պարարտ հող դառնալով դրանց աճի համար: XVII դ. վերջին օսմանյան կայսրության տնտեսության ընդհանուր անկումը, Կ. Պոլսի հայ արհեստավորների և ընդհանրապես միջին խավի նյութական վիճակի վատթարացումը սասանում էին պատրիարքական իշխանությունը, այն կովախնձոր դարձնում թաղերի ժողովրդի տարբեր խավերի, նյութական տարբեր շահախնդրություններ ունեցող խմբավորումների համար: Երեցների անընդհատ շարքը պատրիարքական աթոռին, այնուհետև էնաֆի պետերի հայտնությունը համայնքի վարչության գլխավորների մեջ՝ բավականաչափ հիմքեր են տալիս նման եզրա-

կացության: Անդրադառնալով աշխարհական աթոռակալների կողմից համայնքի վարչության ղեկը ստանձնելու իրողությանը, Երեմիա Ֆյոմուրճյանը տալիս էր առհասարակ այդ տասնամյակի «ալեծր ջեմաաթի» և Երուսաղեմի պատրիարքության բնութագիրը. «Եւ արդ յայսմ ամի որ է ՌՃԼԹ (1690) դարձեալ զդուեալ եւ զարչեալ ի նոցունց անիրաւութեանց՝ աշխարհականք առին զիշխանութիւն. եկեղեցիքն ի մէջ խանգարման վրդովեալ, առաւել եպիսկոպոսութիւնն, որ հակիրճ գրեցաւ: Իսկ ս. Երուսաղէմի վիճակս Հայոց զոր բազում երկամբք եւ աշխատանօք պայծառացուցեալ եւ նորոգեալ զարդարէր հոգեւոր տէրդ (Եղիազարը – Ա. Խ.) Քէֆէյին Մարտիրոս ոչ կարաց մտանել եւ ոչ զայլ ոք եթող մտանել եւ ինքն մնաց յեգիպտոս եւ գողք եւ անյագք եւ տմարդիք աստ ի կողմանէ մի ապէն եւ անդ ի կողմանէ մի յափշտակէն»[235]:

Ինքը՝ Եղիազարը, իբրև էջմիածնի կաթողիկոս, հագեցած անհատի աչքերով էր հետևում Կ. Պոլսի պատրիարքության խառնակ իրավիճակին: Թվում է, այդ գործիչն իր ամբողջ եռանդը սպառել էր Կ. Պոլսի, այնուհետև Երուսաղեմի պատրիարքություններին տիրելու, ապա Թուրքիայի հայոց ու էջմիածնի կաթողիկոսությունների միջև հանդուգն ու ջլատող պայքարներում: Համենայն դեպս, արդեն էջմիածնի կաթողիկոս դարձած Եղիազարը հաղիվ թե չահևր Հակոբ Ջուղայեցու չրջահայաց և անդադրում այն գործողությունների համեմատությամբ, որոնցով վերջինս առանձնանում էր Կ. Պոլսի հայության հետ ունեցած փոխհարաբերություններում: 1680–1690-ական թթ. միայն եփրեմ Ղափանցու կրկնական պատրիարքության ժամանակ էր (1684–1686 և 1694–1698), որ նկատելիորեն զգացվեց էջմիածնի ներկայությունը պոլսահայ հանրության գործերում: Եվ հենց այդ տասնամյակներից էլ սկսվում է Կ. Պոլսում էջմիածնի ազդեցության թուլացումն ու անկումը, որ ավելի մեծ չափերի էր հասնելու XVIII դարում: 1690-ական թթ. մայրաքաղաքի հայության մեջ առաջին բնագիծ են մղվում դավանական հակասությունները, որոնք չհապաղեցին տարածվել պատրիարքական իշխանության հետ կապվող իրողությունների վրա: Սակայն այս անգամ, համեմատած 1640–1650-ականի համանման և կարճատև դավանական բնույթի բախումների հետ, որպիսիք գրեթե ամբողջովին մնում էին «ալեծր ջեմաաթի» ներսում՝ մնալով նրա ներքին խնդիրը, գործն այս անգամ դուրս եկավ ազգային կամ միլեթի չրջանակներից: Կ. Պոլսի և առհասարակ Օսմանյան Թուրքիայի հայության դավանական ներհակություններին խառնվեցին օսմանյան իշխանությունները՝ ձգտելով ներգործել այդ

ներհակությունների վրա և հաղորդելով դրանց հակամարտ բնույթ: Հայ միլեթի դավանական առանձնությունը և այն կաթոլիցիզմի ազդեցությունից զերծ պահելու խնդիրները դառնում են օսմանյան կառավարողների ներքին քաղաքականության մտահոգիչ բնագավառներից մեկը: Այդ քաղաքականությունը հետամուտ էր ոչ միայն օտար, եվրոպական ազդեցություններից կայսրության տնտեսական ու հասարակական կառուցվածքի պահպանմանը, այլև ամրապնդմանը պետական միջամտությամբ և դրան համապատասխան իրավական ձևակերպումներով: Բուն այս գործընթացը նոր տարրեր էր մտցնում միլեթների նկատմամբ պետության վերաբերմունքի մեջ՝ ի վերջո, հատկանշելով նաև միլեթների համակարգի էվոլյուցիան XVII դ. օսմանյան կայսրության մեջ: Հայ հանրության ներսում ևս, կապված կայսրությունում տնտեսական որոշակի տեղաշարժերի, նրա ռազմաքաղաքական հզորության թուլացման և սրանց հետևանքով հողային-սեփականատիրական հարաբերությունների փոփոխությունների հետ, տեղի ունեցան սոցիալական զգալի ձևախախտումներ, որոնք արտահայտվեցին ամենից առաջ միջին խավերի՝ արհեստավորության ու առևտրականության երբեմնի դասական ամբողջականության տված խոր ճեղքերի մեջ: Կ. Պոլսի բնակչության, այդ թվում և հայ հանրության ստվարացումը նոր գաղթականությամբ, հումքի սուր պահանջարկը և պակասը երկրում գյուղատնտեսական արտադրության անկման հետևանքով և դրա դեմն առնելու՝ կենտրոնական (սուլթանական) իշխանության ակնհայտ անընդունակության պայմաններում, պետք է խորացնեին առևտրաարհեստավորական խավերի սոցիալական բևեռացման գործընթացը, սրեին հակասությունները հայ համայնքի ներսում: Պատրիարքական հնամենի իշխանությունը չէր կարող այլևս չարունակել իր անվթար ընթացքը, այն այլևս ի վիճակի չէր բավարարելու մայրաքաղաքի և գավառների հայության սոցիալական հարաբերությունները կարգավորողի, և ոչ էլ օսմանյան հարկային համակարգը սպասարկողի նույնիսկ ոչ նշանակալի պահանջները: Պատրիարքական կոմիներն ամբողջ XVII դարում ոչ այլ ինչ էին, եթե ոչ վերոհիշյալ պահանջների համեմատ կամ դրանց նկատմամբ ճկուն քաղաքացիական-հոգևոր իշխանություն ստեղծելու հարատևող, բուռն և ձախող փորձեր՝ հայ հանրության շրջանակներում: Կաթոլիկների գործունեության աչխուժացումը, թեկուզ ոչ նշանակալի հաջողություններով՝ 1640–1650-ական թթ., այնուհետև էջմիածնի դիրքերի ամրապնդումը Կ. Պոլսում՝ Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների ժամանակ՝ 1650–1670-ական թթ.,

ապա մայրաքաղաքի հայ բնակչության ակտիվացումը՝ պատրիարքական իշխանությունը վերահսկելու և իրացնելու հարցում, ի դեմս երեցների պատրիարքական կարիերայի ու աթոռակալների իշխանության հաստատման և դրանց հաջորդած դավանական ներհակությունների վերստին սրացումը, այս ամենը կազմում են XVII դ. պոլսահայ հանրության պատմության բնութագրական կողմերը և արժանի են ամենալուրջ ուշադրության:

1690-ական թթ. ևս, սակայն, չատ թույլ անդրադարձումներով իրեն զգացնել էր տալիս էջմիածնի և Սսի հակադրությունը Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոնը վերահսկելու ասպարեզում: Այդ, ըստ էության, նչված հակադրության վերջին դրսևորումն էր, այլև, առավել ևս, դավանական հակասությունների սրացման արտահայտությունը. սսականները, ըստ էության, ի հայտ էին բերում նաև իրենց դավանական ակնհայտ հակումները կաթոլիկության և Հռոմի նկատմամբ: Աչխարհական աթոռակալներին 1692 թ. հաջորդեց Մատթեոս Կեսարացին (Սարը): Կիլիկիայի այս երբեմնի կաթողիկոսը, խախտելով Փիլիպոսի ժամանակ ձեռք բերված համաձայնությունները էջմիածնի հետ (1651), Կ. Պոլսի Մայր եկեղեցում ձեռնադրեց երեք եպիսկոպոսներ[236]: Այս պատրիարքի ժամանակ չարունակվում էին ծավալվել դավանական ներհակությունները հայադավան և հռոմեադավան կողմերի միջև. ըստ այդմ, կիրառության մեջ մտան «փրենկ», «կաթոլիկ», «ուղղափառ», «հերձվածող» և «չնչահավատ» հորջորջումները, որպիսիք կողմերը առատորեն միմյանց վրա էին տեղում անդիջում դարձած բանավեճերի ժամանակ[237]: Մատթեոս Կեսարացուց հետո Եփրեմ Ղափանցին, իսկ ապա նրան հաջորդած Մելքիսեդեկ Սուբհին (1698–1699), հետո՝ Մխիթար Քյուրտիստանցին (1699–1700), փաստորեն իրենց պատրիարքական պաշտոնների համար պարտական էին այն բանին, որ դավանական պայքարում ներհակ կողմերից մերթ մեկը, մերթ մյուսն էր առավելություն ձեռք բերում: Դավանական այս հակասությունները պոլսահայ կղերական, մասամբ և աչխարհիկ վերնախավում, ինչպես և հիերարխիական այս աստիճաններից էլ չատ ավելի ներքև՝ երեցների ու հասարակ ժողովրդի միջև, չարունակվեցին ամբողջ XVIII դարում: Սակայն այս հարյուրամյակում, ինչպես նչվեց, դավանական երկպառակությունների միջամուխ եղան օսմանյան իշխանությունները: Հայադավաններին ամբողջ դրությամբ սատարելու, կաթոլիկների դեմ հալածանքների ու բիրտ հետապնդումների պայմաններում վերջիններն արդեն չէին էլ կարող երազել պատրիարքական իշխանությանը տիրելու մասին: Այն, ինչ

Հնարավոր էր 1690-ականին և 1700-ականի սկզբներին, պետք է բացառվեր դրան անմիջապես հետևող ժամանակաշրջանում, ի վնաս հայ կաթոլիկների (կամ լատինասերների, եթե օգտվենք Մ. Օրմանյանի եզրույթից)՝ օսմանյան պետության կողմից պատրիարքական իշխանությունը դուստ սեփական քաղաքական չահերի կտրվածքով դիտարկելու պայմաններում: XVIII դ. 10-ական թվականներից ի վեր վերացան նաև էջմիածնի և Սսի հավակնությունները Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի նկատմամբ: Քաղաքական որոշակի կարգուկանոնի մեջ մտած պոլսահայ համայնքի աչքին ևս պատրիարքի էջմիածնական թե սսական լինելու հանգամանքը ամբողջովին կորցրեց իր գայթակղիչ բնույթը: Պատրիարքական կոխվները կորցրեցին իրենց ամբողջ հասարակական հիմքերը, ուրեմն և իմաստը: Պատրիարքի իշխանության նկատմամբ օսմանյան քաղաքականացված նոր տեսակետը պետք է սահմանափակեր նաև այդ պաշտոնը կաշառքի, մեծագին ընծաների անսպառ աղբյուր դիտող օսմանյան պաշտոնյաների ախորժակը, որ այնքան նշանակալի դեր ունեցավ XVII դ. պատրիարքական կոխվները բորբոքելու գործում, և որը, սակայն, ածանցվել էր մլեթների կառավարման Բ. դռան քաղաքականությունից՝ հանդես գալով ոչ թե որպես պատճառ, այլ ընդամենը հետևանք:

ԳԼՈՒԽ III

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԸ

1. Արհեստավորական – առևտրական էսնաֆը

Ֆաթիհի կողմից Կ. Պոլիսը գրավելուց ի վեր արհեստավորությունը կազմել է նրա բնակչության, այդ թվում նաև հայ համայնքի ամենամարդաշատ տարրը: 1460–1670-ական թթ. Էնկյուրիից, Ամասիայից, Տրապիզոնից, Կարամանից, Կաֆայից (Ղրիմ) և էգեյան կղզիներից ու այլ չրջաններից մայրաքաղաքը վերաբնակեցնելու նպատակով այնտեղ քչված բազմությունների մեջ զգալի քանակ էին կազմում հայ արհեստավորները: Մեհմեդի ժամանակակից Քրիտովուլոսը գրում է, որ սուլթանը իր կատարած չարունակական բռնագաղթերի ընթացքում Կ. Պոլիս է տեղափոխել սևծովյան նավահանգիստների և այլ վայրերի հայ առևտրականներին ու արհեստավորներին[1]: Արհեստավոր հայերին գերեվարելու կամ մայրաքաղաքը գաղթեցնելու երևույթին այնուհետև հանդիպում ենք հաջորդ՝ գրեթե ամբողջ դարի ընթացքում՝ 1514, 1534, 1578 թթ. և մասամբ XVII դարում[2]: Բարգավաճ մայրաքաղաք ստեղծելու համար սուլթանը ուշադրություն էր դարձնում նաև գյուղատնտեսությանը: Կ. Պոլիսը գրավելուց քիչ անց գավառներից տեղահանվեցին և նրա մերձակայքում բնակեցվեցին 30 հազարի չափ գյուղացիներ՝ քաղաքը գյուղատնտեսական պարենով ապահովելու նպատակով[3]: Արդեն տեսանք, որ օսմանյան տիրակալները նախընտրում էին գաղթեցնել հույն, հրեա, բուլղարացի, հայ, ինչպես և մահմեդական բնակչության այն խավերին, որոնք ոչ միայն արհեստավոր ու առևտրական էին, այլև բանվորներ, չինարարներ, հողագործներ և այլն: Բռնագաղթերը թուրքերին հնարավորություն էին տալիս կողոպտելու ժողովրդի ամենալայն խավերին, տիրանալու նրանց անտերունչ ունեցվածքին ու կարողությանը:

Այն, որ Կ. Պոլսի հայ վերաբնակիչների հիմնական մասը կազմել են արհեստավորները, վկայում են հին տապանաքարերը: Կ. Պոլսի

հայերի հնագույն գերեզմանատնից՝ Պալըքլըի գերեզմանատնից, հայտնի են Թևրգի (դերձակ) Մկրտիչը, մահտեսի յազըճի (գրագիր) Սողոմեն (XV դ. 30-50-ական թթ.)[4] և այլ արհեստավորներ:

Հայ գաղթականները, իրրև միևնույն տեղավայրերից գաղթած հավաք խմբեր կամ հաներություններ, հիմնականում բնակեցվում էին մայրաքաղաքի միևնույն շրջաններում: Այսպես, 1464-1479 թթ. Կարամանից գաղթեցված հայերի մի զգալի մասը բնակեցվեց Կարաման մահալլեում (Սամաթիա, Ս. Գեորգ եկեղեցիով), ինչպես և Վլանկայում (Զարխափան Ս. Աստվածածին եկեղեցիով), որտեղ պետք է տեղավորվեին նաև Ղրիմից գաղթած հայերը (Քեֆեցոց կամ Քաղաքացոց թաղ, որանց պետք է սպասարկեր Ս. Նիկողայոս եկեղեցին) և այլն: Հայրենակցական խմբերով և համատեղ բնակվում էին նույն արհեստով զբաղվող մարդիկ. Խասգյուղում՝ ակնցի քիրամիտագործները[5], Այվանսարա թաղում՝ խեցեգործները, Թոփ կափուում՝ գաթթրճիները[6]: XVII-XVIII դդ. պոլսաբնակ ակնցիների մեջ տարածված զբաղմունքներ էին նաև հացագործությունն ու սեղանավորությունը, առևտուրը, տիվրիկցիների մեջ՝ ոսկերչությունը, սերաստացիների մեջ՝ դերձակությունը, կեսարացիների մեջ՝ չինարարական արհեստները, առևտուրն ու ճարտարապետությունը, կամախեցիների մեջ՝ հացագործությունը և այլն[7]: Միաժամանակ, և սա կարելի է ասել առանց չափազանցության, վերածվելով հայության աշխարհագրական և ազգագրական տարածքները ամփոփող մի մանրակերտի՝ Կ. Պոլսի հայ արհեստավորական ու առևտրական խավերը, իրենց թվաքանակի համեմատությամբ, ներկայացնում էին զբաղմունքների չատ մեծ բազմազանություն: Իրենց սոցիալական կացությամբ և կարգավիճակով նրանք, ինչպես և օսմանյան կայսրության մյուս հպատակ ժողովուրդների նույնական խավերը, մտնում էին այսպես կոչված էնաֆի (ասնաֆ) առևտրաարհեստավորական կորպորատիվ կազմակերպությունների մեջ: Էնաֆին ընդգրկում էր քաղաքային և գյուղական շրջանների՝ արհեստներով և առևտրով զբաղվող բոլոր խավերը, այլ կերպ ասած՝ ամբողջ հարկատու բնակչությունը, բացի հողագործ ռայաներից: Էնաֆի մեջ էին մտնում և առանձին արհեստակցական միավորումներ էին կազմում նաև մտավոր աշխատանքի ու ստեղծագործական բնագավառի՝ արվեստի մարդիկ, ճարտարապետներ, նկարիչներ, գրողներ, ինչպես և գրագիրներ, բժիշկներ և այլն: Որոշ վերապահումներով նկատենք, որ 1453 թ. ի վեր օսմանյան մայրաքաղաքում ոչ մահմեդականների մեջ ամենաբազմամարդ համայնքը հույների և հրեաների հետ կազմում էին հայերը[8]:

Այս ժողովուրդներն էին, որ ամենից առաջ ընթացք և ուղղություն էին տալիս և ամենուրեք՝ կայսրության մեջ, արհեստների և առևտրի զարգացմանը: Եվ հենց այս երկու բնագավառներն էին սնուցանում օսմանյան մայրաքաղաքի ամբողջ կենսագործունեությունը: XVII դ. կեսին այստեղ գործում էին ավելի քան 23 հազար արհեստանոցներ, որտեղ ներգրավված էին չուրջ 80 հազարի չափ աշխատողներ[9]: Միայն Կ. Պոլսում XVI-XVII դդ. կային 150 համքարություններ՝ չհաշված երկրորդականները[10]: Սուլթան Մուրադ Գ-ի (1574-1595) որդու թլպատության առթիվ կազմակերպված «դոնանմաան» (տոնահանդեսը) հիշելիս Գ. Այվազովսկին թվարկում է չատ արհեստներ, «եւ այլք ընդ ամենայն հարիւր և քառասունեւիննդասք արուեստագիտաց»[11]: Այսպիսի նեղ մասնագիտացումը հատկանշական էր արևելյան միջնադարյան արհեստագործական արտադրությանը. համեմատության համար նշենք, որ 1670 թ. Կահիրեում գործում էին 252 արհեստագործական կորպորացիաներ, Դամասկոսում՝ 136-ը[12]: XVI-XVII դդ. կայսրությունում և մանավանդ մայրաքաղաքում հայտնի էին արհեստների մասնագիտական խորացման կամ ճյուղավորման, նույնիսկ՝ բնույթով ու արտադրանքի նպատակով միմյանց չատ մոտ արհեստները անջատ գործառելու երևույթները: Ե. Ջոմուրճյանը 1657 թ. մի «դոնանմայի» առթիվ հիշատակում է տասնյակ արհեստներ՝ հացագործներ, «որք էին յազգէն հայոց, մսածախներ, պաչհիներ (ոչխարի գլուխ եփողներ), փաչահիներ (անասունի ազդրը եփողներ)՝ երկուսն էլ մսագործության տարատեսակներ, պողասահիներ (թաչկինակ կարող-վաճառողներ), քյոմլեքճիներ (չապիկ կարող-վաճառողներ), դավուխճիներ, թաքյահիներ (գլխարկի տարբեր տեսակների արհեստավորներ), փարաճիներ և պողմաճիներ (տարբեր տեսակների կոշիկներ նորոգողներ), դավաֆճիներ (մուճակ կարող-վաճառողներ) և «ընդ սոսա էին կարողքն մուճակից, զոր սոքա ուրոյն են ի զավաֆից» (ընդգծում է Ե. Ջոմուրճյանը՝ առանձնացնելով այս գրեթե նույն արհեստները)[13]: Նա հիշատակում է մայրաքաղաքում գործող 53 արհեստների խմբեր (կորպորատիվ կազմակերպություններ), որոնց գերակշիռ մասի մեջ մասնագիտացել էին հայերը:

Էվլիյա Զելերին՝ թուրք հեղինակը (XVII դ.) մի «դոնանմայի» առիթով արձանագրել է Կ. Պոլսի էնաֆի 1100 նեղ մասնագիտական խմբեր, որոնք կազմել են 57 դասեր: Յուրաքանչյուր արհեստի մեջ հարակից և իրար չատ մոտ արհեստներ, բոլուկ կազմելով, դուրս են եկել նեղ մասնագիտական չրջանակներից: Նեղ մասնագիտական

այսպիսի խմբեր ունեին ոսկերիչների բոլուկը (կազմված 28 խմբից կամ էնաֆությունից), չինարարների բոլուկը (44 խմբեր), կարուձևի բոլուկը (19 խումբ) և այլն[14]:

Փաստորեն, օսմանյան ավանդական հասարակությունը էնաֆական համակարգի մեջ էր ընդգրկում քաղաքային հարկատու բնակչության (ամբողջովին) և գյուղական բնակչության մի զգալի մասը: Այս իմաստով հետաքրքիր է, որ Էվլիյա Չելեբին նույն էնաֆի մեջ հիշատակում է դողերին և գրպանահատներին, որոնք պետք է մասնակցեին ալային (դոնանմա): Քրեական այս էնաֆի մարդիկ, գրում է նա, «տուրք են տալիս բաչիին և սուբաչիին, ման են գալիս Ստամբուլի բազմամարդ վայրերում և գողություն անում, գավառներից եկած պանդուխտներից մինչև անգամ աչքի այտրմեն (ծարիր) գողանում»[15]:

Հատկապես պետք է ընդգծել արհեստագործական կազմակերպությունների կառուցվածքային համակարգի, աշխատանքի ավանդականորեն ընդունված բաժանման ու դրա ձևերի հույժ պահպանողականությունը միջնադարյան օսմանյան քաղաքներում: 1772 թ. հայերեն ձեռագրերից մեկում արձանագրված է էնաֆությունների թիվը, որ անփոփոխ է մնացել ավելի քան հարյուր տարի առաջվա՝ Էվլիյա Չելեբու ժամանակներից: Այստեղ ասված է. «Կարգ եւ թիւք են անուանք ալայ ելանող արհեստաւորացն Հայոց եւ այլազգեաց (1-56): 1. էքինճի, 2. քիթապ, 3. էքմեքճի, 56. տէմիրճի: Վէսսէլամ»[16]: Նշված պահպանողականությունը պետք է վերագրել արհեստագործական արտադրության խիստ դանդաղ զարգացմանը երկրում, որ պայմանավորվում էր կայսրության ռազմատնտեսական զորության թուլացումով, տնտեսության ընդհանուր անկման երևույթով, որ բնորոշակվում էր նաև XVIII դարում, և որին կանդրադառնանք իր տեղում:

Որքան և ինչ տեսակի արհեստներով են զբաղվել հայերը Կ. Պոլսում: Առկա և մեզ մատչելի քիչ տվյալները, գոնե XVIII դ. երկրորդ կեսի (և մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի) համար, մի որոշ պարզություն են մտցնում այս հարցում: 1750 թ. մի ձեռագրում էջմիածնի նվիրակ (կարծում ենք՝ Կ. Պոլսի նվիրակ) Աբրահամ վարդապետը և նրա վեքիլ տեր Երեմիան գրանցել են նվիրատու հայ արհեստավորներին, նշելով ավելի քան 189 տեսակի արհեստ, և այս թիվը ինքնին վկայում է, որ մայրաքաղաքում հայերը գերազանցապես զբաղվել են արհեստագործությամբ և կարևոր ներդրում ունեցել տեղական արհեստագործական արտադրության մեջ[17]: 1761 թ. դեկտեմբերի 6-ի մահազրականով (համախոսական) Գրիգոր Պասմաճյանի՝ պատրիարք ընտրվելը (երուսաղեմի) վավերացրել են Կ. Պոլսի հայկական թաղերի՝ «ալթը ջեմաաթի» էնաֆությունները: Դրանք ճեվահիրճիներ են (ակնագործ-ակնավաճառ), ոսկերիչներ, սահաթճիներ (ժամագործներ), խփեճիներ (մետաքսագործներ), թյուլպենտճիներ (մետաքսի տարբեր տեսակներ արտադրողներ), թերզիներ (դերձակներ), քերեստեճիներ (փայտահատ-փայտավաճառներ) և այլն, ընդամենը՝ 18 էնաֆություն[18]: Այս ցանկը, անշուշտ, լրիվ չէ և հետու է ամբողջականությունից: Նույն Գ. Պասմաճյանի պատրիարքական ընտրության համախոսականը 1772 թ. փետրվարի 22-ին ստորագրել են 22 էնաֆական կազմակերպություններ[19]:

Հայ էնաֆի միությունների թվաքանակի շատ ավելի ընդարձակ, բայց դարձյալ ոչ վերջնական պատկերացում են տալիս XVIII դ. վերջին քառորդի՝ Զաքարիա պատրիարքի ժամանակվա երկու վավերագրերը: 1788 թ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ մեծ վեզիր Յուսուֆ փաշան որոշակի քանակությամբ արծաթ է պահանջում հույներից, հայերից և հրեաներից. «նախ ի յունաց՝ հինգ հազար օխա արծաթ տալ ի գործարան դրամահատութեան. նոյնպէս եւ ի հրէից՝ երեք հազար օխա եւ ի հայոց՝ չորս հազար օխա»[20]: Այս առթիվ պատրիարքի գումարած՝ հայ համայնքի ժողովում հիշատակվում են սառաֆներ (սեղանավորներ), քերեստեճիներ, թերզիներ, դազանճիներ (պղնձագործներ), սեստեճիներ (գդակագործներ), խորասանճիներ (ծեփագործներ), պոզմաճիներ (հնակարկատներ) և այլն, ընդհանուրը՝ 65 էնաֆություններ: Սակայն այս թիվը ևս հետու է լրիվ լինելուց. Կ. Պոլսի 1782 թ. մեծ հրդեհից հետո «ի նպաստ հրկիզելոց» հանգանակված դրամը վերջում տրամադրվել էր 72 էնաֆությունների, իսկ դրանից առաջ հանգանակության մի մասն արդեն բաշխվել էր այլ էնաֆությունների, ինչպես նշում է պատրիարքը՝ «որպէս զողորմութիւն միւս էնաֆացն ցրուեցաք»[21]: Հետևաբար, «ողորմություն» ստացած այս էնաֆությունների թիվը պետք է միացնել վերոհիշյալ 72 էնաֆություններին, բայց ամբողջ քանակը ճշտիվ հնարավոր չէ որոշել, քանի որ չգիտենք, թե նախապես քանի և ինչ էնաֆությունների է բաշխվել դրամը: Համենայն դեպս, հայ էնաֆությունների (նեղ խմբերի) թիվը պետք է որ մոտ լիներ հարյուրին:

Կորպորատիվ միությունները սկիզբ էին առնում դեռևս բյուզանդական ժամանակներից: Նախքան Կ.Պոլսի գրավումը հայ արհեստավորներ են բնակվել քաղաքին կից Ղալաթիա (Կալաթա) բնակավայրում, ուր կար հայկական եկեղեցի: Ֆաթիհ Մեհմեդի երեք վակ-

փյուններում (վակֆի՝ սեփականատիրական իրավունքի հաստատման փաստաթուղթը) հիշվում են բժիշկ Նիկոլան, հացագործներ Պավլոն, Անդրեասը, դերձակ Սթեֆիանոն՝ հայկական թաղերից[22]:

Արևմտյան Հայաստանի գրավված տարածքների հայ արհեստավորական կազմակերպություններն իրենց արմատներով միջնադարի խորքերն են գնում՝ սկիզբ առնելով Հայաստանի քաղաքներից: Այս իմաստով կարևոր արժեք ունի Երզնկա քաղաքի հայ երիտասարդության միության կանոնադրության վերաբերյալ Լ. Խաչիկյանի հրապարակումը[23]: Քրիստոնեական բարոյականության, ազատասիրության վաղեմի սկզբունքներն են ընկած այդ կանոնադրության (1208 թ.)՝ եղբայրության վարքագծի կանոններում: Ուշագրավ է, որ Երզնկայում արհեստավորական այդպիսի մի միություն գործել է նաև դրանից չուրջ 250 տարի անց, ընդամին, դրա «կտրիճվորները» (անդամ երիտասարդները) բնութագրվում են իրենց մտավոր բարեմասնություններով, ինչը տեսնում ենք տաղասաց Թորոս Մշեցու տաղում, որ նա գրել է 1457 թ. Երզնկայի ավերիչ երկրաշարժի առթիվ: Անողորմ արհավիրքը՝

Շատ մի սպաննեց մեծ խօճանին
Շատ հիւներպանտ փէչաքներներ
Կորըճվորաք՝ մտօք ճարտար... [24]

Առհասարակ քիչ է ուսումնասիրված այն, թե Կ.Պոլսի հայ էնաֆի ինչ չափերով է հարաբերվել մահմեդական կորպորատիվ միավորումներին, որ արհեստների բնագավառում է նրանց հետ կազմել մեկ էնաֆություն: Այստեղ պետք է ասել, որ Օսմանյան կայսրությունում մահմեդական էնաֆը իր հերթին ժառանգել էր հին ախիների՝ դերվիշ սուֆիների կրոնաբարոյական նորմերը[25] և, ինչպես քրիստոնյա-արհեստավորների դեպքում է, դրանք հարմարեցրել էր օսմանյան սոցիալական միջավայրին ու համակեցության կանոններին: Կարելի է որոշակիորեն ասել, որ որոշ արհեստների խմբում քրիստոնյա, այդ թվում և հայ արհեստավորները միավորվել են մահմեդական արհեստակիցների հետ՝ կրոնական տեսակետից կազմելով խառն կազմակերպություններ: Արհեստների մեկ այլ խմբում նրանք գործել են առանձին՝ իրրև զատ և անկախ էնաֆություններ: Խառն կորպորատիվ կազմակերպության մեջ ևս հայ արհեստավորները պահպանել են կրոնաբարոյական նորմերը, իսկ մահմեդականների հետ ունեցած նրանց կազմակերպական ընդհանրությունը, փոխադարձ իրավունք-

ների և պարտականությունների հավասարակշռությունը դրսևորվել են էնաֆին հատուկ որոշ արարողությունների և ծեսերի ձևով, առավել ևս՝ արտադրության և սպառման բնագավառում: Առանձին հայ էնաֆությունների գոյության օգտին է խոսում այն փաստը, որ բռնագաղթերի ժամանակ հայ արհեստավորները Կ. Պոլիս էին բերվում հայրենակցական խմբերով՝ զբաղեցնելով միևնույն թաղը և զբաղվելով միևնույն (կամ հարակից) արհեստով, անկախ այն բանից, թե մայրաքաղաքում կային իրենց արհեստակիցների (անկախ կրոնական պատկանելությունից) միավորումներ, թե ոչ: Մտնելով կորպորատիվ միության մեջ, որին կարող էին անդամակցել այլահավատներ, հայերը կարող էին կազմել առանձին էնաֆություն՝ պահպանելով իրենց ինքնուրույնությունը և ընդգրկվելով տվյալ դասի մեջ՝ կազմակերպական առումով: Այս իրողությունը ընդհանրական պետք է համարել մայրաքաղաքի մյուս էթնոկրոնական խմբերի համար (մահմեդականներ, հույներ, սլավոններ, մասնավորապես սերբեր և բուլղարացիներ, ալբանացիներ, լատիններ և այլն): Էնաֆի մի մասը միավորված էր անկախ կրոնական հանգամանքից, մյուս դեպքերում զուգահեռ գործում էին առանձին մահմեդական ու քրիստոնեական միություններ, իսկ այլ դեպքերում հանդիպում էին արտակորպորատիվ, էնաֆությունից դուրս գործող, «մենատնտես» արհեստավորներ: «Արտադրամասի մի մասը,– նկատում է Ն. Տոդորովը,– կազմվում էր կրոնական տարբերություններից անկախ, մյուս դեպքերում կային զուգահեռ քրիստոնեական և մահմեդական արտադրամասեր, կային նաև արտադրամասերի անդամ չհանդիսացող արհեստավորներ»[26]: Պետք է կարծել, օրինակ, որ Կ. Պոլսում մասգործները կազմել են առանձին էնաֆություններ՝ առանձնացած լինելով ըստ կրոնաէթնիկական հատկանիշի, թեև այստեղ չի բացառվում էնաֆի ուղղվածությունն ըստ սպասարկման ոլորտի: Ե. Ջումուրճյանը նշում է, որ Ենի օղալարում, որտեղ գտնվում էին ենիչերիների զորանոցները, իրենց արհեստն էին բանեցնում նրանց համար հատկացված մսագործները.

Թող գենկիչարեաց թայինան
Ուրոյն են գասապքն նոցա
յամենայն աւուր բաչխի
Եէնի յօտալարն չէթ մնյատան[27]:

Արհեստավորական արտադրամասերի հետ նույն էնաֆի մեջ էին մտնում առևտրական միությունները[28], կազմելով մեկ կորպորա-

տիվ միութիւն, որ միասնաբար էր իրականացնում արտադրութիւնն ու սպառումը:

Միևնույն էսնաֆութիւնի մեջ գտնվելը նշանակում էր երկու տարբեր կրոնաբարոյական նորմերի համատեղ գոյութիւն, մահմեդական և ոչ մահմեդական բարոյական նորմերի զուգահեռ գործողութիւն, որտեղ պետք է իրեն զգացնել տար կրոնական հակամարտութիւնը՝ մահմեդականների անհանդուրժողականութիւնը այլահավատների նկատմամբ: Շատ արհեստներ սովորելով ավելի հին քաղաքակրթութիւնի ավանդները կրող քրիստոնյա, հրեա և այլ վարպետներից ու տիրապետելով տվյալ մասնագիտութիւնը՝ մահմեդականներն այնուհետև իրենց էսնաֆութիւնի գլխավորների խմբից հեռացնում էին նրանց և իրենք գրավում առաջատար դիրքեր: Նշելով այս երևույթը՝ Ա. Հայկյանը և Մ. Զուլալյանը իրավացիորեն նշում են մահմեդականների անհանդուրժողականութիւնը, այն, որ նրանք աստիճանաբար դուրս են մղում քրիստոնյաներին ավագների խմբից: Իսլամի սկզբունքները հակառակ էին այն բանին, որ մահմեդականը գտնվի անհավատի ենթակայութիւնի ներքո: Այս հեղինակների վկայակոչած մի ուշագրավ փաստաթղթում (սուլթանական հրամանագիր) կարգադրվում է, որ գրակագործների ավագութիւնից պետք է հեռացնել անհավատին և արտադրամասում թողնել միայն մեկ ավագի՝ մահմեդականին[29]:

Արհեստավորական միութիւններում կրոնական հակամարտութիւնի վերաբերյալ ուշագրավ դիտարկումներ է արել Հ. Անասյանը՝ «Ուրախ Գրիգոր Կարնեցւոյ յազագս նշանաց եւ արուեստից եւ մեքենայից նեռայնոցն» վերնագրով ձեռագրի վրա հենվող իր «Օսմանյան փութուվվաթը և հայերը» աշխատութիւնի մեջ[30]: Այստեղ ցույց է տրվում, որ փութուվվաթի արարողությունները մահմեդականների համար միջոց էին դարձել անհավատներին «դարձի բերելուն» և նրանց իսլամ պարտադրելուն: Հայ արհեստավորը մահմեդական չլինելու պատճառով չէր կարող դառնալ մահմեդական արհեստավորական կազմակերպութիւնի՝ փութուվվաթի անդամ և այդ պատճառով էլ կցվում էր լոնջաններին՝ արհեստավորական օթյակներին, որտեղ կարող էին միավորվել մահմեդականները և ոչ մահմեդականները: Հ. Անասյանը նկատում է, որ Կ.Պոլսում՝ լոնջայական համակարգում, քրիստոնյաները իսլամների հետ միևնույն միավորումների մեջ էին ընդգրկված, իսկ երբեմն էլ նրանց թույլատրվում էր միավորումների մեջ կազմել առանձին խմբավորումներ՝ իսլամների հետ պատահող անախորժությունների և բախումների պատճառով[31]: Հայ արհեստավորական առանձին խմբերում գործում էին սեփական քրիստոնեական կրոնաբարոյական նորմերը և ավանդութային ծիսական արարողությունները: Հավանաբար, վերը նշված խառն արհեստավորական միութիւններից էր հացագործների առանձին էսնաֆը՝ իր «լոնջայով», որի կենտրոնատեղին XVII դ. գտնվում էր Ունգափունում. այստեղ՝ նավամատույցում էին կանգառում մայրաքաղաքի համար Ղրիմից, Հալեպից և այլ վայրերից ցորեն փոխադրող նավերը: Ունգափունում գործում էին 110-ից ավելի փռեր՝ բազմաթիվ հայ վարպետներով.

Վարպետքն հացաճախից
Ի հայոց ազգէս ամենայն
Բաց կիրակի ւ'ուրբաթու
Վաղվընէ գտեալք ի լոնճան[32]:

Պետք է կարծել, որ հացագործների այս լոնջան միավորել է և՛ մահմեդականներին, և՛ ոչ մահմեդականներին՝ ելնելով այն բանից, որ այն փակ է եղել ուրբաթ՝ մահմեդականների աղոթքի օրը, և կիրակի՝ քրիստոնյաների հանգստյան օրը: Կ. Պոլսի բեդեստենը, ի դեպ, փակ էր լինում ճիշտ նույն օրերին[33]:

XVI–XVII դդ. էսնաֆի կորպորատիվ միութիւնների արհեստավորներին ինչ-որ չափով հնարավորութիւն էր տրվում պաշտպանելու իրենց իրավունքները հումքի գնման, արտադրանքի չափի ու քանակի, դրա իրացման ձևերի, արտադրութիւնի որոշ սեռակների մենաշնորհի և այլնի հետ կապվող հարաբերութիւններում: Այս տեսակետից քաղաքների, մանավանդ խոշոր քաղաքների արհեստավորութիւնը զգալիորեն ավելի էր պաշտպանված իշխանութիւնների կամայականութիւններից, քան գավառական և գյուղական փոքրաթիվ կամ միայնակ գործող արհեստավորները:

Կ. Պոլսի հայ էսնաֆը, իր այս կամ այն առանձնահատկութիւններով հանդերձ, ուներ կազմակերպական որոշակի կառուցվածք: Արհեստավոր-արտադրողների գլուխ էր կանգնած վարպետը, նրանից ներքև՝ ենթավարպետը, և ստորին աստիճանին՝ աշակերտը (չրագ): Հետագայում ևս՝ XVIII դ., պահպանվել է արտադրական կառուցվածքի այս եռաստիճան համակարգը: Այդ երևում է Ալեմդաղի Ս. Նշան եկեղեցուն նվիրված մի Ավետարանի հիշատակարանից՝ գրված 1779 թ. օգոստոսի 27-ին: «Յիշատակ է կենսատու սուրբ Աւետարանս ի եկեղեցին Ալէմտաղու ի աստուածապաշտ եւ ի մեծահաւատ անձանց Վալիտէ խանի միջի եղեալ բապուճճի վարպետաց,

միանգամայն եւ խալիֆայքն...»[34]: Բնականաբար, աշակերտները չեն մասնակցել նվիրատվության, որ նախաձեռնել էին վարպետները և խալֆա-ենթավարպետները: Իսկ նույն՝ XVIII դ. վերջին Դանիել պատրիարքի մի գրության մեջ՝ ուղղված պոլսեցիներին, իգիթբաշիների և գլխավոր վարպետների հետ հիշվում են նշված եռաստիճան համակարգի բաղադրամասերը՝ վարպետները և «տղայքը» (աշակերտները): «Այնոցիկ տղայոց (թրևող – Ա. Խ.) թէ ծնողքն եւ թէ վարպետքն առանց խնայելոց... պատժելոց եմք»,– սպառնում էր պատրիարքը[35]: Ն. Տողորովը ևս նշում է բուն արտադրողների երեք աստիճանը Էսնաֆի արտադրական կառույցում՝ ուստա-վարպետ, կալֆա-օգնական և չրագ-աշակերտ[36]:

Էսնաֆի համար կարևոր իրավարժություն էր աշակերտին ենթավարպետի կոչում շնորհելու արարողությունը: Իր «Ժամանակագրության» մի հատվածում Գրիգոր Դարանաղցին դրա մասին հաղորդում է հետաքրքիր տվյալներ: «Եւ իբրեւ եղեւ օր մի,– գրում է նա,– դի դերձակի աշակերտ կու հանէն ի վարպետէ զոր իւրեանքն ըռովան (ձեռնադրում, շնորհում – Ա. Խ.) ասէն: Սովորութիւն կա իւրեանց միջումն քաղաքական օրէնս եդեալ, որ կու ժողովին ութն կամ տասն աշակերտս այլ յաւելի կամ պակաս եւ ի մի վայր ժողովելով մեծ ճաշ եւ կերակուր պատրաստելով աշակերտացն եւ իւրեանց ճարտարապետն (նկատի ունի, ըստ իս, ենթավարպետին – Ա. Խ.) յետ ջամբելոյ կերակրոյն իւր վարպետին պարգեւք տալով եւ ապա այլ դերձակաց իւրաքանչիւրոյն թէ տարէղ թէ այլ ինչ փոքր իրենց դնելով առաջի եւ զամենեցուն աչն համբուրելով եւ չէխն եւ վարպետքն օրհնելով եւ ապա կու արձակին առանձին լինելով: Այսպէս սահմանք եւ սովորութիւն եւ բարեկարգութիւն կա ի մէջ ամենայն արուեստաւորացն՝ դատ ի մեր կարդացողացն եւ գրագրացն»[37]:

Անշուշտ, չեխն այստեղ ներկա է եղել իբրև կորպորատիվ միության մահմեդական գլխավոր, որի ենթակայության տակ են եղել հայ դերձակները, և որոնք գործել են որոշակի կանոնադրության չրջանակներում, որովհետև արարողության ամբողջ նկարագրության մեջ Դարանաղցին ակնարկ անգամ չի անում որևէ մանրամասնի մահմեդական բնույթի մասին: Պետք է կարծել նաև, որ հայ դերձակները առանձին խումբ են կազմել ընդհանուր (կամ խառն) արհեստավորական միության մեջ: Այստեղ ավելացնենք, որ Կ. Պոլսի հայ գրագիրները կամ մտավորականները, թեև մտել են արհեստավորական միությունների մեջ, սակայն չեն ունեցել կանոնադրություն և կամ թե «ըռովանի» արարողակարգ:

Էսնաֆի բարոյական վարքագծի նորմերն ամփոփող կանոնադրությունից բացի և դրա կողքին գործում էին նաև օսմանյան օրենքները, որոնց միջոցով պետությունը վերահսկում էր արհեստավորի արտադրական գործունեությունը, գլխավորապես արդյունքների համար անհրաժեշտ հումքի հայթայթումը, իրացումն ու դրան առնչվող պայմանները: XVIII դ. լոնջաների միջոցով օսմանյան պետությունը առավել կառավարելի էր դարձնում միլեթների քաղաքային ազգաբնակչությանը՝ կրոնականի կողքին ստեղծելով վարչական վերահսկողության տարբեր ձևեր: Օրենքների միջոցով պետությունը խստիվ և հանգամանորեն կարգավորում էր արտադրանքի որակի և չափերի հետ կապվող խնդիրները՝ չուկայական սակագները, իրացման պայմաններն ու տեղը, տարածքի սահմանները և այլն:

Գյուղաբնակ արհեստավորների կացությունն ու արտադրական գործունեությունը ևս օսմանյան իշխանությունները վերահսկում էին հարկային քաղաքականության միջոցով՝ առանձնացնելով նրանց հողագործ և այլ գրաղմունքի տեր ռայաներից: Դեռևս Մեհմեդի ժամանակներից մեծ չափերի էին հասել ռայա բնակչության տնտեսական անողոք կեղեքումները, որոնք սպառնում էին գյուղատնտեսական արտադրության բուն իսկ գոյությանը: Գյուղաբնակ արհեստավորների գործունեությունը և հարկումը, այս պատճառով էր, որ սկսվեց կանոնարկվել հենց Մեհմեդի ժամանակ: «Գյուղում ապրող արհեստավորները՝ ջուլհակները, դերձակները, կոշկակարները, դարբինները, ածխահատները... տարեկան կատարում են երեք կոռ կամ վճարում են երեք աքչե: Եվ թող նրանց չտրիպեն, որպես արհեստավորների, աշխատել բռնությամբ, սահմանվածից չատ: Նրանք պետք է աշխատեն իրենց սեփական կամքով և վճարեն այդ ասպարեզում ընդունված ինքնարժեքի չափով»[38], – ասված է մի հրամանագրում (XV դ.):

Պետության այսպիսի ակտիվ միջամտության պայմաններում դժվար է ընդունել արևմտյան այն ուսումնասիրողների տեսակետը, ըստ որի, Էսնաֆը ինքնակառավարվող միություն էր՝ ազատ իր գործունեության մեջ: Արդեն սուլթան Սելիմ Ա-ի օրենքներում բավական ցայտուն ի հայտ է գալիս պետության վերոհիշյալ խիստ վերահսկողությունը: Մուհթեսիբը՝ չուկայում դատական իշխանության ներկայացուցիչը, ամենայն աչալրջությամբ պարտավոր էր հետևել ապրանքների գներին, մաքսերին, ապահովել չուկայական սակագների սահմանված չափը: Սելիմ Ա-ի մի օրենքից երևում է, թե որքան լայն իրավունքներ ուներ մուհթեսիբը իր վերահսկողությանը հանձնված

չուկայում. «Նա, ով մուհթեսիբ է,– ասված է օրենքում,– թող կադու միջոցով սահմանի չուկայական սակագինը [նարհ]: Հացի [որակը] ստուգելիս նա նշանակում է սակագին՝ 140 և 10 աքչե: Ոչխարի մսի սակագինը՝ 300, այծի մսինը՝ 350, գառան մսինը՝ 200, եզի մսինը՝ 400 [աքչե]: Թող նույնպես սահմանի լորու, սոխի, սխտորի սակագինը: Եթե ձուկ են բերում, թող որոշի գինը՝ նայելով ձկանը»[39]:

Օրինագանցության դեպքում գործի էր դրվում պատժամիջոցների մի ամբողջ համակարգ: Տուգանք էր դրվում թերակշռողների[40], անորակ մթերքի, և ամենից առաջ հացի և մսի իրացման, ապրանքների տեսակավորումը (որակը՝ արտահայտված գնով) խախտելու համար: Մուհթեսիբը խստորեն հետևում էր, որ ապրանքները վաճառվեն միայն չուկայում, թաղերում արգելված էր պատահական առևտուրը, որի նպատակն էր ամբողջ առևտրի վերահսկողությունը, ինչպես և մթերքի պիտանիության ապահովումը: Մի քանի դեպքերում դրամական տուգանքը (բավական լիբերալ չափով՝ մեկ և ավելի աքչե) զուգորդվում էր ճիպոտի հարվածներով[41]: Հատկապես խիստ վերահսկողության էր ենթարկվում բարձր գնահատվող հումքը: Արգելված էր հում կաշի վաճառել որևէ մեկի, բացի կոշկակարներից, այսինքն՝ այն պետք է իրացվեր միայն էնաֆի շրջանակներում՝ արտադրական նպատակներով, իսկ օտարականներին այդ հումքի վաճառքն ընդհանրապես արգելվում էր[42]: Մուհթեսիբը ստուգման էր ենթարկում արհեստների հետ կապ ունեցող կենցաղային սպասարկման չատ ոլորտներ՝ ելնելով կրոնական պատվիրաններից: Այստեղ հաճախորդների մեջ ակնհայտ նախապատվությունը տրվում էր մահմեդականներին, կիրառվում էր օրենքի աստիճանի հասցված կրոնական խտրականություն: «Գյավուրներին տրված անձեռոցիկները, – ասվում է մի օրենքում, – թող մահմեդականներին չտրվեն: Նրանք, ովքեր չեն կատարի ասվածը, թող խիստ պատժվեն»: Կամ՝ «Սափրիչները թող ստուգվեն: Թող նրանք նույն ածելիով չսափրեն մահմեդականներին, որով սափրել են գյավուրներին»[43]: Կարգավորվում էին նաև դերձակների կարած հագուստների գները, պատժվում էին այն դերձակները, որոնք ժամանակին չէին կատարել պատվերը՝ անտեսելով պատվիրատուի հետ փոխհամաձայնեցված ժամկետը[44]: Վերոհիշյալ և նման պահանջներ դրվում էին նաև խոհարարների և ճաշարանների, սպասարկման ամենատարբեր բնագավառներում զբաղված արհեստավորների առջև:

Կ. Պոլսի բեզեստեններում և չուկաներում մուհթեսիբի հետևում ուրվագծվում էր կադիի հույժ ազդեցիկ կերպարանքը: Կառավարության կողմից, որպես դատավոր, նա օրենքի շրջանակներում կարգավորում էր էնաֆի գործունեության իրավական կողմը՝ հումքի ձեռքբերումից մինչև արտադրանքի իրացման պայմանների պահպանումը, գների սահմանումը և այլն: Այսուհանդերձ, կադին ինքնագլուխ չէր չուկայական գները որոշելու հարցում և, պետք է կարծել, կարող էր ճշգրտումներ մտցնել որոշ ապրանքների՝ արդեն օրենքով հաստատված շրջանակներում:

Մուհթեսիբի առօրյա աշխատանքը վերահսկելուց բացի, կադին մեծ վեզիրի և ենիչերի աղասու (գլխավոր ենիչերի) հետ ստուգայցեր էր անում Կ. Պոլսի չուկաներում՝ հետևելով կարգուկանոնի պահպանությանը, ինչպես և սուլթանի այն հրամանների ճչտիվ կատարմանը, որոնք վերաբերում էին առևտրին և դրան առնչվող մանրամասներին: Շուկաների բոլոր խանութները, կրպակներն ու արհեստանոցները բացելու թույլտվությունը, առանց բացառության, տալիս էր միայն կադին՝ հատուկ արտոնագրով[45] (գեդիկ), որն ամրագրում էր տնօրինողի իրավունքները չինության, դրա զբաղեցրած հողամասի և գույքի նկատմամբ[46]: Միաժամանակ, կադին զուգակցում էր արհեստների և առևտրի վերահսկողությունը բարոյական նորմերի պահպանության հետ՝ վերջին դեպքում հանդես գալով իբրև կրոնական օրենքի (շերիի) ներկայացուցիչ, դատաիրավական հարաբերությունները վերահսկող անձ: Կադին նշանակվում էր ուլեմների դասից և համարվում էր ամենախոշոր պաշտոնյաներից մեկը օսմանյան կառավարող վերնախավում[47]:

Էնաֆական կազմակերպության հետ պետությունն առնչվում էր նաև հարկ եղած դեպքում նրան անհրաժեշտ աշխատուժով ապահովելիս: Ենիչերիների աղային ուղղված մի հրամանագրից երևում է, որ մանկաժողովի տղաներ (աճեմի տղաներ) են տրամադրվել (1576 թ.) մետաքսագործների էնաֆին[48]:

Բացի արտադրական ենթակայական միավորից (վարպետ-աշակերտ, վարպետ-ենթավարպետ-աշակերտ), արհեստավորների միավորումները ի հայտ էին բերում նաև կազմակերպական աստիճանակարգային (հիերարխիական) ենթակայություն[49] տվյալ էնաֆության շրջանակներում: XVII դարում արհեստավորների ու առևտրականների վերնախավերում նշանակալի ազդեցություն են ձեռք բերում իգիթբաշիներն ու քյահյաները, որոնց գործունեությունն ու գործառույթները անմիջականորեն կապվում էին արտադրության նյութական կողմի հետ: Ընտրվելով վարպետների ժողովի՝ այսպես կոչված «լոնջայի» կողմից, նրանք իրենց ազդեցությունը տարածել էին

ոչ միայն արհեստավորների մեջ, այլև ամբողջ պոլսահայ համայնքի կյանքում: Կարծում ենք, որ իգիթբաշիների և քյահյաների ազդեցության աճը առնչվում է հայկական կորպորատիվ կազմակերպությունների ինքնուրույնության, սեփական «լոնջաների» ամրապնդման հետ, որ նկատելի է արդեն XVIII դ.: XIX դ. սկզբների՝ Դանիել պատրիարքության ժամանակվա մի պաշտոնական գրություն հուշում է այն միտքը, որ հայ էսնաֆի «լոնջաները» արդեն ընդգրկում էին պոլսահայ բնակչության եթե ոչ ամբողջ, ապա մի ծանրակշիռ մասը: Փաստն այն է, որ պատրիարքը օսմանյան իշխանություններից ստացած թեզքերին (հրահանգը) պոլսահայ հանրության մեջ տարածում էր էսնաֆի «լոնջաների» միջոցով: Մեջբերում ենք պատրիարքի շրջաբերականի սկիզբը. «Ի տէր Դանիէլ արքեպիսկոպոսէ մեծի մայրաքաղաքիս Կոստանդնուպոլսոյ, աստուածային օրհնութեամբ եւ ողջունիւ ծաներուք (այս ինչ) էսնաֆի միւթէվէլլիք, իկիթպաշիք եւ գլխաւոր վարպետայք (քյահյաները – Ա. Խ.) ի գալ խրատական եւ պատուիրական թէսկէրէիս առ ձեզ՝ պարտիք ի ձեր լօնճայի տեղն ժողով անել եւ բոլոր վարպետներն ձեր էսնաֆին ժողովել՝ էրքեանճէ ամենեցուն պատուէր եւ ամէն հայր զիւր զաւակն եւ զիւր աշկերտն խրատեն...»[50]:

Գրիգոր Պասմաճյանին առնչվող՝ արդեն մեր հիշած վավերագրում, ի թիվս այլ արհեստավորների, իրենց կնիքն են դրել և ստորագրել «էսկիճոյ (հնակարկատ) եկիտ պաշի ուստա Եղիան», «պոզմաճոց (հնավաճառ) իկիթպաշի Յովսէփը», ինչպես և «սառաֆաց քեահեայ խոճայ Աստուածատուրը»[51]: Ամիրաների հետ նաև, որոնք կնքել և ստորագրել են այդ փաստաթուղթը, ինչպես տեսնում ենք, պոլսահայ համայնքում կշիռ և ազդեցություն ունեին, XVIII դ., արհեստապետերը՝ քյահյաները և իգիթբաշիները: Այստեղ ավելացնենք, որ էսնաֆի մեջ քյահյաների վերելքը համապատասխանում է, թեկուզ և մասամբ, ամիրաների հայտնության ժամանակին: Այս երևույթը ցայտունորեն ի հայտ եկավ մի փոքր ավելի ուշ՝ XVIII դ. վերջերին և XIX դ. սկզբին, Եգիպտոսում, երբ արհեստապետ շեյխերը փաշայության կարգի իրավունք ստացան պաշտոնական հիերարխիայի վերնամասում[52]: XVIII դ. երկրորդ կեսին էսնաֆի վերնախավը, մանավանդ մեծ քաղաքներում, տեղական արտադրությունն ու առևտուրն իրականացնելու, նյութական հնարավորությունները ընդլայնելու համեմատ, ավելի մոտիկից էր առնչվում իշխանություններին, ձեռք բերում որոշակի ազդեցություն: Դրան նախորդել էր XVII դ. խորացած՝ էսնաֆի և ենիչերիական սոցիալական խմբերի վաղեմի մեկուսացածության քայքայման իրողությունը: Կայսրության ռազմատնտեսական հզորության անկումը XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին, աքչեի արժեզրկումը և տնայնագործական արտադրության լճացումը, կրոնական հակամարտությունների խորացումը՝ բուն օսմանյան պետության բնույթի տրամաբանությամբ, անմիջականորեն անդրադառնում էին արհեստավորական արտադրության և արհեստավորական կազմակերպությունների գործունեության վրա: Արհեստագործությանը տնտեսական զգալի վնաս հասցրեցին կայսրության աճող ռազմական ծախսերը, որոնք ծանրանում էին բնակչության՝ ռայայի և արհեստավորական-առևտրական խավերի վրա: Ջալալիների ապստամբության պատճառով խափանվեցին առևտրական վաղեմի ուղիները Արևմտյան Հայաստանի և փոքրասիական տարածքներում[53], թուլացան արհեստագործության կապերը գյուղատնտեսական արտադրության հետ, արհեստները զրկվում կամ կտրվում էին հումքային բազայից, դատապարտվում գոյատևման նոր միջոցներ որոնելու: Արհեստագործության հումքային կախվածությունը գյուղատնտեսությունից, նրա զարգացման մակարդակն ու հնարավորությունները զգալիորեն պայմանավորվում էին հենց գյուղատնտեսական արտադրության զարգացման աստիճանով: XVIII դ. երկրորդ քառորդից սկսած՝ դեպի քաղաքներ գյուղացիների զանգվածային փախուստի դեմ ուղղված սուլթանների բազմաթիվ հաթիթերը, որտեղ հրամայվում էր մայրաքաղաքից վտարել փախստականներին, ըստ էության, սկիզբ էին առնում դեռևս XVI դ., իրրև միևնույն երևույթի անխուսափելի արտահայտություններ: Ֆերիդուն Ահմեդ բեյի «Սուլթանների գրություններ» աշխատության մեջ (XVI դ. վերաբերող) մեջբերվող սուլթանական մի այդպիսի ֆերմանում, որ մենք հիշել ենք իր տեղում, առաջ է քաշվում Կ.Պոլսի թաղամասերի բնակչության ստուգման խնդիրը[54]: Ֆերմանից երևում է, որ մայրաքաղաք են լցվել մեծ թվով երկրագործ ռայաներ և, պետք է կարծել, սրանց աշխատուժը լայնորեն օգտագործվել է Կ. Պոլսի արհեստավորների կողմից: 1609 և 1634 թթ. «սյուրգյունները»՝ արտաքսումները Կ. Պոլսից, հարկադրական միջոցառումներ էին գաղթական ռայաներին մայրաքաղաքից հանելու և իրենց տեղերը վերադարձնելու նպատակով: Ջնայած ձեռնարկած բռնի միջոցներին՝ Կ. Պոլիսն իր տնտեսական ու սոցիալական հայտնի հնարավորությունների չնորհիվ շարունակում էր դեպի իրեն ձգել իրավական ու տնտեսական սուր հակասություններից քայքայվող գավառական բազմություններին: Հետագայում ևս՝ 1731, 1740, 1741, 1748, 1759 և 1782 թթ. հրապարակված սուլթանա-

կան հաթիթերում հրամայվում էր մայրաքաղաքից վտարել դավառապիներին և արդելել նրանց մուտքն այնտեղ[55]: Գյուղական բազմութիւնների՝ քաղաքներ լցվելը որքան էլ լուրջ հարված հասցներ գյուղատնտեսական արտադրութիւնը, և ի վերջո, քաղաքի արհեստագործական արտադրութիւնն հումքային բազան զրկեր իր կայունութիւնից, այնուամենայնիվ, ունենում էր մի հայտնի չափով դրական նշանակութիւն ևս այդ նույն արհեստագործական արտադրութիւնն համար՝ այն հագեցնելով և, առհասարակ, ապահովելով էժան աշխատուժով:

XVI դ. վերջերին և XVII դ. Կ.Պոլսում և օսմանյան մյուս քաղաքներում արհեստագործութիւնը չարունակում էր կորցնել տնտեսական զարգացման հեռանկարները եվրոպական արդյունաբերական արտադրանքի ներմուծման չափերի ընդլայնման հետևանքով, երբ տեղական արտադրութիւնը անմրցունակ էր դուրս գալիս անդրծովյան ապրանքների կողքին: Կար նաև ներքին մրցակցութիւնը, և այս պայմաններում Կ.Պոլսի արհեստավորների մի մասը թողնում էր մայրաքաղաքը և հաստատվում այլ քաղաքներում: 1612 թ. Սիմեոն Լեհացին Կահիրեում հանդիպում է նաև Կ. Պոլսից եկած արհեստավորների, որոնք, թվում է, այստեղ էին հայտնվել վերոհիշյալ պատճառներով. «Կային եւ ազնիւ արուեստաւորք յԱմթայ, Հալպայ, Ստամպօլայ՝ ոսկերիչք, խլըչչիք (թրագործներ – Ա. Խ.), զարնիչանճիք եւ այլ վարպետ»:[56]

Վերոհիշյալ տնտեսական գործոնները և առաջին հերթին՝ օսմանյան արհեստագործութիւնն հումքային բազայի քայքայումը իրենց հերթին խորացնում էին սոցիալական և էթնիկական հակասութիւնները էնաֆիի ներսում: Կրոնական գերազանցութիւնն սկզբունքը մահմեդական էնաֆիին դնում էր չահեկան դրութիւնն մեջ, որ արտահայտվում էր հարկերից խուսափելու, զրանք ոչ մահմեդական արհեստավորի ուսերին դնելու իրողութիւնների ձևով: Խառն կրոնական-էթնիկական միավորումներում կողմերի հարաբերութիւնները անխուսափելիորեն սրվեցին: Դրանք ավելի խորացան այն բանից հետո, երբ ենիչերիները սկսեցին խուսափել ռազմական ծառայութիւնից և, զբաղվելով գավառներում ու տնտեսական բարեկեցութիւնն ձգտելով մայրաքաղաքում, ներթափանցեցին էնաֆիի մեջ[57]: Արհեստագործական արդյունքների իրացումը՝ իր առևտրական չահույթի հնարավորութիւններով, ենիչերիների համար դառնում էր ոչ թե սոսկ ժամանակավոր հրապույրի, այլ հիմնական զբաղմունքի առարկա: Էնաֆիի մեջ մտած ենիչերիները, ընդամին, չարունակում էին պահպանել նաև իրենց դասի արտոնութիւնները: XVIII դ. այս երևույթը հասցրեց նրան, որ մահմեդական էնաֆիը ևս դիմեց հակառակ ընթացքին՝ ձգտելով ենիչերի զրանցվել: Դա նրանց հնարավորութիւն էր տալիս ազատվել հարկերից և վայելել ենիչերիների մյուս նշանակալի արտոնութիւնները: Արհեստավորներին հրապուրում էր այն, որ ենիչերիները կարող էին մասնակցել հարկեր գանձելու, քաղաքների պարենային մատակարարման գործին[58], տիրանալով որոշակի եկամուտների:

Էնաֆիի վերնախավը, մանավանդ մեծ քաղաքներում, տեղական արտադրութիւնն ու առևտրը իրականացնելու, իր նյութական հնարավորութիւնները ընդլայնելու համեմատ, ավելի մոտիկից էր առնչվում օսմանյան իշխանութիւններին, ձեռք բերում որոշակի ազդեցութիւն իր համայնքի ներսում: Այս գործընթացը մի որոշ չափով արագանում էր վերը հիշված՝ էնաֆիի հետ ենիչերիների սերտաճելու իրողութիւնմբ, ենիչերիների ու էնաֆիի պետերի աճող առնչութիւններով: Հայ էնաֆիի ներսում ևս նկատելի փոփոխութիւնները՝ արհեստապետերի սերտ կապերը պալատի և վարչական հիերարխիայի հետ նպաստեցին այն բանին, որ խոջաների ու չելեբիների[59] հին վերնախավը տեղի տվեց օսմանյան բարձր պաշտոնեութիւնն հետ չատ ավելի ծավալուն և չփման լայն եզրեր ունեցող մի նոր դասի՝ ամիրայութիւնն հաստատմանը:

Հարկերի հավաքումը և, բնականաբար, դրա մի մասի յուրացումը պոլսահայ արհեստավորական-առևտրական վերնախավին հնարավորութիւն էր տալիս միջամուխ լինելու պատրիարք նշանակելու գործընթացին, իրենց անմիջական ազդեցութիւնը թողնում դրա վրա, միաժամանակ, ի դիտութիւն ընդունելով Բ.Դոան հուչարկումները պատրիարքական այս կամ այն թեկնածուին նախապատվութիւն տալու կամ նրան ասպարեզից հեռացնելու գործում: Ավելին, էնաֆիի, և ամենից առաջ՝ հարուստ առևտրական էնաֆիի գլխավորները ոչ միայն ակտիվորեն մասնակցում էին պատրիարքական աթոռի չուրջ ծավալվող բախումներին, այլև պատեհ առիթի դեպքում իրենք էին ձգտում գրավել այդ աթոռը: 1679 թ. այս կերպ պատրիարքական գահին հայտնվեց Սարգիս Էքմենքճին՝ հացագործ արհեստապետը[60]: 1689–1692 թթ. պատրիարքական աթոռին են հավակնել նաև այլ աչխարհականներ՝ Թորոս Ստամպոլցին, Սախաօղլու դերձակը, Համամճի (բաղնեպան) Շահինը, անչուչտ, էնաֆիի մեջ պաչտոն և հեղինակութիւն վայելող անձինք[61]:

Իրենց արտադրանքը իրացնելու գործընթացում Կ. Պոլսի արհես-

տավորները հանդես էին գալիս որպես առևտրի ասպարեզ ընդգրկված արհեստավորներ, ուստի գրեթե միշտ արհեստավորը կրում էր նույն մականունը, ինչ առևտրականը: Էքմեքճի կարող էր նշանակել և՛ հացթուխ, և՛ հացավաճառ, քերեստեճի՝ և՛ փայտահատ, և՛ փայտավաճառ, ձիզմեճի՝ և՛ կոշկակար, և՛ կոշկավաճառ: XVI–XVII դդ. մայրաքաղաքի բեդեստենները (փակ չուկաներ) լեփ-լեցուն էին արհեստավոր և առևտրական հայ չուհաճիներով (մահուդագործ), գազազներով (մետաքսագործ), ձեվահիրճիներով (ակնագործ, ակնավաճառ), սահաֆճիներով (ժամագործ) և բազմաթիվ այլ առևտրական արհեստավորներով: XVII դ. առաջին քառորդին Կ. Պոլիս այցելած Սիմեոն Լեհացին թվարկում է չուկայում գործող արհեստավորների խանութները Յասըր բազարի (գերիների չուկա) մոտակայքում, որտեղ իրենց ապրանքներն էին վաճառում «յորղանճիք, քիթապճիք, սիրմաճիք և այլ խանութին ազգ և ազգ»[62]:

Այս առևտրական-արհեստավորական էսնաֆի կողքին գործում էր դրանից անջատ գուտ առևտրական էսնաֆը, որ կազմված էր դրամատեր հարուստ վաճառականներից, ինչպես և միջակ ու մանր առևտրականներից: Պոլսեցի առևտրականները գործում էին ոչ միայն մայրաքաղաքում, այլև երկրի մյուս տարածքներում և նրա սահմաններից դուրս, լևանտի առևտրահրապարակներում և այլուր: Խոշոր վաճառականների դասն ուներ առևտրով զբաղվելու արտոնագիր՝ բերաթ (այսպես կոչված բերաթլի վաճառականներ), որն ուներ որոշակի առևտրական արտոնություններ (ինչ-ինչ հարկերից ազատ լինելու կամ համեմատաբար թեթև հարկեր կամ մաքս վճարելու իմաստով)[63]: Կապիտուլյացիաների ռեժիմի պայմաններում ընդլայնվում էր նաև պոլսահայ առևտրականության միջնորդ դերը: XVII դ. երկրորդ կեսին Նիդեռլանդներին տրված առևտրական արտոնությունները (1668, 1680 թթ.)[64] նպաստեցին հոլանդական առևտրի ծավալմանը լևանտում, որից օգտվեցին նաև Զմյուռնիայի և Կ. Պոլսի հայ վաճառականները:

Այսուհանդերձ, ինչպես Կ. Պոլսի, այնպես էլ օսմանյան մյուս քաղաքների օրինակով կարելի է ասել, որ մանրապրանքային արտադրության պայմաններում տեղական առևտրի մի նշանակալի մասը չէր անջատվել արհեստներից և հաճախ հանդես էր գալիս նրա հետ և նույնիսկ արհեստներից կախյալ պայմաններում: Արհեստավորական արտադրություն-առևտուր միասնական գործընթացում առաջին բաղադրիչով էին որոշվում ապրանքների քանակն ու որակը, դրանց իրացման պայմանները, տեղը, գինը և այլն, որից կախում ուներ իրա-

ցումը՝ ապրանքը սպառողին հասցնելու գործընթացը: Պետության կողմից արհեստավորին էր իրավունք տրվում չուկայում խանութ ունենալու և վաճառելու արտադրանքը, որով և իրավականորեն ճանաչվում էր նրա առաջատար դերը արտադրություն-վաճառք հարաբերակցության մեջ:

Նշված պայմաններում տեղական առևտուրը զրկվում էր ինքնուրույնությունից և դառնում արհեստավորական արտադրության կցորդը՝ դրա հետ միասին կախում ունենալով նաև անդրծովյան ապրանքների հետ մրցակցության դժվարին բոլոր պայմաններից: Իր հետագարձ ընթացքի մեջ առևտրական չահույթը ներծծվում էր արհեստագործական լճացող արտադրության բազմաթիվ փոսորակների մեջ և այս իրողությունը ակնհայտորեն արտահայտվում էր այն բանում, որ արհեստագործական արտադրանքը հազիվ էր ապահովում իր պարզ վերարտադրությունը: Արհեստագործական արտադրության զարգացումը կաչկանդվում էր նաև բազմաթիվ հարկերի ու տուրքերի պատճառով, որոնք ծանրանում էին նաև հայ արհեստավորական ու առևտրական խավերի ուսերին:

Հայ արհեստավորները իրենց համբավությամբ ու տաղանդով հայտնի էին դեռևս Մեհմեդ Ֆաթիհի ժամանակներից, ինչը վկայում էր, ինչպես տեսանք, հույն ժամանակակից հեղինակ Քրիտովուլոսը: Խորապես տիրապետելով իրենց գործին, նրանք որակական փոփոխություններ էին կատարում արհեստների մեջ: Մայրաքաղաքի հայերն էին հնարել և կատարելագործել ծաղկենկար բեհեզը (Գուգկունճուք թաղամասի մի արհեստավորի ձեռքով), որի շնորհիվ Սկյուտարում XVIII դ. 2-րդ կեսին լայն թափ էր ստացել յաղմայի արհեստագործությունը[65]: XV–XVII դդ. և դրանից հետո Կ.Պոլսի սահմաններից դուրս էր եկել հայ ոսկերիչների, արծաթագործների, ակնագործների, չինարարների հռչակը: Մուստաֆա III-ի և Համիդ I-ի ժամանակներում (XVIII դ. 2-րդ կես) նրանց պատրաստած արդյունքները իրենց որակով հաճախ գերազանցում էին եվրոպական արտադրանքը: Արժանի համբավ ունեին հայ ժամագործները. նրանց մեջ կային ոչ միայն նորոգողներ, այլև վարպետ մեխանիկներ[66]: Համբավված էին հայ պղնձագործները: Օսմանյան Թուրքիայում ծնծղայի առաջին արհեստանոցը բաց է արել Քերովբե Զիլջյանը՝ 1622 թ., Սամաթիայում: Մինչ այդ, նա հռչակված էր իբրև պղնձագործ: Նրա գործը շարունակել է Ավետիս որդին: Այդ տոհմը իր արհեստն ու ավանդույթները չարունակել է մինչև մեր ժամանակները, ինչպես գրում է լավատեղյակ հետազոտողը[67]:

Բարձրորակ արհեստավորներ էին հայ գինագործները. նրանք

պատրաստում էին սուր, հրացանի փող, նորոգում զենքի այլևայլ տեսակներ: Զենքին և ռազմական գործողություններին, ինչպես և բանակի սպասարկմանն առնչվող արհեստավորները կազմում էին բանակի բաղկացուցիչ մասը և ուղեկցում նրան ամբողջ արշավի ընթացքում: Ֆերիդուն բեյի մի տեղեկության համաձայն՝ բանակում գործում էին ռազմական գործին առնչվող հազարավոր թամբագործներ, դերձակներ, դարբիններ, երաժիշտներ, բազմաթիվ այլ արհեստավորներ[68]: Բանակին ծառայող արհեստավորները և առևտրականները ազատվում էին հարկերից, որ արհեստապետերի համար նյութական հավելյալ հնարավորություններ էր ստեղծում[69]:

XVII դ. սկզբներից Օսմանյան Թուրքիայում արհեստավորների աշխատանքի արտադրողականության լճացումը և ապա անկումը ավելի էր կաչկանդում տեղական առևտուրը ոչ ունևոր՝ քաղաքային ու գյուղական գնորդների շրջաններում: Մահմեդական էնաֆը սոցիալական իր անկայուն կացությանը արձագանքում էր տարերային հուզումներով, ենիչերիական խռովություններին հարելով և այլ պոռթկումներով: 1651 թ. օգոստոսին աքչեի արժեզրկման պատճառով մայրաքաղաքում բռնկված խռովությանը մասնակցում էին 50 հազարի չափ արհեստավորներ ու առևտրականներ: Դրա հետևանքով պաշտոնանկ արվեցին մեծ վեզիրն ու մի քանի այլ պաշտոնյաներ[70]: 1703 թ. հուզումներին գործուն մասնակցություն ունեցան գինագործներ, որոնք ենիչերիների հետ կիսում էին աշխատավարձերը պարբերաբար ուշ ստանալու դժգոհությունը[71]: Հայտնի է նաև 1730 թ. էնաֆի խռովությունը՝ ենիչերի-առևտրական Պատրոնա Խալիլի գլխավորությամբ և այլն:

Մայրաքաղաքի ոչ մահմեդական էնաֆը միշտ կամ գրեթե միշտ հեռու էր մնում օսմանցի էնաֆի և ենիչերիների հուզումներից, որոնք սպառնում էին նրա անվտանգությանը՝ ուղեկցվելով այլակրոնների թալանով, անկանխատեսելի պոռթկումներով և այլ բռնություններով: Տիրապետող օսմանյան տարրի կրոնական ու սոցիալական գերազանցությունը դրսևորվում էր նրա և էթնակրոն մյուս հանրությունների փոխհարաբերությունների ամեն մի ոլորտում և հիմքից իսկ ամլության դատապարտում նրանց միասնական ընդդիմության ամեն մի հնարավորություն: Կ. Պոլսի հայ էնաֆի մեջ սոցիալական բողոքն ու ընդվզումները ուղղվում էին իրենց համայնքի աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի դեմ, որչափով սրանք էին իրականացնում իշխանությունների հարկային քաղաքականությունը՝ ըստ հարկին իրենց դիրքն օգտագործելով խուսափելու հարկերի

ու տուրքերի ծանր բեռից: 1650–1670-ական ԹԹ. պոլսահայ համայնքում տիրապետող դիրք գրավելու, աթոռակալության անդամակցելու և պատրիարքական իշխանության համար Թլթըլյանների, «ներսեցիների» ու «դուրսեցիների» միջև մղված պայքարը մի հայտնի չափով արտացոլում էր պոլսահայ էնաֆի սոցիալական ճնշված վիճակն ու դրանից դուրս գալու տարերային ձգտումները:

Կ. Պոլսում արհեստագործությունը մոտեցավ, բայց չկարողացավ հաղթահարել արտադրության մանուֆակտուրային ձևից այն կողմ տանող սահմանագիծը: Նույնիսկ XVIII դ. կեսին գործում էին ընդամենը մի քանի մանուֆակտուրաներ (Սալոնիկ, Ադրիանուպոլիս, Պրուսա), որ վկայում է տեղական արտադրության սահմանափակության մասին: Ավելին, կայսրության եվրոպական մասում գտնվող տեքստիլ մանուֆակտուրային արտադրությունը ոչ միայն նվազել էր, այլև ընկել էր արտադրանքի որակը[72]: Պետության թույլ փորձերը՝ աջակցելու Սալոնիկի չուխայի և Պրուսայի մետաքսի արտադրությանը, փոքրիշատե դրական հետևանքներ չունեցան: Ֆրանսիայից բարձրորակ դիպակի և այլ գործվածքների մեծաքանակ ներմուծման պայմաններում չհաջողվեց ընդլայնել նաև Կ. Պոլսում չուխայի արտադրությունը[73]: Կ.Պոլսի հայ արհեստագործները ևս գյուղատնտեսական հումքի նվազելու պայմաններում հարկադրված էին որևէ կերպ պահպանել իրենց արտադրության գոյատևումը:

2. Հայ վաճառականությունը Կ.Պոլսում

Հայ վաճառականությունը Կ. Պոլսում հայտնվել է գաղթօջախի ստեղծման հենց սկզբից և դրա հետ միաժամանակ: 1450-ական ԹԹ. վերջերին բռնագաղթերն իրականացնելիս սուլթանը կարևոր դեր էր վերապահում արհեստավորներին ու առևտրականներին: Հույն, հրեա, մահմեդական բազմամարդ խմբերի հետ միաժամանակ մայրաքաղաք տեղափոխվեցին բազմաթիվ առևտրականներ ու վաճառականներ Էնկյուրիից, Կարամանից և սևծովյան շրջաններից[74]: Եթե արհեստավորները ապահովելու էին Կ. Պոլսի բնակչության կենցաղային պահանջմունքները, ապա առևտրականները, մանավանդ խոշոր վաճառականները կարևոր դեր էին ունենալու մեհմեդի առևտրական ռազմավարության մեջ:

Համապատասխան գրականության մեջ իրավացիորեն ցույց է տրված, որ Աբրահամ Անկյուրացու՝ Կ. Պոլսի անկմանը նվիրված գործում հիշատակվող Աստվածատուր Սաթըլմիշը, Սիմեոն բարի բաշան և պարոն Գեորգ Էչիմ հաճին եղել են կամ հարուստ վաճառականներ, և կամ էլ «ճարտար արհեստավորներ»[75]: Կարելի է կարծել՝ առավել ևս հարուստ վաճառականներ, որովհետև այդ է հուշում վերոհիշյալ Աստվածատուր Սաթըլմիշի որդու հետ կապվող դրվագը. նա մի ձեռագիր է գնել Պրուսայում և նվիրել Անկյուրիայի Ս. Քառասունք եկեղեցուն՝ իր հիշատակարանում մեծարելով Կոստանդնուպոլսի հոգևոր առաջնորդ Հովակիմին՝ իբրև կրոնական գրքերի «իմաստուն և հանճարեղ քննող և պատմող»[76]: Պրուսայում՝ XV դ. օսմանյան առևտրական այդ խոշոր կենտրոնում, ձեռագիր գնելը և եկեղեցուն նվիրելը ինքնին խոսում է այն մասին, որ այդպիսի անձնավորությունը ոչ թե սոսկ արհեստավոր կամ առևտրական, այլ մեծահարուստ մեկը պետք է լիներ: Բուն Կ.Պոլսի մերձակայքում՝ ճենովական Ղալաթիայում, դեռևս XIII դարից այստեղ էին կայանել և հաջողությամբ գործառում էին Ղրիմից եկած հայ վաճառականները: Հայտնի է 1281 թ. հուլիսի 7-ի թվակիր արձանագրությունը մի հայ դրամատիրոջ և երկու այլ անձանց երկկողմանի պայմանագրի վերաբերյալ, որով վերջիններս պարտավորվում էին Կ. Պոլսի նավահանգստում ծովի հատակից հանել դրամատիրոջ 120 ֆունտ արծաթը[77]:

Ղալաթիայում ապաստանած հայ վաճառականները գործուն մասնակցություն էին բերում սևծովյան առևտրին՝ դուրս գալով լեվանտի միջազգային առևտրի ասպարեզ, կապեր ու հարաբերություններ հաստատելով ամենից առաջ իտալական առևտրական կենտրոնների հետ: Ղալաթիայում գրված մի ձեռագրի հիշատակարանում (1398 թ.) գրիչ Պողոսը հիշում է տեղի Ս. Սարգիս եկեղեցուն ձեռագիրը նվիրաբերողին՝ «Արրահամ վաճառական որ էր վկայեալ յամենեցունց և հաւատարիմ գտեալ մեծամեծանց և փոքունց»[78]: XIV դ. առաջին կեսին հայերը Ղալաթիայում արդեն գոյացրել էին որոշակի քանակի բնակչություն, որովհետև 1361-ից առաջ արդեն ունեին Ս. Սարգիս եկեղեցին, ինչպես նշված է այդ թվականը կրող մի հիշատակարանում (որը, բնականաբար, ենթադրում է եկեղեցու գոյությունը դրանից առաջ): 1391-ին Ղալաթիայում Ս. Լուսավորիչ եկեղեցուն նվիրված մի հիշատակարանում բացահայտվում է, որ այստեղ գործառում էին Կաֆայի հայ վաճառականները, որոնք իրենց առևտրական գործերով առնչվում էին Ճենովայի վաճառականների հետ: Հենց նրանք էլ եղել էին Ս. Լուսավորչի կառուցման նախաձեռ-

նողները՝ «ձեռնայտու և աւժանդակ լինելով մերային սեռիս հայոց վաճառականաց աստուածապահ քաղաքին Կաֆային և այլոց աշխարհականաց և քաղաքաց ևս վաճառականք, որք եկեալ ի աստուածապահ քաղաքս ի Ղալաթիայս[79]...»:

Կ. Պոլսի առման ժամանակ Ղալաթիայում ապրել են բավական թվով հայեր, որոնք արդեն առանձին թաղամասեր էին կազմել Ֆրէնք Ֆիքրոն, էրմիյան մահալլեսի, էրմենո փաղմեն մահալլեսի, էրմենի չատի պեյ մահալլեսի և այլ անուններով, ինչը հայտնի է դառնում Մեհմեդ Բ-ի հայտնի վակֆիյեներով[80]:

Քաղաքի հայ համայնքությունը վաճառականներով և առևտրի հետ կապված մարդկանցով համալրվեց նաև 1475 թ., երբ Ղրիմից (Կաֆա) բռնագաղթի ենթարկվեցին բազմաթիվ հայեր: Այդ կարևոր նահանգահի գրավումով թուրքերը տիրում էին սևծովյան առևտրին՝ այս տարածաշրջանից դուրս մղելով եվրոպացիներին[81]: Սևծովյան առևտրի կարևոր հանգուցակետն ու կենտրոնը դրանով իսկ դառնում էր օսմանյան մայրաքաղաքը, իսկ առևտուրն իրականացնելու էին տեղական՝ հույն, հայ, հրեա և մահմեդական վաճառականները, և այս նպատակով էլ պետք է բացատրել Մեհմեդի կատարած այս բռնագաղթը Ղրիմից: Սևծովյան առևտրում կապիտալ և հմտություններ ձեռք բերած վերոհիշյալ վաճառականները այժմ պետք է իրականացնեին այդ նպատակադրումը: Ղրիմի (Կաֆա), Քիլիայի և Ակքերմանի գրավումը նշանակում էր վերահսկողություն կամ դրա լուրջ հայտ՝ տիրելու հյուսիսարևելյան առևտրի ողջ ուղղությանը դեպի Արևելյան Եվրոպա, Լեհաստան և Ռուսաստան[82]:

Եթե Կաֆայի հայ վաճառականները կարող էին բռնագաղթի միջոցներին կորցրած լինել իրենց ունեցվածքը (լրիվ կամ ամբողջովին), ապա նույնը չի կարելի ասել Ղալաթիայում բնակվող նրանց հայրենակից վաճառականների մասին: Կոստանդնուպոլսի առումից անմիջապես հետո Ղալաթիայի ճենովացի իշխանավորները իրենց համայնքի գոյությունը և սեփական ունեցվածքը պահպանելու մտահոգությամբ հանձնվեցին հաղթողի ողորմածությանը: 1453 թ. մայիսի 29-ին նրանք, ի դեմս քաղաքի պոդեստա Ա. Լոմինելլոյի, սուլթանին հանձնեցին Ղալաթիայի բանալիները՝ այսպես հնազանդվելու փոխարեն ստանալով տեղի բնակիչների անձի անձեռնմխելիությունը և իրավունքները պահպանելու երաշխիքներ այն պայմանագրով, որ կնքել էին Մեհմեդի հետ[83]:

Ղալաթիայի հայ վաճառականների առևտրատնտեսական դերը առհասարակ պետք է դիտել ղրիմահայ վաճառականների գործու-

նեության միասնական ոլորտում, որն ընդգրկում էր ոչ միայն սւծովյան նավահանգիստների, սրանց միջոցով Եվրոպա տանող առևտրական ուղիների, այլև միջերկրածովյան ապրանքափոխանակությունն ու Ղրիմից ձգվող ցամաքային առևտրական ճանապարհները, որոնք կապում էին Թերակղզին սլավոնական երկրների (Լեհաստան, Ուկրաինա, Ռուսաստան), Թուրքիայի, Եգիպտոսի և արևելյան այլ երկրների հետ[84]: Ղալաթիայի մեջ հայ վաճառականության կուտակումները (ոչ միայն կափայի, այլև «այլոց աշխարհայկանաց և վաճառականաց եւս», ինչպես տեսանք Ս. Լուսավորչին վերաբերող հիշատակարանում) վկայում էին, հիրավի, նրանց տնտեսական աշխույժ գործունեության մասին: Ավելացնենք, որ Ղալաթիայի եվրոպացի, հույն և հրեա վաճառականների հետ հայերն իրենց առևտրական դերը պահպանեցին նաև օսմանյան թուրքերի կողմից ճնշովացիների այդ քաղաքը նվաճելուց հետո ևս՝ XV–XVI դդ.: Այս առթիվ հաղիվ թե կարելի լինի համաձայնվել այն կարծիքին, ըստ որի, նշված դարերում հայերը թվով քիչ էին Ղալաթիայում և կարևոր դեր չէին խաղում այնտեղ[85]:

Այս կարծիքը հերքող վերոհիշյալ փաստարկներին կարելի է ավելացնել այն, որ 1391 թ. Ղալաթիայում երկրորդ հայկական եկեղեցու չինությունն արդեն խոսում է հայերի, այդ թվում և վաճառական հայերի թվաչատության մասին: XVI դ. երկրորդ կեսին (1550–1555) Օսմանյան Թուրքիայում ճանապարհորդած ֆրանսիացի Ն. Դուլֆինոսը գրում էր, որ Կոստանդնուպոլսի և Բերիայի (նկատի ունի Ղալաթիան) «լավ ծանոթ հայերը», վաճառականների մեծ մասը լինելով, առևտրական մեծ ճանապարհորդություններ էին անում լեվանտում, իրողություն, որ արտացոլում է Բերա-Ղալաթիայում դեռևս նախորդ դարերից հայտնի՝ հայ վաճառականների տնտեսական ազդեցիկ դերի մասին: Այս հեղինակը մասամբ նշում է նրանց առևտրի ապրանքները՝ բամբակ, գործվածքեղեն, գորգ և այլն[86]:

XVI դ. հայ վաճառականները գործառում էին պարսկական մետաքսը լեվանտական առևտրական հանգուցակետեր հասցնելու և իրացնելու ասպարեզում, մասնավորապես, Կ. Պոլիս–Թոքատ–Էրզրում–Թավրիզ երթուղով, որը կազմում էր Պարսկաստանի և Թուրքիայի միջև ընկած ցամաքային տրանզիտային առևտրի երեք հիմնական գծերից մեկը[87]: Այս երթուղում քարավանային առևտրի կարևոր կենտրոն էր դարձել Զմյուռնիան[88], և դրան նույնպես իրենց էական մասնակցությունն էին բերում հայ վաճառականները: Ե՛վ Կ. Պոլսում, և՛ Զմյուռնիայում նրանք իրենց ապրանքը վաճառում էին եվրոպացի

գնորդներին՝ հանդես գալով իբրև Արևելք–Արևմուտք ապրանքափոխանակության ակտիվ մասնակիցներ: Դրա հետ նաև հայ վաճառականները օգտվում էին Կ. Պոլսից ծայր առնող հետագա առևտրական ուղուց, որ ձգվում էր մի քանի ուղղություններով. դեպի Վենետիկ, իտալական այլ քաղաքներ, Բալկաններ՝ Անդրիանուպոլսով ու Սալոնիկով և այլն[89]: Բուն Արևմտահայաստանի տարածքով ձգվող քարավանային ուղիների մեջ հաջորդ՝ XVII դ. կարևորություն էին ստացել Էրզրումը և Թոքատը՝ Թավրիզ–Էրզրում–Թոքատ–Կ.Պոլիս ուղեգծով, որի միջոցով արևելահայ վաճառականները պարսկական մետաքսն արտահանում էին օսմանյան մայրաքաղաք (ինչպես նաև Թավրիզ–Էրզրում–Թոքատ–Զմյուռնիա երթուղով)[90]: Էրզրումը, մանավանդ, դարձել էր տարբեր ազգերի, այդ թվում և հայ վաճառականների մի յուրօրինակ ժամադրավայրը XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին: Մի ժամանակագրության մեջ ուրվագծվում է Էրզրումի այդ կարևոր նշանակությունը առևտրական ծավալների տեսակետից. «Եւ ի վաճառականացն ի Դ (4) կողմանց հայոց ազգէս անթիւ կան նստեալ տարին բոլոր բովանդակ ի գնել եւ ի ծախել... զի այժմ քաղաքս այս յոյժ բանտար (բանուկ – Ա. Խ.) է նման Ստամպօլայ որ տարին Ժ (10) կամ ԻՌ (20.000) բեռն մտանէ եւ կելանէ որ ՃՌ (100.000) դուռուչ մտանէ քասկ փաչային թող զիւր թեմին եւ սարերուն քրդաց կէլուրն այս ամենայն գալօղ եւ գնացօղաց լինի որք են վաճառականք»[91]:

Միջերկրածովյան՝ Վենետիկի և Լիվոռնոյի առևտրում առանձնապես գործուն էին Ջուղայահայ (XVI դ. վերջ), այնուհետև Վանից, Կեսարիայից, Նոր Ջուղայից և Զմյուռնիայից եկած հայ վաճառականները, որոնք արտածում էին ինչպես մետաքս, այնպես էլ գործվածքեղեն, համեմունքներ, պերճանքի առարկաներ և այլն[92]: Այս վաճառականներն էին, որ կանգառում էին նաև օսմանյան մայրաքաղաքում, այստեղ վաճառում իրենց ապրանքները և կամ էլ չարունակում իրենց ճանապարհը վերոհիշյալ ուղիներով: Նրանց մշտական երթևեկը քաղաքում և՛ ընդհատ էր, և՛ անընդհատ: Հայ վաճառականների մի մասը սեփականություն էր ձեռք բերում այստեղ, գնում տներ, կալվածքներ և այլն, իսկ մյուս՝ առավել ստվար մասը, ժամանակավորապես ապաստանելով քաղաքի բարվոք և ընդարձակ խաններում, քաղաքը դիտում էր որպես կայան՝ իր առևտրական ուղին չարունակելու համար: Համենայն դեպս, քաղաքում սեփականության տիրացած վաճառականները դառնում էին համայնքի անդամ (անշուշտ, միշտ «բնիկների» անբարյացակամության դրսևորումների ուղեկցությամբ) և մասնակցում նրա կյանքի իրողություններին ու

դրանց հետ կապված իրադարձություններին: Եկվոր ու երթևեկ արևելահայ վաճառականներից չատերը ևս, մայրաքաղաքում իրենց բնակափոխադրումների և առհասարակ, առևտրական հրապարակի հետ ունեցած բազմապիսի կապերի շնորհիվ, մանավանդ, էջմիածնի, Սսի, Երուսաղեմի գործերին առնչվելու և դրանցում ունեցած իրենց ազդեցության հետևանքով, չէին կարող մեկուսի դիրք ունենալ պոլսահայ կյանքի հանդեպ: XVII դ. և դեռ դրանից հետո էլ նրանք միջամուխ են եղել պատրիարքական իշխանության համար մղվող բախումներին և իրենց ազդեցությունը թողել համայնքին հուզող խնդիրների վրա: Պատահական չէ, որ այս կարգի եկվոր վաճառականները պատկառանքով են հիշվում XV–XVIII դդ. էջմիածնական ու պատրիարքական կոնդակներում, հիշատակարաններում և այլ վավերագրերում: Վերը տեսանք, որ դեռևս 1391 թ. Ղալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու շինության առթիվ գրված հիշատակարանում արժանին է համարվում ոչ միայն կաֆացի վաճառականներին (որոնք, անկասկած, պետք է հաստատված լինեին Ղալաթիայում), այլև «այլոց աշխարհականաց եւ քաղաքաց եւս վաճառականք որք եկեալ ի... Ղալաթիայս» (ընդգծումը իմն է – Ա. Խ.): Այսպիսի հիշատակումը այդ «եկվորների» կողմից եկեղեցու շինությանը բերած դրամական նպաստի սոսկ շնորհակալական պատասխանը չէր, այլ այն, որ նրանք դիտվում էին որպես առևտրական այդ գաղթակայանին տնտեսական ու ազգային կապերով առնչվող մարդիկ:

Վերադառնանք, սակայն, բուն «տեղացի» վաճառականներին: Գ. Հնաասերը վկայակոչում է արևելահայ վաճառականների տապանագրերից մի քանիսը, որոնք վերաբերում են XVI դ. առաջին քառորդին և գտնվել են Կ. Պոլսի Պալըքլըի գերեզմանատանը՝ Ագուլեցի Մելքոն, Շոռոթեցի Յակոբ, Ջուղայեցի Աղաբաբ, սրա որդի Պաղտասարը, Ճողեցի (Ջուղայեցի) Ավետիք և ուրիշներ[93]:

Հնաասերն իրավացիորեն նշում է, որ եկվոր վաճառականները XVII դ. սկզբին Կ. Պոլսում իրենց առևտրական գործերն ավարտելուց հետո մեկնում էին[94], սակայն և չպետք է անգիտանալ, որ նրանց մի մասը հիմնվում էր և մնում քաղաքում: Պալըքլըի գերեզմանատան վերոհիշյալ տապանաքարերը կամ դրանց մի մասը, կարծում ենք, պատկանել է հենց այդ՝ նորաբնակ արևելահայ վաճառականներին:

XVI դ. օսմանյան քաղաքներն ապրեցին տնտեսական զգալի աշխուժացում՝ առանձնապես արհեստների և վաճառականության զարգացման, սրա հետևանքով՝ քաղաքային բնակչության աճի շնորհիվ[95]: Կ. Պոլսի հայ վերնախավի մի մասը նաև ներքին չուկայում

զբաղվում էր առևտրով և վաճառականությամբ և այս գործառույթի բերումով անխուսափելի կապեր էր հաստատում օսմանյան պաշտոնեության հետ՝ ըստ հարկին վարկավորելով նրան և ինչ-ինչ արտոնություններ ապահովելով իր սեփական չահաստացության համար: Առևտրական կապիտալի մի մասն այս պայմաններում գործառում էր գերազանցապես վարկավորմամբ՝ սրա բարձր տոկոսների առկայությամբ վերածվելով վաշխառուական կապիտալի: Այս երևույթը ծայր էր առնում դեռևս XV դարի երկրորդ կեսից և չարունակվում էր XVI–XVII դդ., որի սնուցման կարևոր աղբյուրը հարկերի վարձակալման համակարգն էր (իլթիզամ), որի ուժով վարձակալը (մյուլթեզիմ) ստանում էր հարկահավաքման վարձակալության իրավունք՝ մեկից մինչև մի քանի տարով[96]: Երևույթը ընդհանրական էր և վերաբերում էր, թերևս, առավել մեծ չափերով հրեա և մասամբ հույն դրամատերերին: Հայ դրամատերերի այս մասը կազմում էին չելեպիները, որոնք գործառում էին ոչ միայն Կ. Պոլսում, այլև Արևմտահայաստանում[97] և թուրքական այլ քաղաքներում ևս: Մ. Մեյերը նույն երևույթի չարունակությունը ի հայտ է բերում նաև XVII դ. տնտեսական իրողությունների մեջ՝ նկատի առնելով այս խավի երեք հիմնական գործառույթները՝ արտադրությունից լրիվ կտրվածության պայմաններում զբաղվելը առևտրով, ապա հարկերի վարձակալությամբ և վաշխառությամբ[98], որը, օսմանյան տնտեսության անկմանը զուգընթաց, կենտրոնի նկատմամբ գավառական իշխանությունների ինքնագլխության ծավալման համեմատ, վաշխառուական կապիտալին ընձեռում էր մշտապես վերարտադրվելու հնարավորություն:

Հայ սեղանավորները մայրաքաղաքում վարկավորում էին նաև տեղի կղերական վերնախավին, մասնավորապես պատրիարքական թեկնածուներին և պատրիարքներին, երբ սրանք ցանկանում էին բազմել կամ չարունակել բազմելը պատրիարքական աթոռին: XVI–XVII դդ. պատրիարքական պաշտոնի համար մղվող անընդհատ պայքարը, ինչպես և պատրիարքների կարճաժամկետ գահակալումները նչանակալիորեն ընդլայնում էին վաշխառու-չելեպիների գործունեության ասպարեզը, որով նրանք ոչ միայն եկամուտներ էին ստանում բարձրաստիճան հոգևորականներին ֆինանսավորելիս, այլև իրենց ազդեցության տակ էին պահում պատրիարքներին և համայնքի վարչությանը («ալթը ջեմաաթ»-ի գլխավորներին): Չելեպիների այս խավը համայնքի ներսում իր դիրքերն ամրացնում էր օսմանյան պաշտոնյաների սեղանավորությունը, հարկերի և տուրքերի գանձումը, դրանց հետ կապվող միջնորդական սպասար-

կու գործունեությունը ստանձնելու միջոցով[99]:

Որքան մեզ հայտնի է, առաջին պատրիարքներից մեկը, որն իր վրա է կրել «ալեը ջեմասեի»-ի վաչխառուների ձեռքի ծանրությունը, Ստեփանոս պատրիարքն է (1551-1561): Իր գրած սաղմոսարանի հիշատակարանը (1551), որ վերլուծության է ենթարկել Ս. Դովսեթը, ուշագրավ տեղեկություններ է պարունակում այդ պատրիարքի և համազգի վաչխառուների փոխհարաբերությունների վերաբերյալ: Պատրիարքն այստեղ գանգատվում է «քաւիլների» հալածանքներից. «Ով ընթերցողք սբ. մատենիս, յիշեցեք զիս, զանարժան ծառայս Ա(ստուծո)յ զաուտանուն Ստեփաննոս վարդապետս Ուլախացի յերկրէն Զմչկածակու որ բազում չարչարանս կրեցի ի սուտ քրիստոնէից որ պատրիարգ էի ի Կոստանդնուպոլիս իմ քաւիլներուն ձերացն»: Եվ այնուհետև՝ «Հանեցին զիս ի պատրիարգութենէ եւս ես ելայ, գնացի ի Լէհն եւ անդի եկի Ըստըմպոլ եւ դարձեալ զիս յոյժ չարչարեցին անիծած քաւիլնին, զի թէ գնոցա արած չարիքն զոր հետ ինձ արին, զամէն գրեր էի՝ Այսմաւուրքն կու լինէր եւ ես այնչափ գոհանամ զբարերարութիւն Աստուծոյ որ ոչ ետ զմեզ յորս ատամանց նոցա: Աստուած աւրհնէ զՄարտիրոս Զալապին, որ բազում չարչարանք կրեց վասն ի մեր ի խաստի...»[100]:

Ստեփաննոսը իր «քաւիլ» – երաչխավորներից խույս էր տվել «ի Լէհն»՝ սլավոնական տարածքներ, բայց երբ վերստին հայտնվում է Կոստանդնուպոլսում, դարձյալ սկսում են հետապնդել նրան. կնշանակի Ստեփաննոսը մարած չի եղել պարտքը, և նրա հովանավոր Մարտիրոս Զելեպին կա՛մ վճարել է պարտքը, կա՛մ էլ նրան ազատել այդ պարաւքից՝ իշխանություններից ձեռք բերելով, հավանաբար, խաստի չերիփ:

Պոլսահայ վաչխառու-չելեպիների կեղեքիչ գործունեության մի այլ օրինակ կարող ենք գտնել նաև պատրիարք Ղազար Սեբաստացու ժամանակ: Պատրիարքը նախաձեռնել էր փակել դեռևս նախորդ տասնամյակներից մնացած թաղերի պարտքը, որ գոյացել էր քյուրեկճի Հարկը չվճարելուց, ընդամին, Ղազարն ինքն էր դարձել պարտքերի երաչխավորը՝ անմիջական վարկավորող վաչխառուների պահանջած 100 դուրուշի փոխարեն գանձելով ընդամենը 10 տոկոս դուրուշ վերադիր: Դրանից հետո պատրիարքը դարձել էր նախկին երաչխավորների թշնամին. «Այլ եւ ետ աւուրց սկսան ընդ միմեանս յարձակիլ սրով քէֆիլքն ի վերայ պատրիարգին եւ զհունս ելից ոչ գտանէին»[101],– գրում է Երեմիա Ֆյոմուրճյանը:

Պարտքն այդ չափերին էր հասել ոչ առանց պոլսահայ վաչխառուների գործուն մասնակցության և սրանց պարտադրած կեղեքիչ տոկոսների: Մ. Օրմանյանն ուրվագծում է այդ իրողության ընդհանուր և ճշմարտացի պատկերը, երբ գրում է, թե պոլսահայ ներհակ կողմերը, որոնք մարտնչում էին պատրիարքական իրենց թեկնածուի համար, «երբեմն խօստումներով եւ երբեմն փոխառութեամբ պարտքեր կը կազմէին եւ յետոյ պատրիարքական փոփոխութեանց պատճառով իրարու վրայ կը թողուին: Այս կերպով 40.000 դուռուշի պարտք մը գոյացած էր, որ ընդհանուր ազգին վրայ կը ծանրանար և ոչ ոք կուզեր վճարել»[102]:

Համայնքում վաչխառությամբ էին զբաղվում նաև ոչ հայ դրամատերերը, որոնց Մ. Օրմանյանը հորջորջում է «այլազգիներ» ընդհանուր անվանումով: Հավանաբար, դրանք մահմեդականներ էին, որոնց երաչխավորի իրավունքը փոխանցում էին հայ պարտատերերը՝ օսմանյան հասարակության մեջ այդ մարդկանց պաշտպանված իրավունքների, պարտքը ստանալու գործում նրանց գերադասելի հնարավորությունները հաշվի առնելով: Սրանով հանդերձ՝ չեն բացառվում նաև հրեա վաչխառուները:

XV դ. վերջերին և XVI դ. ընթացքում պոլսահայ չելեպիների չարքը լրացնում էին հայ, հիմնականում արևմտահայ գավառներից մայրաքաղաք տեղափոխված վաճառականներն ու դրամատերերը: Պրուսայի, Ստամբուլի, Կահիրեի, Ադրիանուպոլսի և Սալոնիկի վրայով ձգվող տարանցիկ գծով նրանք առևտուր էին անում ոչ միայն իտալական քաղաքների հետ, այլև մասնակցում գյուղատնտեսական հումքի, հում մետաքսի և համեմունքների առևտրին՝ ներգրավվելով Պարսկաստանի և Հնդկաստանի առևտրական շուկաներում: Այս վաճառականները Պրուսայից, Անկյուրիայից, Սեբաստիայից և այլ վայրերից եկող իրենց արհեստավոր համերկրացիների հետ բնակություն էին հաստատում, ինչպես տեսանք, Կ. Պոլսում՝ XVI դ. կեսին այնտեղ գոյացնելով համայնքի մի գգալի մասը[103]: Առևտրականներից ոմանք իրենց դրամական միջոցները ներդնում էին Կոստանդնուպոլիս ներմուծվող գյուղատնտեսական ապրանքների՝ հացահատիկի, մսի, յուղի, բրնձի և այլնի չրջանառվող ապրանքային զանգվածի իրացման մեջ, մի մասը զբաղվում էր սեղանավոր-վաչխառուի չահեկան գործով, մյուս մասը՝ լրացնում արհեստավոր-առևտրականների չարքերը:

XV-XVII դդ. հիմնականում մետաքսի առևտրով զբաղված արևելահայ վաճառականները ևս իրենց գործառնությունների մի մասը իրականացնում էին Կ.Պոլսում՝ այստեղ ապաստանելով ոչ միայն կարճ, այլև տևական ժամանակով: Իրենց դիրքի և կարողության հա-

մեմատ՝ նրանք տարբեր խաներում վարձում էին սենյակներ, մթերանոցներ, կապեր հատատում հայ համայնքի հետ և ոչ քիչ դեպքերում, ինչպես ասվեց, գառնում սեփականատերեր ու մասնակցում տեղի հայութեան տնտեսական ու հասարակական կյանքին: XVII դ. երկրորդ կեսին, այսուհանդերձ, Կ. Պոլսի գերեզմանատներում քիչ են հանդիպում արևելահայ հարուստ ջուղայեցիների, նախիջևանցիների, ագուլեցիների տապանագրեր, թեև, ինչպես նկատում է Գ. Հնասերը, նրանք քաղաքում եղել են «չատ աւելի հին ժամանակներէ ի վեր, սակայն ասոնցմէ քիչ-չատ ներկայանալի յիշատակարանի մը չատ քիչ անգամ հանդիպած ենք գերեզմանատուններու մէջ»[104]:

Թերևս պատճառը պետք է որոնել այն իրողության մեջ, որ արևելահայ վաճառականների ճնշող մասը իր գործառնություններով որքան էլ սերտորեն կապված լիներ քաղաքի և ազգային կապերով՝ տեղական համայնքի հետ, այսուհանդերձ, գերադասում էր վաղ թե ուշ վերադառնալ Հայրենիք: Կոստանդնուպոլսի խաներում բնակվելը այս վաճառականների համար ձեռնտու էր նրանով, որ դրանք, նախ, իբրև հյուրատներ, մայրաքաղաքում (և այլ քաղաքներում) չվման և առևտրական գործարքներ իրականացնելու հնարավորություն էին տալիս այստեղ հավաքված տեղացի և օտարազգի վաճառականներին, նպաստում նրանց գործարար կապերին: Այնուհետև խանները լեփ-լեցուն էին բազմաթիվ խանութներով, որ այս վաճառականներին թույլ էր տալիս իրենց ապրանքները վաճառել այդտեղ, որ շատ ավելի ձեռնտու էր իր ցածր մաքսերի և այլ վճարումների չափերով, քան ծածկած չուկայում՝ բեդեստենում էր սահմանված: Ըստ Այա Սոֆիայի 1490 թ. մի ցուցակի, որ մեջբերում է Հ. Ինալջիքը, բեդեստենի խոշոր առևտրականների մեջ նշված էին ընդամենը երկու հայ, հինգ հրեա և երեք հույն, իսկ մնացյալ 122 ձեռնարկությունները մահմեդականներ էին: Նույն կերպ, բեդեստենի չորջ ձգվող չուկայում ատաղձագործական 41 խանութներից միայն մեկն էր պատկանում հայերին, նպարեղենի 34 խանութներից միայն 4-ը՝ հույներին, իսկ մնացյալները և՛ մեկ, և՛ մյուս դեպքերում՝ մահմեդականներին[105]: Բայց խնդիրն այն չէ, որ վիճակագրական այս թվերը կարծես թե վկայում են չուկայում մահմեդական առևտրականների անվիճելի թվաշատության մասին, այլ այն, որ ոչ մահմեդական առևտրականությունը, որի անմրցելի դերը օսմանյան ներքին և արտաքին առևտրում որևէ կասկածի տակ չի կարող ընկնել, խուսափում էր բեդեստեններում առևտուր անել վերոհիշյալ՝ բարձր վարձավճարի պատճառով և գերադասելով իր ապրանքներն իրացնել նրա սահմաններից դուրս: Դրան էլ ընդդիմանում էին

օսմանյան իշխանությունները, որոնք այս առևտրականներին հարկադրում էին առևտուր անել հենց բեդեստենում: Վիճակը նույնն էր օսմանյան մյուս քաղաքներում ևս: Ս. Ֆարոգին այս առթիվ նկատում է, որ օսմանյան վավերագրերում հաճախ արձանագրվել են բեդեստենի վարչության և առևտրականների ընդհարումները. առաջինը պահանջում էր, որ ապրանքի որոշակի տեսակներ պարտադիր պետք է վաճառվեն բեդեստենում, որին և առարկում էին առևտրականները: Այս հեղինակը նշում է, որ հայտնի են օրինակներ, երբ առևտրականները, խուսափելով բեդեստենի խանութների համար պահանջվող բարձր հարկերը վճարելուց, պնդում էին, թե անհիշելի ժամանակներից ի վեր իրենք ապրանքը վաճառել են բեդեստենից դուրս: Այսպիսի առարկություններ էին առաջ քաշում հայ առևտրականները Բալուում և նրա մերձակայքում՝ 1650 թ. կողմերը[106]: Իրենց խանութների հարստությամբ և ճոխությամբ, ինչպես և ապրանքների բազմազանությամբ խաներն ամենևին չէին զիջում բեդեստեններին: Նկարագրելով այդպիսի խաներից մեկը՝ Ե. Քյոմուրճյանը գրում է. «Ի խանն Փափաղօղլոյ որ հանդէպ կայ Պալղափանի որ էր բարձրագոյն չէնս և ամրափակ որ եւ կայր ամբարանոցք ամենայն բարութեանցն յԵգիպտոսէ եւ ամենայն նահանգաց նորին ի ծովէ Ովկիանիա եւ ի գանագան պահարիցն Հնդկա[ս]տանէ ի մեծամեծ վաճառականաց եւ մեծատոհմից տանուտեարց տաճկաց մեծատանց եւ եգիպտացւոց ի բազում ամաց եւ օր ընդ աւուրց լցեալ բարութեանց նաև փարթամաց եւ նուաստից ընչիւք ի վաճառանոցանց եկանց և բնակչաց»[107]: Կարելի է կարծել, որ հայ և մյուս ոչ մահմեդական առևտրականների թվաքանակի մասին պատկերացում չի կարելի կազմել այն վավերագրերի հիման վրա, որոնք ներկայացնում են իրական պատկերի ընդամենը ոչ լիարժեք և նույնիսկ ապակողմնորոշող վերարտադրությունը:

Կ. Պոլսի հայ առևտրականներից հաջողակները կապվում էին (բնականաբար, պաշտոնեությանը նյութապես գոհացնելուց հետո և նրա համաձայնությամբ) բանակը պարենային կամ այլ ապրանքներով մատակարարելու գործին: Ձորքը պարենով, հացով և այլ ապրանքներով հագեցնող առևտրականները մենաշնորհ իրավունք էին ստանում որոշակի ապրանքների վաճառքի համար: Օրինակ, մայրաքաղաքում նպարավաճառությամբ կարող էին զբաղվել միայն Կ. Պոլսի, Պրուսայի, Ադրիանուպոլսի այն առևտրականները, որոնք բանակն ապահովում էին պարենով[108]: Հացի մատակարարման

ոլորտում, ի դեպ, հայերն ակտիվ դեր ունեին. Վ. Թորգոմյանն իրավացիորեն նկատում է, որ նրանք դեռևս հին ժամանակներից պալատին և պաշտոնյաներին հաց-էին մատակարարում[109]:

Կ. Պոլսում չելեպի-դրամատերերին եկամուտ էր բերում նաև անշարժ գույքի սեփականութիւնը: Նրանք վարձով էին տալիս իրենց տները, սրահները, պահեստները, խանութները և այլն: XVII դ. առաջին կեսին հայ համայնքում տարածում էր գտել վարձու տներում արարողութիւններ կատարելը, որ արգելել էր պատրիարք Եղիազարը՝ բարքերի պարզութիւնը վերականգնելու և հավանարար քաղքենիական ցուցամոլ մրցակցութիւնը վերջ տալու նպատակով[110]:

Եվ վերջապես, չելեպիները վարկավորում էին օսմանյան պաշտոնեութիւնը՝ այդպիսի գործարքներից ստանալով զգալի եկամուտներ և ամրապնդելով իրենց դիրքն ու ազդեցութիւնը հայ համայնքում: Վարկավորումը կատարվում էր մեզ արդեն ծանոթ՝ իլթիզամի համակարգի ձևով, երբ հարկահավաքի գործը վարձակալելով, չելեպիները հանդես էին գալիս իբրև միջնորդ արտադրողի և պաշտոնեութեան միջև: XVI–XVII դդ. սեղանավոր չելեպիները հարկահավաքման ասպարեզում հող էին նախապատրաստում այն դերի համար, որ պետք է չատ ավելի մեծ չափերով այս անգամ՝ չատ գավառներում ևս, XVIII դ. կատարեին հայ ամիրա-սեղանավորները: Ինչ խոսք, որ նշված գործառնութիւններում չելեպի-սեղանավորների գործոգութիւններն ու դրանց ապահովումը, այլև իրենց իսկ ճակատագիրը կախում ունեին խոշոր պաշտոնյաների կամքից ու քմահաճույքից: Հիրավի, պոլսաբնակ չելեպիներն ամբողջովին կտրված էին արտադրութիւնից. նրանց կարելի է մտցնել այն տարաբնույթ խավի մեջ, որը, տնօրինելով դրամական միջոցների, զբաղվում էր առևտրով, վաշխառութիւնով և վարձակալութիւնով՝ կատարելով սեղանավորների դեր: Այս կարգի դրամատերերի մեծ մասը կազմված էր ոչ մահմեդականներից[111], որոնց մեջ ևս քիչ չէին հայերը: Այս իմաստով չելեպիներին պետք է առանձնացնել բավական նկատելիորեն տնտեսական դիրքեր նվաճող քաղաքային արհեստավորական-առևտրական վերնախավից, որը, տնօրինելով էականի միջոցներն ու աշխատանքը, այսուհանդերձ, կտրված չէր արտադրութեան գործընթացից և հանդես էր գալիս իբրև մասնակից այս վերջինի կազմակերպման և նրա արդյունքների իրացման ասպարեզում:

Պոլսահայ հանրութեան մեջ ուրույն տեղ ունեին նրա ներսում

արդեն հաստատված հարուստ վաճառական-խոջաները և՛ Արևմտյան, և՛ Արևելյան Հայաստանից: XVII դ. հայտնի խոջաներից էին Երզնկացի խոջա Հովսեփը, նրա որդի խոջա Հովհաննեսը, խոջա Ախիջանը և խոջա Ռուհիջանը՝ Վանից, խոջա Պետիկը՝ Հալեպում: Խոջաներ էին հորջորջվում նաև բուն Կ.Պոլսի խոշոր վաճառականները: 1508 թ. մի մաշտոցի հիշատակարանում «ճուպալու մահալլայի» (Կ. Պոլսի Ջիբ Ալի մզկիթի անունով) Ս. Սարգիս եկեղեցուն նվիրված մի մաշտոցի հիշատակարանում ևս հիշվում են «զստացող գրոցս զպարոն Ղազար երեցփոխանն և զիւր եղբայրն զխոճա Լիպարիտն»[112], որ, կարծում ենք, ծագումով պետք է սերեին Կիլիկիայից կամ Կարամանից (որ և հուշում է պարոն հորջորջումը): XVI դ. առաջին կեսին Վանում հայտնի վաճառական էր խոջա Ղարեն, որը 1534 թ. պարսկաթուրքական բախումների ժամանակ թուրքերից 60 հայ գերի էր գնել և ազատութիւն պարգևել նրանց: Խոջա պատվանունն էր կրում նույն ժամանակներում ամթեցի վաճառական Սահակը, որն իր հայրենի քաղաքում, իր հերթին, «երեք հարյուր գերի գնեց և ազատեց տրօք ողորմութեամբ»[113]: 1610 թ. Երուսաղեմի Ս. Հակոբի վանքի 60.000 դուրուշ պարտքը մարելուն մասնակցել էր ամթեցի վաճառական Ենկի խոջան[114], իսկ 1668 թ. նույն քաղաքի երևելի հայ վաճառականներին ուղղած իր կոնդակում Հակոբ կաթողիկոսը չելեպիների հետ հիշում էր խոջա Կարապետին, խոջա Տոնապետին և այլոց[115]: Չելեպի պատվանունը, մինչդեռ, գերազանցապես օսմանյան ծագում ուներ. թուրքերը այդ պատվանունով էին մեծարում գրի և գրչութեան հետ կապված մարդկանց (ինչպես, օրինակ, Էվլիյա Չելեբիին, պատմագիր Ֆյաթիհ Չելեբիին և այլն):

XVII դ. երկրորդ տասնամյակի վերջերին՝ մասնավորապես ջալալիների ապստամբութիւնից հետո, արևելահայ գաղթականների ընդհանուր հոսքի հետ աննախընթաց չափերով պետք է մեծանար Նախիջևանից, Արարատյան դաշտից, Ագուլիսից, Ջուղայից, Ղափանից և այլ վայրերից եկած հայ վաճառականների թվաքանակը Կ. Պոլսում: Նորեկ վաճառականները և առևտրական այլ տարրերը դժվարութեամբ էին գրավում իրենց տեղը համայնքում, ինչպես և առհասարակ օսմանյան հասարակութեան մեջ: Սակայն միջազգային առևտրի ոլորտում ընդգրկվելը, նյութական ընդլայնվող հնարավորութիւնները սրանց մի մասի համար պետք է ապահովեին որոշակի բարեկեցութիւն, որի համեմատ զգալի էր դառնալու արևելահայ խոջաների տեղն ու դիրքը պոլսահայ հանրութեան մեջ: Նրանք ընդգրկված էին Պարսկաստանից թուրքական խոշոր նավահանգիստներ՝ Կ. Պոլիս և

Զմյունիա տանող մետաքսի քարավանային տեղափոխման և վաճառքի առևտրում: Ռազմավարական բնույթի թուրք-պարսկական քաղաքական կտրուկ ձևոնարկները, ինչպիսին էին, օրինակ, 1617-1618 թթ. շահի կողմից մետաքսի առևտուրը պետական մենաշնորհ դարձնելը և Թուրքիա՝ մետաքսի արտահանումն արգելելը, կարճատև ժամկետ բնույթ ունեին և պետք է վերացվեին լավանտի միջազգային ապրանքափոխանակության և դրամաշրջանառության, ուրեմն և Պարսկաստանի ու Օսմանյան Թուրքիայի առևտրատնտեսական չափերի թելադրանքով[116]: 1618 թ. թուրք-պարսկական պայմանագրով վերահին սկսեցին գործել մետաքսի հին ճանապարհները՝ Հյուսիսային Պարսկաստանով, Հայաստանի արևելյան շրջաններով Թավրիզ, Հալեպ, Տրիպոլի, Միջերկրածովյան շրջաններ՝ Իտալիա և այլուր, ինչպես և Թավրիզ – Կ. Պոլիս – Զմյունիա երթուղիները[117]: Առանձնապես եռանդուն էին գործում Զմյունիայի և դրա հետ կապված արևելահայ վաճառականները, որոնք Կ. Պոլսում կամ Զմյունիայում վաճառում էին իրենց ապրանքը փրանսիացի, անգլիացի և հոլանդացի վաճառականներին և կամ էլ հում մետաքսը տեղական դյուղատնտեսական այլ ապրանքների հետ միասին (մեղրամոմ, բամբակ, բուրդ, կաշի, համեմունք և այլն) իրենք էին արտահանում իտալական քաղաքներ:

Արևելահայ վաճառականների ապրանքաշրջանակը չէր սպառվում սոսկ վերը նշվածներով: Հռչակված էին Թավրիզում կենտրոնացած հայ վաճառականները, դեռևս 1551 թ., ինչպես գրում է Ն. Դուլփինոսը, հայերը տիրող դիրք ունեին այստեղ չրջանառվող «մեծ առևտրի» մեջ, որի ապրանքատեսակն էին կազմում կերպասը, մետաքսը, ոսկին, արծաթը և գոհարեղենը[118]:

Կապիտուլյացիաների ռեժիմը, որ տրվեց նախ Ֆրանսիային (1535,1569), այնուհետև Անգլիային (1580,1593) և Հոլանդիային (1596,1612,1680) այդ երկրների վաճառականներին արտոնություններ ձևով (ցածր մաքսեր, արտասահմանյան իրավունք)[119], նշանակալիորեն ընդլայնեցին լավանտական առևտուրն ու դրամաշրջանառությունը: Մի կողմից կապիտուլյացիաները գոհացնում էին օսմանյան տնտեսավար քաղաքագետների պահանջները՝ օսմանյան ապրանքների ավելի մեծ դանդվածներ վաճառելու դնով երկրում դրամաշրջանառությունն ընդլայնելու տեսակետից[120], իսկ մյուս կողմից հնարավորություն էին տալիս առևտրի միջազգային լծակները գործի դնել՝ XVI դ. վերջից արդեն սասանվող օսմանյան ռազմական հզորությունը պահպանելու կամ գոնե մի որոշ չափով այդ հզորության կորստի դեմն առնելու համար: Զպետք է անդիտանալ նաև, որ կապիտուլյացիաների ռեժիմ տրամադրելով եվրոպական առևտրականությանը և մասնավորապես, նրա արտադրության համար ստեղծելով ընդարձակ իրացման չուկա, Օսմանյան Թուրքիան բավական լուրջ ճնշում էր գործադրում եվրոպական առևտրին պարսկական մասնակցությունը նվազեցնելու գործում: Սեֆևյանների հետ ռազմական չդադարող բախումները Սելիմ Ա-ի ժամանակից և Հարավարևելյան Անատոլիայի մեացումը կայսրությանը՝ Զալդրանի ճակատամարտի (1514, օգոստոսի 25) հաջող ելքով, այն կարևոր քայլն էր, որով օսմանյան Թուրքերն իրականացնում էին իրենց գործելակերպը՝ եվրոպական-ասիական առևտուրը վերահսկելու ուղղությամբ: Անկասկած, այս հանգամանքը՝ կապիտուլյացիաների ռեժիմը, զորացնում էր եվրոպական տերությունների թելադրող քաղաքականությունը Թուրքիայում և նյութական ու քաղաքական նոր հիմքեր էր ստեղծում Մերձավոր ու Միջին Արևելքում նրանց հետագա հաստատման համար: Կապիտուլյացիաների ռեժիմից չահում էին Թուրքիայի բոլոր վաճառականները, որոնք իրենց ապրանքները բավական մեծ քանակով էին վաճառում արտասահմանցի գնորդների համար հաստատված՝ մաքսային ցածր տոկոսադրույքների (3%) պայմաններում: XVIII դ. երկրորդ կեսին նաև այս պատճառով իր տնտեսական նշանակությունը պահպանեց Պրուսան, որը կայուն հանդիպավայր էր տեղական ու եվրոպացի առևտրականների համար: Հովհ. Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաչվետումարից երևում է, որ այս ժամանակ ագուլեցի, Ջուղայեցի և երևանցի վաճառականներն իրենց դրամական հաչիվները կարգավորել են Պրուսայում, Զմյունիայում և Կ. Պոլսում[121]:

Թուրքիայի տնտեսության պատմության հետազոտողներից ոմանք արձանագրում են, որ օսմանները, որոնք ելնում էին ավանդական ըմբռնումներից, ներքին չուկայի զարգացումը պայմանավորում էին երկրում դրամական հոծ զանգվածով, ուստի ներմուծումը միչտ խրախուսում էին, իսկ արտահանումը՝ սահմանափակում: Այսպիսի քաղաքականությունը թելադրում էր Թուրքիայից արտահանման բարձր մաքսեր, անգամ որոչ ապրանքատեսակների արտահանման արգելք (կաշի, բամբակ, բուրդ և այլն): Ռուս խորհրդային հեղինակներից մեկը նույնիսկ կարծում է, թե սեփական օսմանյան արտաքին առևտրի սահմանափակման սկզբունքը Թուրքիայում նպաստեց կապիտուլյացիաների ռեժիմի տարածմանը, որը և աղետալի եղավ կայսրության տնտեսական զարգացման համար[122]: Բայց օսմանյան արտաքին առևտուրը սահմանափակվում կամ արգելակվում էր ընդամենը մի քանի ապրանքատեսակներով, որոնք անհրաժեչտ էին և

բարձր պահանջարկ ունեին երկրի ներքին շուկայում և, իրրև հումք, որով և օսմանները այս կամ այն չափով խթանում էին սեփական արհեստագործական արտադրությունն ու առևտուրը: Եվ ասլա այդ սահմանափակումները չէին վերաբերում գյուղատնտեսական հումքի այլ տեսակներին, մանավանդ, թուրքական բամբակի (արևմտյան շրջանների՝ Զմյուռնիայի և Մանիսայի բամբակագործական շրջաններ), ինչպես և պարսկական մետաքսի առևտրին, որի ծավալները աննախընթաց չափերի պետք է հասնեին XVII դ. երկրորդ տասնամյակից մինչև դարավերջ:

Պարսկաստանի ռազմաքաղաքական հզորության անկման և իրրև նրա անխուսափելի հետևանք՝ պարսկական քարավանային առևտրի անչքացման հետ արևելահայ խոջաների մի մասն անցավ առևտրական ուղիների որակական վերակողմնորոշման՝ գերազասելով իր գործառնությունները փոխադրել հնդկական և միջերկրածովյան ուղիներ, որոնց, ի դեպ, լավատեղյակ էր դրանից դեռևս շատ առաջ: XVII դ. վերջերին, ինչպես նկատում է Ա. Հովհաննիսյանը, «Իրանահայ առևտրականների զգալի մասն այդ պահին արդեն փոխադրել էր իր գործունեությունը Իրանից Հնդկաստան: Նկատելի էր դառնում նաև նրանց արտագաղթը լավանտի ծովափնյա կամ կամ ծովամերձ քաղաքները, մասնավորապես, դեպի Պոլիս, Զմյուռնիա և Հալեպ, ուր նրանք առաջ ևս մրցության էին դուրս գալիս տեղական հայ առևտրականների հետ»[123]:

Այս ժամանակաշրջանում ևս Կ. Պոլիսը չարունակում էր մնալ միջազգային առևտրի խոշոր կենտրոն, որտեղ հայ վաճառականներն առանձնապես ակտիվ էին տարանցիկ առևտրում: XVII դ. օսմանահպատակ վաճառականների գործունեությունը կրում էր ըստ աղգային պատկանելության առևտրական ոլորտներում առանձնանալու կնիքը: Եվրոպացիների հետ այստեղ գործուն հարաբերություններ էին հաստատել ակնավաճառները ու գոհարավաճառները, որոշակի սահմանափակումներով՝ բրդի և կաշվի վաճառականները, որոնք մեծ մասամբ հրեաներ ու հույներ էին: Հրեաները արտաքին առևտրում մեծ փորձ ու հմտություններ էին ձեռք բերել սկսած Մեհմեդ Բ-ի ժամանակներից՝ Սալոնիկում, Կ.Պոլսում, Զմյուռնիայում և թուրքական այլ նավահանգիստներում՝ ստեղծելով էթնիկական որոշակի դիմագծով առևտրատնտեսական միավորներ: Հատկապես հայտնի էին օսմանյան վարչական կառույցները, ինչպես և խոշոր պաշտոնեությանը սպասարկող հրեա լումայափոխներն ու սեղանավորները, որոնք զգալի եկամուտներ էին ստանում վաշխառուական գործառնություն-

ներից: Լայն համագործակցություն ունենալով օսմանյան վարչաբյուրոկրատական վերնախավի, հատկապես արտաքին առևտուրը կարգավորող վարչական մեքենայի հետ՝ հրեաները այս գործունեության մյուս եզրով կապվում էին օտարերկրյա վաճառականների հետ՝ իրենց ազդեցիկ դերն իրականացնելով չափազանց չահավետ մաքսերի, հարկերի, երկրի ներսում և նրանից դուրս բեռնափոխադրումների և այլ բնագավառներում[124]: Ֆինանսական բարձունքներում հրեաների հաջողությունները և մասամբ՝ նաև ինքնավստահությունը, մի որոշ չափով պայմանավորված էին նաև հրեական միլեթի և հրեա դավանափոխ մահմեդական պաշտոնյաների միջև հարատևող կապերով ու հարաբերություններով, որ երկուստեք չահավետ էր ու ավանդականորեն արդարացված՝ օսմանյան տիրապետության, վարչաբյուրոկրատական համակարգի պայմաններում: Հատկապես կարևոր մասնակցություն ունեին հրեաները օսմանյան մաքսային համակարգում, որ հարստանալու լուրջ հնարավորություններ էր ապահովում նրանց համար՝ ըստ հարկին չրջանցելով մաքսավճարների չափերը և պատկառելի եկամուտներ հետ գցելով առևտուրմաքսատուն-իշխանություններ եռանկյունու մեջ: Առանձնապես եկամտաբեր էին նավահանգստային մաքսատները: Հրեաները, ի թիվս այլ համանման պաշտոնների, վերահսկում էին Գելիբոլուի մաքսատների մեծ մասը[125]: XVII դ., ի դեպ, հայ ամենահարուստ դրամատերերի մեջ աչքի էին ընկնում հենց մաքսատների գլխավորները, որոնք, փաստորեն, այս ասպարեզը վիճարկում էին հրեաների հետ: Մաքսատան հայ էմիններից հայտնի էին խոջա Պետիկը (Հալեպ), նրա եղբայր խոջա Սանոսը (Էրզրում), Անտոն Զելեպին՝ վիթխարի հարստության տեր այդ մարդը (Զմյուռնիա), մաքսատան էմին էր նրա եղբայրը՝ տաճկացած Հասան աղան: Հրեաները կայսրության այլ միլեթների համեմատությամբ առավել զգալի արտոնություններ էին վայելում: Օսմանյան տիրապետության առաջին չրջանում հրեա ազգապետ (ռաբբի) Մոշե Կապսալիին, որպես համայնքի գլխավորի, տրվել էին փոքրաքանակ ոստիկանություն, դատական որոշ գործառույթների իրավունք, համայնքում հարկահանության գործը տնօրինելու իրավասություններ: Մեծ մասամբ առևտրականներից, վաճառական և պաշտոնատար վերնախավից ու արհեստավորներից կազմված հրեական համայնքը, սակայն, իր մեջ նույնպես անուցում էր օսմանյան հասարակության մեջ առկա սոցիալական և իրավական բռնություններից ծնվող տրամադրություններ: Դրանց յուրօրինակ պոռթկումը եղավ հրեական մեսիանիզմի դրևսորումը 1666 թ.՝ ի դեմս

Սաբեթա Սեվիի անձի հետ կապվող հրեական հուզումների: Հրեաների բացասական վերաբերմունքն իշխելու նախասահմանվածության վերաբերյալ նրա քարոզներին և ուրեմն, հրահրումներին Թուրքերը վերջ տվեցին իրենց նախասիրած եղանակով՝ բանի տաճկացնելով նրան: Սաբեթա Սեվիի և Սալոնիկում ևս նույն առաքելությամբ հայտնված Մալեքիմ Սոլոնի գործունեության մեջ Հ. Անասյանը տեսնում է հրեաներին թուրքական տիրապետությունից վրկելու նպատակ[126]:

Հույները, ևս, երկրի ներքին շուկայում ակտիվ տարր լինելով և մրցակցելով էթնիկական մյուս խմբերի առևտրականների ու արհեստավորների հետ, միաժամանակ, ունեին մրցակիցների համար իրենց անհասանելի բնագավառը՝ նավաշինության, նավարկության, դրանց սպասարկման և առհասարակ նավային գործում հանդես գալով իրրև ճանաչված հեղինակություններ: Մահմեդական վաճառականները ևս մասնակցում էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին առևտրի հետ կապվող ընդարձակ շուկաներում, ինչպես և նավային բեռնափոխադրումների գործընթացներին, սակայն իրենց գործարարությամբ տեղի էին տալիս էթնիկական մյուս խմբերի վաճառականների ակտիվությանն ու գործունեության ծավալներին: Մասնավորապես, թուրք վաճառականները հիմնականում գործում էին երկրի ներքին առևտրի մեջ՝ հեռու մնալով տարանցիկ և լեվանտի ու միջազգային առևտրի մյուս հանգրվաններից: 1669 թ. ֆրանսիական մի դիվանագետ գրում է. «Թուրքերը սովորաբար գործ չեն ունենում արտասահմանցիների հետ՝ չհաշված որոշ արկածախնդիրների, որոնք հանդգնում են անցնել Հնդկաստան կամ Պարսկաստան, որտեղից կահիրե, Հալեպ կամ Զմյուռնիա են գալիս ցամաքային քարավանները: Նրանց հետ գալիս են պարսիկներն ու հայերը, որպեսզի առևտուր անեն Կոստանդնուպոլսում»[127]:

Լեվանտի, ինչպես և Օսմանյան Թուրքիայի ներքին առևտրում ունեցած առավել քան համեստ ծավալներն ու դերը ինքնին պայմանավորում էին թուրք առևտրականության պարզունակ մեթոդները՝ հույն, հրեա և հայ առևտրականության համեմատությամբ[128]:

Հայերն առանձնապես ուժեղ էին քարավանային առևտրի ասպարեզում, հատկապես այն ուղիների, որոնց մասին ասվեց վերը՝ Պարսկաստանից և Արևելյան Հայաստանի քաղաքների վրայով դեպի Կոստանդնուպոլիս և Զմյուռնիա: Քարավանային ուղիների ավանդական իմացությամբ, որ չարունակվում էր նախորդ դարերից, արևելյան ժողովուրդների բարքերի և սովորույթների, ինչպես և առևտրի մեթոդների լավատեղյակությամբ նրանք կարողանում էին հաղթահարել վտանգավոր ճանապարհները և անել այն, ինչին կարող էին ձեռք դարկել քչերը՝ էթնիկական մյուս խմբերից: Դրա համեմատ, XVI դ. վերջից և XVII դ. սկզբներից թուրք-պարսկական ամայացնող պատերազմների ու ջալալիների հուզումների պատճառով ամայացած առևտրական ուղիներով հանդգնում էին ընթանալ հատկապես հայ վաճառականների քարավանները: Հայ վաճառականների այն մասը, որը չարունակում էր իր ճանապարհը դեպի Բալկաններ, Եգեյան կղզիներ և Արևմտյան Եվրոպա (Վենետիկ, Անկոնա, Հոլանդական քաղաքներ և այլն), փաստորեն, զգալիորեն լրացնում էին վաճառականների այն չարքը, որ ընդհանուր անվամբ կոչվում էր «աջեմ վաճառականներ»[129]: Այս վաճառականներն էին, որ հանգրվանել էին Զմյուռնիայում և Կ. Պոլսում՝ մասնակցելով միջազգային առևտրին:

Կ. Պոլսում բնակություն հաստատող վաճառականների նոր հոսք սկսվեց հատկապես ջալալիների ապստամբությունից հետո՝ 1610-ական թթ. սկսած և հետագայում Հայաստանի և՛ արևմտյան, և՛ արևելյան հատվածներից: 1650-ական թթ. առաջին կեսին մայրաքաղաքը լցվել էր արևմտահայ գավառներից՝ Կեսարիայից, Եվդոկիայից, Սեբաստիայից, Կամախից եկած խոջաներով, որոնց կողքին քիչ չէին նաև վանեցիները, ջուղայեցիները, նախիջևանցիները և այլն՝ Հայաստանի արևելյան մասերից: Պոլսաբնակ այս նոր չերտերի մեջ բավական մեծ ուժ էին ներկայացնում սեբաստացիները, մասնավորապես Տիվրիկից եկած վաճառականները: 1620-1630-ական թթ. սրանց մեջ հիշվում են Աստվածատուր Բոլբոլջին, խոջա Վահրատը, ակնցի խոջա մահտեսի Քաֆալը[130], այս ժամանակից է, որ երևելիների մեջ իր տեղն է գրավում վանեցի խոջա Ռուհիջանը: Վերնախավի մեջ և ազգային գործերին իր մասնակցությամբ ճանաչված անձ էր խալիֆա Աստվածատուրը, ամենայն հավանականությամբ՝ արքունի ճարտարապետ, որի մասին Գրիգոր Դարաղանցին գրում էր, որ նա հեղինակություն ուներ օսմանյան արքունիքում՝ սուլթան Օսմանի (1618-1622) ժամանակներում[131]: Նրա ազդեցությունը զորանում էր մեծ վեզիր Հասան փաշայի հետ ունեցած մտերմությունից: Աստվածատուրը զգալի օգնություն ցույց տվեց իր գաղթական ու հալածված ազգակիցներին՝ նրանց ապահովելով ապաստանով ու աշխատանքով և հեռացնելով, դրանով իսկ, նրանց սպառնացող արտաքսման վտանգը: Աստվածատուրը «մեր ազգս բոլոյսով գրեալ էր ի վերայ նոր ճամին (սուլթան Ահմեդի մզկիթի – Ա. Խ.)», – գրում է Դարանաղցին[132]: Այս անձնավորությունը հայտնի է նաև Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին հայերի սեփականությունը դարձնելու և նրա

չինութեան գործում (1628 թ.), որին արդեն անդրադարձել ենք իր տեղում: Կարելի է կարծել, որ նույն անձնավորութիւնն են այս Աստվածատուր Բոլբոլջին և խալիֆա Աստատուրը, որոնց Գ. Հնաւերը ներկայացնում է իբրև տարբեր մարդկանց[133]:

1630-ական թթ. իր վերջին պատրիարքութեան համար Գրիգոր Կեսարացին պարտական էր համայնքի երևելիներին՝ Շահրի չելեպիին, խոջա Սեֆերին և խոջա Գասպարին, ինչպես երևում է մի վավերագրից[134]: Կեսարացու համակիր չելեպիների մեջ էր նաև Շահին չելեպին՝ մեծահարուստ և արքունի շրջանների հետ չփվող այդ մարդը, որը միջամտել էր իշխանութիւնների առջև՝ բացառութեան կարգով Կեսարացու աճյունը Ղալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցում ամփոփելու համար, ինչպես գրում է Կեսարացու ազգական Հակոբ երեցը: Ավելացնենք նաև, որ Շահին չելեպու բարյացակամութիւնը հանգուցյալ պատրիարքի նկատմամբ սահմանափակվել է այսքանով. Թաղման ծախսը նա պահանջել է Կեսարացու ազգականներից, որոնք այն վճարելու համար ստիպված են եղել «վաճառելոյ գրեանց եւ այգւոյն», որ պատկանելիս են եղել Գրիգոր Կեսարացուն[135]: Այս մեծահարուստին ժամանակակից էր ամթեցի Մաղաքիա չելեպին (1640-ական թթ.), որը մեծ վեզիր Մելեքի Ահմեդի միջոցով հաջողել էր թևթևացնել քաղաքի հայ հանրութեան վրա դրված քյուրեկճի հարկը[136]: Մաղաքիա չելեպիի հայրը՝ ամթեցի խոջա Երեմիան, իր հայրենակից Մաքսուտի հետ միասին իրենց հեղինակութեամբ ազդում էին Կ. Պոլսի հայ համայնքի և առհասարակ, ազգային գործերի ընթացքի վրա: 1630 թ. նրանք թևև դատապարտեցին Գառնեցի Սահակի պատակտիչ գործողութիւնները ընդդեմ Մովսես կաթողիկոսի, բայց և ազատեցին նրան և իր համախոհ Պողոս Այնթապցի վարդապետին անխուսափելի թվացող մահապատժից: Ամթեցի երևելիների հետ այս գրվագում գործում էր նաև վաննեցի խոջա Ռուհիջանը, որը Սահակին մեկուսացնելու նպատակով և, կարծում ենք, ոչ առանց իր համախոհների համաձայնութեան, 20 հազար դահեկան էր խոստացել մեծ վեզիրին, որ նա անվավեր համարի Սահակին տրված կաթողիկոսական թագրիրը (Սահակի՝ հակառակ իմաստով առաջարկած 10 հազար դահեկանի դիմաց)[137]:

Խոջա Ռահիջանը XVII դ. հայ երևելիների մեջ ամենից ավելի տևական ազդեցութիւն է ունեցել, թվում է, պոլսահայ համայնքի վրա՝ 1630-1660-ական թթ., չուրջ երեք տասնամյակ: Նրա անվան հետ են կապվում պատրիարքին փոխարինած աթոռակալների գործերը 1650-1660-ական թթ., ընդդիմութիւնը էջմիածնին, Թրթըյանների դեմ եղիազարյանների հակամարտութեան դրվագները, Թովմա Բերիացու չեզոքացման հետ առնչվող դրամատիկական իրադարձութիւնները[138], Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների հետ պոլսահայ հանրութեան փոխհարաբերութիւնների վայրիվերումները և այլն: Ազդեցիկ էր նաև խոջա Ռուհիջանի դերը Երուսաղեմում հաբեչական վիճակին տիրելու, եղիազարին Երուսաղեմում փոխանորդ կարգելու (1656) և հետագայում ևս այս վերջինին սատարելու խնդրում: Խոջա Ռուհիջանի դիրքերը, սակայն, սասանվել էին իր հովանավոր մեծ վեզիր Բոյնուեյրիի պաշտոնանկութիւնից հետո, երբ նրան փոխարինել էր նոր վեզիր Քյոփրուլու Մեհմեդը (1656 թ. սեպտեմբեր): Ակներև էր, մանավանդ, Թովմա Բերիացուն վերացնելուց հետո, որ Քյոփրուլուն ամենևին չի համակրում ոչ խոջա Ռուհիջանին և ոչ էլ աթոռակալ երևելիներին: Մեծ վեզիրի հրամանով Ռուհիջանը մյուսների հետ նույնիսկ բանտ է նետվում Թլթըլյանների բողոքից հետո և իր ընկերակիցների հետ ազատվում՝ դրամական տուգանք տալով: Կարծում ենք, որ այստեղ նշանակութիւն էր ունեցել Թովմա Բերիացու սպանութեան փաստը, և մեծ վեզիրին, թերևս, անհրաժեշտ էր եղել անաչառ քննութեան երևութականութիւն: Խոջա Ռուհիջանի հովանավորութիւնը կորցնելով և նրա հետ ընդհարվելուց հետո, ի դեպ, եղիազարը անօգնական չմնաց: Հայտնվել էր ավելի զորեղ անձնավորութիւն, որ պետք է աջակցեր նրան՝ մեծ վեզիրի սեղանավոր Ապրո չելեպին: Նրան էր հայ համայնքում իր տեղն ու դերը զիջելու խոջա Ռուհիջանը:

Կարելի է կարծել, որ խոջա Ռուհիջանը առհասարակ մեծ վեզիրի քյուրքճիպաշիի (սննդակապետ) կամ սեղանավորի պաշտոնը չէ, որ զբաղեցրել է: Լինելով վաճառականի զերդաստանից՝ նա չարունակել է հոր՝ վաննեցի խոջա Ախիջանի գործը, առևտրով ու վաճառականութեամբ զբաղվելով նաև Զմյուռնիայում, որտեղ և կարելի է գտնել նրա թողած հետքերը: Այդ է հուշում Զմյուռնիայի Ս. Ստեփանոս եկեղեցու մի ձեռագրի հիշատակարանը՝ գրված 1662 թ., որտեղ գրիչը հիշում է «երեւելին Ռուհիճան մեծ իշխանն՝ ծանօթ սուլտանին տաճկաց եւ փոխարքայից նորին եւ հօրն խոճայ Ախիջանին»[139]:

Օսմանյան մայրաքաղաքը 1630-1680-ական թթ. լեփ-լեցուն էր Հայաստանի տարբեր գավառներից մշտական կամ ժամանակավոր բնակութիւն հաստատած խոջաներով, չելեպիներով և մահտեսիներով: Սրանց մի մասը դեռևս չարունակում էր իր կապերը ծննդավայրի հետ, որից, սակայն, նրանց հայրենակիցները հազիվ թե բավարարված լինեին: Իսկ ճանաչելով հայրենի գավառը, նրա բնակիչներին, և

իրենց հարստության չնորհիվ այնտեղ պահպանելով դիրք ու ազդեցություն՝ մայրաքաղաք տեղափոխվածների մի մասը իր հաղորդակցական ու ճանաչողական կապերն ի սպաս էր դնում օսմանյան խոշոր պաշտոնյա-հովանավորներին: Մտնելով սրանց ծառայության մեջ՝ չելեպիները գործում էին հատկապես հարկահավաքման համակարգում՝ սկսած վիլայեթներում փաշաների դրամական գործերը կարգավորելուց մինչև իրենց ծննդավայրերում իլթիզամի (հարկը վարձակալությամբ վերցնելը) իրավունքի ձեռքբերումը: Վաչխառուական այս գործառույթի չնորհիվ՝ նրանք իրենց իսկ գավառներում վերածվում էին հարկահավաքների. անագորույն կեղեքման ենթարկում հայրենակիցներին և հովանավորներին գոհացնելուց զատ՝ տիրանում բավական խոշոր գումարների: XVIII–XIX դդ. կեսի հայ ամիրա-սեզանավորների վերելքը այս իմաստով իր սկիզբն էր առնում դեռևս XVI դ. վերջերից և XVII դ. սկզբներից՝ դրսևորվելով իբրև վաչխառուական կապիտալի ընդլայնման փուլ՝ օսմանյան արտադրության չդոյության կամ չատ թույլ զարգացածության պայմաններում: Վաչխառուական կապիտալի շրջանառության ոլորտում, ի դեպ, գրաված էին ոչ միայն հայ, այլև հույն և, մասնավորապես, հրեա սեղանավորները ինչպես Կ. Պոլսում, այնպես էլ կայսրության մյուս քաղաքներում: Մ. Զամչյանը բավականաչափ տեսանելի և թափանցիկ է դարձնում պոլսահայ խոջա-սեղանավորների կատարած այս դերը ճիշտ այնպես, ինչպես և նրանց հարստահարիչ գործունեության հետևանքները գավառներում. «Բազմացեալ էին յոյժ ի նմին ժամանակի ի թագաւորական քաղաք անդր Հայք գաւառացն Եւդոկիոյ, Սեբաստիոյ, Կամախու ևն. զի չափ արքունական հարկաց որոշեալ էր ըստ գաւառաց, յերանել բնակչաց ի տեղեաց անտի եւ ի գալ նոցա ի քաղաքս Կոստանդինուպօլիս, բովանդակ հարկն դիպանէր ի վերայ մնացորդաց նուազելոց. եւ ոչ այսչափ միայն, այլեւ որք եկեալ բնակեալ էին ի թագաւորական քաղաքի իւրեանս գրաւեալ զգործակալութիւն հարկահանութեան բնիկ քաղաքաց իւրեանց՝ բազում տուգանս եւ զրկանս հատուցանէին նոցա. որոյ վասն եկին ոմանք ի Կոստանդնուպօլիս ի կամախեցւոց անտի եւ ի սերաստացւոց եւս եւ ի տիվրիկեցւոց եւ բազք կալան առ Քէօփրիւլիւ եպարքոսն»[140]:

Գավառներում վաչխառուները գործառում էին ամայացնող տոկոսներով: XVI դ. երկրորդ կեսից սաստկացած այս երևույթը հաջորդ հարյուրամյակում խթանելու էր գյուղացիության հոսքը դեպի քաղաք, որի վկայությունը տալիս է գաղթական բազմությունների հայտնվելը Կոստանդնուպոլսում: Երևույթն ընդհանրական էր կայսրության համար. 1572 թ. Ռումելիի սանջակներ հղված մի սուլթանական փերմանից պարզ է դառնում, որ վաչխառուները գյուղում պարտադրում են 50–60 և ավելի տոկոս՝ պարտքի ծանրության տակ կքած բնակիչներից առգրավելով նրանց մշակովի հողերը, անշարժ գույքը և այլն: Եվ այդ այն դեպքում, երբ փերմանում թույլատրելի չափը համարվում է 15 տոկոսը[141]: Ավելացնենք նաև, որ հայ հանրության մեջ որոշ պարտապան պատրիարքական թեկնածուների կամ պատրիարքների հայտնությունը բանտերում՝ բացատրվում է վաչխառուների պարտադրած բարձր տոկոսադրույքներով, որ ի վիճակի չէին լինում վճարել նրանց գոհերը: Մանավանդ այն ժամանակ, երբ վերջիններս չարունակում էին հետապնդել անգիջում հակառակորդներին:

Ազգային կյանքում հայ դրամատերերը հենվում էին հայրենակցական խմբերի վրա՝ իրենց ազդեցությունը տարածելու համար: Մ. Զամչյանի հիշած տիվրիկցի այս սեղանավորներն էին, որ ներգրավվել էին 1660-ական թթ. պատրիարքական կռիվներում: Տիվրիկցի դեֆթերդար փաշայի չնորհիվ բարգավաճելով, վաչխառությամբ զբաղվելով Սեբաստիայում և Կ. Պոլսում՝ 1660 թ. նրանք պատրիարքական աթոռից քշեցին Մարտիրոսին և նրան փոխարինեցին իրենց թեկնածուով՝ Ղազար եպիսկոպոսով[142]:

Նույն 1660-ական թթ., ինչպես տեսանք, Կ. Պոլսում բավական կշիռ էր ձեռք բերել արևելահայ վաճառականների այն մասը, որ հորջորջվում էր ջահուկյաններ: Ջահկեցիների խմբակցությունը անվանում էին նաև Արևելցիներ՝ լայն իմաստով նկատի ունենալով Հայաստանի արևելյան գավառներից գաղթածներին: Պետք է կարծել, որ Խոսրովը բնակչության այս հատվածի մեջ ճանաչված կարծել, որ Խոսրովը բնակչության այս հատվածի մեջ ճանաչված էր դեռևս 1650-ական թթ.: 1658 թ. ամենայն հավանականությամբ նա էր, որ հովանավորել էր Վալիդա խանում ապաստանած արևելահայ վաճառականներին, ինչը ակնարկվում է մի հիշատակարանում[143]:

Կ. Պոլսի ազգակիցների մեջ ջահուկյանների գլխավորներն իրենց ազդեցության ուժով զիջել են, թերևս, միայն Ապրոյին և նրա յուրայիններին, թեև աչքի են ընկել նաև իրենց տպավորիչ հաղթանակով, որի արդյունքն էր, ինչպես տեսանք իր տեղում, Հակոբ կաթողիկոսի հաջողությունը սուլթանի մոտ և Եղիազարի կաթողիկոսական բերաթի անվավեր (թեկուզ և ժամանակավոր) ճանաչումը օսմանյան իշխանությունների կողմից Ադրիանուպոլսում:

Իրենց առևտրական գործառնությունների բերումով թե՛ արևմտահայ, թե՛ արևելահայ խոջաները չփվում էին հայրենի բնաշ-

խարհի, նրա ժողովրդի ամենատարբեր խավերի հետ և, սրանց իսկ միջավայրից սերելով հանդերձ, մի հայտնի չափով արտահայտում էին նրանց տրամադրությունները և հակադրվող վերաբերմունքը օսմանյան սոցիալ-քաղաքական իրականության նկատմամբ: Սակայն այս վերաբերմունքի ձևավորման, խոջաների հասարակական ու ազգային կողմնորոշումների հարցում առավել կարևոր նշանակություն ուներ նրանց առևտրական գործունեությունը ազատորեն իրականացնելու խնդիրը: Օսմանյան Թուրքիայում նրանք ենթարկվում էին անխուսափելի բռնությունների, նյութական ու իրավական բազմաթիվ խոչընդոտներ հաղթահարում առևտուր անելու համար՝ սկսած քարավանային ճանապարհների վտանգները սեփական ուժերով դիմակայելուց մինչև մաքսատուրքային մշտական վճարումները: Հայ վաճառականները ոչ պակաս խնդիրներ ունեին եվրոպական վաճառաշահ քաղաքներում՝ իրենց ապրանքներն իրացնելիս կամ տեղափոխելիս, երբ ձգտում էին իրենց համար ապահովել չահեկան մաքսային ռեժիմ: Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միության խնդիրը այս երկրների հետ սերտ կապեր ունեցող վաճառականների մի չերտի համար դառնում էր, հիրավի, ազգային ու կրոնական լուրջ խնդիր: Այդ են վկայում, օրինակ, Նոր Ջուղայի և Լիվոռնոյի հայ վաճառականության կրոնադավանական բնույթի փոխհարաբերությունները Հռոմի հետ, երբ սրա գործադրած դավանական ճնշումները վերածվում էին այդ վաճառականներին առևտրական արտոնություններ և ազատություններ տրամադրելու նախապայմանի[144]: Եթե սրանց ավելացնենք XVII դ. միջերկրածովյան ուղիներում հայ վաճառականների անապահովվածությունը եվրոպական միապետների կողմից խրախուսվող կամ չխրախուսվող ծովահենների ոտնձգություններից, ինչպես և օսմանյան նավահանգիստներում պաշտոնյաների կամայականությունները, ապա պարզ կդառնա հայ վաճառականների սոցիալական ու դասային խոցելիությունը թե՛ երկրի ներսում և թե՛ նրա սահմաններից դուրս: Արտաքին առևտրով զբաղված այս խոջաները, սակայն, սերտորեն կապված էին ժողովրդի առօրյային՝ իրենք ևս այս կամ այն չափով կրելով դրանից բխող օսմանյան բռնություններն ու կամայականությունները: Ուստի պատահական չէ, որ նրանք իրենց մասնակցությունը բերեցին ժողովրդի ազատագրական պայքարին[145]: Այս պայմաններում միջնորդ առևտրի մեջ ներգրավված վաճառականության մի ստվար մասն իր հայացքն ուղղում էր դեպի համազգային կրոնական համերաշխությունը, ազգային հեղինակավոր և ուժեղ եկեղեցին՝ ի դեմս էջմիածնի և ընդհանրական կաթողիկոսի: Կ. Պոլսում «բնիկ» և «եկվոր» վաճառականության այս մասն էր, որ սատարում էր էջմիածնին՝ սկսած Մովսես կաթողիկոսից մինչև Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսները և նրանցից հետո: Սրանք էին, որ Կ.Պոլսի հայ համայնքում հոգևոր-վարչական իշխանության համար տևական պայքար էին մղում օսմանյան պաշտոնեության հետ կապված չելեպիական-վաչխառուական կապիտալի մարդկանց հետ: Պատրիարքական կռիվները XVI դ. և ամբողջ XVII դ. մի հայտնի չափով սկիզբ էին առնում նշված կողմերի հակադրությունից, որ, ի վերջո, հանգեցնելու էր էջմիածնի և Կ.Պոլսի պատրիարքության հարաբերությունների պարզեցմանն ու կայունացմանը, հատկապես XVIII դ. երկրորդ տասնամյակից՝ Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքի ժամանակներից:

Դրան հակառակ, չելեպի-սեղանավորների դասը, կապված լինելով օսմանյան բարձր պաշտոնեության հետ, իր գործառնություններն իրականացնում էր բուն օսմանյան տնտեսության շրջանակներում, նրա նյութական մղումները մեծամասամբ աղերսվում էին սեփական դասային շահագրգռություններին: Այս խավի մարդիկ իրենց բարեկեցությունն առնչում էին հայ հանրության ներսում սեփական անկախության ու ազդեցության հետ: Էջմիածնից Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության անկախության հաստատման, իսկ դրա անհնարինության պայմաններում՝ Օսմանյան Թուրքիայում առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարը ներչնչվում և սատար էր գտնում չելեպիների մի հատվածի կողմից, որի մեջ իր ազդեցությամբ, լայնախոհությամբ ու արքունիքի ու պաշտոնեության հետ կապերով առանձնանում էր Ապրո չելեպու զորեղ անհատականությունը: Իր հարստությունն ու դիրքը Ապրոն ամրապնդում էր սեղանավորական ու կապալառուական գործունեության չնորհիվ: Կանդիայի պատերազմի տարիներին (1645–1669) նա օսմանյան բանակի մատակարարն էր՝ օժտված դրան համապատասխան առևտրական ու մաքսային արտոնություններով: Նրա սեղանավորական գործունեությունից հայտնի է այն փաստը, որ ապասարկել է օսմանյան բարձրաստիճանավորներին: Հ. Բարթիկյանի մի հրապարակման համաձայն՝ նա 1673 թ. նոյեմբերի 29-ին իր միջնորդ Խաչատուրի միջոցով հայտնել է, որ Կրետեի դեֆթեդարը Ահմեդ էֆենդիից ստացել է նրան պարտք տված գումարը՝ 4700 ասլան դուրուչ[146]: Երեմիա Քյոմուրճյանը բավական հանգամանորեն անդրադարձել է Ապրո չելեպու գործունեությանը «Ի վերայ Ապրո Չելէպւոյն» ներբողում (1663 թ.): Լինելով Ապրոյի մերձավորներից մեկը և բարձր գնահատելով նրա ազգասիրական գործունեությունն ու հոգածությունը Կ. Պոլսի (և ոչ միայն) հայ

համայնքի նկատմամբ՝ այս հեղինակը Ապրո չելեպիին մի հատված է նվիրել և 1672 թ. գրած իր «Պատմութիւն յիշատակ» գործում, կենսագրական մի հատվածով վերհանելով Ապրոյի գործունեությունը Կանդիայի պատերազմի ժամանակ, երբ վերջինս իր տնտեսական գործերի բերումով գտնվում էր մեծ վեզիրի շրջապատում (1666 թ.)[147]:

Իրենց հերթին չելեպիները ևս ապահովագրված չէին իշխանությունների ոտնձգություններից: Կապված լինելով արքունիքի կամ օսմանյան այլևայլ իշխանավորների հետ՝ նրանց դիրքն ու ճակատագիրը ևս նույնքան բեկբեկուն և անկայուն էր, ինչպես ամեն մի իշխանություն Օսմանյան Թուրքիայում: Հովանավորի անկման պայմաններում նրանք մնում էին անպաշտպան՝ իրենց հարստության վրա բևեռելով նորաթուխ իշխանավորների գիշատչական ուշադրությունը: Այս տեսակետից հայտնի է մեծահարուստ պրուսացի հայ վաճառական Անտոն չելեպիի ճակատագիրը: Առաքել Դավրիժեցին հայտնում է, որ Բուրսայում, Կ. Պոլսում և Զմյուռնիայում նա ուներ ապրանքներ, տներ և վաճառատներ՝ զբաղվելով ապրանքների մեծածախ առքուվաճառքով՝ ներմուծող և արտահանող առևտրում[148]: Իր հարստության համար, հավանաբար, Անտոն չելեպին պարտական էր ոչ միայն սեփական ջանքերին, այլև առևտրական ընդարձակ կապերին՝ Լիվոռնոյի և Հոլանդիայի հետ, և որ ոչ պակաս կարևոր է, մի ժամանակ իր զբաղեցրած՝ Զմյուռնիայի մաքսատան պետի պաշտոնին[149]: Այս գործում նրան պետք է որ աջակցած լիներ եղբայրը՝ իսամացած Հասան աղան՝ մաքսատան պետը Կ. Պոլսում: Իր «Օրագրութեան» մեջ Երեմիա Քյոմուրճյանը ուրվագծել է այս Հուսեինի (Հասան)՝ սուլթանի հանդեպ ցուցաբերած ստրկահաճո նվիրվածությունը ի վնաս մաքսատնով անցնող վաճառականների. «Այս Հուսէին աղայ վան սիրոյ արքային յանդգնեալ անիրաւի միշտ առ վաճառականն վասն մաքսին, և մանաւանդ, առ ֆրանկս»[150]:

Իր ազգակիցների հետ վերհիշյալ Հասան աղայի որևէ առնչության մասին ոչ մի փաստ չկա և հավանալի պատճառով, չէր էլ կարող լինել: Սակայն այդպիսին հայտնի է Անտոն չելեպիի պարագայում. 1652 թ. Կոստանդնուպոլիս եկած Փիլիպոս կաթողիկոսին նա նվիրում է բավական մեծ գումար՝ էջմիածնի զանգակատան շինության համար[151], որը, ըստ Մ. Զամչյանի, պետք է ունենար «մեծ և ահեղ» տեսք[152]: Զանգակատան շինարարությունը, սակայն, կիսատ է մնում «առ ժամանակ մի» Երևանի խան Մահմադ Ղուլիի արգելքի, ապա Փիլիպոսի մահվան պատճառով[153]: Զանգակատան հիմնարկեքը կատարվել էր 1654 թ., իսկ շինությունն ավարտվել էր դրանից մի-այն չորս տարի անց՝ 1658 թ.[154]:

Անտոն չելեպիի անկումը կապվում է, կարծում ենք, 1656 թ. փետրվարին Կ. Պոլսում տեղի ունեցած ենիչերիների հուզումների հետ, երբ ապստամբները սուլթան Մեհմեդից պահանջել էին իրենց դատաստանին հանձնել արքունի բարձրաստիճան պաշտոնյաներին և իր՝ սուլթանի մորը, վալիդե սուլթանուհուն՝ սրանց չարաչահումների համար[155]: Կատարված իշխանափոխության հետևանքով իր պաշտոնը (նաև՝ գլուխը) պետք է կորցրած լիներ Անտոնի եղբայր Հասանը: Այդ են հուշում Երեմիա Քյոմուրճյանի տողերը, երբ նա նկարագրում է Թերապիե գյուղը Ենիքյոյում.

Ի այլ առաջ տես զղարպասն
Եւ զՀասան աղային պաղչան.
Սա էր եղբայր Անդօնին
Ոչ վայելեաց՝ եղեւ ընդունայն[156]:

1656 թ. մայիսին Հերթը հասավ Անտոն չելեպիին: Թուրքերը ներխուժում են Պրուսայի նրա տունը, բայց ոչինչ չեն գտնում: Ինքը՝ Անտոնը, Հեռատեսորեն արդեն մեկնել էր «Ֆռանգստան»՝ Լիվոռնո, իսկ ունեցած դրամը «նա առաջմանէ ի Ֆռանգն ուղարկեալ ի ժամանակէ Իփշիրին (տապալված նախկին մեծ վեզիրը – Ա. Խ.)»[157],– գրում է Երեմիա Քյոմուրճանը:

Անտոն չելեպիի հետ իր գործունեության լայն թափով, թերևս, կարող էր համեմատվել մի փոքր ավելի ուշ XVII դ. վերջին քաղաքին գործող խոջա Նահապետ Գյուլնազարյանը (Ագուլիսից), որը առևտրական գործեր ուներ Զմյուռնիայում, Կ. Պոլսում, Լիվոռնոյում և Հոլանդիայում[158]:

Խոջաներից և չելեպիներից տարբերվում էին և նրանց կողքին գործում էին քաղաքաբնակ մանր և միջակ առևտրական խավերը, որոնք իրացնում էին գավառներից բերած գյուղատնտեսական հումքը (կաշի, անտառանյութ, ցորեն, գարի, մանր և խոշոր եղջերավոր անասուններ, բանջարաբոստանային կուլտուրաներ, մրգ և այլն) և կամ իրացնում խոշոր վաճառականների ապրանքաշրջանառությունից սնվող մանրածախ առևտուրը Կ. Պոլսում և երկրի խոշոր քաղաքներում ու դրանց շրջակայքում:

Հարկ է նշել, որ ո՛չ չելեպիների դրամական զանգվածը և ո՛չ էլ խոջաների առևտրական կապիտալը չէին առնչվում տեղական քաղաքային արհեստագործական արտադրության և սրա արդյունքների

վաճառքի հետ: Տեղական արհեստագործական արտադրությունը և սրա չարունակությունը հանդիսացող արհեստագործական արդյունքների վաճառքը ներկայացնում էին ներփակ միավոր, որն առևտրական կապիտալին անհեռապես առնչվում էր միայն չուկայում՝ իբրև զուգահեռ տնտեսական իրողություն: Իրենց հերթին սեղանավորական-վաշխառուական և խոշոր առևտրական կապիտալը վերարտադրվում էր զուտ սեփական դրամական-ապրանքային շրջանառության մեջ՝ մեկուսի մնալով տեղական ապրանքային արտադրությունից: Եվ եթե վաշխառուական կապիտալը իր չոչափուկներով ձգվում էր դեպի գավառի գյուղատնտեսական արտադրությունը, ապա ուղղվում էր սպասարկելու օսմանյան ռազմավարչական և վարչաբյուրոկրատական ավագանուն, ծառայելով սրա ուռճացող սպառողական պահանջներին և, որպես դրա արդյունք, արագացնելով օսմանյան ավանդական ագրարային հարաբերությունների և ամենից առաջ, ռազմալենային համակարգի քայքայումը: Իրողություն, որ իր հետագա խորացումը պետք է ունենար և չարունակվեր ամբողջ XVIII դարում՝ օսմանյան սեղանավորական վաշխառուական դասի կողմից, իսկ հայերի մեջ՝ ի դեմս այդ դարակեսին հայտնված ամիրայության մի մասի:

Դրան հակառակ՝ հայ առևտրական խոշոր կապիտալը, որ չրջանառվում էր միջազգային ապրանքափոխանակության լայն չառավիղներով, կատարում էր առաջադիմական կարևոր դեր Մերձավոր ու միջինարևելյան առևտրում՝ հումք մատակարարելով արևմտյան արտադրությանը և կամ էլ իր գործունեության սահմաններում նպաստելով առհասարակ միջազգային ապրանքափոխանակության զարգացմանը: Կ. Պոլսի հայ համրության մեջ XV–XVII դդ. կատարվող ողջ գործընթացները մի հայտնի չափով կրում էին չելեպիների և խոջաների գործունեության դրոշմը՝ դրան համապատասխան դրևորումներ ստանալով ազգային, հոգևոր-բարոյական և մշակութային բնագավառներում:

3. Հարկային համակարգը զաղթօջախում

Օսմանյան ռազմակրոնական պետության համար կրոնական սկիզբը պետք է դառնար այն անջրպետը, որը տարբաժանելու էր օսմաններին նվաճված ժողովուրդներից: Այն վերաճեց այդ պետության մեջ իրավական, քաղաքացիական և այլ երկատումների, իրենց համապատասխան կազմակերպություններով ու հաստատություն-

ներով: Նախ, ձևավորվող ուղղափառ-հունական համայնքին, ապա հայ առաքելական ու հրեական համայնքներին տրվեցին կրոնական ինչ-ինչ առանձնաշնորհումներ՝ դրանցից բխող մշակութային, կրթական, կենցաղային և մասամբ իրավական (սեփականատիրական հարաբերություններ միմյանց և պետության հետ, սովորութային-կենցաղային հարաբերությունների իրացում և այլն) գործունեությամբ ու կարգուկանոնով: «Առանձնաշնորհումները» կամ ոչ մահմեդականների իրավական կարգավիճակն այս իմաստով և մի հայտնի չափով միմյանցից մեկուսացնում էին ոչ միայն կայսրությունում բնակվող մահմեդականներին և ոչ մահմեդականներին, այլև բուն իսկ ոչ մահմեդական միլեթները: Եվ միայն տնտեսությունն ու սրանից ածանցվող հարաբերություններն էին, որ համահարթեցնում էին ու ընդհանրական հող ստեղծում օսմանյան բոլոր հպատակների համար: Կայսրության ամբողջ բնակչությունն այս տեսակետից բաժանվում էր երկու հիմնական՝ հարկատու և ոչ հարկատու խմբերի: Ոչ մահմեդական հանրությունների մեջ միայն կղերական դասի մի մասն էր, որ համարվեց ոչ հարկատու, ի տարբերություն մահմեդական ազգաբնակչության, որի աչխարհիկ վերնախավը կամ ազատ էր հարկերից, կամ էլ իր պարտականությունների դիմաց յուրացնում էր պետական հարկերի մի մասը՝ իբրև ավատատիրական rենտա[159]: Բուն օսմանյան օրենդրությամբ հասարակությունը, այսպիսով, կազմված էր երկու մեծ խմբերից՝ ռազմաբյուրոկրատական գործառույթներ իրականացնող ասկերիների դասից (այդ թվում և մահմեդական հոգևորականությունը) և հարկատու դասից (ռայաներ): Որպես կանոն՝ ոչ մահմեդական ժողովուրդները համարվում էին ռայաներ՝ հոգևոր դասի վերոհիչյալ բացառությամբ: Սակայն այս ընդհանրությունից առաջ և հետո սկսվում էին տարբերությունները կայսրության ազգաբնակչության իրավական դրության միջև: Մահմեդականները կազմում էին բնակչության արտոնյալ մասը՝ իբրև տիրողներ և պետական պաչտոնական կրոնի հետևորդներ: Ոչ մահմեդականների ստորադաս կարգավիճակը նախ դրսևորվում էր չերիական հարկերի միջոցով, որոնց իրավական աղբյուրը չերին էր: Չերիական հարկերը (թեքյալիֆ-ի չերիկն) ընդգրկում էին գլխահարկը (ջիզյե), ուչրը և հողային հարկերը, եկամտահարկերը ու սրանց առնչվող տուրքերը[160]:

Ջիզյեն գանձվում էր իբրև փոխհատուցում ոչ մահմեդականների կողմից՝ բանակում ծառայելու պարտականությունից ազատվելու դիմաց: Մ. Զուլալյանը նկատում է, որ «աննչան բացառությամբ»

խարաջ ասելով հասկացվում է ջիզյե, այսինքն՝ գլխահարկը[161]: Կ. Պոլսի հայերը ևս, իբրև ոչ մահմեդականներ, դարեր ի վեր վճարել են այդ նույն հարկը՝ խարաջը: Այն հարկահանվում էր միայն չափահաս տղամարդկանցից, մինչև 1690 թ., տան՝ «խաննի» ընդհանուր հաշվարկով: Այնուհետև, երբ ընդհանուր գլխահարկը գանձելու տեսակետից ստեղծվեցին որոշակի դժվարություններ (հարկատուների ցուցակների անհամապատասխանությունը խաննի տղամարդկանց իրական թվին, հարկահավաքների չարաշահումներ և այլն), մտցվեց խարաջի անհատական գանձման ձևը՝ ըստ կարողության չափի[162]: Որոշ փաստերի համեմատ՝ դեռևս XVII դ. երկրորդ քառորդին՝ թուրք պատմաղիր Կոչի բեյի ժամանակ, խարաջը գանձվել է նաև ամեն մի չնչից (240 աքչեի չափով)[163]: Ավելին, դեռևս XVI դ. երկրորդ կեսին, Մուրադ Գ-ի ժամանակ, խարաջի գանձման անհատական ձևը կիրառվել է տնտեսության ընդհանուր հարկման ձևի հետ և միաժամանակ: Այսպես, Կ. Պոլսի Յավա արվարձանում խարաջ գանձելու մասին մի փերմանով հրահանգվում է, որ «առանց բացառության, խարաջը հավաքելուց հետո յուրաքանչյուր ոչ մահմեդականից անհրաժեշտ է հավաքել երեքական աքչե ևս, որից երկու աքչե մուտք է գործելու իմ կայսերական գանձարանը, իսկ մյուս մեկը մնալու է էմին նշանակված վերոհիշյալ ծառայող տրամադրության տակ»[164]:

Հարկահավաքներին մեկական աքչե թողնելու վերաբերյալ հրամանը պետք է դառնար նրանց ընչաքաղցական կրքերը բավարարող ապրանչան: 1630-ական թթ. գրած իր մի բիսալեում նույն Կոչի բեյը նշում է, որ «մյուբաշիրը (դատական ատենանավոր) ու տուրքահավաքները ջիզյեյից ու տան ավարիզից երկուական, երեքական և մինչև հինգական աքչե փող էին առնում, որպես դուլամիյե (ծառայության վարձ – Ա. Խ.), և ոչ ոք չէր համարձակվում միջամտել»[165]:

Մ. Մեյերը խարաջն անհատական կարգով գանձելու վերոհիշյալ նոր ձևը իրավացիորեն համարում է քաղաքների ոչ մահմեդական բնակչության տնտեսական վիճակի ծանրացում[166]:

Այստեղ ավելացնենք միայն, որ հարկի գանձման նոր եղանակի ծանր հետևանքները ինչ-որ չափով մեղմելու և այսպիսով, բնակչության արտադրական կարողությունները պահպանելու նպատակով Ֆյուփրուլու վեզիրը նրան ազատեց հարկերի ու պարհակների որոշ տեսակներից: Այսպես, հարկման գնով թույլատրվից մինչ այդ արդելված ծխելը[167], որոշ ազատություններ՝ կառուցելու ոչ մահմեդական պաշտամունքի շինություններ: Ի դեպ, դրանից դեռ առաջ՝ XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին, հարկման տակ էր դրվել նաև սուրճը.

առևտրականներից գանձվում էր թահմիա-ի կահվե հարկը[168]:

Որքա՞ն է կազմել խարաջի չափը պոլսահայ համայնքում. համապատասխան տվյալներ չունենք այդ ցույց տալու համար, բայց նկատենք հետևյալը. Մ. Զուլալյանը գրում է, որ որպես օրենք, այն կազմել է 25 աքչե, բայց ոչ միշտ և ամեն ժամանակ: XVI դ. Բիթլիսում այն կազմել է մերթ 35, մերթ 55, նաև՝ 70 աքչե[169]: Կոչի բեյը հայտնում է, որ մինչև 1582 թ. աղքատ ռայաների ամեն մի չնչից գանձվում էր 40–50 աքչե[170]: Պետք է կարծել, որ պոլսահայերը (ինչպես և քաղաքի մյուս բնակիչները) ավելի քիչ են վճարել՝ նկատի առնելով այնտեղ հարկային պարտավորությունների մի որոշ թեթևություն:

1596 թ. խարաջը հասել էր 150 աքչեի՝ համեմատած Սուլեյմանի ժամանակի հետ, աճելով 6 անգամ[171], իսկ XVII դ. վերջին ամեն մի չնչից խարաջ է գանձվել 240 աքչե[172]: Հարկը բարձրացել էր մեծ չափերով՝ դրամի արժեզրկման[173] և, առհասարակ, օսմանյան տնտեսության քայքայման ընդհանուր իրողության պատճառով:

Կ.Պոլսի ոչ մահմեդականների համար ծանր հարկ էր նաև սովորութային հարկերից (թեքյալիֆ-ի օրֆիյե) ավարիզ-ի դիվանիյեն՝ իր տարատեսակներով: Այն համարվում էր արտակարգ, սակայն գրեթե մշտապես պատերազմների մեջ գտնվող երկրում վերածվել էր սովորական հարկի՝ իբրև պատերազմական հարկ[174]: Ավելին, ավարիզը կարող էր հարկվել տարեկան մի քանի անգամ՝ համապատասխան հիմնավորումներով: Այս հարկը հաստատվել էր 1462 թ., երբ թուրքերը պատերազմ էին մղում Վենետիկի դեմ. չափն էր՝ 20 աքչե ամեն մի տնից: Հետագայում աքչեի արժեզրկումը հասցրեց այդ հարկի բազմապատիկ բարձրացմանը՝ մինչև 300 աքչե, ընդամին, վերածվելով տարեկան հարկի[175]: Հարկի այսչափ բարձրացումը կապվում էր այն բանի հետ, որ մեկ անգամ արդեն հաստատված հարկային համակարգը հաշվի չէր առնում տնտեսական նոր իրողությունները: Խնդիրն այն էր, որ ավարիզը, ինչպես և ջիզյեն, գանձվում էր հարկատուների ընդհանրական հաշվով, անկախ այն իրողությունից, թե բնակիչներից քանի մարդ էր հեռացել կամ փախել հարկատու միավորից, իսկ նախապես որոշված հարկի չափը պարտավոր էին լրացնել մնացած բնակիչները[176]: Ավարիզի չափերը երբեմն ցածր են եղել խարաջից, երբեմն՝ գերազանցել: Ըստ Կոչի բեյի՝ 1582 թ. ռայաների ամեն մի տնից գանձվում էր 40 աքչե[177]: Տնտեսության ոչ արդյունավետությունը օսմանյան կառավարողները փորձում էին փոխհատուցել՝ բնակչության կեղեքումը սաստկացնելով: 1775–1776 թթ. Կ. Պոլսի Ս. Գեորգ եկեղեցու (Սամաթիա) վակֆների մյութեվելի մահտեսի

Առաքելի ծախսացուցակում ամենամեծ գումարը բաժին է ընկնում ավարիզին՝ 600 ասակ[178], որ վկայում է դրա ինտենսիվ հարկման մասին: Ավարիզի մի տարատեսակն էր իմդադ-ի սեփերիյե հարկը՝ իբրև զուտ ռազմական հարկ, որը նույնպես աննկատ բարձրանալու միտում ուներ՝ սկսած XVII դ. և հետո[179]:

XV դ. և հետագայում Կ.Պոլսի չրջակայքի պետական հողերի՝ խասերի վրա հաստատված ոչ մահմեդականները, նրանց թվում և հայերը, խարաջի հետ վճարել են խփենջե հարկը: Մ. Զուլալյանը այն համարում է գլխահարկ (ջիզյե), որ վճարում էր, ենթադրաբար, հինգ հարկատուներից մեկը[180]: Ստամբուլի խասերի վերաբերյալ օրենքում ասվում է, որ դրսից այդտեղ բնակություն հաստատած այն գյավուրները, որոնք այլ տեղերում խարաջ կամ խփենջե չեն վճարել, պետք է վճարեն տեղերում: Խփենջեն հարկվում էր բոլոր տղամարդկանցից, յուրաքանչյուրից՝ 25-ական աքչե[181]: Շերիաական այս հարկը, ի դեպ, վճարում էին բոլոր ոչ մահմեդական տղամարդիկ, անկախ այն բանից, թե հողը մշակում էին, թե ոչ[182]: Խփենջեն կամ չիֆթ րեսմին վճարվում էր հողատիրոջը: Պետք է կարծել, որ խոշոր քաղաքների բնակիչները խուսափել են հողի հարկ վճարելուց՝ այդ պատճառաբանելով քաղաքաբնակի արտոնություններով: Այս կարգի առարկությունները անհիմն են համարվում Սելիմ Ա-ի մի օրենքում, որն ուղղված է տնատեր կամ խաս հողեր մշակող քաղաքացիներին. «Թող նրանք (քաղաքացիները – Ա. Խ.) հարկ վճարեն՝ կախված այն բանից, թե ինչքան հող ունեն, լրիվ չիֆթի կամ կես չիֆթի չափով: Նրանց խոսքերը, թե «Մենք քաղաքացի ենք և չիֆթ րեսմի չենք վճարում», նշանակություն չունեն: Նշանակությունը տրվում է հողին»[183]: Պետությունը, հիրավի, նշանակալի գումարներ էր ստանում մերձքաղաքային հողակտորների տերերից և խասերից: Բազմահազար տնտեսությունները, որոնց մասին հայտնում էր Էվլիյա Զելեբին[184], քաղաքը հագեցնում էին գյուղատնտեսական մթերքներով:

XVII դ. սկզբներից սկսած՝ Կ. Պոլսի Հայերի համար մշտապես մտահոգիչ հարկ էր դարձել իր բնույթով ավարիզին մոտ՝ քյուրեկճի բեդել-ի հարկը: Այն գանձվում էր ոչ մահմեդականներից՝ նավատորմում չծառայելու դիմաց, ամեն մի խանեից, յուրաքանչյուր 4-10 տնից 1 քյուրեկճիի (թիավարի) հաշվով[185]: Իր չափերով այս հարկը կախված էր երկրում ռազմական իրավիճակի տեւականությունից: Մինչև հարկի սահմանումը ենիչերիներն անարգել թիավարան էին քշում զորակոչային տարիքի ոչ մահմեդական տղամարդկանց[186], երբ

խելքներին փչեր, ասենք, եկեղեցուց դուրս գալու պահին: Պետք է կարծել, որ Գ. Հնասերը ճիշտ է նչում հարկը սահմանելու ժամանակը՝ 1610 թ. քիչ առաջ, ի տարբերություն Ղ. Ինճիճյանի, որը քյուրեկճին վերագրում է ավելի ուշ՝ Մեհմեդ Դ-ի (1648-1687) ժամանակաշրջանին: Հարկը, ինչպես գրում է Հնասերը, պետք է նպաստեր Ահմեդիյե մզկիթի շինարարությանը[187]: Հիրավի, Գր. Դարանաղցին իր հերթին գրում է, որ այդ շինարարության մեջ զբաղված հայ բանվորները (ըստ մեծի մասին՝ դարասկզբի հայ գաղթականներ Արևմտյան Հայաստանից) բողոքել էին սուլթանին, որ մեծ վեզիրը ապօրինի է իրենցից պահանջում այդ հարկը՝ քյուրեկ ագչասըն[188] (քյուրեկճիի մի տարատեսակը): Հայ շինարարները հարկի գանձումը ապօրինի են համարել այն պատճառով, որ օսմանյան օրենքներով պետական շինարարության մեջ զբաղվածները ազատ են համարվել հարկից: XVI դ. երկրորդ կեսին, օրինակ, այդ օրենքը գործում էր դանուբյան շրջաններում, որտեղ ջիզյեյից ազատել էին շինարարներին[189]:

Քյուրեկճի բեդել-ի հարկը Կ.Պոլսի հայությունից հավաքվում էր ըստ թաղերի, պատրիարքարանի սահմանած չափով՝ տարեկան 6-7 քսակ[190]: Ժողովուրդը բավական դժվարությամբ է մուծել այս հարկը՝ համայնքի ներսում ևս ակնառու անիրավությունների առկայությամբ, որ և՛ հետևանք, և՛ պատճառ էր դառնում թաղերի գժտությունների համար: 1649 թ. այս հարկը նվազեցվում է՝ ավելի լավ է քիչ, քան շատ ոչինչ սկզբունքից ելնելով: Բացի այդ, Մելեկի Մեհմեդ փաշան՝ մեծ վեզիրը, ցանկացել էր վերջ դնել համայնքում խորացող երկպառակություններին՝ դրան դիմելով ոչ առանց հայերի ջանքերի: Ինչպես գրում է Երեմիա Զելեպին, «Զքսան եւ հինգ քյուրէկճին դմեր հայոց, սա վեր բարձական, բնաւին ջնջեցոյց տէփթէրիցն որ արքունական»[191]: Պարտքը նվազեցնելու համար մեծ վեզիրի վրա ազդել էր Կ. Պոլսի երևելիներից Մաղաքիա չելեպին: Այդ 25 աքչեն գանձվել է տան հաշվով, բավականաչափ բարձր գումար՝ առանց այդ էլ հարկերի տակ կքած պոլսահայերի համար, «որոյ վասն բազում լինէր աղմուկ չփոթի յազգս մեր», ինչպես ասված է մի ձեռագրում[192]:

Զպետք է կարծել, սակայն, որ մեծ վեզիրի պարտականությունների մեջ էր մտնում հպատակ համայնքներին հարկերը դիջելը: Նույն Մելեկի փաշայի ժամանակ (1654 թ.), և ոչ առանց նրա հրահանգների, մայրաքաղաքի հայերից և հույներից իշխանությունները սկսեցին պահանջել նորահնար մի հարկ՝ դրամ խարաճի թղթոց: Բողոքող հույների և հայերի հանդեպ մեծ վեզիրը բռնեց երկդիմի դիրք՝ ոչ արգելում էր հարկ հավաքելը և ոչ էլ ստիպում էր հարկ վճարել: Իշխա-

նութիւնների կամայականութիւնը պարզ դարձավ այն բանից հետո, երբ մուֆտին հրաժարվեց ֆեթվա[193] տալ հարկի անօրինականութեան կամ օրինականութեան վերաբերյալ: Խնդիրը փակվեց նրանով, որ հույները ու հայերը հրաժարվեցին հարկը տալուց, սակայն սրվեցին նրանց հարաբերութիւնները այս խնդիրը հարթելու նպատակով ծախսված կաշառքի առթիվ: Վարդան Բաղիշեցին իր ժամանակագրութեան մեջ վեզիրի այս նկարագիրը նկատի ուներ, երբ գրում էր, թե սուլթանի փեսան՝ դամատ «Մալաք Մահմատ փաչա անուն, որ մայլայիք՝ հրեչտակ թարգմանի ըստ իւրեանց բառին, բայց ես կարծէմ թէ ի հրեչտակաց սատանայի էր եւ կամարար նմա»[194]:

1640–1650-ական թթ. պատրիարքական կռիվները զգալիորեն խորացնում էին հայաբնակ թաղերի միջև ծավալվող երկպառակութիւնները, որոնց հիմքում ընկած էին նաև հարկերն ըստ թաղերի բաժանելու հարցերը: Միայն 1652 թ., Կ. Պոլիս եկած Փիլիպոս կաթողիկոսի միջամտութիւնից հետո խնդիրը հաջողվեց կարգավորել:

Մելեկի Մեհմեդի, նրան հաջորդած Սիավուշի և մյուս վեզիրների ժամանակ զգալիորեն մեծացան հարկահանութեան չափերը, որոնց հասարակ ժողովուրդն արձագանքեց ենիչերիների հուզումների ձևով, և որպիսիք չարունակվեցին մինչև Քյոփրուլու Մեհմեդի մեծ վեզիր նչանակվելը 1656 թ. սեպտեմբերին: Այս մեծ վեզիրը, իր հերթին, պետք է չարունակեր հատկապես ոչ մահմեդական ժողովուրդներին ավելի մեծ չափերով կեղեքելու քաղաքականութիւնը: 1656 թ. մի հիշատակարանում ասվում է, որ նա «արար բազում հարկապահանջութիւնս ի հայոց եւ յունաց եւ ի հրէից: Զոր ամ յամէ ՃՌ (100) քուրէքճի կառնուին ի հայոց, եւ յայս յամի ԲՃ (200) այլ յաւելի ձգեց ի վերայ հայոց, նոյնպէս եւ յունաց եւ հրէից այլ զնոյն արար»[195]:

Ավելին, երբ հայ համայնքը փորձեց բողոքել, 1657 թ. փետրվարին մեծ վեզիրը հարկը հասցրեց 300 աքչեի, ընդամին, հարկերի բարձրացումը տարածվում էր երկրի ամբողջ ազգաբնակչութեան վրա: «Եւ ամենայն ազգ այսպիսի մեծ վտանգի կայր»[196], – գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը: Ուշագրավ է, որ մի վավերագրում երախտագիտութեամբ է խոսվում Պալաթի թաղի ծխականների քյուրեկճին վճարող տիրացու Հարութիւնի մասին, որը «մեկ տարուան քիւրեկճուն ստակին նեղութենէն մեզ ազատեաց իւր վերայ առնելով եւ յառաջս եկեղեցւոյս ՃՌ (100), ղրուշ եւ այժմ ԳՃ (300) ղրուշ»[197]: Նույն ժամանակներում մահմեդական համետագործների վրա դրվել էր սուրսեթ կոչվող հարկը՝ «զին յարդի եւ գարւոյ վասն պատերազմին իւրեանց»[198]:

Կ. Պոլսի հայերի տարեկան հարկերի մեջ դարավոր տևականութիւն ուներ մուքաթաա (մաքթու, մախթու) կոչվող հարկը: Մուքաթաա հասկացութիւնը օսմանյան հարկային համակարգում և տնտեսութեան մեջ գործածվում էր ոչ միանչանակ իմաստով: Հարկը գանձվում էր հողի կամ սեփականութեան այլ տեսակներից՝ տներից, խանութներից, չինութիւններից և այլն: Այնուհետև, մուքաթաան վճարում էին ամբողջական հարկատու միավորները՝ որպես տարեկան հարկ: Նախապես մուքաթաան ընկալվում էր իբրև առանձին փիննանսական-վարչական միավոր, որից գանձվելու էին մեկ կամ մի քանի որոչակի հարկեր: Հատկանչական է, որ Մեհմեդ Բ-ն Կ.Պոլիսը բռնի վերաբնակեցնելիս գաղթականներին տվել է որոչակի արտոնութիւններ, այդ թվում և վերացնելով բնակարանների դիմաց գանձվելիք հարկը՝ մուքաթաան: Նախապես այդ բնակարանները բռնագաղթվածներին հանձնվեցին որպես մյուլք՝ սեփականութիւն[199]:

Մուքաթաան հարկվում էր նաև խասերի՝ պետական սեփականութիւն հանդիսացող հողերի դիմաց: XV դ. Կ. Պոլսի և Ղալաթիայի միջև գտնվող մշակովի այգիների վարձակալները ամեն մի դյոնյում հողի դիմաց վճարել են 12 աքչե մուքաթաա[200]: Որպես առհասարակ սեփականութիւնից գանձվող հարկ, մուքաթաա են վճարել Կ. Պոլսի հայ արհեստավորներն ու առևտրականները՝ տարեկան հարկի ձևով: Այդ հարկը վճարել են Կ.Պոլսի վեց հայ համայնքները, որ սովորաբար վերահսկում էր պատրիարքարանը, և որի միջոցով էլ այն մուտք էր գործում պետական գանձարան: Պատրիարքի տեղակալները՝ վեքիլները, այստեղից էին ստանում իրենց տնտեսական ազդեցութիւնն ու անուցիչ հյութերը համայնքում: «Ալեր ջեմաաթում» նրանք էին տնօրինում մուքաթաան և առհասարակ, մյուս հարկերը հավաքելու գործը, եկամուտներ բաշխելու և իրացնելու բարեպատեհ հնարավորութիւնները: Պոլսահայերի մեջ այդ վեքիլները մուքաթաան հավաքելիս կատարում էին նույն դերը, ինչ հարկահավաք վարձակալները XVII դ. (իլթիզամի ինստիտուտ) կամ մուլթեզիմները (էմինները) մահմեդական հասարակութեան մեջ՝ իբրև պաշտոնյաներ: Եվ հենց վարձակալութեան այս համակարգն էր, որ, ի դեպ, իբրև արտատնտեսական հարկադրական ուժ, առավելագույնի էր հասցնելու գյուղացիութեան հարստահարումը՝ աչքի առաջ ունենալով միայն եկամուտների ապահովումն ու ստացումը: Պետական հողերը վարձակալութեան հանձնելը արագացրեց XVII դ. հարկատու գյուղացիական տնտեսութիւնների մեջ զգալի քանակ կազմող մուքաթաաների քայքայումը: Կոչի բեյը նկատում է մուքաթաաների անչքացումը իլթիզամի գիչատչական հարվածներից, որ չէր հապաղել իր կործա-

նարար հետևանքները թողնել օսմանյան ամբողջ տնտեսության վրա: «Մեծ վեզիր Ռյուսթեմ փաշան... նվիրական չարխաթին հակառակ, կայսերական խասերը և մուքաթաաները, որոնք խալամական բոյթ-ուլ մալեր են, սկսեց իլթիզամի տալ: Եվ որովհետև պատվավոր էմիններըը (խասերի կառավարիչները – Ա. Խ.) մերժեցին իլթիզամ վերցնել, այդ իլթիզամներն անցան անարժան և անբարոյական հրեա էմիններիի ձեռքը, իսկ այդ հանդամանքը պատճառ դարձավ կայսերական խասերի և մուքաթաաների գյուղերի քայքայմանը»[201]:

Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանը իրականացնում էր նաև կայսրության վարչատարածքային կազմի մեջ մտնող հայ համրուքյունների մուքաթաայի հավաքումն ու պետական գանձարան մուտքագրելը: Պատրիարքարանին ենթակա վիճակների կազմավորման գործընթացը, նրա իրավասությունների աստիճանական ընդարձակումը օսմանյան պետությանը ենթակա գավառներում, այս իմաստով պետք է դիտել իբրև մուքաթաայի հարկման աշխարհագրության ընդլայնման պատմություն: Իսկապես, կայսրության մեջ որոշակի որևէ տարածքի հայաբնակ վայրից մուքաթաայի գանձումը պատրիարքարանի կողմից նշանակում էր, որ հոգևոր-վարչական տեսակետից այդ վայրի հայազգական բնակչությունը, իր առաջնորդով հանդերձ, ենթարկվում է Կ. Պոլսի պատրիարքարանին: Իրենց իշխանությունը ապագա վիճակների վրա տարածելիս պատրիարքներն ամենից առաջ այդ հիմնավորում էին նրանով, որ սուլթանը իրենցից է պահանջում այդ տնտեսական տարածքի (միավորի) մուքաթաան: Կ. Պոլսի պատրիարքների հետ մրցակցությունից առանձնապես հպարտանալու բան չունեցող և սրտմտած Սիմեոն կաթողիկոսը գրում է, թե «Պոլսոյ պատրիարգունքն մանասին միշտ եւ մոմոային անգադար, զի ի կողմն արկցեն (Թուրքիայում գտնվող էջմիածնական վիճակները – Ա. Խ.) որպեսզի եւ զնորին առաջնորդն ինքեանք առաքեսցեն... թէ թագաւորն թէ փիիչ առնէ (ստուգում – Ա. Խ.) եւ զմախթուն խնդրէ ի մէնջ»[202]:

Պատրիարքն այս հարկը հավաքում էր օսմանյան տիրապետության տակ ընկած, բայց առաջնորդական վիճակների մեջ չմտնող թեմերից ևս՝ երկրի եվրոպական և ասիական մասերից: «Իսկ ի մասին Ռումելիի քանզի չիք առաջնորդութիւն բաց ի յէտրէնէէ եւ ի Թէքիրտաղի գոմն ի վարդապետաց մուգագահի անուամբ կոնդակաւ առաքէ (պատրիարքը – Ա. Խ.) անդր որոյ չրջնալ ի քաղաքս եւ ի գիւղօրէս յորս գտանին բնակիչք հայոց եւ յՈւլահ եւ ի Պուղտան եւ երբեմն անդր եւս մինչեւ ի Սուչով. հաւաքեալ զմուգադայս... բերէ ի

Ստամպօլ առ պատրիարգն», – գրում է Ղ. Ինճիճյանը[203]:

Մուքաթաա կոչվում էր նաև պատրիարքների (կամ կաթողիկոսների) տված հարկը (նախ միանվագ՝ սուլթանից հաստատման բերաթ ստանալու համար, ապա տարեկան), որ հանդիպում է նաև զապալա կամ միրի ձևով: Այսպես, Եղիազար Այնթապցին XVII դ. 60-ական թթ. կաթողիկոսական բերաթին (Օսմանյան Թուրքիայի կաթողիկոսության, ինչպես տեսանք իր տեղում) տիրանալու համար միանվագ վճարել էր 15.000 աքչե, որ մի ձեռագրում կոչվում է միրի. «պատանուհինկ Ռ ստակն, որ Եղիազարն միրի էր կապէր զայն, այլ Թագաւորն անցաւ եւ գրեաց նալաթլամէ»[204] (խոսքը վերաբերում է Եղիազարին նախապես տրված բերաթը անվավեր ճանաչելու և Հակոբ Ջուղայեցուն կաթողիկոսական բերաթ տալու իրողությանը): Ղապալա հասկացությունը ևս գործածվում էր իբրև տարածական միավորի դիմաց տրվող հարկ: 1612 թ. Հովհաննես Խուլը, Զաքարիա Վանեցին և Գրիգոր Դարանաղցին սուլթանին ենթակա ամբողջ հարկային միավորը (Հայ միլեթի) բաժանում են երեք մասի, և Զաքարիային՝ որպես գլխավորի (որովհետև պատրիարքական փերմանը նրա անունով էր հանվել), բաժին է ընկնում ամենակարևոր հատվածը. «Ըստամբօլ նորա տուաք բնական պարաթին հին զապալայի երկրովքն եւ զԱնատոլի փարաքանդան»[205], – գրում է Դարանաղցին:

Տարեկան մեկ անգամ պատրիարքն իրեն ենթակա գավառական վիճակների մուքաթաան ևս հավաքում էր՝ իր ներկայացուցիչներին տեղերն ուղարկելով: Մուքաթաաձի կոչվող այս մարդկանց ճամփորդության ապահովությունը երաշխավորվում էր օրենքով՝ ամբողջ կայսրության մեջ: Մուստաֆա Գ-ի (1757–1774)՝ 1764 թ. հունիսի 3-ին Գրիգոր Պասմաճյանին տված բերաթում հատուկ նշվում է, որ մուքաթաայի համար «չրջապայող վարդապետների գրաստին և անձնական իրերին ոտնձգություններ չլինեն պետական պաշտոնյաների կողմից»[206]: Նույն թվականին արքունի տուրքի՝ մուքաթաայի չափը կազմել է 140.000 ստակ[207]:

Հարկերը Կ. Պոլսում ևս ունեցել են գանձման տարակարգում՝ բաժանվելով հիմնականում երեք կարգի՝ ունևորների, էնաֆի և չքավորների (ըստ «չափու կարողութեան») համար: Դրանք գլխավորապես ծանրանում էին աշխատավորական, արհեստավորական – առևտրական զանգվածի ուսերին: Ունևոր չերտերը և կղերական վերնախավը համեմատաբար քիչ էին տուժում հարկային լծից՝ ոչ միայն ունեցած կարողության, այլև իրենց դիրքն ու ազդեցությունը գործադրելու չնորհիվ: Ավելին, այդ միջոցները ոչ քիչ դեպքերում գո-

յանում էին սեփական ժողովրդին ապօրինի հարկահանության ենթարկելով, որից չէին խորշում նաև պատրիարքները: 1630 թ. օսմանյան դիվանը հյումայունից (սուլթանական դիվան) Զաքարիա պատրիարքին ուղղած մի հրամանագրից երևում է, որ այդ պատրիարքը Կ. Պոլսի գյուղերի հայ այգեստերներից կամայականորեն պահանջել է մեկ ակչասը (պտղահարկ), որի դեմ իշխանություններին բողոքել էին հարկատուները[208]:

Օսմանյան իշխանություններին գոհացնելու համար ստիպված էր եղել ջանքեր գործադրել Գրիգոր Կեսարացի պատրիարքը՝ 1608 թ., հարկեր պահանջելով սովից և ջալալիներից հալածական և Կ. Պոլսում ապաստանած հայ գանգվածներից: Հաղիվ թե Կեսարացին ինքը լիներ այդ հարկահանության մասհղացողը. պատրիարքը պարզապես կատարում էր իշխանությունների կամքը, որ, թվում է, անդիտանում է Գրիգոր Դարանաղցին իր երկում, որչափով ընդդիմություն էր կազմում Կեսարացու դեմ: «Հարկապահանջութիւն խնդրել ի նոցանէն, ոմանց՝ տասն կարմիր, եւ ոմանց՝ տասնական դուրուչ եւ խիստ կարիքաւորացն՝ հինգական դուրուչ... Եւ անկաւ ազազակ վաչից եւ ողբոց ի մէջ նորեկաց ու քահանայիցն պանդխտաց որ տակաւին դեռ էին եկեալ ազքատք եւ մերկք եւ կարի չքաւորք», – գրում է Դարանաղցին[209]: Հենց այն փաստը, որ դրանից հետո գաղթականների հովանավորները փերման են ձեռք բերել Դարանաղցու անվամբ, որ նա հովվի եկվորներին՝ «փարաքանդային» ժողովրդին, և ոչ թե Կեսարացին, բավական է համոզվելու, որ օսմանյան իշխանությունները վերացրել կամ նվազեցրել էին իրենց նախապես սահմանած հարկը: Գաղթականները, ի դեպ, անառարկելիորեն պետք է վճարեին դապալան, սակայն իրենց անվճարունակությունը բացատրում էին նրանով, որ «տեղաբնիկ» հայ երեցները արգելում են իրենց երեցներին ապաստարկել գաղթականներին՝ մեծ գումարներ պահանջելով մկրտության, պսակի, թաղման և այլ արարողությունների դիմաց: Հակառակ դեպքում տեղացի երեցները արգելում էին գաղթականներին եկեղեցի մտնել: Նկատի առնելով ազգակից գաղթականներին կեղեքելու այս չափն անցած կամայականությունը՝ կադին, որին բողոքել էին գաղթականները, վճռում է. «Թող պարաթ մուճիպինճայ (համապատասխան բերաթով – Ա. Խ.) չորսական ստակ տուն գլուխ տան ձեզ (գաղթականները – Ա. Խ.) ի յօգնութիւն ձեզ եւ եկեղեցիքն թող անարգել եւ անահ մտանեն եւ ելանեն»[210]:

Ինչպես քրիստոնյաների դատական հայցերը կարող էին լուծել նաև կադին կամ շարիաթական դատարանը, այնպես էլ հոգևոր-քաղաքացիական հարաբերություններին ընթացք կարող էին տալ ենիչերիները: Թուրքերենից հունարեն թարգմանված մի փաստաթուղթ, որ վերաբերում է 1794–1795 թթ., բայց և որի բովանդակությունը ձգվում է նախորդ դարերից, բավական լույս է սփռում Կ. Պոլսի և շրջակայքի հույների ու հայերի ամուսնության վերաբերյալ խնդրի վրա: Այն ստորագրել է ենիչերիների աղասի Մուստաֆա Կադրին. «Հնուց հաստատված կարգ գոյություն ունի, համաձայն որի, Կոստանդնուպոլսի և նրա շրջակայքում բնակվող հույների և հայերի ամուսնության կամ նշանադրության թույլտվությունը նրանց տալիս է ենիչերիների գնդի կոլբեղխուզաբաչիի չենքում գտնվող սարաջբաչին»[211],– ասվում է փաստաթղթում: Ամուսնացող հարսնացուն սարաջբաչուն տալիս էր 10 դուրուշ, իրենց համապատասխան բաժինն էին ստանում նաև նոբեթճին, յասախճին, կուլլուկ չորբաջին և մյուս պաշտոնյաները, այդ թվում և Մեհմեդ Ֆաթիհի մզկիթի հարկահավաքը (պետք է կարծել, որ հարսնացուի ընտանիքը եղել է այդ մզկիթի ռայան):

Ամուսնությունը շատ ավելի թանկ էր նստում տղամարդկանց վրա, նրանցից գանձվում էր բեամ-ի արուս (բեամ-ի արուսանե) հարկը՝ հարսնացուի համար, ընդամին, հարսնացուի կուսական անվթարության նախապատիվ լինելու սկզբունքով ոչ մահմեդականը կույսի համար վճարում էր 30 աքչե, որբևայրու համար՝ 15[212]: Այն, որ ենիչերիներն իրենց ազդեցիկ դերն ունեին պսակադրության գործում, վկայում է Սիմեոն Լեհացին: Նա, որպես ականատես, գրում է, որ ենիչերիները «նաեւ առաջնորդաց չտային քննել հաս-չհաս կամ օրենք պահել, զի թէ ոք կամէր կին առնուլ եւ չհաւանէր լինէր, երթային առ հովիւ կամ առաջնորդ, այլ (երթային առ) ենիչերի մի եւ տային կաշառ, եւ նա գայր իրիցուն թօփուզով պսակ տայր առնել»[213]: Սիմեոնը, միաժամանակ, նկատում էր, որ, համեմատած իրենց գավառաբնակ հայրենակիցների հետ, Կ. Պոլսում քրիստոնյաները լավ են հագնվում, ձի կամ ջորի նստելու հնարավորություն ունեն, «զոր յԱնատոլին բնաւ զայս ոչ երեւի»:

XVII դ. վերջի և XVIII դ. երկրորդ քառորդի Կ.Պոլսի իրականության ու նրա բնակիչների կենցաղին լավատեղյակ նկարիչ Վան Մուրի մի կտավում պատկերված է մայրաքաղաքի հայերի հարսանիքի մի տեսարան, հարսանքավորների առջևից ընթանում է ենիչերին, որին հետևում են պարողները[214]: Վերահսկելով ոչ մահմեդականների պսակի և ամուսնության, ինչպես և այլ էթնոկրոնական ու քաղաքացիական արարողությունները՝ օսմանյան իշխանությունները ամենուրեք խախտում էին նրանց հոգևորականներին տրված իրա-

վաստիյունները՝ ստանալով իրենց եկամուտը, և որի չափերը վավերացվել էին նվաճողների սովորութային դրույքաչափերով:

XVI դ. վերջերից ծայր առած օսմանյան տնտեսության անկման գործընթացը վերնախավին մղում էր անընդհատ ավելացնել հարկերի և տուրքերի չափը: Շարունակվում էր աքչեի արժեզրկման գործընթացը, որ արդեն զգացնել էր տալիս կարճ ժամկետներում: Եթե 1564 թ. 60 աքչեն համապատասխանում էր մեկ ոսկե դուկատին, ապա 1648-ին այս վերջինի համարժեքը կազմում էր չուրջ 120 աքչե[215]: Տնտեսական ծանր հարվածները առաջինը հասան գյուղին, ապա անդրադարձան քաղաքի արհեստավորության ու առևտրականության վրա՝ հումքի անընդհատ զգացնել տվող պակասով: Ստեղծված իրավիճակից ելքը գավառացիներից չատերը գտնում էին քաղաք փախչելով, որն ազատ էր մի շարք հարկերից ու պարհակներից և գավառի հետ համեմատած՝ մի որոշ չափով զուսպ էր կրոնական անհանդուրժողության մեջ: Անկախ օսմանյան հարկային համակարգի նպատակադրումից, որ նշանակում էր արտադրությունից ռենտա ստանալու ձևերի և նորմերի ապահովում, այդ համակարգն արդեն XVI դ. վերջերին և XVII դ. սկզբին ի հայտ էր բերել իր քայքայիչ հետևանքները: Գավառներում կենտրոնացած բարձրաստիճան պաշտոնեությունը և սրա միջոցով՝ մայրաքաղաքի վերնախավը ոչինչ չէր կարող հակադրել գյուղատնտեսության անկմանը, որը վերջին հաշվով թիմարի, օսմանյան ռազմահողատիրական հարաբերությունների տնտեսական բովանդակության սպառման հետևանքն էր: Մնում էր միայն բարձրացնել հարկերը, որ, փաստորեն, ստեղծում էր միևնույն փակ շրջանը. գյուղատնտեսության ոչ արդյունավետությունը ստիպում էր եկամուտների նախկին չափը պահպանելու համար բարձրացնել հարկերը, իսկ հարկերի, ինչպես և ապրանքների գների բարձրացումը հասցնում էր գյուղացիական՝ ռայաների տնտեսությունների արտադրողականության անկմանը կամ քայքայմանը: Թիմարի և ռազմահողատիրական հին համակարգի փլուզումը պետք է արագացվեր գավառներում արմատակալած և արդեն իր կենտրոնախույս դիրքով առանձնացող տեղական ավատատիրական դասի միջոցով ևս. իր հերթին ուռճանալով գյուղացիական տնտեսությունների հարստահարումն ուժեղացնելու հաշվին, այդ դասը խոչընդոտում էր մայրաքաղաքի և գավառների տնտեսական հարաբերությունների ու հաղորդակցության զարգացմանը: Տնտեսական այս իրողությունները առավել անկաշկանդ ու տիրականորեն պետք է գործեին XVIII դ. սկզբներից ի վեր:

ԳԼՈՒԽ IV

Կ. ՊՈԼԻՍԻ ՀԱՅ ՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Գաղթօջախը օսմանյան հասարակության մեջ

Օսմանյան մայրաքաղաքում ոչ մահմեդական միլեթները մի հայտնի չափով օգտվում էին մշակութային ինքնավարությունից՝ տրված «արտոնությունների» շնորհիվ: Սեփական կրոնական ու մասամբ՝ քաղաքացիական հարաբերությունների իրացումը (պաշտամունքի, ամուսնության, կտակի ու ժառանգության խնդիրներ, տուրքերի մի մասի հավաքում և այլն)՝ խարաջ վճարելու պայմանով, միլեթներին հնարավորություն էր տալիս վերարտադրվելու որպես կրոնական-քաղաքացիական հանրություն, պահպանել և այս կամ այն չափով զարգացնել իրենց ազգային ու հոգևոր մշակույթը: Առողջապահության, դպրոցի և լուսավորության, հարկերի մի մասը հավաքելու գործը թողնելով իրենց՝ միլեթների վրա, օսմանյան պետությունը բավականաչափ թեթևացնում էր իր պարտականությունները հպատակների հանդեպ՝ այս բնագավառում որևէ ծախս չանելով, այլ, ընդհակառակը՝ հարկերի ու տուրքերի համակարգի միջոցով ստանալով վերոհիշյալ հարաբերություններից գոյացող ապրանքային ու դրամական զանգվածի մի մասը:

Միլեթների համակարգի ինքնավարությունը, սակայն, չափազանց փխրուն բնույթ ուներ օսմանյան պետության մեջ: Նրա պաշտոնյաները, օրենքներով կարգավորելով իրենց վերահսկողությունը ոչ մահմեդական հանրությունների ներքին հարաբերությունների, կարգուկանոնի և այլնի նկատմամբ, ամեն մի դեպքում կարող էին կոպտորեն միջամտել համայնքների ներքին գործերին՝ սկսած քաղաքացիական հարաբերություններից մինչև պատրիարք նշանակելը, կենցաղային խնդիրների վերահսկողությունից մինչև հարկերի ու տուրքերի հավաքումը և ընդհուպ տվյալ հանրության կրոնատավանական նախասիրությունների վրա ճնշում գործադրելը: Հենց միայն այն իրողությունը, որ չերիի դատարանն իրավասու էր

քննության առնելու և վճիռ կայացնելու ոչ մահմեդական միլեթներին վերաբերող որևէ գործի նկատմամբ, ինքնին վկայում էր տիրապետող կրոնի՝ օսմանյան բոլոր հպատակների հանդեպ դրսևորած գերակա դիրքի մասին:

Օսմանյան մայրաքաղաքը կառավարվում էր բավական ճյուղավորված վարչարյուրոկրատական կառույցների միջոցով՝ սկսած մեծ վեզիրից մինչև վեզիրի տեղակալը՝ վեզիր քյահյասը, քաղաքի (Ստամբուլի) կադին և գայմագամը: Ըստ պաշտոնական իրավասության՝ Կ. Պոլսի կառավարման գործը դրվում էր մեծ վեզիրի (վեզիրի ազեմ) վրա, սակայն գրեթե մշտապես պատերազմող բանակը գլխավորելով՝ նա բացակայում էր քաղաքից, ուստի գործնականում նրան փոխարինում էր քեղխուդա բեկը կամ վեզիր քյահյասը: «Բայց տիրապէս պաշտօն եւ գկառավարութիւն սորա է՝ ի գործ դնել տալ գկարգադրութիւնս ու գկառավարութիւն տէրութենէ ի քաղաքին անդ Ստամպօլու, նմին իրի յորժամ վէզիրն մեկնի ի դրանէն՝ թէպտիլ (գաղտնի – Ա. Խ.) չրջելով ի քաղաքին եւ կամ յայլ ինչ գործ, քեահեա պէյն նատի անդ՝ ի պահպանել գդուռն իրր սթոռ ամենայն իշխանութեանց, բերելով յայնժամ գկերպարան եւ գչուք նորին իակ վէզիրի»[1], – գրում է Ղ. Ինճիճյանը:

Այս պաշտոնյան էր, որ իրականացնում էր միլեթների գլխավորների՝ պետությանը հարաբերվող գործառույթների (հարկերի հավաքում, սեփականատիրական հարաբերություններ, պատրիարքների հաստատում կամ պաշտոնանկություն և այլն) վերահսկողությունը: Ստամբուլի կադիները՝ դատավարչական բարձրաստիճանավորները, գայմագամի (էմինի) հետ միասին հաշվետու էին հենց վեզիր քյահյային: Օգտվելով իր գրեթե անսահմանափակ իշխանությունից՝ վեզիր քյահյաները ոչ քիչ դեպքերում դիմում էին ամեն մի միջոցի՝ միլեթների հաշվին պետական գանձարանը լցնելու և կաշառքներից իրենց բաժինը ստանալու համար: XVII դ. պատրիարքական կոիվները հայ (և ոչ միայն հայ) համայնքում հրահրվում էին նաև Օսմանյան Թուրքիայի բարձր պաշտոնեության՝ վեզիրի, վեզիր քյահյայի կամ գայմագամի կողմից, ընդսմին, կաշառքի չափերն ուռճացվում էին աճուրդին հատուկ եղանակներով՝ ով շատ տար, նա էլ ստանում էր ցանկալի աթոռը: Թովմա Բերիացու ապանության, որ կազմակերպել էին հինգ եկեղեցիների (բացառությամբ Ս. Սարգիս եկեղեցու) իշխանները՝ խոջա Ռուհիջանի և մյուսների գլխավորությամբ, հնարավոր էր եղել միայն վեզիր քյահյային, բոստանջիբաշուն և սուբաշուն կաշառք տալուց հետո: Իր բաժինն էր ստացել նաև կադին, որն

արձանագրել էր, թե, իբր, Թովման վախճանվել էր իր մահով և այս՝ «խորհրդեամբ փաչային քէհէայի եղեւ եւ սուպաչուն»[2], – գրում է Ե. Ֆյոմուրճյանը: 1666 թ. վեզիր քյահյան բացահայտ առևտուր էր անում եղիազարի հովանավոր Ապրո չելեպու հետ՝ Երուսաղեմի պատրիարքական բերաթ չնորհելու համար: Ապրոյի դիրքն ու ազդեցությունը արքունիքում և դրան մյացրած՝ նրա 40 քսակ աքչեն ավելի ծանր դուրս եկան, քան եղիազարի հակառակորդ Մարտիրոսի 60 քսակ աքչեն. բերաթը ստացավ եղիազարը՝ փոխարինելով Երուսաղեմի պատրիարք Աստվածատուրին: Դրանից մեկ տարի առաջ, 1665 թ., Ապրոն ստացել էր եղիազարի կաթողիկոսական բերաթը՝ տարեկան 25 հազար աքչե վճարելու պայմանով, ինչպես և դարձյալ առատ փեշքեշներով իր հովանավորյալի համար ձեռք էր բերել Երուսաղեմի խնամակալության բերաթը, որով, փաստորեն, չեզոքացվում էին Աստվածատուրի պատրիարքությունը և Մարտիրոսի տեղապահությունը[3]:

Ամենազոր կաշառքն ի վիճակի էր նույնիսկ չրջանցել տալ հարկային բնագավառը, որ, ի դեպ, բավական զարմանալի էր, քանի որ հայտնի է օսմանյան պաշտոնյաների և, առհասարակ, պետության հույժ անկոտրում վերաբերմունքը հարկի որևէ տեսակ դիջելու հարցում: Այս կերպ Սկյուտարի հայերը 1660 թ. կարողացան ազատվել քյուրեկճի հարկը վճարելուց. նրանք կաշառեցին մեծ վեզիրին ու գայմագամի ազգականներին, և սրանք ազատեցին նրանց հարկից՝ պատճառաբանելով, թե արդեն «մենղիլի ատակ (բնակարանի հարկ – Ա. Խ.) կուտան նոքա (սկյուտարցիք – Ա. Խ.), զոր սահմանել էր Քէօփրիլուն»[4]:

Ասենք, օսմանյան օրենքներն անտեսվում էին նույնիսկ իրավունքի այնպիսի բնագավառում, որ, թվում է, մեկընդմիշտ անխախտ պետք է մնար ավանդության ուժով: Այդպիսին էր քրիստոնյա կղերին ապահարկելու օրենքը, որ պարբերաբար հաստատվում էր սուլթանական փերմանով: 1691 թ. մի հիշատակարանում ասվում է. «Եւ յայսմ ամի անօրինեալ տաճկունք առին խարաճ ի քահանայից եւ ի սեւագլխաց Հայոց եւ Յունաց, թէպէտ ողորմութեամբն Աստուծոյ յետոյ բարձաւ բազում աշխատութեամբ եւ կաշառօք, բայց զառածնին յետ չի տուին»[5]:

Պետական գանձարանը, ինչպես և սեփական գրպանները լցնելու մեթոդները օսմանյան պաշտոնյաները կիրառում էին մեծ վեզիրների և այլ բարձրաստիճան անձանց թագուն կամ բացահայտ խրախուսանքներով, և այս երևույթը նշանակալիորեն սնուցվում էր նա-

խապատիվ կրոնը դավանողների գերազանցության, հաղթողի տրամաբանության ակունքներից: Օսմանյան կայսրության մեջ սուլթաններն առանձին ուշադրությամբ էին հետևում 2-րդ խալիֆ Օմարի մտցրած այն իրավական սահմանափակումներին[6], որոնք վերաբերում էին ոչ մահմեդականներին՝ «ուղղափառների» նկատմամբ նրանց ստորադաս դիրքն ընդգծելու և, առհասարակ, իրերի դրությունը պահպանելու նպատակով: Այդ սահմանափակումներից, որոնք հիմնականում պահպանվել էին մինչև Թանզիմաթի դարաշրջանը, օսմանյան իրավունքը կարևոր ուշադրություն էր դարձնում եկեղեցիների նորոգման արգելքին, ոչ մահմեդականի՝ մահմեդականի տարազից տարբերվելուն, գինու առևտրի, տներում աղմկելու և բարձրաձայն երգելու, ստրուկներ պահելու արգելքներին, մահմեդականների առջև ընդգծված խոնարհ կեցվածքի (վերջինիս հայտնվելիս՝ ոտքի կանգնել, դիջել ճանապարհն ու տեղը) պարտադրանքին: Բացառություններ արվում էին որոշ դեպքերում, հատկապես եկեղեցիների նորոգման գործում, որովհետև ճանաչելով միլեթների գոյության իրավունքը՝ օսմանյան պետությունը ստանձնում էր նաև այդ իրավունքի պահպանության պարտականությունը: Բայց այստեղ ևս ի հայտ էր գալիս կրոնական սահմանափակման խնդիրը. նոր եկեղեցի կառուցելը հիմնականում արգելված էր, իսկ հների նորոգումը կապվում էր մեծ, գրեթե անհաղթահարելի դժվարությունների հետ, որ հարուցում էին օսմանյան կրոնական ու վարչաբյուրոկրատական իշխանությունները: Վերջիններիս դիջումներն այս հարցում, սակայն, առատորեն փոխհատուցվում էին: Եկեղեցիների նորոգումը, դրանց կից չինությունների կառուցման ու վերակառուցման խնդիրները հավելյալ վիթխարի եկամտի աղբյուր էին պաշտոնեության և պետական գանձարանի համար: Հայերն իրավունք չունեին բնակվելու իրենց եկեղեցուն հանձնված կից սենյակներում (ինչը տեսանք Սուլու մանաստրրի եկեղեցուն վերաբերող 1526 թ. Սուլեյմանի մի հրամանագրում)[7], իսկ եկեղեցիների չինարարության և սրանց օժանդակ չինությունները տնօրինելու գործը խստիվ և նախանձախնդրորեն վերահսկվում էր իշխանությունների կողմից: Այս իմաստով ևս հետաքրքրություն է ներկայացնում նույն Սուլու մանաստրրի եկեղեցուն (այն փաստորեն համալիր էր, որի մեջ XV դ. երկրորդ կեսին մտնում էին Ս. Գևորգ և Ս. Աստվածածին եկեղեցիները) կից կառուցված չինության վերաբերյալ 1565 թ. ֆերմանը՝ հղված Ստամբուլի կադիին: Եկեղեցու մերձակայքում գտնվող Ահի Զելերի մզկիթի հավատացյալները պահանջել էին, որ քանդվի Սուլու մանաստրրին կից

հայ կրոնավորների կառուցած նոր չինությունը: Իրենց պահանջը նրանք հիմնավորում էին նրանով, որ մահմեդական հավատացյալների պաշտամունքային արարողությունները խանգարվում էին «անհավատների» խրախճանքից առաջացած ադմուկից[8]: Ֆերմանով հրամայվում է քանդել այդ չինությունը և այդուհետև եկեղեցում արգելել որևէ գինարբուք կամ երաժշտություն: Հույների, ինչպես և հայերի որոշ եկեղեցիների քանդումը ևս կապվում էր նման խախտումների կամ պարզապես պաշտոնեության սարքած ինտրիգների հետ: Կար նաև մերթընդմերթ կիրառվող և կրոնական արշավի բնույթի գործելակերպը՝ «անհավատների» եկեղեցիների դեմ: XV դ. վերջերին Թուրքերը հույներից խլեցին Հովհաննես Ավետարանչի եկեղեցին՝ պատճառաբանելով, որ մոտ է գտնվում մզկիթին[9]: 1520 թ. սուլթան Սելիմը հղացավ քրիստոնյաներին դանդվածորեն մահմեդականացնելու միտքը, բայց մեծ վեզիրը հույների պատրիարք Ֆեոդոսիոսի հետ մի կերպ կարողացավ կանխել այդ խելահեղությունը: Սուլթանը փոխեց մտադրությունը՝ կարգադրելով. սակայն, բռնագրավել բոլոր եկեղեցիները: Դրա դեմն առնելու համար մեծ վեզիրը և պատրիարքը գտան և սուլթանի մոտ բերեցին մոտ հարյուր տարեկան երեք ենիչերիների, որոնք, իբր, մասնակցել էին Կ.Պոլսի գրավմանը: Սրանք երդվեցին, որ իրենց աչքով են տեսել, թե հույն երևելիները ինչպես են սուլթան Մեհմեդին հանձնել իրենց թագամասերի դարպասների բանալիները՝ ի նշան անձնատուր լինելու, ուստի և սուլթանը նրանց թույլ է տվել տնօրինել իրենց եկեղեցիները (իսլամի դոգմայի համաձայն, անձնատուր եղած հակառակորդի կյանքը խնայվում էր և դրա դիմաց այդուհետև նա պետք է խարաջ վճարեր. կրոնական այս դրույթը բազմիցս խախտվել է օսմանյան սուլթանների և նույն իսկ Մեհմեդի կողմից): Դրանից հետո միայն Սելիմը հրաժարվեց եկեղեցիները խլելու մտադրությունից և նույնիսկ հույներին հանձնեց երկու-երեք նոր եկեղեցիներ[10]: Այդուհանդերձ, նույն Սելիմի ժամանակ Կ. Պոլսում քանդվեցին բազմաթիվ եկեղեցիներ: Կարելի է ասել՝ ոչ միայն դրանց թիվը նվազեցնելու նպատակով, երբ գործի էին դրվում զանազան պատճառաբանություններ, այլև այն պատճառով, որ որոշ եկեղեցիների քրիստոնյաները տիրում էին առանց արտոնության, իշխանություններին փնչքեչներ տալով, որով եկեղեցիների անվթարությունը պահպանվում էր այնքան ժամանակ, քանի դեռ չէին փոխվել իշխանավորները:

Հույների եկեղեցիների նկատմամբ սուլթանների հակակրանքը, սակայն, կարող էր պոռթկալ ամեն մի պահի: 1586 թ. Մուրադ Գ-ն

հույներից գրավեց Պամմակարիստայի պատրիարքանիստ եկեղեցին՝ ի կատար ածելով այն, ինչ 1490 թ. փորձել, բայց չէր իրականացրել Բայազետ Բ-ն[11]:

Ե. Ջոմուրճյանը իր «Ստամպօլոյ պատմութեան» մեջ հատուկ ուշադրություն է դարձրել հույների պատրիարքարանի հալածական վիճակին՝ ընդգծելով, որ սուլթան Մեհմեդը հիմքից քանդել է տվել եկեղեցին՝ տեղում մզկիթ կառուցելու համար: Այն գտնվում էր մահմեդականներով խիտ բնակեցված թաղամասում՝ Այա Սոֆիայի մոտակայքում, ուստի և օսմանյան կրոնական օրենսդիրների տեսակետից անթույլատրելի էր որևէ եկեղեցու գոյությունն այդպիսի հարևանությամբ: Ե. Ջոմուրճյանը արձանագրել է հունական պատրիարքարանի տեղից տեղ փոխվելու այս ընթացքը՝ ընդհուպ մինչև Ֆեներում հաստատվելը.

Սուլթան Մէհմէտն էառ	Պատրիարքն անդ եղ զաթոռն
Սուրբ տաճարն հիմանց քակեցան	Ընդ թարգմանեալ Ամէներանեան:
Մէհրապ ի ղրպլէ կառոյց	Զայս եւ չարացեալ առին
Եւ զանունն փոխեալ իւր անուան:	Յաւուրս որ սուլթան Սիւլէյման
Եւ այլ ի վայր քիւիսա մի	Ապ՛ վարէն ի դուռնս Ֆէնէր
Բանմանգարիոզոն էր ի կոչման	Ուր նստեալ Թարմատարական[12]:

Եկեղեցիները Կ. Պոլսում նորոգվում ու կառուցվում էին բազմաթիվ արգելքների ու պայմանականությունների պայմաններում, դրանք հաղթահարելու գնով: Եկեղեցին պետք է կառուցվեր մզկիթից որոշակի կամ սահմանված հեռավորության վրա, նրա բարձրությունը ցածր էր լինելու մզկիթից, որպես կանոն՝ առանց գմբեթի և անչուք: Սահմանափակ էր նաև շինարարության ժամկետը՝ մինչև 90 օր[13]: XV-XVII դդ. օսմանյան իշխանությունները որևէ եկեղեցու նորոգում (հիմնիվեր, կամ որ նույնն է՝ կառուցում) թույլ էին տալիս միայն այն դեպքում, եթե ապացուցվեր, որ այն տվյալ կրոնական հանրության ձեռքին է եղել Կ. Պոլսի առումից առաջ և կամ էլ Մեհմեդ Բ-ի կամ մի այլ սուլթանի թույլտվությամբ: Հայտնի է Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու վերաբերյալ մի ֆերման (1693 թ.), որ հրապարակել է թուրք պատմաբան Ահմեդ Ռեֆիքը: Ֆերմանում, որն ուղղված է Կ. Պոլսի գայմագամին, ասվում է, որ ոչ ոք չպետք է արգելք լինի նախկին տեսքով նորոգելու Պալաթի թաղի Այա Սըրթաթի (ըստ Հ. Պերպերյանի՝ Այա (այոս) Եվստրատիոս հունական անվան աղավաղումը) եկեղեցին: Այդ եկեղեցու տեղում կառուցվել է Ս. Հրեշ-

տակապետը՝ վաղեմի եկեղեցի, որ «քաղաքին գրաւումէն առաջ անոնց (հայերի – Ա. Խ.) ձեռքին թողված է և այժմ այրած»[14]:

Հայտնի է, որ Ս. Հրեշտակապետը հայերին էր արվել 1628 թ., հետևաբար, ճիշտ չէ ֆերմանի տեղեկատվությունը, որ այդ եկեղեցին նրանց է պատկանել Կ. Պոլսի առումից առաջ: Այս հակասականությունը Հ. Պերպերյանը բացատրում է հետևյալ կերպ. քանի որ Այոս Եվստրատիոսը գոյություն է ունեցել Կ. Պոլսի գրավումից առաջ, հայերը Ս. Հրեշտակապետը նույնացրել են այդ եկեղեցու հետ՝ «գրաւումէն առաջ իրենց թողված հայտարարելու համար»[15]: Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է այն, որ հայերը՝ Բոլբոլջի Աատուրը կամ Խարբերդցի Ռստակեսը, եկեղեցին իբրև հայկական են ներկայացրել իշխանություններին՝ նախապես գոհացնելով նրանց[16]: Իրենց հասանելիքը, ի դեպ, օսմանյան պաշտոնյաները վերցնում էին նույնիսկ այն դեպքերում, երբ գործը պետք է կատարվեր սուլթանի հրամանով, այսինքն՝ օրինական կարգով: 1682 թ. գրած իր մի թղթում Երեմիա Ջոմուրճյանը հիշատակում է Կ. Պոլսում ռուսաց եկեղեցի կառուցելու պատմությունը: Ռուսաց դեսպանը գալիս է մայրաքաղաք (նվերներով հանդերձ) և սուլթանից խնդրում ուղղափառ եկեղեցի կառուցելու թույլտվություն (Կում կավուում՝ «կոչեցեալ սուրբ Աստուածածին»): Թույլտվությունը ձեռք է բերվում, և բավարարված դեսպանը մեկնում է Մոսկվա: Իսկ երբ եկեղեցին կառուցվում է, մեծ վեզիրը սկսում է խստություններ բանեցնել: Ստուգել է տալիս շինության բարձրությունը, երկարությունն ու լայնքը՝ դրանով հույներին ակնհայտորեն հասկացնելով վոխհատուցում ստանալու իր մտադրության մասին: «Յոյնք իմացեալ զխորամանկութիւն նորա, որ վասն կաշառոյ ընդդիմանայր, ծածկապէս ետուն դրամ որքան եւ նա պահանջեաց եւ ապա բանալ ետ զեկեղեցին»[17],– գրում է Ե. Ջոմուրճյանը:

Եկեղեցիների չափերի ստուգումները սովորական միջոց էին քրիստոնյա հպատակներից դրամ չորթելու համար: XVII դ. Կ. Պոլսում նման ստուգումները (թեֆթիշ), ինչպես և տների, դրանց բնակիչների ցուցակագրումն ու վերահսկողությունը իրականացնում էին սուբաշիները. «Եւ սուպաշին առնէր հրաման եւ գրէր զամենայն տունս հայոց որք ժամանակաւ առեալ էին ի տաճկաց եւ երթայր ի թէֆթիշ եւ հանէր վասն որոյ եւ առեալ կաշառս ապա թոյլ տայր, եթէ յայրեալ տեղիս զայս առէր եւ թէ ի Սուլտանատրը»[18],– գրում է նույն հեղինակը:

Սովորական բան էր սուբաշու կողմից ստուգված եկեղեցիների

ծխականներին տուգանելը այն դեպքերում, երբ առանց իշխանությունների թույլտվության եկեղեցուն կից որևէ շինություն էր կառուցվում: Հիմքից քանդվում կամ մզկիթի էին վերածվում արտոնագիր չունեցող եկեղեցիները: 1627 թ. այս կերպ մզկիթի վերածվեց Կոմրուկի (Կարակոմրուկ) հայկական Ս. Նիկողոս եկեղեցին: Հարևան թուրքերը հայերից վերցրել էին արտոնագիրը և պահել իրենց մոտ, ապա վերստին պահանջել այն, որ, բնականաբար, չէին կարող ներկայացնել եկեղեցու ծխականները: Իրողության վերաբերյալ բնագիրը՝ «Պատմութիւնք յաղագս առնելոյ տաճկաց զսուրբ Նիկողայոս եկեղեցին ի ձեռաց Հայոց եւ տալոյն զսուրբ Հրեշտակապետ եկեղեցիս Հայոց փոխանակ նորա» վերնագրով, հրատարակել է Հ. Աճառյանը՝ անցյալ դարի սկզբին[19]:

Դիտավորյալ ստուգումների հետևանքով քանդվեցին Սուլու մանաստրրին կից (Ս. Գեորգ) կառույցները 1620-ական թթ., որի համար, ի դեպ, Գրիգոր Դարանաղցին մեղադրում էր միայն իր չահերին հետամուտ պոլսաբնակ հոգևորականությանը. «Ի սուրբ Գեորգն շինած օտաներն Թողին, որ քակեցաւ որ բնական աթոռ եւ վանք եւ անապատ էր միաբանից, որ զարմանաչէն սեղանատեղին զարդարեալ պատկերօք յայտնի կառնէ նա՛ ի վարձու են տուէր ապրրչումճոցն (մետաքսագործներին – Ա. Խ.)[20],– գրում է նա:

Այս կարգի կտրուկ լուծումներին սովորաբար նախորդում էին ժամանակ առ ժամանակ կազմակերպված վարչական շուրջկալները՝ ապօրինի եկեղեցիներ կամ եկեղեցիների շուրջ առանց հրամանագրի կառուցված տներ հայտնաբերելու նպատակով: 1662 թ. մի այդպիսի արշավ կազմակերպեց Ջյովրուլու երկրորդ վեզիր Ահմեդը: Նրա հրամանով քանդվեցին հույների եկեղեցիները Կում կափուում և Վլանկայում: Հայկական եկեղեցիներից, ինչպես տեսանք, քանդվեցին Զինկլի համամի Ս. Սարգիսը և մյուս Ս. Նիկողոս եկեղեցիները: Ընդամին, հույների եկեղեցիների փլուզումն իրականացվեց աշխատանքային պարհակի միջոցով. իշխանությունները փակել էին փողոցների ելքն ու մուտքը և մարդկանց հարկադրում էին մասնակցել եկեղեցիները քանդելու աշխատանքին: Ներկայվածների մի մասը փախչում էր, իսկ մյուս մասը ազատվելու համար դիմում էր անվրեպ կաշառքի օգնությանը: Քանդված եկեղեցիների տարածքը, որ համարվում էր պետական սեփականություն, վաճառվում էր պետության կողմից: Հայերն ու հույները կարողացան հետ գնել (հրեաները վաճառել էին իրենց ունեցվածքը՝ մզկիթի շինությանը տրամադրելով) իրենց հողատարածքը, սակայն կարճ ժամանակ անց վերստին

կառուցված եկեղեցիները հիմնահատակ քանդվեցին: Քանդվեցին նաև բազմաթիվ այլ եկեղեցիներ, այդ թվում նաև գավառներում[21]:

Թուրքերի գերակայությունը այլադավանների հանդեպ առհասարակ ի հայտ էր գալիս չինարարության հետ կապվող այլ բնագավառներում ևս, որ ամրագրվում էր օրենքով: Վերջիններիս ստորակարգ կարգավիճակը հրապարակայնորեն ի տես դնելու նպատակ էր հետապնդում, օրինակ, թուրք պատմագիր Շանի զաղեի մեջբերած մի կանոնագիրը, որտեղ արձանագրված է, որ «Քարուկիր շենքերի կառուցումը միայն մուսուլմաններին է վերաբերում, իսկ ռայաներին երբեք չի թույլատրվում»[22]: Կանոնագիրը միաժամանակ թույլ էր տալիս որևէ պահի անարգել քանդել ոչ մահմեդականների տները՝ նրանց արտաքսելու կամ նրանց տների տեղում մահմեդական շինություններ կառուցելու համար: Նշված գերակայությունը բխում էր բուն իսկ չերիի այն գերազաս իրավական ուժից, որ այն ուներ այլ կրոնների նկատմամբ: Այս հակամարտությունից էր բխում նաև կրոնական հանրություններին օրենքով ամրագրված՝ հագուստների, ոտնամանների, փաթթոցների (ինչպես և առհասարակ, տարազների), սրանց գույների և որակի համակարգերը: Մահմեդականներին վերապահվում էին «բարձրակարգ»՝ նախընտրելի հագուստներ ու գույներ, ոչ մահմեդականներին՝ համեմատաբար «ստորակարգը»: Տարազի ու գույների տարբերությունն ուներ եռաստիճան խտրականություն. նախ, տարբերությունը մահմեդականների ու ոչ մահմեդականների միջև, ապա տարբերությունը իրենց իսկ՝ ոչ մահմեդական հանրությունների միջև, և, ի վերջո, տարբերությունը բուն մահմեդական հանրության մեջ: Առաջին աստիճանում տարբերությունը ի հայտ էր գալիս իբրև կրոնական հակամարտության դրսևորում: Երկրորդ դեպքում նշված տարբերությունը հանգում էր յուրաքանչյուր միլեթին արված կամ նրան ամրագրված հատկանիշի՝ նրանցից յուրաքանչյուրին որոշակիորեն տարբերակելու իմաստով: Վերջին դեպքում տարազի և գույների հակադրությունը ի հայտ էր գալիս, ինչպես ասվեց, հենց մահմեդական դասվածի ներսում՝ մարդու հասարակական և սոցիալական դիրքն ու աստիճանը բնութագրելու տեսակետից, որ մասնավորապես ընդգծված կերպով դրսևորվում էր օսմանյան աշխարհիկ-թեոկրատական բյուրոկրատիայի միջավայրում:

Մահմեդականների նախընտրած կամ նրանց վերապահված հագուստի գույներն էին սպիտակը, կանաչը, ծիրանագույնը, երկնագույնը, վառ կարմիրը: Ընդամին, գույներով տարբերակվում էին նաև օսմանյան պաշտոնյաները: Վեզիրները հագնում էին կանաչ, պալատի

մյուս պաշտոնյաները՝ վառ կարմիր, ուլեմները՝ ծիրանագույն, մուֆտին՝ սպիտակ, մոլլաները՝ երկնագույն հագուստներ[23]: Հագուստների և գույների այս դասմայի համեմատությամբ շատ ավելի աղքատիկ տեսք ուներ ոչ մահմեդականներին պարտադրված համապատասխան տեսականին՝ կապույտ, մոխրագույն, սև և առհասարակ գորշ և մութ գույները: Սուլթան Սելիմ Ա-ի օրենքներում տարբերակվում էին տարազը, դրա գույները, որակը և սրանից ու գույներից ածանցվող գինը: Բարձր էին գնահատվում կարմիր, ինչպես և այծի վարդագույն կաշիները. նույն գույներով կոշիկները, որ իրավունք ունեին հագնելու միայն մահմեդականները, արժեին 18–30 աքչե: Կոշիկների գույները ևս տարբերակվում էին ըստ պաշտոնական սանդղակի. բարձրաստիճան պաշտոնյաները հագնում էին կանաչ, պալատականները՝ վառ կարմիր գույնի կոշիկներ: Ոչ մահմեդականների գույները ևս նպաստում էին, որպեսզի նրանք ճանաչվեն հասարակության մեջ. հույներին վերապահվել էր սևը, հայերին՝ մանուշակագույնը, հրեաներին՝ կապույտը և այլն[24]: Ընդ որում, պետք է ասել, ոչ էլիտար գույները տարբեր դարաշրջաններում ոչ մահմեդականներին պարտադրվել էին որոշ փոփոխություններով. սև, մոխրագույն և ընդհանրապես գորշ գույները պարտադրվում էին մերթ հրեաներին, մերթ հույներին և մերթ հայերին: Մեհմեդ Ֆաթիհի ժամանակ հրեաների գլխարկը պետք է լիներ կարմիր, կոշիկները՝ սև, իսկ քրիստոնյաների գլխարկը՝ սև գույնի, ինչին հետևելը պարտադիր է համարվում պոլսաբնակ ոչ մահմեդականներին վերաբերող 1580 թ. սուլթանական մի հրամանագրում[25]: 1568 թ. մի ֆերմանում հրեաներին ամրագրվում էր սև հագուստ (չուխա), գլխի փաթիթոցները (չալմա)՝ կիսով չափ վարդագույն, կիսով չափ կարմիր: Հայերը ևս պետք է հագնվեին հրեաների նման, բայց դնեին կարմրավուն փաթիթոց, այն էլ՝ ոչ բարձրարժեք[26]: 1583 թ. Մուրադ Գ-ի մի ֆերմանով հրամայվում էր պահպանել հագուստի տեսակների և գույների հետևյալ կերպը. հրեաները՝ նարնջագույն, հույները՝ կապույտ և հայերը՝ ծաղկանկար: Պարտադրվում էր դնել չուխայից կարված ծանր գդակներ, բայց բոնադատվածները դրանից ազատվեցին՝ 40–50 ոսկի վճարելով և «զերծան ի նեղիչ գլխանոցաց անտի»[27]:

Նույն կերպ տարբեր պետք է լիներին մահմեդական և քրիստոնյա կանանց հագուստների գույները, ձևերը և որակները: Մահմեդական կանայք՝ վառ, գույնզգույն գործվածքներով հագուստ, հիմնականում՝ կանաչ, վառ կարմիր, նարնջագույն, երկնագույն: Քրիստոնյա կանայք՝ մուգ դարչնագույն, մոխրագույն և այլ գորշ գույներ,

ինչպես նաև գորշ կոշիկներ[28]:

Ոչ մահմեդական բնակչությունը Կ.Պոլսում բավականաչափ դժկամությամբ էր կրում գլխարկների կամ փաթիթոցների հարկադրական տեսակները: Ոչ մահմեդականը մահմեդականից ամենից առաջ պետք է տարբերվեր փաթիթոցով և դրա գույնով: Այլահավատների՝ փաթիթոց կրելը նվաճողների դարավոր պարտադրանքի և ազդեցության հետևանքն էր և ոչ միայն սոսկ կենցաղային իմաստով: Ինչպես գավառներում, Կ. Պոլսում և՛ հույները, հայերը, և՛ հրեաները փաթիթոց էին դնում՝ անշուշտ, ձգտելով նվազագույնի հասցնել իրենց և մահմեդականների համապատասխան տարբերությունները: Իրենց հերթին, օսմանյան վերնախավը և բարեպաշտ մահմեդականները ձգտում էին, որ այլահավատները առաջին իսկ հայացքից խստիվ տարբերվեին իրենց արտաքինից սկսած, որտեղ առաջնակարգ նշանակություն էր տրվում փաթիթոցին: Սուլթանները պարբերաբար նորոգել են փաթիթոցը կամ դրա որոշակի գույներն արգելելու մասին հրամանները: XVI–XVII դդ. բազմիցս ֆերմաններ էին արձակվել «անհավատներին» միայն գդակ պարտադրելու և փաթիթոցը արգելելու վերաբերյալ: 1550–1551 թթ. Կ. Պոլսում հանգրվանած՝ ֆրանսիական թագավորի աչխարհագրագետ Նիկոլա Դոլֆինոսը հայ վաճառականների, արհեստավորների և այգեգործների մասին գրում է, որ «նրանք հագնում են երկարափեշ հագուստ՝ հույների և Արևելքի մյուս երկրների ազգերի նման, դնում են կապույտ չալմա՝ խառն կարմրի և սպիտակի հետ, որպեսզի չխառնվեն որևէ թուրքի, որոնք դնում են միայն սպիտակ չալմա»[29]: Փաթիթոցը ոչ մահմեդականներին հակացուցելու համար էր, որ 1581 թ. սուլթան Մուրադը մի ֆերմանով «տուլպանդ» (փաթիթոց – Ա. Խ.) ի գլխնուն ի վայր ձգել ասախ (արգելք – Ա. Խ.) արաւ[30]»: Դրանից քիչ առաջ 1580 թ. դեկտեմբերին, ինչպես երևում է Անդրեաս սարկավագ Եվդոկեցու վկայությունից, սուլթանը արգելքի հրաման էր առաքել գավառներ. «Եկաւ ի Թոխաթ հրաման ի սուլտան Մուրատէն ի մեր մեղացն. եւ առին զալաճայ գոտին (մետաքսե գույնզգույն գործվածքից գլխարկ – Ա. Խ.) ի գլխնուս եւ գտակ մորթի դնել տուին[31]»: Նույնն է վկայում նաև XVII դ. ժամանակագիր Վարդան Բաղիշեցին. «Ի Ռվ (1581) սոյն սուլթան Մուրատն զգլխոյ գոտին երարձ ի քրիստոնէից եւ զգտակներ հագոյց քրիստոնէից ազգին[32]»: Ի դեպ, 1583 թ. արգելքը կրկնվել էր նաև 1587 թ., երբ, ինչպես վկայում է գրիչ Մկրտիչը, սուլթանը հրամայել էր սև գդակ դնել բոլոր քրիստոնյաներին[33]: Փաստորեն, 1581 թ. արգելքը կրկնվել էր մի քանի անգամ, և այս փաստը ցույց է

տալիս, որ կաշառքների միջոցով ոչ մահմեդականները կարողացել են մի որոշ ժամանակ չրջանցել արգելքը, մինչև որ հրապարակ կգար հաջորդ արգելքի հրամանը և այսպես չարունակ: Համենայն դեպս, վերոհիշյալ արգելքը ուժի մեջ մնաց բավական երկար, «զոր եղեալ էր հայրն սորա (սուլթան Մեհմեդ Գ-ի – Ա. Խ.) սուլթան Մուրատ առ ի նախատինս քրիստոնէից ի թվին ՌԼ (1581) ԺԶ (26) ամ այնպէս կացին ի կնդուխիւն»[34]:

XVII դ. ևս քանիցս վերաբձակվեցին «անհավատներին» իրենց տեղը ցույց տվող սուլթանական ֆերմանները: 1656 թ., ինչպես հայտնում է Երեմիա Քյոմուրճյանը, հայերին արգելվեց հագնել դեղին գույնի մուճակ, գունավոր հագուստներ և մետաքսե փաթթոցներ[35]: Մեկ տարի անց ոչ մահմեդականներին վերաբերող այդ արգելքը կրկնվեց այն բանից հետո, երբ իշխանությունները Կ. Պոլսի հույն պատրիարք Պարթենիոսին մեղադրեցին Վալախիայի և Մոլդովայի ապստամբների հետ հանցավոր կապեր ունենալու մեջ և կախեցին նրան 1657 թ. մարտի 24-ին[36]: Հաջորդ օրը «մունետիկ ձայնեալ ի մէջ չուկայիցն եթէ հայ եղողքն զփակէզս իւրեանց խատ կապեացեն որպէս եւ են եւ հոռոմքն՝ կապուտ», – գրում է Քյոմուրճյանը[37]: Ահաբեկված հետապնդումներից՝ հույները փակվել էին իրենց տներում: Արգելվել էր թանկարժեք մատանի դնելը և զրպանում դանակ պահելը[38]:

Դեղին կոշիկներ հագնելը, ի դեպ, համարվում էր այլահավատի կողմից մահմեդականին հասցված լուրջ նվաստացում: 1662 թ. սեպտեմբերի 16-ին սուլթան Մեհմեդ Դ-ն հայտնվում է հայաբնակ Վանկա թաղում, որտեղ ձերբակալել է տալիս թեև շատ հնամաշ, բայց դեղին մուճակ հագած մի հայ հյուսնի: Բռնվածին գլխատում են, իսկ մուճակը գցում դիակի վրա: Դրանից հետո էր, որ սուլթանը նորոգում է յասախի վերաբերյալ ֆերմանը[39]: Եվ առհասարակ, տարազի և գույների արգելքը խախտելու համար «անհավատները» պետք է հատուցվեին ծանր պատիժներով՝ ընդհուպ մինչև մահմեդականացվելը կամ հրաժարվելու դեպքում սպանվելը: 1653 թ. Ենիչերիների ազան հայերին արգելված փաթթոցը պատճառ բռնելով, մեղավորներին գանահարել էր տալիս և «ջանայր զգանեալսն ի հաւատոյ դարձուցանել»[40]: Նույն ժամանակներում, բնութագրելով օսմանյան իրականության մեջ այլահավատների հանդեպ առկա այս խտրականությունը, ֆրանսիացի ճանապարհորդ Ժ. Թևենոն նչում էր (1656) իշխանությունների և մահմեդական հավատացյալների ակնածանքը սպիտակ և կանաչ գույների նկատմամբ: «Քրիստոնյաները,- գրում է նա,-

չպետք է համարձակվեն ամբողջովին սպիտակ չալմա դնել, իսկ եթե դնեն՝ ապա պետք է տաճկական կամ մեռնեն. բայց նրանք կարող են հագնել ուրիշ՝ ցանկացած գույնի հագուստներ, թեև, այսուհանդերձ, վտանգավոր է հագնել կարմիր կամ դեղին գույներով, որովհետև դիվոորները սիրում են այդ գույնի զգեստներ»[41]:

Հագուստների և գույների սահմանափակումները խստիվ գործել են ֆերմանների հրապարակմանը հետևող մի որոշ ժամանակաշրջանում: Խախտումները, սակայն, ժամանակի ընթացքում այնքան հաճախակի էին դառնում, որ հարկ էր լինում պարբերաբար հրապարակել նոր ֆերմաններ:

Նկատենք, որ արգելքներն ամենից առաջ անտեսում էին վերնախավերը: Հասարակ ժողովուրդն ի վիճակի չէր ո՛չ լավ հագնվելու, ո՛չ էլ ոտնահարելու իշխանությունների սահմանած կարգուկանոնը մեծառանդ միջավայրի մշտական հսկողության պայմաններում: 1577 թ. գերմանական դեսպանատան աշխատակից Ս. Ֆոն Գեռլախը այսպես է նկարագրում պոլսեցի հայ, անտարակույս՝ հարուստ կանանց տարազը, կարծում ենք, իր հրատապությունը կորցրած մի յասախի ժամանակաշրջանում. «Իրենց (հայերի – Ա. Խ.) կիներ բոլորովին թուրք կիներու ձևով հագուած դուրս կելնեն եւ ինչ որ իրենց լաւ կը վայելէ, սա է, որ անոնք երեսնին սեւ չղարչով մը կծածկեն: Այս չղարչը ամբողջ ոսկիով բանուած է... Նաեւ իրենց գլուխները ծանրագին կերպասներով կը ծածկեն, որոնք իրենց գլխուն երեսի կողմը ամբողջովին զուտ ոսկէ թելերով սեղմ կերպով բանուած են»[42]:

Տարազի՝ հագուստների, կոշիկների, գլխարկների ու փաթթոցների վերաբերյալ իրենց արձակած ֆերմաններով սուլթանները չէին հետամտում սոսկ իրենց կրոնի կամ հեղինակության բարձրացմանը: Իհարկե, այդ կարևոր նշանակություն ուներ, բայց ոչ պակաս կարևոր էր և այն, որ «յասախները» նպատակ ունեին պահպանելու կայսրության պետական-վարչական աստիճանակարգային կառուցվածքը, անփոփոխ պահելու «անհավատների» համար սահմանված սոցիալական ու կրոնական կարգավիճակը: Այս տեսակետից արգելքները այդ կարգավիճակի վերահաստատումն էին և դրան ուղղված կանխարգելիչ գործողություններ մի ամբողջ համակարգ:

Կար, անշուշտ, նաև հարցի տնտեսական կողմը. հագուստների համեմատաբար թանկ կամ շատ թանկ գործվածքները համապատասխան նախապատվելի գույներով վերապահելով միայն մահմեդականներին՝ օսմանյան իշխանությունները կարողանում էին մի որոշակի, միջին և բարձր մահմեդական խավերին մատչելի մակար-

դակի վրա պահպանել չուկայի գները: Սակայն երբ ոչ մահմեդականները ևս վերահսկողությունը թուլանալու կամ անտեսելու պայմաններում գնում էին որակյալ հագուստներ և կոշիկներ, արհեստավորական չուկան ընդլայնվում էր մեծ չափերով, պահանջարկի մեծացման համեմատ վեր էին ցատկում գները՝ ի վնաս մահմեդական գնորդների: 1568 թ. մի ֆերմանում նշվում է, որ «անհավատների»՝ մահմեդականների նման թանկարժեք հագուստներ և մաշիկներ հագնելը «շատ է բարձրացրել գործվածքների, մահուդն կերպասների և կոշիկների գինը»[43]:

Թուրքական ուսումնասիրողներից Հ. Ինալջըքը ըստ ամենայնի նվազագույնի է հասցնում տարազի և գույների հարցում ոչ մահմեդականների նկատմամբ կիրառվող խտրականությունը՝ այն համարելով գրեթե պատահական խաոտություն. «Մահմեդական և ոչ մահմեդական առևտրականները և արհեստավորները փաստորեն պատկանում էին միևնույն դասակարգին և օգտվում նույն իրավունքներից, որչափով հարուստ, հրեա և հայ վաճառականները հագնվում և իրենց պահում էին մահմեդականների նման: Ժամանակ առ ժամանակ փորձում էին կատարել շերիի պատվիրանները՝ հրապարակելով արգելող օրենքներ ոչ մահմեդականների համար, չհագնել նույն հագուստները, ինչ մահմեդականները... չունենալ ատրուկներ, կամ ձի չհեծնել, բայց այդ որոշումները մնում էին ոչ արդյունավետ»[44],- գրում է նա:

Այստեղ գլխիվայր է շրջված իրողությունը. սուլթանները, ընդհակառակը, «ժամանակ առ ժամանակ» էին անտեսում այդպիսի գրեթե մշտական սահմանափակումները: Միայն XVI դ. նշված արգելքները կրկնվել են 1550 թ. առաջ, 1568, 1574, 1580, 1581 և 1587 թվականներին, չպրունակվել նաև հետագայում:

Արգելքների հերթական արշավի ժամանակ օսմանյան պաշտոնատար անձինք մեղավորներին հավատափոխ անելու համար գործի էին դնում ոչ միայն ծեծը, այլև շատ ավելի խիստ պատժամիջոցներ: 1654-1655-ին Սկյուտար տանող նավում մահմեդական ուղևորների կողմից բացահայտվում է թուրքի հագուստներ հագած մի հայ երիտասարդ: Երբ նրան տանում են կադիի մոտ, սա առաջարկում է նրան իր հագուստին համապատասխան հավատի դառնալ, այսինքն՝ տաճկանալ: Բռնվածը մերժում է այդ առաջարկը, և նրա բախտից՝ մուֆտին չի տալիս մահապատժի թույլտվություն՝ ֆեթվա, և կալանավորին քշում են Թիարան: Ի վերջո, որ բացառիկ մի բան էր, կալանավորն ազատվում է՝ տուգանք տալով կամ կաշառելով[45]:

Մահմեդականի տարազի հանդեպ ոտնձգություն անելը, սակայն, կյանքի գնով փոխհատուցեց Կ. Պոլսում նահատակված սեբաստացի Աստվածատուրը, որը առևտրական գործերով հայտնվել էր Ղալաթիայում (1710 թ.): Ստանալով մահմեդականություն ընդունելու իր առաջարկի մերժումը՝ կադին դիմատել է տալիս նրան[46]:

Իսկապես, երբ հարցը վերաբերում էր շերիի և առհասարակ մահմեդական կրոնի անվթարությանը, օսմանները գործում էին արագ և անողոք: Առանձնապես անզիջում էին այն անձանց նկատմամբ, ովքեր, նախապես այլահավատ լինելով, մահմեդականություն էին ընդունել և ապա հրաժարվել՝ վերստին դառնալով իրենց կրոնին: Մահապատժի էին ենթարկվում օսմանյան իշխանությունների և մայրաքաղաքի կատարյալ համերաշխության պայմաններում՝ ի սարսափ և ի խրատ հետագա գայթակղվողների: 1471 թ. Կ. Պոլսում այսպես կերպ նահատակեցին Ստեփանոս մանկանը, «զորոյ զներբող մահուն ասի թէ գրեաց մի ոմն յականատեսից հանդերձ պատմութեամբն»[47]: 1662 թ. Կ.Պոլսում կախաղան հանվեց ղալաթիայի Գաբրիելը՝ նախկին ենիչերի, որ հրաժարվել էր իսլամից[48]:

Եթե մայրաքաղաքում կրոնամոլության պոռթկումները այսպես կերպ շարունակվում էին դարեր ի վեր, ապա դժվար չէ պատկերացնել հավատի կամ դրա հետ կապված դժբախտ մեղանչողների առաստությունը օսմանյան գավառներում:

Պակաս ահեղ պատիժներ չէին սպասում այն այլահավատներին, որոնք հանդգնում էին սիրային հարաբերություններ հաստատել մահմեդական կնոջ հետ: Այդպիսի կապեր հայտնաբերելով՝ իշխանությունները սովորաբար տղամարդուն ստիպում էին իսլամ ընդունել և պսակվել ընկերուհու հետ: Այստեղ հիմնականում առկա էր պատահականության գործոնը, իսկ պատահական կապերի էին դիմում Կ. Պոլսի խաներում բնակություն հաստատած եկվոր առևտրականներն ու արհեստավորները՝ կտրված իրենց տունուտեղից և ընտանիքներից: Մանոթ չլինելով մեծ քաղաքի վարքուբարքին և անտեղյակ իրենց սպառնացող վտանգներին, նրանք չափազանց թանկ էին վճարում իրենց անցողիկ հրապուրվածության դիմաց: «Թվին ՌՃԴ (1605)-ին էր, բազում ջուղայեցիք էին տաճկեր՝ ի վերայ տաճկի կնոջ ըմբռվելով... Եւ յԸստամբօլ քանի ու քանի կան տաճկացած՝ վասն կնոջ համար»[49], գրում է Գրիգոր Դարանաղցին: Առավել հաջողակ մեղանչածները մի կերպ պրծացնում էին գլուխները՝ մեծագումար տուգանք և կաշառքներ տալով[50]: Կաշառք ակնկալող իշխանությունները ոչ քիչ դեպքերում իսկական չուրջկալ էին

կազմակերպում՝ մեղանչած քրիստոնյա տղամարդկանց որսալու համար: 1631 թ. Եդիգուլեի կողմերում ենիչերիները այս կերպ բռնում են երկու հայ օտարականների: Սրանց «կապեալ զձեռս յետեւս եւ չղթայիւք տարան ի փաչան եւ յետոյ լուաք, թէ այնչափ դրամ տուժինք տալով հազիւ ազատեցան»,- գրում է նույն հեղինակը[51]:

Ամուսնացած կնոջ հետ կապերի բացահայտման դեպքում քրիստոնյա տղամարդը գլխատվում էր: Այստեղ ևս աչքի էր զարնում այլահավատների հանդեպ դրսևորվող խտրական վերաբերմունքը: Իրենք՝ օսմանյան թուրքերը, լիովին ազատ ու կամայական էին քրիստոնյա կամ հրեա կանանց հետ իրենց վարքագծում: Հ. Քավենդիչը, որը Կ. Պոլսում էր եղել 1589 թ., գրում է. «Ոչ մի քրիստոնյա չի կարող կապ ունենալ թուրք կնոջ հետ և նա կպանվի, հենց որ այդ հայտնի դառնա: Բայց թուրքը բազմաթիվ քրիստոնյա կանանց հետ կարող է վարվել այնպես, ինչպես ինքն է ցանկանում»[52]:

Այսուհանդերձ, միջնադարյան Կ. Պոլսի զվարճալիքների ցանկում, արհամարհելով վերահաս և մշտական դաժան պատիժների վտանգը, իր կայուն տեղն ուներ մարմնավաճառությունը: XVI դ. մարմնավաճառներն ապրում էին Ֆաթիմայի մզկիթի մոտ[53], պտտվում մանավանդ Ղալաթիայի մեյխանաների չրջակայքում և մասնակցում աչքից հեռու ընկած թեթևաբարո հաստատություններում եռացող գինարբուքներին: Երբեմն-երբեմն սրանց բանտարկում կամ արտաքսում էին քաղաքից կամ դնում պարկի մեջ և նետում Բոսֆորի ջրերը:

Օսմանյան մայրաքաղաքում կային նաև աչխարհիկ այլ վայելքներ, որոնց տրվելը վտանգավոր էր և՛ մահմեդականների, և՛ մանավանդ ոչ մահմեդականների համար: Խոսքը վերաբերում է գինարբուքներին, սուրճին և ծխախոտին, որոնց գործածության թույլտվությունը Թուրքիայում ձեռք է բերվել հարյուրամյակների ընթացքում: Հայտնի են 1563, 1579–1580 թթ. արգելքները գինու վաճառքի, ինչպես և գինետները փակելու վերաբերյալ[54]: Այս դեպքում ևս արգելքները պարբերաբար կրկնվել են՝ չարունակվելով հաջորդ դարերում: 1563 թ. դեկտեմբերին հրապարակված ֆերմանով կարգադրվում էր առհասարակ փակել այն սրճարանները ու գինետները, որտեղ վաճառվում էր թաթարական ոգելից խմիչք՝ բուզա[55]: Ֆերմանի տեքստից երևում է, որ դրանից առաջ ևս նույն բնույթի ֆերման էր հրապարակվել, բայց գինետներն ու սրճարանները վերսին սկսել էին գործել՝ չարունակելով իրենց առևտուրը և տեղի տալով հասարակական կարգուկանոնի խախտումների:

Գինու առևտրով մեյխանաներում զբաղվում էին քրիստոնյաներն ու հրեաները՝ վճարելով նույնանուն մեյհանե հարկը[56]: Մեհմեդի ժամանակվա մի ֆերմանով հավաստվում է, որ հայ և հրեա գինեվաճառներն իրենց այդիներից ստացված գինու համար հարկ են վճարելու գինու ամեն մի մեդրեի դիմաց (չիրայի 1 մեդրեից՝ 1 աքչե)[57]: Սահմանափակված էին գինու վաճառքի տեղերը. տակառները պետք է բացվեին միայն վերակացուների ներկայությամբ, իսկ գինին կարող էր վաճառվել միայն առևտրականների թաղերում գտնվող գինետներում: Բռնադրավելու սպառնալիքով արգելվում էր տներում գինի վաճառելը: Այս վերջին արգելքը իշխանությունների համար վերահսկելի էր դարձնում գինու չուկան՝ ոչ միայն հարկեր հավաքելու, այլև վաճառքի պետական մենաչնորհն ապահովելու իմաստով: Սուլթանական գանձատունը գինու մենաչնորհը պահպանում էր երկու ամիս և տասն օր տևողությամբ. այդ ընթացքում գյուղացուն արգելվում էր գինու վաճառքը[58]: Գինեվաճառությունը սահմանափակելուն էին ուղղված նաև թուրքերի հարկային քաղաքականության այլ դրսևորումները: 1648 թ. մեծ վեզիր Մեհմեդ փաչան բեռնակիրների և մակույկավարների էսնաֆի հետ միասին քյուրեկճի հարկ էր սահմանել նաև գինեվաճառների համար[59], որ, փաստորեն, լրացուցիչ հարկման էր ենթարկում վերջիններիս:

Գինու և ոգելից խմիչքների արգելքը թեև վերաբերում էր մահմեդականներին, բնականաբար, սահմանափակում էր դրանց առևտրում ներգրավված այլահավատների գործնական հնարավորությունները: Սակայն գինու վաճառքի արգելքի հրամանագրերը նույնպես ամենուրեք խախտվում էին, մասնավորապես մշտական անհնազանդության հակված ենիչերիների չրջանում: Կ. Զբարաժսկին (1620-ական թթ. սկիզբ) գրում էր, որ հենց մայրաքաղաքում անհնարին է խանգարել, որ փողոցներում չխմեն ու ծխախոտ չծխեն, և որ արգելքի վերաբերյալ որոշումները «վերածվել են ծաղրուծանակի»[60]: Օսմանյան մի սկզբնաղբյուրի՝ «Իրրեթինյումա»-յի (Խրատների գիրք) հեղինակ Հյուսեին Տուգին, անդրադառնալով այս նույն ժամանակաշրջանին, հիշում է օրինազանցներին զսպող միջոցառումները. «Բոստանջիբաշի փիր Մեհմեդ աղան, ենիչերի աղասի Յուսուֆ աղան մշտապես փաղիշահին գգեստափոխված՝ զրոսանքի էին տանում և ներխուժելով պանդոկները, բռնում էին չատ սիփահիների և ենիչերիների, նրանց մեծ մասին բրածեծ էին անում և որպես ազապի (ազատների, նրանց մեծ մասին բրածեծ էին անում և որպես ազապի նավատի – Ա. Խ.) ուղարկում Թիարաններ»[61]:

Օսմանյան բանակում, սակայն, այդքան անհանդուրժող չեն եղել

ոգելից խմիչքների, հատկապես թաթարական բուզայի նկատմամբ: XVII դ. երկրորդ կեսի հեղինակ Հյուսեին Հեզարֆենը հայտնում է, որ արշավանքների ժամանակ բանակին ուղեկցող արհեստավորների և ապաստարկող այլ խմբերի մեջ կային բավական թվով բուզա վաճառողներ[62]: Բուն Կ. Պոլսում գրեթե միշտ արգելվում կամ սահմանափակվում էր գինու վաճառքը: 1656 թ. այդպիսի մի արգելքի ժամանակ «զնացին մեծամեծք գինեվաճառացն յայս կոյս եւ յայն կոյս անկանելով եւ զրամ խարճելով հազիւ զայս (արգելքը – Ա. Խ.) վերուցին»[63]:

Մայրաքաղաքում գինեվաճառուԹյունը հետապնդվող զբաղմունք էր մնում նաև XVII դ. վերջին ու XVIII դ. առաջին կեսին: Ֆրանսիացի դը լա Մոտրեն (Կ. Պոլսում էր գտնվում 1699 թ. սկզբներին) իր ուղեգրության մեջ նշում է, որ Կ.Պոլսում արգելված է գինու վաճառքը, և որ այդ կարելի է անել միայն դեսպանների հովանավորությամբ: Եվ քանի որ այդ նվերներ արժեր, առևտրականներն իրենց գինին վաճառում էին կրկնակի գնով: Թուրքերին, չարունակում է նա, գինի խմելը Թեև արգելված է, բայց ամենից շատ նրանք են խմում, նույնիսկ պաշտոնյանները, որոնք բռնվելուց հետո պատժվում էին ֆալախայով[64]: Ոչ մահմեդականի նկատմամբ արգելքն այդքան խիստ չէր գործում, դեռ ավելին, նրանց վրա տարածվում էր բարոյապես, որովհետև խոսքը վերաբերում էր շարիաթի ուժով մահմեդականին պարտադրված նորմերին: Սակայն տոն տվողը այդ նորմերն էին, ուստի այստեղ տուժում էին հույն, հրեա, հայ և սլավոն առևտրականները: Հասնում էր նաև վայելչները գնահատող այլահավատներին: Կ. Պոլսում մի այդպիսի աչխարհասեր երեց 1671 թ. գրում է իր հիչատակարանում. «զգինետներն ջարդեցին, և զգինին յասախ արին՝ Թէ հարամ, երանի գտնող խմողին»[65]:

Մահմեդականներին չգայԹակղելու համար, ոգելից խմիչքների ամեն մի արգելքին զուգահեռ, խստիվ պատվերներ էին տրվում միլեԹների գլխավորներին՝ գինի և օղի վաճառել միայն մեյխանաներում, Թաղի իշխանությունների հսկողության ներքո: Ամեն մի հերԹական արգելքից հետո մահմեդականները դառնում էին սովորականից ավելի զուսպ և զգույշ՝ խուսափելով գինետներից, որտեղ կարող էին բռնվել ենիչերիների կողմից և պատժվել: Խմելու ցանկությունը, սակայն, փերմաններով չէր վերացվում, և գինետեր Թուրքերը խմիչքը ձեռք էին բերում այլահավատների տներից: Այս դեպքում օրենքը խախտվում էր երկուստեք՝ «գյավուրներն» իրավունք չունեին տներից վաճառք կատարելու, իսկ «ուղղափառները»՝ գնելու: Խախտումներին վերջ տալու նպատակով իշխանությունները, ընդհուպ մինչև մահվան սպառնալիք, այլահավատներին արգելում էին տներում գինի վաճառել: Դեռ XVIII դ., վերոհիչյալից մեկ հարյուրամյակ անց էլ, պատրիարք Դանիելը (1799–1800) իր մի գրությամբ քահանաներին և ավագերեց աԹոռակալներին խստիվ պատվիրում էր կատարել վերջին յասախի բոլոր հրահանգները: Այդ գրությունն ուշագրավ է այն տեսակետից, որ պատկերացումներ է տալիս արգելքը իրագնելու հանգամանքների մասին: «Ի մէջ եկեղեցւոյ,– հայտնում է նա,– ծանուցմամբ պատուիրեաջիք քրիստոսասէր ժողովրդոց, արանց եւ կանանց ամենեցուն, որ ահա առ մեզ արքունական դրանէն սաստիկ Թէմպէհիւ փէրման եկն վասն մեյխանայից եւ գինի ըրախի ծախելոյ յասախին, զի մի՛ ոք այսուհետեւ համարձակեսցի տուներէն գինի ըրախի ծախել... վասն որոյ ահա ի գրելս մեր պարտիք եւ դուք սաստիկ պատուիրմամբ ծանուցանել ամենեցուն, որ ինքեանք մեյխանատիկ պատուիրմամբ ծանուցանել ամենեցուն, որ ինքեանք մեյխանատիկ չի մտանեն եւ չելանեն եւ ունեցողներին (գինի և օղի – Ա. Խ.) մարդ տներնին չի տանին խմցնեն կամ փարայով չի ծախեն, զի մի անհնազանդ գտնելով պատժեսցին: Քանզի սաստկութեամբ ի մէջ փէրմանին մահացուցանել խոստացեալ է»[66]:

Դրանից մեկ-երկու հարյուրամյակ առաջ ևս պոլսահայերի չափավորությունը մնում էր պատրիարքների մտահոգության առարկան, Թեև պետք է նկատել, ոչ բոլոր պատրիարքների, որոնք իրենց բարքերով ու բարոյականությամբ հազիվ Թե օրինակ ծառայեին իրենց ժողովրդին: Այս տեսակետից հետաքրքիր են XVII դ. երկրորդ կեսին պատրիարք Եղիազարի գործադրած ջանքերը անկարգ կրոնավորների սանձերը քաշելու, նրանց՝ մեյխանաներն այցերն արգելելու գործում: Նույն նկատառումներով նա արգելեց հարսանիքներին մահմեդական և հրեա նվագածուներ հրավիրելը, գինին չարաչահելը և այլն: Ջուսպ կենցաղի պահպանությունն էին հետամտում Եղիազարի հրահանգները՝ պոլսահայերի մեջ ազգային սովորություններն ու առհասարակ բարքերը անաղարտ պահելու մտահոգությամբ[67]:

Եղիազարի ջանքերը, անշուշտ, պայմանավորված էին ազգային բարոյականության ու առաքինության պահպանության նախանձախնդրությամբ: Սակայն նշանակություն ուներ նաև մահմեդական անհանդուրժողականության միջավայրը հաշվի առնելը. այդ միջավայրը որևէ պահի կարող էր ի չարը գործադրել «անհավատների» զվարճասիրական ծայրահեղությունները պատժելու իր իրավունքը՝ ընդհուպ մինչև նրանց տուգանքներն ու մարմնական պատիժները, նրանց պատկանող չինությունները քանդելը կամ խլելը:

Ոգևից խմիչքների հետ նաև օսմանյան իշխանությունները բաղմիցս արգելել են սուրճի և ծխախոտի գործածությունը, սահմանափակել կամ վերացրել դրանց ներմուծումն ու վաճառքը: XVI–XVII դդ. ծխախոտը Թուրքիա էր ներմուծվում Եվրոպայից և այս ժամանակներում, ինչպես գրում է Նաիման, ավելի շատ էր տարածում գտել բնակչության մեջ, քան նախորդ ժամանակներում և գարձել սուր վնասների առարկա[68], առաջացնելով օսմանյան հասարակության պահպանողական տարրերի վրդովմունքը: Գ. Այվազովսկին գրում է, որ թուրքերի մեջ ծխելու սովորությունը մտել է 1606 թ. և դրանից հետո տարածվել, ինչպես և ափիոնը[69]: Ի դեպ, սուրճի մուտքը շատ ավելի վաղ էր թույլ տրվել. սուլթան Սուլեյմանի ժամանակ Կ.Պոլսում կառուցվել էր խահվեխանան՝ սրճարան[70]: Սելիմ Բ-ի և Մուրադ Գ-ի ժամանակ՝ XVI դ. երկրորդ կեսին, մայրաքաղաքում սրճարանների թիվը հասել էր 200-ի: Այս ժամանակներում սուրճի դիմաց գանձվում էր թահմիս-ի կահվե հարկը[71]: Սակայն դրանից հետո XVII դ. սկզբներին, ծխելն ու սուրճ խմելն արգելվեցին: Բարքերի ու բարոյականության վաղեմի նորմերը պահպանելու ցանկությունից ոչ պակաս չափով իշխանություններին մտահոգում էր դրանց գրգռիչ նյութերի ներգործությունը, մասնավորապես, ենիչերիների համար: Առաքել Դավրիժեցին գրում է, որ «Թուին ՌՁԲ (1633) յօգոստոս ամսոյ սուլթան Մուրատն սաստիկ յասախ արար ընդ ամենայն աշխարհս տէրութեան իւրոյ, զամենայն խահվէխանեք որ յամենայն քաղաքս կային, քակեալ աւերեաց եւ խափանեաց, վասնզի ի ժամանակին յորում յանկիւրիքն զսուլթան Օսման սպանանին, ի զահվէխանէքն նստեալ զսպանման խօսքն խօսէին խմելով զխահվայն եւ քաչելով զթութունն»[72]:

Ասենք, սուլթան Մուրադ Գ-ին անհանգստացնում էին շատ ավելի ժամանակակից սպառնալիքներ, քան իր նախորդի հետ պատահած օրհասական միջադեպը: Նույն 1633 թ. օգոստոսին, երբ ըմբոստ տրամադրություններ էին ծայր առել ենիչերիների և բնակչության մեջ, սրճարաններում նստած՝ ենիչերիները տաք-տաք քննարկում էին ադետի հետ կապված խնդիրները՝ չթաքցնելով իրենց հակակրանքը իշխանությունների հանդեպ: Հնարավոր խռովությունները կանխելու համար Մուրադը հատուկ ֆեթվա էր ձեռք բերել՝ մահվան սպառնալիքով արգելելով սուրճ խմելն ու ծխելը, ասել կուզի՝ մարդկանց անցանկալի կուտակումները սրճարաններում: 1634 թ. յասախը կրկնվեց, որից տուժեցին բազմաթիվ մարդիկ[73]: Սակայն, չնայած սաստիկ պատիժներին, ծխախոտն ու սուրճը շարունակում

էին տարածվել՝ արդելված պտղի խորհրդավորությամբ հրապուրելով մարդկանց: Բանը հասավ այնտեղ, որ սուլթան Մուրադը բանակի մարտունակության հիմքերը սկսեց որոնել այդ անիծյալ սովորությունները արմատախիլ անելու մեջ: 1635 թ. Երևան արշավելիս նա անխնա հալածանքներ սկսեց բանակում կարգուկանոնը խախտողների՝ սուրճ և ծխախոտ գործածողների դեմ: «Անդադար չրջի ի մէջ հեծելազորացն զի հուքմ եւ հրաման կատարեալ է որ զայն նոր ելեալ չար մուխն որ ասի թութուն եւ զսեւ ջրի (սուրճի – Ա. Խ.) ըմպելոյ»,– գրված է մի հիշատակարանում[74]:

Այն, ինչ արգելվում էր մահմեդականներին, այս դեպքում տարածվում էր նաև այլահավատների վրա: Յասախներից հետո ավերվում էին նրանց մեյխանաներն ու խահվեխանները, իշխանությունները հրահանգներ էին տալիս պատրիարքարաններին՝ հետևել իրենց ները հրահանգներ էին տալիս պատրիարքարաններին՝ հետևել իրենց մլեթների կարգուկանոնին, բարքերի անաղարտությանը և այլն: Այս իրողությունների հենքի վրա պետք է դիտել Գրիգոր Վարագեցու (XVII դ.) տպավորիչ ոտանավորը՝ «Սակս ծուխ քաչողաց» վերնագրով: Այն ժամանակի հայ երգիծանքի մի ուշագրավ նմուշ է և ունի ճանաչողական նշանակություն՝ վկայելով, որ ծխախոտը բավական տարածում էր գտել կայսրության բնակչության, այդ թվում և հայերի մեջ.

Ոմանք սովոր են ի թութուն եւ հետեւող այն պիղծ գործոյն
Վնաս կառնեն իւրեանց հոգուն, հաց մի չունին ի իւրեանց տուն
Փող մի չունին, որ տան հոգոյն՝ երթան պարտեօք գնեն թութուն
Ցօժար խմին հետ թուրքերուն, զմոխիրն տան իւրեանց գլխոյն
Կամաւ լինին ընկեր դիւուն, եւ կեր լինին անքուն որդուն[75]:

Ծխախոտի արգելքը, սակայն, պետք է վերացվեր, որքան էլ այդ վնասակար սովորույթի դեմ կրքով պայքարեին իշխանությունները և բանաստեղծները: Առաջինները պետք է բավարարվեին ծխախոտի վաճառքից գոյացող հավելյալ միջոցներով, իսկ երկրորդները, թերևս, իրենք էլ պետք է խառնվեին ծխողների օրավուր մարդաշատ դարձող զանգվածին: Ծխախոտի և սուրճի դեմ մղվող քարոզչությունը, ըստ այդմ, պետք է կորցներ իր սրությունը՝ հուրախություն ըրանց առևտրով զբաղված առևտրականների: Այսուհանդերձ, ծխախոտի վաճառականները միայն 1725 թ. կարողացան ձեռք բերել քյահյայի վճիռը՝ ձևականորեն ճանաչվելով որպես առանձին էնաֆություն[76]:

2. Գերության համակարգը Օսմանյան կայսրությունում

Հայտնի է, որ պատերազմներն ու ռազմական արշավանքները, այլ ժողովուրդներին նվաճելն ու հարստահարելը կազմել են Օսմանյան կայսրության գոյության հիմքերը: Միջնադարում՝ մասնավորապես XV–XVIII դդ., մշտական պատերազմների հետևանքով ձեռք բերած ռազմավարն ու մարդկային ռեսուրսները այն միջոցներից էին, որոնք պայմանավորում էին կայսրության նյութական բարեկեցությունը: Պատերազմների չնորհիվ Թուրքերի իրականացրած գերեվարությունները, ինչպես և չարունակական մանկահավաքները (դեվշիրմե) օսմանյան ռազմաավատատիրական ավագանուն հնարավորություն էր տալիս գերիներով համալրել բանակը[77], բնակեցնել ամայացած բնակավայրերը և ստանալ կանխիկ չահ (գերեվաճառություն): Գերիների համակարգը դարեր չարունակ իր կնիքը դրեց օսմանյան ռազմական, վարչարյուրոկրատական ու տնտեսական հարաբերությունների բնույթի վրա:

Ընդհանուր իմաստով, համակարգը սկիզբ էր առնում և վերարտադրվում երկու հիմնական ուղղություններով՝ պատերազմի միջոցով գերեվարությունների (ռազմագերիներ, պարտված երկրների ազգարնակչության ստրկացում) և արդեն նվաճված ու կայսրության տարածքում բնդգրկված ոչ մահմեդական ժողովուրդների հաշվին (դեվշիրմե, մանկահավաք):

Օսմանյան կայսրությունում մեծ չափերի հասնող գերեվարությունն ու ստրկությունը սկիզբ էին առնում իբրև սելջուկների ժամանակներից չարունակվող իրողություններ[78]: Նվաճված Կ. Պոլսից թուրքերը 60 հազար մարդ էին քշել գերության[79]: Գրեթե ամբողջովին ամայացած մայրաքաղաքը վերաբնակեցնելու և բանակը համալրելու նպատակով Մեհմեդ Բ-ն գործի դրեց պարտված ժողովուրդների գերեվարություններն ու բռնի տեղահանումները: 4 հազար կորնթացի հույների սուլթանը տեղափոխեց Կ.Պոլսի չրջակայք: 1458 թ. 40 հազար գերի բերվեց Պելոպոնեսից, ապա Բալկաններից[80]: 1459 թ. Սերբիայից գերեվարվեց 200 հազար մարդ, և պարտված բնակչության տեղահանումներն ու բռնագաղթերը չարունակվեցին 1460–1480-ական թթ. Խորվաթիայից, Կրաինայից, Շտիրիայից, Սլովանիայից, Հունգարիայից և այլն:

Գերիները մասամբ բռնի վերաբնակեցվում էին, մասամբ, կազմված երիտասարդներից, վերածվում ենիչերիների, իսկ մյուս մասը, իբրև ռազմավար, վաճառվում էր: Ռազմագերիները, ինչպես և

դեվշիրմեի պատանիները, որպես կանոն, համալրում էին օսմանյան բանակը՝ մտնելով ենիչերիական և աջեմի զորամասերի մեջ: Ռազմագերիներ հայթայթելու հիմնական տարածքները օսմանյան բանակի համար մնում էին Բալկանները, Մերձավոր Արևելքը, ինչպես և Այսրկովկասը: Մանկահավաքի միջոցով Մեհմեդի ժամանակ Կ. Պոլիս բերվեցին, ինչպես ասվել է, Էնկյուրիում բնակվող հայ պատանիները. «Իակ անաւրէն արքայն տաճկաց,– գրում է Հիչատակագիրը, – ժողովեց քրիստոնէից մանկունան եւ եբեր Ըստմպօլ»[81]:

Գերիների մի հայտնի չափը բնակեցվում էր գյուղատնտեսական չրջաններում՝ հողագործությամբ զբաղվելու համար: Բալկանյան արշավանքներում ձեռք գցած գերիների իրեն հասանելիք կեսը՝ 4 հազար մարդ, ամենայն հավանականությամբ՝ հողագործներ, Մեհմեդը տեղավորեց Կ.Պոլսի մերձակա գյուղերում՝ նրանց պարտադրելով զբաղվել գյուղատնտեսական արտադրությամբ[82]: Բնակեցվելով խասերի՝ սուլթանական սեփականություն համարվող հողերի վրա՝ այս և, հնարավոր է, հետագայում նրանց միացած գերիները վերածվել էին այսպես կոչված օրթաքչի-կուլերի (բառացի՝ կիսրար ստրուկներ): 1498 թ. Ստամբուլի՝ խասերի մասին հրապարակված օրենքը բավականաչափ տվյալներ է ընձեռում այս գերիների կարգավիճակի, նրանց պարտականությունների, բնյությունների (որոնց սահմաններում գտնվում էին խասերը) հետ ունեցած փոխհարաբերությունների և այլնի վերաբերյալ[83]: Օրթաքչի-կուլերը, որոնք քրիստոնյա և հրեա գերիներ էին, լիովին ենթարկված էին հարկադրական աշխատանքի: Իրենց հատկացված հողակտորները նրանք մշակում էին կիսրարության, այսինքն՝ բերքի կեսը կամ մեկ տասներորդը բնյությանը տրամադրելու (ուչր և սալարիե հարկերի ձևով) սկզբունքով: Կուլերը (բառացի՝ գերի) կատարելապես իրավազուրկ էին, նրանց աշխատանքը, ամուսնությունը և ժառանգությունը ամբողջովին տնօրինում էր բնյությունը: Ըստ օրենքի՝ նրանք խիստ կանոնակարգված պայմաններում պետք է մշակեին որոշակի մշակաբույսեր (ցորեն, գարի, վարսակ)՝ սահմանված հողատարածությամբ և չափերով: Նախատեսվածից ավելի չափով սերմ ցանելու դեպքում և՛ սերմացուն, և՛ բերքը բռնագրավվում էր հօգուտ բնյության, իսկ պակասի դեպքում, միևնույն է, կուլից պետք է գանձվեր այնքան հարկ, որքան սահմանված պայմաններում էր առնվում[84]: Ի լրումն այս անխուսափելի պարտադրանքի՝ օրթաքչի-կուլերն անվերապահորեն ամրացված էին հողին. հակառակ ռայայի, որը կարող էր զբաղվել նաև այլ գործով (սիպահիին սահմանված հարկը վճարելու պայմա-

նով), օրթաքչիները պարտավոր էին զբաղվել միայն հողագործությամբ և միայն բեյության համար, «Ամեն մի ստրուկ,– ասված է օրենքներից մեկում,– որը ձի ձեռք բերելով զրագվում է այլ աշխատանքով՝ թողնելով չիֆթի (հողահանդակի – Ա. Խ.) մշակումը, պետք է հայտնաբերվի, նրանից ձին պետք է խլել, իսկ իրեն թող ուղեկցեն բեյությունն՝ պատժելու համար, որպեսզի բացի չիֆթի մշակելուց, այլ գործով չզրաղվի»[85]:

Օրթաքչի-կուլերի իրավական կարգավիճակն արտացոլում էր ոչ միայն նրանց սոցիալական գործառույթը, այլև այս վերջինից բխող՝ նրանց աշխատանքի չափազանց ցածր արտադրողականությունը, որ լավագույն դեպքում հազիվ կարող էր ապահովել բուն իսկ կուլերի բնական վերարտադրությունը: Նշված օրենքում արդեն ընդգծվում է, որ կուլերի մեծ մասը, չատ չնչին հողակտորներ ունենալով, զրկված է բավարար չափով եկամտից, ուստի և առաջ է քաշվում նրանց հող (ազատ կամ չմշակված) տրամադրելու հարցը: Օրենքում ուրվագծվում են այն հիմնական նախադրյալները, որոնք պետք է պայմանավորեին օրթաքչի-կուլերի դասի և նրանց դյուղերի վերացումը: Այդպիսիք կանխելու համար արգելվում է կուլի ամուսնությունն ազատի հետ, նրա հետանալը խասի սահմաններից, որի հետևանքով ծնված երեխաները կարող էին դառնալ ազատ, որով և չէր ապահովվում կուլերի վերարտադրությունը: Կամ ամուսնուն կորցրած կանանց բռնի ամուսնացնում էին նույն խասի գերու հետ, որպեսզի և՛ մեկը, և՛ մյուսը չձգտեին ամուսնանալ ազատի հետ և չխուսափեին իրենց պարտականություններից[86]: Այս և նման օրենքները, սակայն, ի վիճակի չէին կանխելու օրթաքչի-կուլերի ինստիտուտի քայքայումը, որի հիմքում ընկած էր նրանց աշխատանքի ոչ արտադրողական բնույթը: Նույն պատճառով բեյություններին ևս ձեռնտու չէր օրթաքչի դասի հարատևումը, որի աշխատանքը խասի սահմաններում ամենևին եկամտաբեր չէր: Պակասը լրացրնց իլթիզամի համակարգի տարածումը խասերի վրա, որը Կոչի բեյը համարում է դրանց քայքայման պատճառներից մեկը[87]: Պետք է եզրակացնել, որ օրթաքչի-կուլերի՝ աշխատանքի մեջ չհագրգռվածության կատարյալ բացակայությունը, մեծ չափերի հասնող նրանց փախուստը կամ հետանալը խասից՝ ազատ բնակչությանը խառնվելու միջոցով[88], արեցին իրենց քայքայիչ գործը: Փոխարենը Կ.Պոլսի բնակչության թվաքանակի աճի հետ ընդարձակվել էին ռայաների տնտեսությունները, ինչը տեսանք Էվլիյա Չելեբու ժամանակ Կ. Պոլսի վարչական տարածքներում[89]:

XVI–XVIII դդ. թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում Հայաստանի դույգ հատվածներից գերեվարվեցին հարյուր-հազարավոր հայեր, և այս թվաքանակն իսկ վկայում է հայության անդարձ կորուստների մասին: Գերեվարումը սովորական, ավելի չուտ՝ անհրաժեշտ երևույթ էր դարձել պատերազմող կողմերի՝ և՛ օսմանցիների, և՛ պարսիկների համար այն պայմաններում, երբ Հայաստանի տարածքների մի նշանակալի մասը ձեռքից ձեռք էր անցնում: Որպես կանոն՝ թուրքերի կողմից գերության քշվածների մեծ մասը վաճառվում էր ստրկավաճառ չուկաներում, կրոնափոխվում էր և լուծվում մահմեդական զանգվածի մեջ: 1475 թ. Կաֆայի գրավումից հետո գերված հույների, հայերի և ճենովացիների մի մասը վերաբնակեցվեց Կ. Պոլսում, իսկ մյուսները, իբրև ստրուկներ, վաճառվեցին կամ նիչերի դարձվեցին և կամ էլ ուղարկվեցին հարեմներ: Բռնի տեղահանության ենթարկվածները բնակեցվեցին մայրաքաղաքի առանձին թաղերում՝ հավաք խմբերով, և այս դեպքում ոչ թե գերու, այլ ոչ մահմեդական ռայայի կարգավիճակով: Նկատենք, որ չատ դեպքերում աղբյուրները չեն տարբերում տեղահանվածներին և գերիներին՝ նրանց վիճակը բնութագրելով ընդհանրապես գերության հասկացությամբ: Ընդ որում, աղբյուրները երբեմն ցույց են տալիս, որ գերության քշվածները թվաքանակով չատ անգամ գերազանցել են վերաբնակեցման նպատակով տեղահանվածներին: Տեղահանության համար ընտրում էին գրավված վայրերի արհեստավորներին կամ հողագործներին, որոնց հմտություններն արդեն իսկ արժեք էին ներկայացնում նվաճողների համար[90]: Գ. Այվազովսկին 1475 թ. Կաֆայից գերեվարված բնակչության, այդ թվում և հայերի թիվը հաշվում էր 40.000 մարդ[91], սակայն որքան հազարներ էլ կազմեին հայերն այս ընդհանուր թվի մեջ, միևնույն է, նրանց նվազ մասն էր համալրելու Կ. Պոլսի հայ համայնքը: Մնացյալը քշվել էր գերության և վաճառվել կամ համալրել կուլ դասը: 1514 թ. գրավելով Թավրիզը՝ սուլթան Սելիմը իր հերթին մայրաքաղաք էր տեղափոխել 1000 արհեստավորներ, որոնց մեջ՝ նաև հայերի[92]: 1579 թ. մի հիշատակագիր նշում է, որ թուրքական զորահրամանատար Լալա վաշայի զորքերը «մինչ... քաղաքս Նախչուանու եւ այլ գաւառաց աւելի քան քառասուն ի (հազար) անձինք գերեցան»[93]: Նույն այս ժամանակներում Ջաֆեր փաշայի զորքերը գերի են վերցրել Երևանի և մերձակայքի բավական ստվար բնակչություն, այդ թվում և հայերի: Թուրք պատմագիր Ի. Փեչևիին գրում է, թե գերիների այն հարցին, թե արդյոք օրինական է խաղաղ բնակչությանը գերի վերցնելը, մուֆտին իր ֆեթվայով ան-

վերապահորեն հաստատական պատասխան էր տվել[94]: 1581 թ. ևս թուրքերն Արարատյան դաշտավայրից գերում են 240 հազար մարդ: Նույն կերպ չի բացառվում, որ 1720-ական թթ. Սյունիքից և Արևելյան Հայաստանի այլ վայրերից գերվածների մի մասը զարձյալ տիրոջներին ձեռնատու հատկանիշների չնորհիվ (արհեստներ, մասնագիտական հմտություններ) պահպանած լիներ իր դավանանքը և համայրեր օսմանյան կայսրության քաղաքների (Կ. Պոլիս, Զմյուռնիա և այլն) հայ համայնքները: Բայց այս դեպքում ևս անհամեմատ մեծ թիվ պետք է կազմած լիներին Կ. Պոլսի չուկայում իբրև գերի վաճառվածները[95]: Շատ ավելի փոքրաթիվ և պարզապես պատահականության բարեհաճության արժանացած պետք է լիներին գերությունից հայրենիք վերադարձած և բեկված ճակատագրով մարդիկ: Երևանի Մաշտոցյան մատենադարանում պահպանվում է մի գրություն նախիջևանցի մի կնոջ մասին, որն ազատվել էր օսմանցիների գերությունից, և որի մասին գրում է ոմն Հովսեփ վարդապետ.

«Տէր իմ տէր

Զայս եւս յայտ առնեմ զի կին նախիջեւանցի ճաւահիր կին մի անկեալ ի ձեռ օսմանցոց գերի [անընթ.] մնացեալ է գերութեան մէջ, այժմ քաւասուն օրէն յառաջ ելեալ է աստ, անկեալ առ ոտս սրբազնագոյն [անընթ.] եւ ասէր որ տէր ոչ ունիմ, վերն Ա[ստուա]ծ և աստ տէրդ՝ ահա նորին պատմութիւն տեղապահութեան սարկաւագ Մկրտիչն ունի մանրամասնաբար պատմել սրբազնագունիդ. զի եթէ կամիս, ես աստէն քիրայով առաքեմ առ Աղայն, զի անդ պահպանել, հազիր անառէր կին է եւ երիտասարդ:

Նորընծայ տէր Աստուածատուր արեղայն յոյժ մերկ է զի ունի վերարկու եթէ կարելի է հնից եւ կամ նորից մին վերարկու առաքել ծածկելով զմերկութիւն իւր [անընթ.] եւ [անընթ.] հնոտի չարաւ ևս լաճակ կնոջն այն»[96]:

XVII–XVIII դդ. կայսրության մեջ նվազում են նախորդ դարերին հաճախակի հանդիպող տեղահանումները՝ բռնագաղթերը և գերիների համախումբ վերարտակեցման երևույթները: Մտրկավաճառությունը, ինչպես և կուլ դասի էքստենսիվ համալրումը դառնում են գերիների իրացման գրեթե միակ նպատակը: Օսմանյան բանակում գերեվաճառությունը սկսվում էր գերիներ ձեռք բերելուց անմիջապես հետո, գոնե նշանակալի արշավանքների ժամանակ: Բոլոր դեպքերում գերիները բեռ էին, ընդ որում, արշավանքի և պատերազմի խստամբեր պայմաններում տեղափոխվող ամենափխրուն ապրանքը, ուստի հաղթողները չտապում էին ազատվել նրանցից՝ ծախելով բանակին հետևող գերեվաճառներին: 1647 թ. Վրաստանում գերեվաճառած քրիստոնյաներին թուրքական ավարառու զորքը վաճառել էր մոտակա տարանցիկ հանգույցում[97]: Այս առթիվ Էվլիյա Զելեբին գրում է. «Մեր բանակը ծայր աստիճան հարստացավ գերիներով և ավարով: Յուրաքանչյուրի ուժերից վեր էր տանել ձեռք գցածը... Ավարը տարան Տրապիզոն և օգուտով վաճառեցին»[98]: Իրեն՝ Էվլիյա Զելեբուն, զորահրամանատարներից մեկը նվիրել էր մեկական ստրուկ և ստրկուհի[99]: Տոհմիկ գերին փրկագնվում էր ոչ տոհմիկ գերիներով, սրանք՝ տնային կենդանիներով, արհեստագործական արդյունքներով և այլն: Հայաստանում ոչ քիչ դեպքերում գերիներին փրկագնում էին գերությունից ազատ մնացած հարազատներն ու ազգականները, կրոնական հայրենասեր գործիչներն ու հարուստ խոջաները: XVII–XVIII դդ. հայ գերիների փրկագնման գործը ժողովրդից ու եկեղեցուց հավաքած միջոցներով, հանգանականություններով և այլն, ժամանակի կարևոր ազգային առաքինություններից մեկն էր համարվում: Գրականության մեջ գերիների փրկագնման բազմաթիվ վկայությունների ենք հանդիպում: Այսպես, 1534 թ. թուրք-պարսկական բախումների ժամանակ գերի ընկած հայրենակիցներին փրկագնել էին հարուստ խոջաները[100]: Փրկագնում էին հարյուրավոր մարդկանց՝ հատկապես առևտրական կենտրոններում, որտեղ զորքը կամ գերեվաճառները քչում էին գերիներին: Հայ կաթոլիկ հայր Ավգուստինոս Բաջնեցը այս կերպ XVII դ. սկզբին պարսիկներից ազատել է չատ գերիների՝ օգտվելով ֆրանսիական դեսպանի բարեհաճությունից. «Նորոյ չքովն,– գրում է նա,– չատ հայի գիրի (գերի – Ա. Խ.) ազատեցի անօրինաց ձեռնէ»[101]: Կ. Պոլսում վաճառվող ազգակիցներին փրկագնում էին նաև պոլսաբնակ հայերը. 1655 թ. հուլիսին նրանք եկեղեցիներում հանգանականությամբ հավաքել էին 300 դուրուչ՝ թաթարների գերած մի կնոջ և նրա զավակներին փրկագնելու համար[102]: Գերիներին ազատելու գործում զարմանալի երանգ էր ցուցաբերել Ղրիմի թաթարների խանի մերձավոր, ղրիմեցի վաճառական Առաքելը: Կ. Պոլսի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու քահանաները հայտնում են, որ այս Առաքելը «որչափ քրիստոնեայ գերի տեսանէր՝ զգինն կու տայր եւ ազատ կառնէր[103]»:

Հայ գերիներին ազատելու գործում ազգասիրական ջանադիր գործունեություն էր ծավալել Մովսես կաթողիկոսը: «Մովսէս կաթողիկոսն,– գրում է լավատեղյակ հեղինակը,– ՌՀԹ (1630) թվին ամենայն գոլվաթաւորաց հարկ դնէր, որ զգերեալսն ազատէին, զի ինքն

եւս իւր ընչիցն տայր եւ ազատէր ամենեքումբք, երեք-չորս հազար գերի առնլ Երէվան եւ ի Թարվէզ եւ այլ գիւղաքաղաքս ազատէին եւ առաքէին ի տեղիս իւրեանց»[104]:

Հայ եկեղեցին, իրոք, կազմակերպված ընույթ էր տվել գերիներին ազատագրելու գործին: 1638 թ. ևս Արարատյան դաշտից և Երևանից գերվածներին դանգվածաբար փրկագնում էին Էջմիածնի հոգևորականները՝ Էրզրումի Հալուստ հայ վաճառականների օգնությամբ[105]: 1724 թ. Էջմիածնի կաթողիկոսը փրկագնել էր 800 մարդ՝ Խոյի, Երևանի, Ուրմիայի, Թավրիզի և այլ վայրերի հայ գերյալներից: Չփրկագնվեցին միայն ուրացողները և փրկագնելու կարիք էլ չկար, որովհետև այոննի մահմեդականություն ընդունելով, նրանք արդեն ազատվում էին ստրկությունից[106]: Զանգվածորեն հայ գերիներ էր ազատում XVII դ. 20–30-ական թթ. հայ մեծահարուստ Սանոս Զելեպին՝ Կարինի մաքսապետը և դարապետին, որ փրկագնում էր «զամենայն գերեալսն ի գերողացն»[107]: Դարանաղցու հետ այդ է վկայում Հակոբ Կարնեցին, որը հայտնում է, որ Սանոս Զելեպին ազատել է մինչև հազար հայ գերի[108]:

Այսուհանդերձ, ազատվում էր գերիների մի չնչին մասը: 1720-ական թթ. Արևելյան Հայաստանից բերված հայ գերիների թիվը հասել էր այնպիսի մեծ չափերի, որ պատրիարք Հովհաննես Կոլոտը, գործի դնելով իր ողջ հեղինակությունը, բողոքով դիմեց մեծ վեզիր Իբրահիմին՝ նրանց ազատելու համար: Դրանից հետո վերջինս հրամայեց «առ ամենայն զօրավարս բանակին՝ խափան դնել անիրաւութեանցն այնոցիկ»[109]: Նույն ժամանակներում՝ 1725 թ. հուլիսի 25-ին, Կ. Պոլսից ոմն Պետրոս վարդապետ գրում էր Մխիթար Սեբաստացուն. «զգերեալս կանայս եւ աղջկունս եւ մանկունս հազարներով բերել ոչ դադարեն այսր եւ այլ տեղիս տանել ոչ նուազեն»[110]: Արևելահայ գավառներից և Էջմիածնին կից բնակավայրերից գերեվարությունը և բուն Էջմիածնի վանքի թալանն ու ավերածությունները էր կանխել պոլսեցի երևելի Հայ Սեղբոսը՝ սուլթանի մերձավորներից: Աբրահամ Երևանցին գրում է այս առթիվ. «Զի ի ժամանակին յորում լինէր զօրացն օսմանցւոց ի Հայաստան մխիլ, ոմն բարեպաշտ մեծատուն ի հայոց ազգէ, Սեղբոս անուանեալ, որ իրաց պիտոյից արքունի պաղատանն ծառայելով չնորհս գտեալ էր եւ էր ինքն անուանի քան զամենայն մեծամեծս Հայոց որք ի Կոստանդնուպոլիս են, բարեխօս եղեալ էր վասն Էջմիածնին, որպէսզի առ խնամս ազգիս Հայոց եւ առ օգուտն արքունի հրաման տացէ սուլտանն եւ պատուիրեսցէ վեզիրին՝ ի սուրբ Էջմիածինն անխայտել եւ ոչ թոյլ տալ զօրաց իւրոց զայն

սուրբ տեղին ասպատակել: Եւ վեզիրն ըստ բանից սուլտանին հրովարտակի, զգուշացոյց զզօրսն յասպատակելոյ եւ եդ անդէն գունդս զինուորաց ի պահպանութիւն»[111]: Խոսքը վերաբերում է, կարծում ենք, ակնեցի Երևանենց մահտեսի Սեղբոսին (Սեղբեստրոս), որը 1715-ի կողմերը գործուն դեր էր ունեցել Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի պարտքերը թոթափելու և Հովհաննես Կոլոտին պատրիարք ընտրելու հարցում[112]:

Օսմանյան մայրաքաղաքը միջինարևելյան տարածաշրջանի ստրկավաճառ խոշոր կենտրոններից մեկն էր: Պետությունը ահագին եկամուտներ էր ստանում միայն գերիների վաճառքից, եթե մի կողմ թողնենք գերիների համակարգի առանձնահատուկ նշանակությունը այդ երկրի ռազմավարչական ու տնտեսական բնագավառներում: Էվլիյա Զելեբին այսպես է նկարագրում Կ. Պոլսի գերիների չուկան. «Ստամբուլում, Թավուք բազար թաղամասում էսիր բազարը (ստրուկների չուկա) անունով մի հայտնի տեղ կա, որի վերևի ու ներքևի հարկերում կան 300 խցիկներ: Երկաթյա փականքով դռան ներքևի հարկերում կան 300 խցիկներ: Երկաթյա փականքով դռան առաջ նստած կառավարիչը տասանորդ է առնում վաճառված ստրուկների և ստրուհիների համար: Ստրուկների առևտրով պարապող վաճառականների թիվը մոտ 2000 է: Սրանք Կովկասից, Վրաստանից և Ղրիմից իբրև նվիրական պատերազմի ապրանք ստրուկներ են բերում և վաճառում»[113]:

Եթե անդամ սահմանափակվենք Էվլիյայի ժամանակով (XVII դ. առաջին կես), երբ միայն ստրկավաճառների թիվը հասնում էր այդպիսի բազմության, ապա պետք է նկատի ունենալ առհասարակ գերիների պատկառելի թիվը և՛ նախորդ, և՛ դրան հետևող ժամանակաշրջաններում: Պետությունը ևս չհագրգռված էր գերեվաճառության մեծ չափերով, որովհետև նրան էր հասնում, ինչպես տեսանք, վաճառված գերու արժեքի մեկ տասներորդը: Թուրք հեղինակը թեև լռում է Բալկաններից բերված գերիների մասին, սակայն չպետք է կասկածել նրա նշած տվյալների ճշտությանը: Գերիները վաճառվում էին բավական թանկ, ուստի գերի կարող էր գնել միայն ունևոր մահմեդականը (ըստ օրինի): Թուրք զինվորի համար եկամտի աղբյուրը մնում էր գերու վաճառքը, նկատում է XVI դ. կեսին Կ. Պոլիս այցելած Բուսբեկը: Եթե զինվորը «արշավանքից վերադառնա՝ թեկուզ իր հետ ոչինչ չբերելով, բացի մեկ-երկու գերիներից, այդքանն էլ բավական է իր չարչարանքը փոխհատուցելու համար. սովորաբար, գերին արժե 40–50 կրոն, իսկ եթե, ի լրումն դրա, առաջարկվի երիտասարդ, գեղեցիկ և կամ էլ վարպետ արհեստավոր

գերի. նրա արժեքը կկրկնապատկվի»[114]:

Պետք է կարծել, որ այս ժամանակներում մեկ գերին վաճառվել է շուրջ 300 ոսկով (հավանաբար՝ աքչե), որովհետև ճիշտ այդքան էին վճարել նախիջևանցի ունիթոռները 1534 թ.՝ իրենց հավատակցին վերկագնելու համար[115]: Գները, սակայն, տարբեր էին՝ կախված գերու սեռից, տարիքից, ունեցած հմտություններից և այլ գործոններից:

Կ. Պոլսի չուկայում ամենից թանկ արժեին գեղեցիկ երկսեռ դեռահասները: 1647 թ. կովկասում պատերազմող Թուրք զորահրամանատար Սեյդի Ահմեդ փաշան գեղեցկուհի աղջիկներից ամեն մեկի համար վճարել էր 1000 դուրուշ՝ նվեր ուղարկելով սուլթան Իբրահիմին[116], երբ այդ նույն «հաղթական արշավանքի» ժամանակ մեկ կոմն արժեր կես դուրուշ: Դեռահաս գերիների գնի մասին որոշ պատկերացում է տալիս դրանից տասնամյակներ անց իրողությունը նկարագրող Երեմիա Քյոմուրճյանը.

Եւ որք գեղով եւ կոկիկ
Նստ գնոջ սակի պահէն զայն
Ցկս ի մաքսատունն յայնժամ
Զգինս տան ւ՚ի տեարց առնուն զայն:
Եօթն հարիւր ղրուշ է գինն
Չինդ հարիւր ոսկի տեսաք զայն[117]:

Այս հեղինակը հատուկ ուշադրություն է դարձնում Եսիր բազարում ռուս (նաև ուկրաինացու իմաստով) գերիների թվաքանության վրա՝ «կխրճի, չէրքէս, շատն է բուս»[118]: Նա հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում գերիների կացության, վաճառքի, նրանց սպասվող ճակատագրի մասին, որով և որոշակի պատկերացումներ է տալիս գերիների դասը (կուլ դաս) գոյացնող մի նշանակալի մասի վերաբերյալ: Գերիներ գնում էին տարբեր նպատակներով, ամենատարբեր բնագավառների համար՝ սկսած պարտադիր աշխատանքից և վերջացրած կրոնական կառույցները (ուխտներ) համալրելու, արվեստի (պար, երաժշտություն և այլն) պահանջմունքներով, հարեմները ճոխացնելու ցանկությամբ և այլն: XVII դ. սկզբներին Կ. Պոլսի Եսիր (Յասըր) բազար այցելած Սիմեոն Լեհացին գրում է, որ այնտեղ «բազում քրիստոնէայք գերիք ազգ եւ ազգ: Որք ծեր են եւ պառաւք՝ նստել են: Իսկ զաղջկունս եւ մանկունս զտղայս եւ զաղուորերես կանայս տէլլալնին (վաճառողները – Ա. Խ.) առեալ ի ձեռս գնոսա՝ չուր ածէին եւ ծախէին որպէս զձի եւ զջորի»[119]:

Օսմանյան կայսրության մեջ գերիների (ստրուկների) կարգավիճակի վերաբերյալ ուշագրավ տվյալներ են տալիս Սելիմ Ա-ի օրենքները: Պատկանելով տիրոջը՝ գերին իրավական տեսակետից համարվում էր ոչ լիարժեք սուբյեկտ: Ստրուկի մեղանչումներն օրենքի առջև չեն համարվում լիարժեք անձի մեղանչումներ, ուստի պատժվում են շատ ավելի մեղմ չափերով, քան ազատի դեպքում: «Եթե չնացել են ստրուկը և ստրկուհին, թող նրանցից գանձվի [չափով տուգանք] ազատ [տղամարդուց] և ազատ [կնոջից] գանձվող տուգանքի կեսը», – ասված է հիշյալ օրենքներից մեկում[120]: Եվ, ընդհակառակը, երբ գերին հանդես է գալիս որպես ազատի հանցագործության օբյեկտ, չի զանազանվում սովորական ապրանքից կամ իրից, և այս դեպքում նրա հանդեպ ոտնձգություն կատարողը պատժվում է ճիշտ նույն չափով, ինչ չափով պատիժ է նախատեսվում ուրիշի ունեցվածքի նկատմամբ ոտնձգություն կատարողին: «Նրան,– ասված է Սելիմի մի այլ օրենքում,– ով առևանգել է գերուն, տարել ստրուկին, ստրկուհուն կամ տղային, ով մտել է կրպակ, սղոսկել տուն և քանիցս բռնվել գողության մեջ, թող կախեն»[121]:

Որ գերու տեղը օսմանյան հասարակության մեջ դիտվում է բացառապես գույքային հարաբերությունների տեսակետից, իբրև սեփականություն, ակնհայտ է նաև հետևյալ օրենքից. «Եթե տղամարդը կապվի իր կնոջ, մոր կամ մերձավորներից մեկի ստրկուհու հետ, ապա կադին, պատժելով նրան, թող ճիպոտի ամեն մի հարվածի հետ վերցնի 1 աքչե տուգանք»[122]: Գերին այստեղ դիտարկվում է ոչ թե սեփական իրավունքների (որոնցից նա կատարելապես զուրկ էր), այլ հանցավոր արարք կատարողի՝ ուրիշի իրավունքների նկատմամբ ոտնձգություն կատարելու, ուրիշի (կնոջ, մոր կամ մերձավորներից մեկի) գույքն ապօրինի տնօրինելու տեսակետից: Եվ ընդհակառակը, գերու տերը, թվում է, անսահման իշխանություն ունի տնօրինելու նրա անձը: Կարծում ենք, հետևյալ նորմում արտացոլված է գերու՝ որպես գույքի նկատմամբ սեփականատիրական իրավունքի սկզբունքը: Այստեղ, հակառակ վերը նշված նորմի, ասված է.

«Եթե [որևէ մեկի] որդին կապված լինի իր (հոր – Ա. Խ.) ստրկուհու հետ կամ... հետ, ապա դրա համար ոչինչ չի արվում, թող չխանգարվեն»[123]: Ուրեմն հորը պատկանող ստրկուհին օրենքի տեսակետից պատկանում է նաև որդուն, և կամ վերջինս օգտվում էր հոր սեփականատիրական իրավունքից, ուստի նույն սեփականության տնօրինումը տվյալ դեպքում հանցանք չի համարվում:

Սելիմի օրենքներում ստրուկի կարգավիճակին վերաբերող նշված նորմերը սպառիչ պատասխան չէին տալիս նրա կյանքը տնօրինելու՝

ստրկատիրական իրավունքի ամբողջ ծավալի մասին (օրինակ, նրան սպանելու կամ մահվան պատճառ դառնալու դեպքում անպատժելիության իրավունքի մասին): Ֆ. Բաբինգերը նկատում է, որ իսլամի ստրուկներին վերաբերող օրենքը գործնականում ռազմագերիներին վերաբերող օրենք է: Եվ որովհետև ստրուկը դիտվում է որպես ապրանք, մահմեդականը տեսականորեն կարող է նրան սպանել առանց պատճառի, բայց օրենքը որոշակիորեն չի խրախուսում այդպիսի վարքագիծը[124]: Կարելի է ասել, որ Օսմանյան Թուրքիայում ստրուկները համարվել են տիրոջ կատարյալ սեփականությունը և զուրկ են եղել ամեն մի իրավունքից: Նրանց կարգավիճակը բնութագրելիս պետք է նկատի ունենալ իսլամի գաղափարախոսության համապատասխան նորմերից և մյուս կողմից, որ ոչ պակաս կարևոր է, օսմանյան գույքային-սեփականատիրական հարաբերությունների բնույթից:

Գերիների նկատմամբ սեփականատիրական իրավունքի, փախած ստրուկներին տերերին վերադարձնելու կամ վաճառքի, նրանց պատիժների և այլ հարցերին բավական ուշադրություն է դարձված Սուլեյման Կանունիի օրենքներում: Նորմերից մեկը նախատեսում է, որ բռնվելու դեպքում ստրուկները, ըստ սովորույթի, պահվում են երեք ամիս՝ մինչև տիրոջ հնարավոր հայտնվելը: Հակառակ դեպքում նրանք վաճառվում էին չուկայում՝ կադիի միջնորդությամբ: Սակայն անգամ վաճառքից հետո հայտնված տերերը անհապաղ ստանում էին իրենց ստրուկների վաճառքից գոյացած գումարը[125]: 1528 թ. մի օրենքով թիմարներում գրանցված փախստական ստրուկները պատկանում էին թիմարի տիրոջը, իսկ գրանցում չլինելու դեպքում՝ սանջակբեյին[126]: Առաջին դեպքում նախապատվությունը տրվում էր սիփահիի սեփականատիրական, մյուս դեպքում՝ սանջակբեյի վարչական իրավունքին:

Հանցավոր ստրուկներին տրվող պատիժների առթիվ Գ. Այվազովսկին նկատում է, որ «զգերեաց տոյժս կիսով չափ հատուցանել պարտին տեարքն նոցա»[127], և այս իրողությունը ցույց է տալիս ստրուկի վարքագծի համար տիրոջ պարտավորությունը հանրային իրավունքի հանդեպ: Նույն նորմը, ինչպես տեսանք, գործում էր դեռևս Սելիմի օրենքներում:

Օսմանյան վավերագրերի մի այլ խումբ տեղեկություններ է տալիս գերիների առքուվաճառքի, նրանց տնօրինելու իրավունքի, այս բնագավառում պետության դերի մասին: 1559 թ. մի վավերագիր վկայում է, որ ոչ մահմեդականները իրավունք չունեն գերի պահելու ինչպես մայրաքաղաքում, այնպես էլ այլուր: Հրաման է տրվում կադիին՝ առանձին դավթարներում ցուցակագրել ոչ մահմեդականների մոտ պահվող գերիներին, տիրոջ անուններն ու գերիներ գնելու տարեթվերը, նրանց թաղամասերը և այլն[128]: Ցուցակագրումն անցկացվում էր ոչ մահմեդական տերերից խլելու, նրանց վերստին միայն մահմեդականներին վաճառելու կամ նրանց պետության վերահսկողության ներքո գտնվող հաստատություններ տեղափոխելու համար: Կ. Պոլսի կադիին հղված մի այլ հրամանում (1560) ասված է, որ քաղաքի հրեաների և քրիստոնյաների մոտ են գտնվում 32 գերիներ և 51 ծեր կանայք: Հրամայվում է, որ նրանց մոտ այսուհետև «գերիները ծառայություն չպետք է անեն, ազատ արձակված գերիները հանձնվելու են մահմեդականներին, իսկ գերի համարվողները վաճառվելու են նույնպես մահմեդականներին»[129]: Ոչ մահմեդականները իրավունք չունեին նաև մուֆթակ (ազատագրված գերի – Ա. Խ.) պահելու[130], քանի որ նրանց՝ գերի գնելն արդեն օրինական չէր, հետևաբար օրինական չէր կարող համարվել նրանց վճռով գերուն ազատություն տալը: Ուշագրավ է այս վերջին վավերագրի պատվերը. «Իսկ եթե մի քանիսի (ոչ մահմեդականների – Ա. Խ.) մոտ արտոնագրեր հայտնաբերվեն, ապա բոլորի ձեռքից հավաքիր և հանձնիր իմ կայսերական սեմին»[131]: Պետք է եզրակացնել, որ Սուլեյմանի ժամանակ, նախքան այս հրամանագիրը, ոչ մահմեդականներն օգտվել են համապատասխան արտոնագրից, ուրեմն և գերիներ են գնել օրինական հիմունքներով: Այս սկզբունքը Սուլեյմանը համարել է ոչ օրինական (արտոնագրեր չնորհելը):

Վաճառված գերու կարգավիճակն ինքնին ենթադրում էր, որ նա պետք է ընդունի նույն կրոնը, ինչը դավանում էր իր տերը: Մուրադ Գ-ի (1574–1595) ժամանակի մի վավերագրում (1575) այս առթիվ ասված է, որ հրեաները և քրիստոնյաները «Ձեռք բերված գերիներին հրեա և քրիստոնյա դարձնելով... գործել են շարիաթի օրենքներին հակառակ»[132]: Ուրեմն գերի կարող էր ունենալ միայն մահմեդականը: Նույն կերպ արգելվում էր, որ հրեաներն ու քրիստոնյաները զբաղվեն գերեվաճառությամբ, ինչը հավանական չի թվում առհասարակ գերիներին վերաբերող կարգուկանոնի հարատև խախտումների պայմաններում:

Օսմանյան Թուրքիայում ամենազոր կաշառքի կամ սուլթանների փոփոխամտության պայմաններում հաղիվ թե նշված արգելքները անվերապահորեն պահպանվեին: Դրանք պարբերաբար խախտվում էին մինչև արգելող սուլթանական նոր ֆերմանների հրապարակումը: Հակառակ դեպքում 1559–1560 թթ. Սուլեյման Կանունիի ֆեր-

մաններում հայտարարված արգելքները չէին կրկնվի 1575 թ. նույն բովանդակությամբ՝ Մուրադ Գ-ի ֆերմանում: Խոսքը վերաբերում է հրեաներին և քրիստոնյաներին դերի վաճառելուն, ինչպես և նրանց կողմից դերիների վաճառքն արգելելուն[133]: Այս իրողությունը մոտավորապես հիշեցնում է Կ. Պոլսում դինու վաճառքն արգելելու, ինչպես և հրեաների ու քրիստոնյաների՝ մահմեդականներից տարբերվող հագուստ հագնելու կամ նրանց ստորադաս կարգավիճակն ընդգծող դույներով զգեստներ հագնելու վերաբերյալ սուլթանների չարունակական ֆերմանները, որոնք մերթ անտեսվում, մերթ նորոգվում էին XVI–XVIII դդ. ընթացքում:

Օսմանյան կայսրության մեջ գերիների համակարգի անուցիչ ավանդույթն ու բաղկացուցիչ մասն էր կազմում դեվշիրմեն[134]: Այն կայսրության ոչ մահմեդական ժողովուրդների իրավազրկության ամենաակնառու և բարբարոսական դրսևորումն էր, որի միջոցով պետությունը ռազմավարչական և տնտեսական բնագավառներն անընդմեջ լրացնում էր մարդկային ռեսուրսներով: Հայտնի է, որ Օսմանյան Թուրքիայում հասարակությունը բաժանվում էր երկու մեծ խմբերի. ասկերիներ՝ ռազմաբյուրոկրատական և վարչական կառույցներում տեղ զբաղեցնող անձինք, որոնք հարկ չէին վճարում և ծառայության դիմաց վարձատրվում էին պետության կողմից, և ռայաներ (հարկատուներ)[135]: Որպես կանոն և սակավ բացառություններով, ասկերիների դասը կազմված էր մահմեդականներից: Ոչ մահմեդականները ասկերիների դաս էին անցել մահմեդականություն ընդունելուց հետո: Այսպիսով, դեվշիրմեն հանդես էր գալիս որպես միջոց՝ մահմեդականացած երիտասարդությամբ լրացնելու ասկերիների դասը: Իրենք՝ ոչ մահմեդական ժողովուրդները, համարվում էին ռայա՝ կրոնական և սրանից ածանցվող դասային պատնեշներով սահմանազատվելով տիրապետող մահմեդականներից:

Արևմտյան հետազոտողներից Ս. Շոուն դեվշիրմեն և դուլամ (գերիների) համակարգը համարում է քաղաքացիություն ստացած (ինստիտուտացված) փաստ, որ, իրր, հնարավորություն էր տալիս սոցիալական կառուցվածքի մեջ անցումներ կատարել՝ «որտեղ տաղանդավոր մարդիկ կարող էին հասնել կարևոր դիրքի՝ ծառայելով սուլթանին»[136]:

Այս հեղինակը լավին անգիտանում է այն, որ դեվշիրմեն և գերությունը ծանր հարված էին հասցնում հպատակ և նվաճված ժողովուրդներին՝ քամելով այդ ազգերի կենսահյութը և հեռանկարում

ընկճում նրանց դիմադրական ոգին: Օսմանյան բռնակալության այսպիսի տեսական հիմնավորումից ընդամենը կես քայլով է բաժանվում դուտ թուրքական քաղաքական այն քարոզչությունը, որն իդեալականացնում է Օսմանյան կայսրության պատմությունը՝ այդ պատմության խոցերի առջև երկրպագելու գնով: Հույն հեղինակ Ս. Վրյոնիի «Թուրքական պետությունը և պատմությունը» վերնագրով շատ ուշագրավ գրքում հիմնավորապես քննադատվում են թուրքական քաղաքական գործիչ Թ. Օզալի այն պնդումները, թե իբր քրիստոնյա ընտանիքները դեվշիրմեն համարել են բարեկեցության աղբյուր և փորձել են նույնիսկ «կաչառքով իրենց երեխաներին ենիչերիների զորակոչի մեջ մտցնել»[137]: Իրողությունն այստեղ գլխիվայր է շրջված, և համոզիչ փաստարկներով Ս. Վրյոնիսը բերում է բազմաթիվ օրինակներ՝ ապացուցելով, որ հույներն ու մյուս ընկճված ժողովուրդները դեվշիրմեն համարել են դժբախտություն՝ բռնակալների կողմից պարտադրված անարգ հարատահարում և հնարավոր բոլոր միջոցներով ընդդիմացել դրան: Այս հեղինակը նկատում է նաև, որ դեվշիրմեի քաղաքական նպատակները ակնհայտ են դառնում այն իրողությամբ, որ իշխանություններն այն օգտագործում էին անհնազանդ դյուղերը պատժելու համար:

Պետք է ավելացնենք, որ տաղանդավոր մարդկանց՝ կարևոր դիրքի բարձրանալու և սուլթանին ծառայելու հնարավորությունից առավել՝ օսմանյան պետությանը հետաքրքրում էր ձուլման միջոցով հպատակ ժողովուրդների տաղանդն ու ընդունակությունները առավելագույնս իրեն ծառայեցնելու նպատակը: Ն. Իցկովիչը ճիշտ էր նկատում, որ կայսրության մեջ սոցիալական չարժունությունը՝ ռայայից ասկերի անցումը, հնարավոր էր դառնում մահմեդականություն ընդունելու և դեվշիրմեի ուղիով[138]: Բայց այդ չարժունությունն իրականացվում էր՝ բռնի ուժով, հակառակ հպատակ ժողովուրդների կամքի, որոնք ամենուրեք մերժում էին դեվշիրմեն՝ իբրև իրենց վրա բռնանալու անագորույն միջոց:

Արևմտահայությունը ևս քանիցս ապրել է դեվշիրմեի պատճառած ողբերգությունը: Արևմտահայաստանում կամ կայսրության հայաբնակ չրջաններում մանկահավաքներ են կատարվել Մեհմեդի ժամանակ՝ 1457, 1464, 1472, ինչպես և դրանից հետո՝ 1531, 1534, 1536, 1543, 1547, 1550, 1622, 1638, 1668 և այլ թվականներին[139]: 1457 թ. Պրուսայում գրչագրված մի մաշտոցի հիշատակարանում ասված է, «որ ի մեր ազգէն տղայք կառնէին և մեք լալագին ի Քրիստոս ապաւինեալ խնդրեմք դի անցուսցէ ի մէնջ»[140]: 1543 թ. մանկաժողո-

վի ժամանակ, պետք է կարծել՝ Սերաստիայում, հայ բնակչությունը ցույց է տվել ընդդիմություն, որովհետև դեվշիրմեի վերակացուները անցել են լայնածավալ բռնությունների, ինչպես գրում է Մ. Զամչյանը. «խորտակէին գոռոնս եւ կողոպտէին, ուրեք ուրեք այրէին եւ եկեղեցիս, որպէս եւ յԵւդոկիայ եռուն այրել եւ քակել զոմն թուին Հայոց ՋՂԲ (1543)»[141]:

Դեվշիրմեով հավաքված պատանիների մի զգալի մասը ուղարկվում էր զորանոցներ: Այստեղ նրանք պետք է ընդգրկվեին ռազմական ուսուցման համակարգի մեջ՝ ենիչերիների զորամասերում ծառայելու նպատակով: Հավաքվածների մյուս մասը հարկադիր աշխատանքի էր վերցվում սուլթանների, փաշաների պալատներում և այլ բարձրաստիճան անձանց տներում: Սուլթանի պալատում «իչ օղլուները»՝ պալատի ամբողջ կարգուկանոնը և կենսագործունեությունը ապահովող երիտասարդները, անցնում էին ծառայության ամբողջ փուլերը: 1470-ական թթ. Մեհմեդի պալատում ապրած Գիսա Մարիո Անյոլելլոն, որը ծառայել է իբրև թարգմանիչ, բավական հանգամանորեն նկարագրում է «իչ օղլուներին»՝ որպես «քրիստոնյաների զավակների, որոնց մի մասը գերի է ընկել օտար երկրներում՝ արշավանքի ժամանակ, իսկ մյուս մասը ձեռք է բերվել իր (սուլթանի – Ա. Խ.) հպատակներից... Ըստ ցուցաբերած վարքագծի՝ նրանք ծառայությունների էին նշանակվում թագավորական պալատում՝ լինելով սուլթանի աչքերի առջև և հետո ծառայելով նրան մի որոշ ժամանակ, և երբ գլխավորների կարծիքով, նա արդեն արժանացել էր իրենց վստահությանը, ուղարկվում էր պալատից դուրս՝ համապատասխան չափի ռոճիկ ստանալով... Այսպիսով, սուլթանին ծառայող գլխավորների, նավապետերի և նշանավոր մարդկանց մեծագույն մասը իրենց դաստիարակությունը ստանում էին սուլթանի պալատում... և այն սակավաթիվները, որոնք չէին կատարում իրենց պարտականությունները այնպես, ինչպես որ պարգևատրվում էին իրենց տերերի կողմից ամենափոքր ծառայության դիմաց, այնպես էլ պատժվում էին ամենափոքր զանցանքի համար»[142]:

Դեվշիրմեի տղաների մեկ այլ խումբն օգտագործվում էր թերահանեում (թիարան), նավատորմի վրա՝ իբրև աշխատուժ, գործի դրվում արհեստագործական և գյուղատնտեսական արտադրության մեջ, հանքային արդյունահանման ոլորտում, մշակութային-բարեգործական հաստատություններում (իմարեթներ) և այլն: Մասնավոր՝ ընտանիքներում պահվող տղաների կարգավիճակն ամենևին չէր տարբերվում մահմեդականացված ռազմագերիներից, որոնց կյանքն

ու աշխատանքն ամբողջովին տնօրինում էին տերերը:

Օսմանյան բանակը ներկայացնում էր սարկոֆյան համակարգի (կուլլուք) մի բազմաշերտ պատկեր: Ֆերիդուն բեյի (XVII դ. երկրորդ կես) «Սուլթանների գրությունների» երևում է, որ բանակում ծառայում էր կուլ արհեստավորների մի ամբողջ բազմություն՝ 3217 թամբագործ, 221 խալաթ կարողներ, 735 այլ արհեստավորներ[143]:

Ռայա բնակչությունից (ոչ մահմեդական) դեվշիրմեով հավաքագրում էին 14–20 տարեկան պատանիներ: XVI դ. մի ֆերմանում նշված է ընտրության կարգը՝ 40 ընտանիքից մեկ պատանի: 1573 թ. մի այլ ֆերմանում նշվում է հավաքագրման չափը՝ 100-ական տղաներ Կարամանի և Զուլքադերիեի վիլայեթների սանջակներից[144]:

Արդեն նվաճված բնակավայրերում գերեվարվող պատանիների և աղջիկների քանակը որոշվում էր սուլթանի կամ բանակի հրամանատարի ցանկությամբ: Այսպես, Նովո Բրդո քաղաքը գրավելիս Մեհմեդ Ֆաթիհը ձեռնամուխ եղավ դեռահասների հավաքագրմանը, թեև նախապես բնակիչներին խոստացել էր, որ սրանց անձնատուր լինելու դեպքում ձեռք չի տա կանանց և դեռահասներին: Թուրքերը հրամայեցին քաղաքի բնակիչներին դուրս գալ զարպասներից: «Եվ այսպես, նրանք դուրս եկան մեկը մյուսի հետևից: Եվ սուլթանը, կանգնելով զարպասների առաջ, ջոկում և չարում էր տղաներին մեկ, իսկ կանանց՝ մյուս կողմում, իսկ նրանց, ովքեր ամենազվխավորն էին, հրամայեց սպանել»[145],– գրում է ականատեսը:

Նոր նվաճված խաղաղ բնակչությունը դիտվում էր իբրև ռազմագերի, մինչդեռ մանկահավաքի ժամանակ սուլթանի հպատակներին ինչ-ինչ ողորմածություն էր ցուցաբերվում, օրինակ, ցուցակագրում էին բազմազավակ կամ արու մի քանի զավակներ ունեցող ընտանիքի տղաներին[146] (որ չարաչահումների պատճառ էր դառնում պաշտոնյաների համար՝ որոշված թվաքանակը չապահովելու դեպքում): Որոշակի վայրերի ռայաներն առհասարակ ազատ էին մանկահավաքից (օրինակ, Կ. Պոլիսը) կամ ազատ լինելու արտոնություններ ունեին: Ի դեպ, այդպիսի արտոնությունները կարող էին դարձյալ վերացվել սուլթանի հրամանով՝ ռազմական կամ այլ պայմանների բերումով: Այսպես, 1621 թ. հունվարի մի ֆերմանով դեվշիրմեից և այլ հարկերից ազատ մնալու արտոնություն ունեցող՝ արդյունահանող և վակֆային գյուղերի ռայաները զրկվում էին իրենց արտոնություններից և դեվշիրմեի էին ենթարկվում «ըստ գոյություն ունեցող կարգի»[147]: Պատճառը ակնհայտորեն այն էր, որ Օսմանյան Թուրքիան պատերազմի մեջ էր Լեհաստանի հետ (1620–1621), ուստի ենիչերիա-

կան զորատեսակն անհրաժեշտ էր լրացնել նոր ռեզերվով:

Երբեմն դեվշիրմեի դիմաց ռայաները հարկ էին վճարում. հայտնի է, որ Դերջանցի Մաղաքիա վարդապետի խնդրանքով իշխանությունները կամախում մանկահավաքի փոխարեն սահմանել էին երեք տարին մեկ հավաքվող հարկ՝ «օղլանջի ռուսակ» անվամբ[148]:

Մանկահավաքների վերաբերյալ փերմաններում նշվում է տղաներին մայրաքաղաք հասցնելու խնամատարը՝ նրանց փախչելու հնարավորությունից զրկելու միջոցները (մայրաքաղաքից ուղարկված հատուկ պաշտոնյային կաղինները պետք է ցուցաբերեին օգնություն՝ ըստ ամենայնի, այդ թվում՝ հատուկ ուղևկից ջոկատների կազմավորումը՝ տղաներին հսկելու համար, կրկնակի մատյաններում տղաների անունները գրանցելը և այլն): Որոշ դեպքերում հավաքագրվածներից ոմանց հաջողվում էր կաշառքի և այլ միջոցներով խուսափել հավաքից, նույնիսկ այն ժամանակ, երբ Կ. Պոլսում արդեն ընդունել էին մահմեդականություն[149]:

Ենիչերիական զորամասերում «աջեմի տղաները» ապրում էին սահմանված կանոնադրությամբ: Այստեղից արհեստների կամ գյուղատնտեսական արտադրության համապատասխան ունեցողները ուղարկվում էին սուլթանական պալատի պարտեզներ, նավաշինարան, մայրաքաղաքի կենցաղային ապասարկման ջոկատներ և այլն: Մի փերմանով (1576) հրամայվում է 20 պատանիներ ուղարկել մետաքսագործարան՝ իբրև աշխատողներ, իսկ նույն թվականի մի այլ փերմանով դեվշիրմեի տղաներից 25 մարդ տրամադրվում է կայսերական պալատի ջրամատակարարմանը սպասարկելու[150]: Մ. Մեյերը նկատում է, որ նրանք ազատ մարդիկ չէին, և որ նրանց մեջ կային բավական թվով ստրուկներ և արհեստավորներ[151]: Ավելացնենք, որ դեվշիրմեով հավաքված արհեստավորները ևս, ինչպես ենիչերիները, համարվում էին սուլթանի կուլերը և ազատ չէին կարող լինել իրենց գործունեության բոլոր բնագավառներում: 1605–1607 թթ. Կ. Պոլսում հանգրվանած Օտտավիանո Բոնը նկատում է սուլթանի պալատում ապրող իչ օղլանների և աջեմի օղլանների միջև եղած տարբերությունները՝ հօգուտ առաջինների. եթե պալատում իչ օղլանները կրթվում և դաստիարակվում էին բարենպաստ պայմաններում, ապա աջեմի օղլաններին ուղարկում էին ծառայելու և կայսրության իշխանական օջախներում: Գերիների այս երկու խմբերն էլ պետք է լինեին քրիստոնյա հավատափոխներ կամ ռազմագերիներ: Սրանց մեջ հազվադեպ էին հանդիպում թուրքեր[152]: Դեվշիրմեով և կամ ռազմագերիներով էին հագեցվում, ըստ այդմ, օսմանյան ռազմավարչական բոլոր

կառույցները, իսկ մահմեդականները համալրում էին ուլեմների և, առհասարակ, իսլամի աստվածաբանական հաստատությունները:

Որպես կանոն, ենիչերիի վերածված քրիստոնյա պատանիները կորցնում էին կապերը հարազատների և մերձավորների հետ ու, ստանալով մահմեդական դաստիարակություն, ջնջում էին իրենց մանկական անցյալը: Սակայն, հավանաբար, ավելի ավագ հասակի հասած՝ դեվշիրմեով հավաքագրվածները ինչ-ինչ համակրանքներ էին պահպանում գրեթե մոռացված իրենց ազգակիցների նկատմամբ: Գրիգոր Դարանաղցին հիշում է ոմն Խալիլ փաշայի, որը հասել էր ենիչերի ադասիի աստիճանի և օգտակար էր եղել Թեքիրդաղի (Ռոդոստո) հայ գաղթականներին[153]: Այս հեղինակը հիշում է նաև դիվանադպրի (խասեքի) պաշտոն զբաղեցնող մի հայի՝ Մուսային: Հանրահայտ Բոլբոլջի Աստվածատուրը՝ պոլսահայ այդ մեծահարուստը (1610–1630-ական թթ.), ազգակիցների համար գործադրած իր ջանքերում հաճախ էր դիմում նրա օգնությանը: Դարանաղցին նշում է Մուսայի «զբարութիւնն զոր ուներ ընդ ազգիս Հայոց»[154]:

Ենիչերիական առաջչարժման այս բովով էր անցել նաև մինչև մեծ վեզիրության հասած մեկ այլ Խալիլ փաշա՝ կեսարացի Հայազդի, Ահմեդ Ա-ի (1603–1617) ծովակալը[155]: Սանոս Զելեպին (Հալեպի մաքսապետ Խոջա Պետիկի եղբայրը) Կարինի մաքսապետ էր նշանակվել մեծ վեզիր Խոսրովի կողմից, որը նույնպես ծննդյամբ հայ էր[156]: Այս և մի քանի այլ չնչին բացառություններով հանդերձ, ենիչերի դառնալով, հավաքագրված պատանիներն անդարձ կորչում էին իրենց ծնող ժողովրդի համար՝ ապրելով ու գործելով որպես օսմանցի թուրք՝ օսմանյան հասարակության մեջ:

XVI դ. վերջին և XVII դ. Օսմանյան կայսրության ռազմատնտեսական հզորության անկումը մի հայտնի չափով պայմանավորեց գերության համակարգի քայքայման գործընթացը: Թիմարի քայքայումն իր հետ բերեց անխուսափելի հետևանքներ՝ գյուղատնտեսական արտադրության անկում, գյուղացիության զանգվածային աղքատացում, որ նրա անզուսպ չահագործման հետևանքն էր: Մեր հիշատակած կոչի բերը կայսրության տնտեսական անկման դրսևորումների մեջ առանձնացնում էր ռայայի հարստահարման չափերի ուժեղացումը և կուլ դասի բազմացումը[157]: Կուլերի բազմացումը, ի դեպ, ի հայտ էր գալիս ամենից առաջ ենիչերիների թվաքանակի ուռով, որ սկսվել էր դեռևս XVI դ. վերջին քառորդին[158]: XVII–XVIII դդ. արդեն, իրենց բացառիկ դիրքի և ազդեցության չնորհիվ, ենիչերիները դառնում են կայսրության քաղաքական կյանքն ապակայունացնող գործոն, և այս

իրողությունն արտացոլում էր Օսմանյան Թուրքիայի տնտեսական ու քաղաքական համակարգի որակական փոփոխությունները նախապատրաստող խոր ճգնաժամը: Քաղաքներում գործի դնելով իրենց ուժն ու հեղինակությունը և, մասնավորապես, օգտվելով ապահարկ դասի իրենց արտոնություններից՝ ենիչերիները ներթափանցեցին արհեստագործական-առևտրական էնաֆի չարքերը՝[159] խորացնելով այս քնազավառում գործառող մահմեդականների և ոչ մահմեդականների կրոնական անջրպետը: Ենիչերիներին և սիփահիներին թույլատրվում էր մասնակցել, հատկապես ջալալիների ժամանակներից, հարկահավաքման, քաղաքները գյուղատնտեսական պարենով ապահովելու գործին, որ պետք է գորացներ նրանց՝ այս իսկապես բազմացած և սպառողական ընդարձակ պահանջներ ներկայացնող կուլ դասի տնտեսական վիճակը: Սուլթան Մուրադ Դ-ի ժամանակ, ինչպես գրում է Գրիգոր Դարանաղցին, սիփահիները (անտարակույս, նաև ենիչերիները), օգտվում էին երկրի խառնակ վիճակից՝ ռայայի հարկը ծանրացնելու համար. «եւ սկսան խնդրել ի Թագաւորէն մեծամեծ հարկապահանջութիւնս առնել զաշխարհն քրիստոնէից, որ դեռ երեք ամիս չէր եղել մին խարաճին թաքիրէքն, նա՛ կրկին հաւաքելով ի սպահի զօրացն՝ ի մեծ դիւանին եւ սկսան մեծաւ հարկին եւ բռնութեամբ խնդրել հրամանագիրս ի Թագաւորէն եւ ի վաղիրէն»[160]:

XVII դ. երկրորդ կեսին Ֆրանսիացի Միշել Ֆերբյուբը արձանագրում էր ենիչերիների զորատեսակները այլակերպող երևույթները՝ նշելով, որ նրանք բոլորն էլ, հակառակ հին ավանդույթների, ամուսնացած են և զբաղվում են արհեստներով ու առևտրով, խուսափում են արշավանքներից՝ թաքնվելով կամ կաշառքի միջոցով[161]: Այս երևույթը չարունակվում և լայն ծավալներ էր ստանում մեկ հարյուրամյակ անց: Հակոբ Տիվրիկցին գրում էր, որ 1774 թ. ռուսների հետ սկսված պատերազմից խուսափելու նպատակով «արուեստագործութիւն լինէին ամենայն, որ ոչ երթային սէֆէր[162] (պատերազմ – Ա. Խ.)»: Գյուղերը կեղեքելու և ծանր հարկեր սահմանելու իրողությունը, որ նշվեց վերը, ենիչերիների գլխավորներին հնարավորություն տվեց ուլեմների և առևտրաարհեստագործական կորպորացիաների վերնախավերի հետ միասին վերածվելու խոշոր հողատերերի, գավառական ազդեցիկ խավի[163]:

Ենիչերիների՝ էնաֆի մեջ ներթափանցելուն զուգընթաց, կատարվում էր նաև հակադարձ չարժում, որը, փաստորեն, միևնույն երևույթի դրսևորման մի այլ ձևն էր և ամբողջացնում էր էնաֆ-ենիչերի փոխհարաբերությունները: Կամավոր ենիչերի էր գրվում, իր

հերթին, արհեստավորների մի մասը, որ նրան տալիս էր հարկ չվճարելու և սեփական բարեկեցությունը ապահովելու երաշխիքներ[164]:

Արհեստավորների և բնակչության այլ խավերի՝ ենիչերիական զորատեսակներ մուտք գործելը թուլացնում և ապա ավելորդ էր դարձնում մանկահավաքների անհրաժեշտությունը՝ գոնե ռազմական տեսակետից: 1637 թ. վերջին դեվշիրմեից հետո թուրքական աղբյուրները թեև լռում են այդ մասին, սակայն, ինչպես նկատում է Մ. Զուլալյանը, այդ դեռևս չի նշանակում, որ դրանից հետո այդ ինստիտուտը վերացել էր: Նա կարծում է, որ մանկահավաքներ կարող էին լինել ոչ միայն այդ ժամանակից հետո, այլև, նվազ չափերով, մինչև XVIII դարը[165]:

Միաժամանակ մանկահավաքները միայն ռազմական նշանակություն չունեին, այլև ավանդական միջոց էին՝ թուլացնելու ոչ մահմեդական ազգաբնակչության ֆիզիկական ու մտավոր ներուժը և զորացնելու օսմանյան հասարակության բյուրոկրատական-վարչական և ինտելեկտուալ հնարավորությունները: Այլահավատների հանդեպ բռնության այս քաղաքականությունը՝ հարատևում էր սովորույթի ուժով, և այս իմաստով միանգամայն հիմնավոր է թվում մանկահավաքների՝ մինչև XVIII դարը չարունակվելու վերաբերյալ վերոհիշյալ տեսակետը:

Այսպիսով, թիմարի քայքայումը, գյուղացիության կեղեքումների ուժեղացումը և սեփականատիրական այլ ձևերի ձևավորումները խորքային լուրջ փոփոխություններ էին մտցնելու օսմանյան ավանդական տնտեսության և ամբողջ հասարակության մեջ: Դասային համընդհանուր քայքայումը փլուզեց էնաֆի և ենիչերիական դասերի ավատատիրական ինքնաբավ մեկուսացման սահմանները՝ հասցնելով այդ մեկուսացման վերասերմանը: Ենիչերիական զորատեսակի այլասերումը, սովորական ուղիներով և օսմանցի ազգաբնակչությունից այդ զորատեսակը համալրելը հիմնականում վերացրեցին մանկահավաքների անհրաժեշտությունը: Պատահական չէ, որ գործընթացի հետագա խորացումը XVII դ. վերջին համընկնում է մանկահավաքների վերացմանը, թեև դրան վերաբերող օրենքը հրապարակվել է ավելի ուշ՝ 1750 թ.[166]: Գերեվաճառ չուկան փակվել է է՛լ ավելի ուշ՝ Աբդուլ Մեջիդի ֆերմանով[167]: Սակայն դրանից հետո էլ գերեվարությունները և ստրկավաճառությունը չարունակում էին հարատևել[168], իբրև օսմանյան վարչական, ռազմական և հոգատիրական վերնախավի եկամուտների աղբյուր և ավանդականորեն ընկալվող կենցաղի ու հոգեբանության մնայուն գործոն:

3. Հայ-հունական եկեղեցական հարաբերությունները Կ. Պոլսում (XVII դ.)

Օսմանյան կայսրության մեջ դարեր շարունակ ապրելով կողք-կողքի, որպես դրացիներ, բայց նաև առանձին միլեթներ՝ հույները, հայերը և հրեաները ամենևին էլ առանձնացած չեն եղել անհաղթահարելի պարիսպներով: Ամենից առաջ փոխադարձ շփումների համար հիմք և հող էին տնտեսական կյանքի իրողությունները՝ ապրանքային արտադրությունը և դրա արդյունքների իրացումը, ինչպես և առևտրական հարաբերություններն այդ երկրի հետ: Էսնաֆական (արհեստավորական, մասնագիտական) միություններում ոչ քիչ դեպքերում միավորվում էին հույն, հրեա, հայ, ինչպես նաև մահմեդական արհեստավորները, և այս համատեղումը թելադրվում էր արտադրության պահանջմունքով: Միլեթների առանձնության հաղթահարումը շարունակվում էր չուկայում՝ կրպակներում և բեզեստեններում, որ ընդհանուր էր բոլոր կրոնների ու դավանանքների մարդկանց համար: Հարկ է, սակայն, նկատել, որ նույն այդ կրոնադավանական տարբերությունները ի հայտ էին գալիս միլեթների մտավոր, մշակութային և հոգևոր փոխհարաբերությունների ոլորտում, արգելակում սրանց փոխադարձ ներթափանցումները, ազդեցություններն ու նույնիսկ շփումները: Արտադրության և չուկայի մերձեցնող հարաբերությունները, որոնք, թվում է, խոստումնալից պետք է լինեին դրանց թելադրանքով, միլեթների հասարակական գիտակցության մեջ չէին գերաճում համարժեք որակների: Այդ հանրությունները շարունակում էին ապրել առանձին թաղերում. միջնադարյան օսմանյան քաղաքի թաղային մեկուսացածությունն ըստ ամենայնի արտացոլում էր նրանց հոգևոր ու մշակութային ներամփոփվածության իրողությունը: Սակայն օսմանյան քաղաքացիական կարգի հարատևման համար միլեթների ինքնաբավ գոյատևումը նույն այդ հարատևման ամենակարևոր երաշխիքներից մեկն էր, եթե ոչ ամենակարևորը: Շատ ավելի հեշտ էր կառավարել դավանական խորհրդատներով բաժանված և այդ հենքի վրա չարունակ հակասությունների վերարտադրող միլեթները, քան հակասություններից զերծ և փոխադարձաբար միմյանց ընդունելի հանրությունները: Օսմանյան կառավարողները չահագրգռված էին հպատակների փոխըմբռնումները, նրանց հոգևոր շփումների չափերը նվազագույնի հասցնելու մեջ, որտեղ էլ տեսնում էին իրենց իշխանության գոյատևման սոցիալական ու հասարակական հիմքերը: Ոչ միայն արտաքուստ, այլև որոշակիո-

րեն և չատ ոլորտներում, մասնավորապես, իրավական հարաբերությունների բնագավառում, հավասարեցնելով կամ գրեթե հավասարեցնելով միլեթների իրավունքներն ու պարտականությունները, օսմանյան տիրակալները, այսուհանդերձ, նրանց նկատմամբ վարում էին զգուշորեն տարբերակված քաղաքականություն՝ հարկ եղած դեպքում միլեթներին հակադրելով միմյանց, բորբոքելով նրանց միջև եղած փոխադարձ անվստահությունն ու հակասությունները: Գրավելով Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաքը, կոտորելով, ապա գերեվարելով ու տեղահանելով հույն ազգաբնակչությանը՝ իրրև զուտ ֆիզիկական գործողություններ, Մեհմեդն այնուհետև ձեռնարկեց նրա հոգևոր մեկուսացման, նրան մյուս հպատակ տարրերից կտրելու և թշնամացնելու նպատակի իրականացմանը, որը պետք է ապահովեր վերը նշված գործողությունների անչրջելի ընթացքը: Հայերին տրվեցին հունական եկեղեցիներ[169], և այս հանգամանքը, որքան անսպասելի, այնքան էլ դրդող ու մնայուն քայլ էր հակասականության ու թշնամանքի որոմ սերմանելու երկու՝ այսուհետև բախտակից ու ընդհանուր չահեր ունեցող ժողովուրդների համար: Հույները պետք է զգային իրենց կողոպտված, որի համար կամա թե ակամա, մեղավոր կամ մեղսակից պետք է լինեին հայերը, որոնց հանձնվել էին նրանց եկեղեցիները, իսկ հայերը, տիրանալով այդ եկեղեցիներին, դարձյալ կամա թե ակամա վարանմունք կամ անվստահություն պետք է ցուցաբերեին նախկին տերերի նկատմամբ: Երկպառակության ու տևական գժտության պատճառն առավել քան հիմնավորվում էր բյուզանդական կայսրերի և եկեղեցու՝ հայերի նկատմամբ վարած դավանական անհանդուրժողականության տխուր հիշողությամբ: Վերջին Պալեոլոգների ժամանակ թեև մեղմացել էր հայերի հանդեպ դավանական երբեմնի թշնամանքը ուղղափառ մտայնության կողմից[170], սակայն արմատացած պատկերացումներն ու սեփական դավանական անաղարտության դասական զգացումները չարունակում էին թևածել հույն և հայ եկեղեցիների փոխհարաբերություններում:

XV–XVI դդ. հայկական պատմական վավերագրերում, որքան մեզ հայտնի է, չի հիշվում հունական կրոնական տաճարները հայերին հանձնելու առթիվ հույների վերաբերմունքի որևէ դրսևորում, որը անտարակույս, կար, թեև ուշագրավ չէր կարող լինել Բյուզանդական կայսրության կործանման ընդհանուր ողբերգության պայմաններում: Սակայն այն, որ հույները չէին կարող մոռանալ իրենց եկեղեցիների բռնագրավումը հզգուտ հայերի, բացահայտորեն

գրանցվելու էր հետագայում: Եթե մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես են արձագանքել հույները Սամաթիայի Ս. Գեորգը կամ Ս. Նիկողայոսը (իր հերթին, 1627 թ. խլվեց կաթոլիկներից ու հայերից և վերածվեց մզկիթի՝ Քեփելի ջամի անվամբ) այլ դավանությունների հանձնելու առթիվ, ապա լավ հայտնի են հունական ընդդիմադիր տրամադրությունները Պալաթի Այոս Եվստրատիոս ավերված հունական եկեղեցին (հայերը դրա տեղում կառուցեցին Ս. Հրեշտակապետը) հայերին տրամադրելու ժամանակ: Երբ Էդիրնե կափուի Ս. Նիկողայոսը թուրքերը խաբեությամբ խլեցին կաթոլիկներից ու հայերից, վոխարենը խոստացան վերջիններիս հանձնել վերը նշված եկեղեցին, բնականաբար, ոչ առանց կաշառքի: Սակայն օսմանյան պաշտոնյաները զգուշանում էին հույների դիմակայությունից և եկեղեցին հանձնեցին նախ մյուսելիելու տնօրինությանը: «Բանդի թէ զայն խորհուրդս գիտացել էին Հոռոմք՝ զամենայն ինչս իւրեանց վաճառէին և ոչ տային թոյլ տալու զնկեղեցին հայոց», – գրում է լավատեղյակ Հեղինակը[171]:

Այս գործում օսմանյան աստիճանավորները մեկ գնդակով երկու նապաստակ էին խփում: Էդիրնե կափուում՝ Կաֆայեցվոց թաղում, ազատվելով Ս. Նիկողայոս եկեղեցուց՝ նրանք հող էին նախապատրաստում քրիստոնյաների հետագա համախմբումը կանխելու համար և մյուս կողմից, բորբոքում էին հայ-հունական հակադրությունների չմարած կայծերը:

Հայ-հունական հարաբերությունների մեջ, անշուշտ, կար նաև տնտեսական մրցակցություն, սակայն այն չէր հասնում անհաշտելի հակասության ճիշտ այնպես, ինչպիսին չէր կարող լինել հույների ու հրեաների և այս վերջինների ու հայերի միջև[172]: XV–XVII դդ. երկրի տնտեսական կյանքին իրենց մասնակցությամբ հույները, հայերը և հրեաները գործում էին հիմնականում իրենց յուրահատուկ բնագավառներում: Հայերի ձեռքին էր գտնվում Պարսկաստան-Օսմանյան Թուրքիա տարանցիկ առևտրի մի նշանակալի մասը, որը գերաճելով հասել էր Եվրոպայի հետ առևտրական լուրջ հարաբերությունների մակարդակին: Հույները, ինչպես նշում է Ռ. Մանտրանը, տիրապետող դիրք ունեին սևծովյան շրջանների ապրանքափոխանակության, էգեյան կղզիներում, Քիոսում և այլուր լումայափոխության, դրամական փոխադրումների բնագավառներում: Ակնառու էր նրանց դերը օսմանյան խոշոր նավահանգիստներում նավային գործի, նավաշինության, նավարկության և հարակից ոլորտներում[175]: Նույն հեղինակը նկատում է նաև հրեաների գործունեության առանձնահատուկ նշանակությունը արտաքին առևտրում օսմանյան վարչակազմի,

բյուրոկրատիայի գործառնությունները ներկայացնելու կամ կարգավորելու տեսակետից: Հույն, հրեա և հայ մանրապրանքարտադրողները և առևտրականները, որ գործում էին առանձին կամ խառն էթնոփուԹյուններում, արտադրանքի և իրացման բնագավառում հաճախ հանդես էին գալիս որպես մրցակցող կողմեր, բայց այս հանգամանքը, կարծում ենք, ոչ թե հեռացնում էր նրանց, այլ մերձեցնում այն սահմաններում, որոնք ի վիճակի էին հնարավոր դարձնելու արհեստագործական արտադրությունն ու առևտուրը: Ապրանքների արտադրության, ինչպես և չուկայի գները որոշելիս կորպորատիվ կազմակերպությունները, թեկուզ և տարերայնորեն, պետք է առնչվեին միմյանց, բննարկեին կամ հանրագումարի բերեին չուկայում պահանջարկի և առաջարկի փոխհարաբերակցության հետ կապվող խնդիրները[174]: Այս կարգի տնտեսական-առևտրական առնչությունները, որպիսիք անհրաժեշտորեն առաջանում էին նույն ազգության և դավանանքին պատկանող տարբեր էթնոփուԹյունների միջև, չէին կարող ազգային հակամարտություններ ծնել պոլսաբնակ տարբեր ազգությունների համայնքների միջև: Մնում էին դավանական հակասությունները հայ-հունական հարաբերություններում, որ XVI–XVII դդ. տեսականորեն սրվեցին Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց խնդրի շուրջ՝ սեփականատիրական անհաչտ վեճերի պատճառով: Դրա շուրջ ծավալված վեճերն ու բախումները սոսկ ուղղափառ և հայադավան միաբանությունների երկպառակությունների առարկան չէին: Դրանք շատ ավելի հին ծագում ունեին, քան Օսմանյան կայսրության ժամանակներն էին, և գայթակղության քար՝ նաև այլ դավանանքի միաբանությունների համար: Հայտնի են կաթոլիկական ուղղափառ[175], վրաց-հայկական, հայ-կաթոլիկական վեճերն այս կապակցությամբ: Դեռևս XV դ. երկրորդ քառորդին վրացիները հաջողել էին հայերից առնել Խաչելության տեղը Գողգոթայում, իսկ 1639 թ. Երուսաղեմի Գրիգոր Պարոնտեր պատրիարքի ժամանակ լատինացիներից հայերին էին անցել Ս. Տեղերից մեկում մի չինության երեք կամար, որ Պարոնտերը փոխհատուցել էր պարտեզի մի կանթեղ և երգեհոնի խուց տրամադրելով լատինացիներին[176]: Ս. Տեղյաց տարածքներում փոխանակությունները, ի դեպ, վեճերի խաղաղ կարգավորման նախընտրելի միջոցներ էին: Այսպես, հաջորդաբար հայտնվելով հայերի և վրացիների ձեռքին՝ Մելիք Աչրաֆի ժամանակ Գողգոթան ի վերջո անցավ վրացիներին, որոնք փոխարենը հայերին հանձնեցին «ի մէջ Յարութեան» եկեղեցու վերնատունը, որտեղ կառուցվեց եկեղեցի՝ Երկրորդ Գողգոթա անվամբ: Սակայն դրանից քսանհինգ տարի անց

Հույները վրացիներից խլեցին Գողգոթան՝ իր բոլոր վանքերով, որից հետո կաթոլիկները, իրենց հերթին, հույներից առան Գողգոթայի կեսը և Տարածման տեղը[177]: Այստեղ հարկ է նշել, որ Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց հետ կապված բախումները կամ հակամարտությունները, ավանդութային-պատմական հիշողության և դրա հիմնավորման փաստարկներով հանդերձ, անկախ այդպիսիք ընդունելուց կամ անտեսելուց, հիմնականում հրահրվում և լուծվում էին քաղաքական նկատառումների թելադրանքով: Օսմանյան կայսրության ժամանակներում, մասնավորապես Ս. Տեղյաց չուրջ հույն-հայկական տարաձայնությունների և վեճերի կարգավորման հետևում կարելի է տեսնել օսմանյան կառավարողների քաղաքական դիրքորոշումները կա՛մ կայսրության հպատակ միլեթների և կա՛մ էլ այդ խնդրին ներքազգաց մոտեցող եվրոպական տերությունների (հետագայում և Ռուսաստանի) նկատմամբ: Մասնավորապես, Երուսաղեմում խորանում էին կաթոլիկ փրանսիացիների և հույն ուղղափառների բախումները, որոնց միջամտում էր Ֆրանսիայի դեսպանը: Իսպանիայի դեսպանը, ինչպես ընդգծում է Հաննան, մշտապես պաշտպանության տակ էր առնում Երուսաղեմի կաթոլիկական միաբանությանը[178]:

Երուսաղեմում սեփականատիրական վեճերից զատ՝ հայ-հունական ընդհարումները դավանական բացահայտ բնույթ էին կրում այսպես կոչված ծառգատակի առթիվ: Զատկի օրը նշելու տարբերությունը եկավ խորացնելու հայ և ուղղափառ եկեղեցիների արդեն իսկ ունեցած տարաձայնությունները Քաղկեդոնից ի վեր: XIII դ. վերջի և XIV դ. սկզբի մի ձեռագրում «Վասն Զատկին մոլորութեան» վերաբերյալ արտահայտված ենք գտնում հայկական տեսակետը՝ Ս. Զատկի օրվա սեփական ընկալման ճշմարտացիության մասին: «Ի թուականութեանն Հայոց ՇՄԱ (1102) ի սբ. Զատկէն մոլորեցան ազգ հաւատացելոց եւ Հայք եւ Ասորիք միայն մնացին հաստատուն եւ Հոռոմք եւ Ֆրանկք հետեւեցան Իոխոնին որ արկանէր զտումարն յապրիլի (հինգն) եւ գլրումն լուսնին հանդիպեցուցանէր ի տասն Ղազարու զոր Հայք եւ Ասորիք եւ եբրայեցիք արկանէին յապրելի Զ (6), որ հանդիպեցուցանէր ի տասի ծաղկազարդին: Յորժամ ժողով արարին եւ զԻոխոնն ոչ կոչեցին եւ նախանձեալ ընդ նոսա եւ եկեալ գաղտ առեալ՝ զվեցն ե (5) արար վասն որոյ յամէն ՂԵ (95) ամ մոլորին Յոյնք ի Զատկին»[179]:

Չխորանալով տոմարական մանրամասների մեջ՝ նշենք միայն, որ, իսկապես, զատկական տոնախմբությունը 95 տարին մեկ ոչ միայն Երուսաղեմ մեկնած հայ և հույն ուխտավորների, այլև Կ. Պոլսի և

կայսրության մյուս քաղաքներում բնակվող այդ ազգերի հարուստների միջև դառնում էր ընդհարումների առարկա[180]: 1539 թ. ծառգատիկը Երուսաղեմում և Կ. Պոլսում առաջինն էր Օսմանյան կայսրության տիրապետության շրջանում: Հույները Զատիկը տոնեցին ապրիլի 6-ին, հայերը՝ 13-ին, ոչ առանց նախատեսված բախումների: Մի Յայսմաւուրքում ասվում է, որ այս առթիվ «չատ աղմունք եւ խռովութիւն եղեւ թէ յԱնկուրիա, թէ Կեսարիայ, թէ Կոստանդնուպոլիս, թէ Երուսաղէմ եւ թէ այլ տեղիս»[181]: Կրոնադավանական այսպիսի հակասություններով պետք է բացատրել որոշ, մասնավորապես հոծ քանակությամբ բնակվող հույների ոչ բարյացակամ վերաբերմունքը հայերի նկատմամբ. Սև ծովի «երկու կողմանց» հույների մասին Սիմեոն Լեհացին գրում է, որ նրանք «խիստ չար և զուլում էին... երբ զմեզ տեսնէին՝ թքանէին...»[182]:

Էլ ավելի սուր էին և ողբերգական հետևանքով՝ 1634 թ. ծառգատկի ընդհարումները հույների և հայերի միջև Երուսաղեմում և Կոստանդնուպոլսում՝ Գրիգոր Պարոնտեր պատրիարքի ժամանակ: Հայերն այս անգամ կապուտան փաշա Քյուչուկ Ահմեդի հովանավորությամբ (պետք է կարծել, որ ձեռք էր բերվել ոչ առանց կաշառքի գործության) իրավունք էին ստացել առանձին տոնելու Զատիկը[183]: Դավանական տարաձայնությունը վերաճեց Ս. Տեղյաց նկատմամբ իրավունքների վիճարկման, և հայերը տիրեցին Ս. Հարության տաճարին, որտեղ հույները մտադիր էին Զատիկի տոնակատարությունն անել հայերից ավելի վաղ, ըստ իրենց տոմարի՝ ապրիլի 6-ին: Կոստանդնուպոլսում բախումների արձագանքն իրեն սպասեցնել չտվեց: Այստեղ հույների բողոքն ավելի ազդու դուրս եկավ՝ ճիշտ իրենց տված 200 ստակ կաշառքի չափով: Որևէ նշանակություն չունեցան Կ. Պոլսի հայերի պատրիարքի և մյուս երևելի հայերի միջնորդությունները՝ ընդհարման մեջ ներգրավված ազգակիցներից օսմանյան կառավարողների ցասումը հեռացնելու համար: Բողոքող հայերի գլխավորներից տեր Մինասը և Ալաճահի Սեֆերը գլխատվեցին իշխանությունների հրամանով, որպես ժողովրդին հրահրողներ, ինչպես հիշատակագիրն է նշում՝ «վասն ժանկահար փողի, որ կաշառօք կուրացան ամենեքեան՝ դատաւորք եւ բռնաւորք եւ իշխանք որ մեք ելաք ի գանգատ գնացաք... որ Աստուածածնին բարեկենդան էր: Այնչափ նենգեցին, որ մէջ հայոց ազգէն քահանայ մի եւ աշխարհական մի գլխատեցին»[184]: Սակայն իշխանություններն այդպիսին չէին լինի, եթե չգործեին միլեթների նկատմամբ «հավասարակշռության» սկզբունքով, եթե գժտությունների պատճառով պատժել էին

հայերին, ապա պետք է պատժեին նաև հույներին: Հայերի բողոքներից հետո, ըստ մի հիշատակարանի, «եղին սուր ի վերայ նոցա (հույների – Ա. Խ.) եւ մինչեւ Լ – Խ (30–40) հոգի սրախոխող եւ ջրահեղձ ի ծովն արկին»[185]: Այս անգամ ևս օսմանյան իշխանավորները, բորբոքելով կողմերի վեճն ու կրքերը, երկուսից էլ կաշառք էին ստացել: Կաշառքների ամբողջ բեռը, ի դեպ, ընկնում էր Երուսաղեմի հայկական միաբանության վրա և առհասարակ նման դեպքերում մայրաքաղաքի ազգային մեծահարուստները գործում էին «դրամը ձեզանից, կատարումը մեզանից» սկզբունքով, այսինքն՝ իշխանություններին գոհացնել՝ նրանց հետ լեզու գտնելով: Իսկապես, 1634 թ. ծառազատկի հետ կապված ծախսերն այնքան չատ էին, որ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքը ընկել էր նոր պարտքերի տակ[186]:

1634 թ. ծառազատկի հետևանքները, մասնավորապես, երկուստեք զոհեր տալը դեռ տասնամյակներ անց էլ կողմերի միջև պետք է անուցաններին փոխադարձ հակակրության զգացումներն ու դրանց համարժեք գործողություններ: Ս. Զատկի տոնակատարությունը ինքնին կապվում էր Երուսաղեմում Ս. Հարության տաճարի հետ, ուստի և 1650-ական թթ. հայերի և հույների միջև նոր ուժով պետք է բորբոքվեր Ս. Տեղյաց սեփականության խնդիրը, որ այս անգամ կենտրոնացավ այսպես կոչված «Հաբեշական ժառանգության վրա»: 1655-ից առաջ հաբեշները Երուսաղեմում իրենց սեփականությունը հանձնել էին Հայոց պատրիարքությանը, իսկ իրենք մեկնել Հայրենիք: Հույները, սակայն, կանխեցին իրադարձությունների ընթացքը՝ խլելով հաբեշների տնօրինած տեղերը: Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռին Գրիգոր Պարոնտերին փոխարինած Աստվածատուրն անզոր եղավ դրանք, այդ թվում և Հայր Աբրահամի վանքը վերադարձնելու[187]:

Հույն կղերի հաջողությանը նպաստել էր այն հանգամանքը, որ այդ ժամանակ Կ. Պոլսի Հայ ավագանին զլխովին զբաղված էր ներքին երկպառակություններով: Պատրիարքական կոխվների մեջ թաղված «ալեր ջեմաաթի»՝ հայկական վեց թաղերի ջոջերը ժամանակ չունեցան խոհեմությամբ ըմբռնելու հույների ակտիվությանը դեմ դնելու նպատակով Երուսաղեմից եկած Աստվածատուր պատրիարքի օգնության աղերսները: 1657 թ., այդ նույն ժամանակ, Ադրիանուպոլսում մեծ վեզիրի դիվանի առջև էր հայտնվել Թովմա Բերիացին՝ ձեռք գցելու Հովհաննես Մուղնեցուց հետո թափուր մնացած՝ Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռը, որ համատեղ տնօրինում էին թաղերի ներկայացուցիչ աթոռականները: Աստվածատուր պատրիարքին այլ

բան չէր մնում, քան դիմել դրամական զգալի միջոցներ տնօրինող եղիազար Այնթապցու՝ «փարթամ ընչիւք» այդ հոգևորականի օգնությանը՝ փոխարենը նրան խոստանալով Երուսաղեմի պատրիարքական փոխանորդությունը և հաջորդությունը: Առաջարկը, անտարակույս, պետք է որ բավարարեր եղիազարի պատվախնդրական ձգտումները, և գործարքը կայացավ: Խոջա Ռուհիջանի օգնությամբ նրանք մեծ վեզիր Քյոփրուլուից ստացան հաբեշական վիճակին տիրելու ֆերմանը, և եղիազարը, ստանձնելով Երուսաղեմի պատրիարքական փոխանորդի պաշտոնը, մեկնեց Երուսաղեմ[188]:

Հույները, իրենց հերթին, արել էին պատասխան քայլեր և ոչ անհաջող փորձ՝ խլելու նույնիսկ Ս. Հակոբյանց վանքը հայերից: Նրանք խաղի մեջ ներդրեցին մեծ գումարներ՝ օգտագործելով բոլոր մատչելի, այդ թվում և օսմանյան ծառայության մեջ գտնվող մի բարձրաստիճան մահմեդականացած ազգակցի հնարավորություններն ու ծառայությունները: Վարդան Բաղիշեցին այս առթիվ գրում է. «Յայսմ ժամանակի (1656 թ. – Ա. Խ.) մի ոմն յազգէն Հոռոմոց կարի ճարտար կրօնափոխ եղեւ եւ ետուր ի պալատն արքային եւ եհան մինչեւ յաստիճան վաղիրութեան, ուստի եւ Հոռոմք ի ձեռն սորա ետուն ՄՌ (200.000) դուռուշ եւ կորզեցին ի մէնջ վանս սրբոյ Յակոբեանց որ յԵրուսաղէմ»[189]:

Պատրիարք Աստվածատուրն այս ժամանակ դարձյալ միայնակ էր մնացել Երուսաղեմում: Եղիազարի ակտիվությունն այստեղ առաջ էր բերել հույների և հայերի միջև լարվածության սրում Կոստանդնուպոլսում: 1656 թ. փետրվարի 3-ին մայրաքաղաքի հունաբնակ թաղերից (Ֆեներ, Կում կափու, Ղալաթիա և այլն) հույները խառնամբոխ լցվել էին մեծ վեզիրի դիվանը՝ Երուսաղեմում իրենց չահերը պաշտպանելու նպատակով, թեև վեզիրը նախապես համաձայնել էր ընդունել 4–5 մարդուց կազմված հայերի և հույների ներկայացուցչությանը: Խիստ անհանգստացած այսքան բազմությունից՝ մեծ վեզիրը հրամայել էր վռնդել նրանց[190]:

Այսուհանդերձ, հույների հուզումներն անհետևանք չանցան: Երուսաղեմում նրանք հաջողեցրին նախ մեկուսացնել եռանդուն եղիազարին՝ մեծ վեզիրի առջև ամբաստանելով նրան ու ձեռք բերելով նրա կալանավորման ֆերմանը և ապա Ս. Հակոբյանց վանքին տիրելու իրավունքը: Դրան հաջորդող իրադարձությունները, սակայն, չահեկան չէին հույների համար և դա հենց այն ժամանակ, երբ, թվում է, նրանք վերջնականապես պետք է տիրեին վանքին: Մի քանի ամիս անց՝ 1657 թ., Կ. Պոլսի հույն պատրիարք Պարթենիոս Գ-ն

մեղադրվեց դավաճանության մեջ, բռնվեց նրա նամակը՝ ուղղված Վալախիայի և Մոլդովայի վոյվոդաներին: Վալախիայի վոյվոդա Կոնստանտինին նա կոչ էր անում ապստամբության պատրաստվել Օսմանյան կայսրության դեմ: Ջոփրուլու վեզիրի հրամանով պատրիարքը կախաղան հանվեց Փարմակ կախու ամրոցում[191]: Թուրքերն անխնա ոչնչացրեցին նաև պատրիարքի համախոհներին: Փախուստի մեջ էր Երուսաղեմի հունաց պատրիարք Դոսիթիոսը՝ ամենագործուն հոգևորականներից մեկը հաբեչական ժառանգության յուրացնելու և հայերի տեղը Երուսաղեմում սահմանափակելու նախընթաց ամբողջ պատմության ընթացքում: Հայկական հիշատակարաններից մեկում նշվում է, որ «Զերուսաղիմայ պատրիարգն (Դոսիթիոսին – Ա. Խ.) չատ էին որոնեալ և ոչ գտեալ»[192]:

Օրհասական վտանգից խուսափելու համար փախստյան մեջ էր նաև Երուսաղեմում հայկական կողմի ոչ պակաս ակտիվ գործիչը՝ եղիազարը: Պատրիարքական փոխանորդը փախել-ապաստանել էր Դամասկոսում բնակվելիս Թեյմուրազ Թեյմուրազյանի մոտ՝ կաշառքի միջոցով ազատ մնալով ձերբակալությունից[193]: Իսկ մինչ այդ՝ 1657 թ. պենտեկոստեի (Հոգեգալստյան) օրերին, հույները իշխանությունների աջակցությամբ մտել էին Ս. Հակոբյանց վանք, տիրել եկեղեցու անոթներին ու սպասքին և այնտեղից վտարել միաբանությանը՝ վանականներին բնակեցնելով Բոշի թաղում: Հայերին թույլ էր տրվել վանք մտնել, բայց ոչ թե չքամուտքով, այլ նոր բացած մի փոքր դռնակով[194]:

Պարթենիոսի գործը լրջորեն թուլացրեց հույների դիրքը Կոստանդնուպոլսում, ինչպես և Երուսաղեմում: Կենտրոնական կառավարության դեմ ապստամբած Թեյմուրազն մեկ տարի իր մոտ է պահում եղիազարին: 1659 թ. վերջինիս հաջողվում է փախչել Դամասկոսից՝ ազատվելով բոլոր հակողությունից: Այնուհետև եղիազարը հայտնվում է Կ. Պոլսում և թաքնվում, որովհետև ուժի մեջ էր նրան կալանավորելու վերաբերյալ մեծ վեզիրի հրամանը: Թլթըլյանների մասնությամբ, սակայն, եղիազարը բռնվում է և նետվում մահապարտների բանտ: Այստեղ նրան է այցելում Երեմիա Ջոմուրճյանը, Մ. Ջամչյանի բնութագրությամբ՝ «այր երեւելի, և գգօն, տուեալ դրամս պահապանաց՝ եմուտ առ նա»[195]: Երուսաղեմի վանքով խորապես մտահոգ՝ եղիազարը նրան տալիս է իր կնիքները և 500 ոսկի, որպեսզի հանձնի խոջա Ռուհիջանին՝ այդ ժամանակ Երուսաղեմի հայոց վանքի գործակալին: Մեկ ամսից ավելի մնալով բանտում՝ եղիազարը ազատվեց համախոհների համառ դիմումների չնորհիվ:

1659 թ., երբ մեծ վեզիրը հայերին է վերադարձնում Ս. Հակոբը, որը հույների ձեռքին էր մնացել չորջ երկու և կես տարի, եղիազարը մեկնում է Երուսաղեմ՝ իբրև աթոռակալ (նաղըր): Վանքին վերադարձվեց նրա սեփականությունը, ըստ մի ձեռագրի՝ «զգերապատիւ եւ զհրաչափառ Սբ. Այրն եւ զմատուրն Սբ. առ ի մատուցանել զՓրկական Սբ. պատարագն», ինչպես և Ս. Հարության ջրհորը, «նա եւս զամ[ենայն] վիճակս Հարաչ ազգին»[196]:

Այսպես ավարտվեց տխրահռչակ ծռազատակի, ինչպես նաև Ս. Տեղյաց համար պայքարը հայերի և հույների միջև՝ XVII դ. 30-50-ական թվականներին՝ բախումների մի չարունակական չարք, որ կարելի էր կանխել կամ թույլ չտալ ծավալվելու, եթե օսմանյան իշխանությունները այն չօգտագործեին արդեն հայտնի՝ պառակտիչ նպատակների համար և վարեին միլեթների փոխհարաբերությունները իսկապես հավասարակշռող քաղաքականություն:

XVII դ. հայ-հունական հակասությունները Երուսաղեմում վերստին սրվեցին նաև 1683 թ., երբ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությանը և առաջնորդությանը տիրացել էր Մարտիրոս Քեֆեցին: Մարտիրոսը պարտք էր արել հույներից, սակայն ինչ-ինչ պատճառով ձերբակալությունից ազատ մնալով ձերբակալությունից: Իսկ մինչ այդ՝ 1657 թ. պենտեկոստեի (Հոգեգալստյան) օրերին, հույները իշխանությունների աջակցությամբ մտել էին Ս. Հակոբյանց վանք, տիրել եկեղեցու անոթներին ու սպասքին և այնտեղից վտարել միաբանությանը՝ վանականներին բնակեցնելով Բոշի թաղում: Հայերին թույլ էր տրվել վանք մտնել, բայց ոչ թե չքամուտքով, այլ նոր բացած մի փոքր դռնակով[194]:

Պարթենիոսի գործը լրջորեն թուլացրեց հույների դիրքը Կոստանդնուպոլսում, ինչպես և Երուսաղեմում: Կենտրոնական կառավարության դեմ ապստամբած Թեյմուրազն մեկ տարի իր մոտ է պահում եղիազարին: 1659 թ. վերջինիս հաջողվում է փախչել Դամասկոսից՝ ազատվելով բոլոր հակողությունից: Այնուհետև եղիազարը հայտնվում է Կ. Պոլսում և թաքնվում, որովհետև ուժի մեջ էր նրան կալանավորելու վերաբերյալ մեծ վեզիրի հրամանը: Թլթըլյանների մասնությամբ, սակայն, եղիազարը բռնվում է և նետվում մահապարտների բանտ: Այստեղ նրան է այցելում Երեմիա Ջոմուրճյանը, Մ. Ջամչյանի բնութագրությամբ՝ «այր երեւելի, և գգօն, տուեալ դրամս պահապանաց՝ եմուտ առ նա»[195]: Երուսաղեմի վանքով խորապես մտահոգ՝ եղիազարը նրան տալիս է իր կնիքները և 500 ոսկի, որպեսզի հանձնի խոջա Ռուհիջանին՝ այդ ժամանակ Երուսաղեմի հայոց վանքի գործակալին: Մեկ ամսից ավելի մնալով բանտում՝ եղիազարը ազատվեց համախոհների համառ դիմումների չնորհիվ:

1680-90-ական թթ. ինչպես Կ. Պոլսի, այնպես էլ Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռների համար չարունակվում էր պայքարը հայ հոգևորականության մեջ: 1685 թ. Մարտիրոսից հետո

երկու տարի կարողացավ պահել իր պաշտոնը՝ տեղը զիջելով Սիմեոն եպիսկոպոսին, որպեսզի հետո՝ 1691 թ., վերագրավի այն: Այս ժամանակաշրջանում Երուսաղեմում նորից են բորբոքվում հակադրությունները հույների և կաթոլիկների, ինչպես և կաթոլիկների ու հայերի միջև՝ Ս. Տեղյաց համար: Հովհաննես պատրիարքը այս շրջանում հաջողությամբ պահպանեց հայկական ունեցվածքը, բայց այդ հաջողությունը լիարժեք չէր: Երուսաղեմի պատրիարքությունն ընկավ ծանր պարտքերի տակ՝ 200 քսակ կամ 100 հազար դուրուշի չափով[199]: Երուսաղեմի պատմագիր Հաննան պարտքը գոյանալու պատճառներին է միացնում Կ. Պոլսից եկած զանազան վեքիլների և դապղիմալների կողմից վանքի ունեցվածքի անողորմ թալանը[200]: Հետագայում Գրիգոր Շղթայակրի անձնուրաց ջանքերի շնորհիվ այդ պարտքը պետք է վերջնականապես վճարվեր, իսկ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունը պետք է անջատվեր Կ. Պոլսի պատրիարքությունից:

Այսուհանդերձ, հակառակ դավանական երբեմն-երբեմն դուրս ցայտող անհանդուրժողականությանը և երկու ժողովուրդների միջև սեպը խորացնելու ջանադիր օսմանյան վաղեմի գործելակերպի, կայսրության ամբողջ պատմության ընթացքում հայերն ու հույները տվել են նաև փոխադարձ հարգանքի, դավանական սահմանները հաղթահարելու և համագործակցության ուշագրավ ապացույցներ: 1634 թ. այդ նույն համբավված ծռազատակի տարվան Սեբաստիայի առաջնորդ Ներսես վարդապետը կարողացել էր արքունիքից փերման ձեռք բերել՝ նորոգելու տեղի հայկական Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Վարդապետը միաժամանակ ընդառաջում է դրացի հույներին և օգնում նրանց՝ նորոգելով նաև Այի Յորկի եկեղեցին: «Եւ ոչ այսու միայն չատացեալ, այլեւ զԱյիաւր (Այի Եօրկի) եկեղեցին Յունաց ազգին, որ ի վաղուց հետէ խախտեալ եւ կործանեալ էր եւ նոքա՝ անմխիթար մնացեալ, ոչ ունելով ձեռնտու ի մարմնաւոր եւ ի հոգեւոր կարեաց. վասն որոյ յոյս ի յԱ[աստուա]ծ եղեալ ձեռնարկ եւ վերստին նոր նորոգեաց եւ ուրախացոյց եւս զնոսա»[201],– գրում է հիշատակագիրը:

Կանդիայի պատերազմի տարիներին Կ. Պոլսի հույն և հայ համայնքները ևս դիմում էին համագործակցության՝ միասին հաղթահարելու օսմանյան հարկային համակարգի բռնությունները: Իշխանությունները, պատերազմի ժամանակվա կարգուկանոնի համաձայն, բռնում էին եկեղեցուց դուրս եկող հայ և հույն երիտասարդներին՝ ուղարկելով աշխատանքային պարհակի և ստիպելով նրանց

աշխատել Թիարանում. «Առ ի բառնալ զայս՝ սահմանեցին Հայք եւ Յոյնք տալ ի Թէրսանէն ի պատրիարգարանքն որոշեալ տուրս եւ զնոյն տուրս ապա մի ըստ միոջէ ժողովեալ ի տանուտեարց գումար դրամոյ զոր տան Հայք վասն այսր ամ ի մի է իբր 6–7 քսակ»,– գրում է Ղ. Ինճիճյանը[202]: Ավելին, երկու համայնքները դրանից առաջ համաձայնության էին եկել իշխանությունների հետ՝ առաջացող այլ դժվարություններ ևս հաղթահարել միասին, հատկապես իրար մեջ կարգավորելով Ջատկի տոնակատարության խնդիրը՝ ընդհարումներ և գայթակղիչ կաշառքի հեռանկար չթողնելով օսմանյան ընչաքաղց պաշտոնյաների համար: «Ի մէջ Հայոց եւ Յունաց է օրենք եւ ինչ սահմանեալ, իբր զի Հայոց անկանի Հրաման ի եէնիչէրի աղասիէն վասն գինւոյն, իսկ Յունաց անկանի առնուլ Հրաման ի փաշա գափուսիէն վասն ուրախութեան Զատկի եւ վասն ազատ լինելոյ ի յուզմանէ խնդրակաց (հարկային պաշտոնյաների բարկությունից – Ա. Խ.) թուղթս հարկաց յայն երիս աւուրս»,– շարունակում է նույն հեղինակը[203]: Հիրավի, մայրաքաղաքում այս երկու միլեթները ինչ-որ չափով պետք է համագործակցեին՝ չուկայում օրինական տեղ զբաղեցնելու և օսմանյան իշխանությունների հետ իրենց դավանական հարաբերությունները կարգավորելու անհրաժեշտության բերումով:

Ծռազատակի հետևանքով տարիներ շարունակ անպտուղ և հյուծող բախումների մեջ լինելով՝ Կ. Պոլսի հույներն ու հայերը իրենք, առանց կողմնակի միջամտության, 1660 թ. վերջ տվեցին երկուստեք վնասակար դիմակայությանը: Ի դեպ, կողմերը հաշտության եզրեր էին գտել այն ընդհանուր գիտակցությունից ելնելով, որ անընդհատ դրամական կորուստները տալիս են իրենք, մինչդեռ չահում են օսմանյան պաշտոնյաները: Երբ Երուսաղեմի Հունաց պատրիարքը եկել էր մայրաքաղաք՝ դարձյալ Ս. Տեղյաց կնճիռների բերումով, հայերն ու հույները նոր ընդհարումների փոխարեն հասնում են համաձայնության: «Վասն է՛ր երկարի այսքան աղմունք եւ խռովութիւն ի մէջ մեր, թէ քրիստոնեայք եմք եւ այսքան դրամ եւ փող երթայ երկուց ազգաց ի քսակս օսմանցոց եւ նոքա զնոյն ասէն. եւ երթեւեկութիւն արարին ընդ նոսա եւ ապա գնաց պատրիգն մեր առ պատրիգն նոցունց. խօսս ինչ բազում լեալ ի մէջ իւրեանց: Եւ նոցա հաւանեալ գրեցին առ պատրիգն Երուսաղէմի զի դարձցի ի քաղաքս ու հաշտին երկոքինն. եւ ի մէնջ եւս մարդ առաքեաց Եղիազար վարդապետն առ յէտրէնէ զի հաւանեցուսցէ եւ բերին աստ: Որ եւ սուրբ Սարգսի երկրորդ չաբթուն բարեկենդանի (25 փետր.) պատիւ արարին միմեանց... եւ հաշտեցան», – գրում է Ե. Քյոմուրճյանը[204]:

Այս տողերի հեղինակը, կարծում ենք, համեստորեն լռում է նշված կարևոր իրողության մեջ իր ներդրած ազնիվ ջանքերի մասին, մինչդեռ լինելով XVII դ. հայ ամենաազդեցիկ մտավորականներից մեկը, մեծ ազդեցություն ունենալով Եղիազար Այնթապցու պես հայրենասեր և անհողդողդ անձնավորության վրա, հավանաբար նա կողմնակիցն էր այս համայնքները[205]: Պետք է նշենք, որ տնտեսական ընդհանուր կեղեքումները, օսմանյան հարկային համակարգի չարաշահումները և իրավազրկության միևնույն մթնոլորտը էին այն մշտական հիմքն էին, որ մերձեցման էին մղում հույներին և հայերին՝ մեղմացնելու դավանական ներհակությունները: Հայտնի է, օրինակ, 1650-ական թվականներին Մելքի Մեհմեդ վեզիրի ժամանակ մայրաքաղաքի հույների և հայերի համագործակցությունը, երբ նրանք ընդդիմացել էին խարաջի թղթերի դիմաց իշխանությունների պահանջած դրամական վճարումներին կամ հարկին: Դիմակայումը պսակվեց հաջողությամբ, անկախ այն բանից, որ հայերը առարկություններ ունեցան հույների գործելակերպի նկատմամբ՝ «երկու հաղար մառչիլը» ծախսելուց հետո: Երկու համայնքները հաջողեցին ոչ միայն վերացնել ապօրինի վճարումները, այլև այն գումարները. «զոր ինչ մինչ յայն ժամանակ տուեալ էին՝ առին յետս»[206]:

Հանուն իրավունքների՝ հայ-հունական համերաշխությունն ի հայտ էր գալիս, ինչպես տեսանք, ոչ միայն մարդաչատ մայրաքաղաքում: Գավառում ևս, որտեղ շատ ավելի ընդգծված էին մահմեդական ների առավելություններն ու գերազանցությունը այլահավատների նկատմամբ, այդպիսի համագործակցությունը դառնում էր ավելի անհրաժեշտ և կրկնվող: Ռոդոստոյում (Թեքիրդաղ), որտեղ օսմանցիները հաճախ էին դրսևորում տեղարնակ հայերին և հույներին հարստահարելու վարքագիծը, 1610-ական թվականներին Թուրք չավուշը առևանգում է մի հույն պատանու: Հույն եպիսկոպոսը դիմում է տեղի հայերի առաջնորդ Գրիգոր Դարանաղցուն՝ «Օգնեցեք մեզ վասն հաւատոյ, այսօր մեզ է, վաղն ձեզ է. եւ մեր ազգն այլ հետ իւրեանց միաբանելով ի դատաւորն գնացին աղաղակեցին մինչ զտղայն Թաւիեցին ի չարէն»[207]: Հետևանքները չուշացան: Թուրքերը մահմեդականացրեցին մի սարկավագի, պատեհ առիթով կախեցին հույների տանուտերին և այլն: Այնուհետև ամբոխին գրգռում են հայերի դեմ, հարձակվում են եկեղեցու վրա և հիմնահատակ ավերում:

«Ի յինն ժամէն մինչ ի մտանել արեգականն զայնքան ահագին չինուածքն, որ հնգետասան դուռն ուներ, զամենայն կրեցին եւ տարան մինչ զորմայ խաթիին (որմնապատերի մեջ դրված գերանը – Ա. Խ.) ի հետ քակել էին» – գրում է Դարանաղցին[208]:

Հետագայում ևս հույն-հայկական հարաբերությունների մեջ ի հայտ են գալիս հայերի և հույների դավանական զիջողամտության դրսևորումները: 1732 թ. Անկյուրիայում հայերը նույնիսկ կատարել են հույն հանգուցյալի թաղման արարողությունը, որ, թվում է, ոչ սովորական մի բան պետք է լիներ դավանական հնամենի հակասությունների պայմաններում: «ՌՉԱ (1732) թ. Հայոց սեպտեմբերի ԺԳ (13) օրս ԴՇ-ի (հինգշաբթի – Ա. Խ.) Յունաց ազգէն եւ քաղաքիս Դիոնեսիոս եպիսկոպոսն փոխեցաւ առ Քրիստոս... Եւ ես Մովսէս եւ բազմավրէպս, նախատակիրս եւ հալածականս, գնացաք ի քաղաքս առ ի կատարել զթաղման կարգ նորին... ի մէջ սուրբ Նիկոլայոսի եկեղեցւոյն Յունաց», – գրում է հիշատակագիրը[209]:

Բազմաթիվ փաստերը հանրագումարի բերելուց առաջ կարելի է նկատել, որ Օսմանյան կայսրությունում հայ-հունական փոխհարաբերությունների մեջ չէր անտեսվում կեղեքվող ժողովուրդների՝ միմյանց հանդեպ քրիստոնեական ու մարդասիրական վերաբերմունքի գործոնը: XVII դ. վերջին և XVIII դ. առաջին տասնամյակների մտավորական Ստեփանոս Դաշտեցին իր «Համառօտ ընձեռումն վիճաբանութեան ընդդեմ հերձուածողաց ազգին Հայոց» աշխատության մեջ հանրագումարի էր բերում նշված իրողության ազգային-առաջադիմական մտածելակերպը՝ հենվելով հայ-հունական հարաբերությունների պատմական փորձի և չարունակական ընթացքի կենսունակ միտումների վրա[210]: Ավելացնենք, որ Դաշտեցու մտքերի ընթացքն ամբողջանում է դավանական տարակարծությունները, դրանց հետևանքները հաղթահարելու միջոցով ճշմարտությունը ձևակերպելու տրամաբանությամբ: Մեջբերենք Դաշտեցուն փոքր-ինչ ընդարձակ չափերով, որ, կարծում ենք, ինչ-որ տեղ ամփոփում է տվյալ հիմնահարցի նկատմամբ հայկական տեսակետի լայնախոհ ձգտումները. «Այլ իբր և պատահեցաւ մեզ ծանիլ ի տունն Յունաց Կոստանդնուպօլիս, ի յԻզմիւռին, մանաւանդ թէ ի բոլոր կղզիսն Արչիփելագս, որք են բնակութիւնք Յունաց թէ Սիո, թէ Անդրիայ, թէ Հիո, թէ Նէկրոպոնթ, թէ Նապոլի Ռումնիայ, թէ Քօրօն, թէ Մօռօն, թէ Զանթէ, թէ Զաֆօլոնիայ, թէ Քօրֆու եւ զայլ յունաբնակ կղզիսն այնպէս գտաք զազգս նոցա զոր ոչ կարեմ պատմել զբարուց եւ զազնուականութենէ նոցին, մանաւանդ թէ որպիսի և անխարդախ ընդանութիւն

տեսաք ի եկեղեցականաց և ի վարդապետացն նոցունց այնքան ջերմեռանդութեամբ, մինչև զի իբրև տեսանէի զնոսա ի հեռուստ՝ այնպէս թըվէր, թէ են արդարև աչակերտք Քրիստոսի... և ոչ լուաք ամենևին ի չրթանց և ի բերանաց նոցին և ոչ բան մի ընդդիմութեան և չարախոսութեան ընդդէմ մերոցս ազգին, որպէս և մերքս միշտ, հայհոյեն զայնպիսի զրագմերախտ և զծնող ամենից իմաստից և այնպիսի... պայծառացեալ զազգն, զոր Տէր մի յիչեսցէ ի մեզս, այլ տացէ, թերևս զճաչակ... սիրոյ և միաբանութեան ազգիս Հայոց առ ի սիրել զհամահաւատ զհաւատակից զեղբարս մերս...»[211].

XV-XVIII դդ. ժամանակաշրջանի օսմանյան մայրաքաղաքում փոխհարաբերությունների և վերաբերմունքների ճիշտ նույնպիսի հակասականության մեջ էին ընթանում քրիստոնեական երկու խոշոր հանրությունների առօրյան ու մերձեցման դժվարին գործընթացները: Ստեփանոս Դաշտեցին կանխում էր իր ժամանակը՝ առաջ ընկնելով նրանցից, որովհետև նրա բնութագրերը նույն կերպ, կամ որոշ բացառություններով հանդերձ, ներկայացնում են նաև ամբողջ XVIII դ. և նույնիսկ XIX դ. մի տևական ժամանակահատվածում Կ. Պոլսի հայ-հունական փոխհարաբերությունների առաջավոր գնահատականը:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Կ. Պոլսում հայկական համայնք գոյություն է ունեցել դեռևս բյուզանդական ժամանակներից, որի առաջացման նախադրյալներն են եղել հայ-բյուզանդական ռազմաքաղաքական ու մշակութային հարաբերությունները: Դրա վկայությունն են տալիս նշված հարաբերությունների հաստատումից դարեր հետո Կ. Պոլսում գործող հայ եպիսկոպոսների առկայությունը. Սսի եկեղեցական ժողովում (1307 թ.) հիշատակվում է եպիսկոպոս Հուսիկը, ավելի ուշ չրջանում՝ (1403) արքեպիսկոպոս տեր Զաքարիան: Կ. Պոլսում XIV դ. գործում էր Ս. Սարգիս հայկական եկեղեցին՝ հիշատակված 1360 թ., որ ինքնին ենթադրում է այդ եկեղեցու՝ հիշատակման թվականից առաջ գործելու մասին: Կ. Պոլսի հայ առաջնորդները XV դ. առաջին կեսին հայտնի են իրենց հեղինակությամբ և համազգային ճանաչումով: 1433 թ. Բասիլիայի հայրերը եկեղեցական ժողովի «Հրաւիրանաց թուղթ» են ուղղել Կ. Պոլսի առաջնորդ Հովհաննես եպիսկոպոսին և նույն քաղաքի հայ համայնքի եկեղեցու հոգաբարձու Եսայի եպիսկոպոսին, իսկ Կոստանդին Վահկեցի կաթողիկոսը Բերիայի (Բերա) եպիսկոպոս Հովակիմին, ի թիվս այլոց, լիազորել էր մեկնել Եվգենիոս Դ պապի նախաձեռնած՝ Ֆլորենցիայի եկեղեցական ժողովին (1438 թ.)՝ իբրև իր ներկայացուցիչը: Եվ վերջապես, 1453 թ. Կ. Պոլիսը պաշարած թուրքերի հարձակմանը քաղաքի պաշտպանների թվում հիշվում են հարյուրավոր հայեր, և չի բացառվում, որ նրանց գոնե մի մասը տեղացի հայեր պետք է լինեին:

Կ. Պոլսի հայ համայնքի ստվարացումը և դրա համեմատ՝ որակական փոփոխություններով ի նոր կազմավորումը սկսվում է բյուզանդական մայրաքաղաքը Մեհմեդի կողմից գրավելուց հետո: 1450-1470-ական թթ. բազմահազար հայեր տեղահանվեցին հայաբնակ գավառներից և բռնի Կ. Պոլիս տեղափոխվեցին Անկյուրիայից, Պրուսայից, Կարամանից (նաև՝ Կիլիկիայից), Կեսարիայից, Ադրիանուպոլսից, Սամսոնից, Թոքատից, Տրապիզոնից, Ղրիմից, Ակքերմանից և Ամասիայից և այլն: Բռնագաղթած հայերը քաղաքում բնակեցվում էին հայրենակցական խմբերով այնպես, ինչպես և նույն ճակատագրին արժանացած՝ նվաճված մյուս ժողովուրդները: Այսպիսի համա-

խումբ բնակեցումը թեոկրատական օսմանյան պետությունն իրականացնում էր՝ ելնելով որոշակի նպատակահարմարությունից, որ կազմում էր առհասարակ միջնադարյան արևելյան քաղաքի առանձնահատկություններից մեկը: Այն բավարարում էր բնակչության կառավարման և հարկահավաքման պահանջները, ինչպես և առանձին թաղերում բնակվելու՝ տարբեր հանրությունների կրոնադավանական նախասիրությունները: Մեհմեդի ժամանակ Անկյուրիայից, Պրուսայից, Թոքատից, Սերաստիայից ու Կարամանից, ինչպես և Վանից ու Ակնից տեղահանված հայերը բնակեցվեցին Սամաթիայում ու Հիսար դիրի թաղում, ակնցիները՝ Խասգյուղում, Վլանկայում և Կում կափուի կողմերում, Ղրիմից տեղահանվածները՝ Քեֆելի թաղում և այլն:

1510-ական թթ. նորոգված թուրք-պարսկական պատերազմների հետևանքով և մինչև XVI դ. 70-ական թթ. Կ. Պոլսում վերաբնակեցվեցին հայ նոր գաղթականություններ Արարատյան հարթավայրի քաղաքներից և գյուղերից, Պարսկաստանի հայաբնակ շրջաններից, մասնավորապես Թավրիզից: Հայերի վերաբնակեցումը օսմանյան մայրաքաղաքում շարունակվում էր XVI դ. վերջերին և XVII դ. սկզբներին՝ Հայաստանի արևմտյան և արևելյան հատվածներից: Ինչ վերաբերում է չատ ավելի փոքր խմբերով գաղթականության հոսքին, ապա այն չարունակվել է ոչ միայն ամբողջ XVII դ., այլև հետագա դարաշրջաններում ևս: Այսպիսով, Կ. Պոլսի հայ բնակչությունը XV–XVII դդ. բազմամարդ է դարձել առաջին հերթին բռնագաղթերի և ապա բնական աճի հետևանքով, որ գրեթե մշտապես ուղեկցվել է արևմտահայ գավառներից սոցիալ-տնտեսական պատճառներով (ազգային, կրոնական ու տնտեսական կեղեքումներ) առաջացած գաղթերի իրողությամբ: Դրան նպաստում էին նաև գործող օսմանյան օրենքները, որոնք մայրաքաղաք էին ձգում հարստահարվող գավառական բազմությունները (հարկային համեմատաբար տանելի բեռ, արհեստներով զբաղվելու հնարավորություններ): Սակայն այս պայմանները օսմանյան պետությունը կանգնեցրին ժողովրդագրական լուրջ խնդիրների առջև. գաղթականության հոծ խմբերը ստվարացնում էին բնակչության մարգինալ շերտերը մայրաքաղաքում, կազմալուծման վտանգ սպառնում տեղական արհեստագործական արտադրությանը և, առհասարակ, քաղաքը պարենով ապահովելու, համաճարակներից զերծ պահելու և եկվորներին ապաստան տալու անլուծելի խնդիրների տեսակետից: Մյուս կողմից, գաղթականների լքած հողերը, մնալով անմշակ, ծանր հետևանքներ էին

թողնում երկրի ինչպես գյուղատնտեսական արտադրության, այնպես էլ քաղաքային արհեստագործության վրա՝ այս վերջինիս զրկելով գյուղատնտեսական հումքից: Այս պատճառով օսմանյան իշխանությունները բնակչությունը քաղաքում թևթևացնելու փորձ արեցին 1609 և 1635 թթ.՝ Կ. Պոլսից և մյուս քաղաքներից աքսորելով (այուրգյուն) գավառացի բազմազգ, այդ թվում և հայ գաղթականներին: Աքսորն իրագործվեց արևելյան բռնակալության հատուկ բռնությամբ և վայրագություններով:

Կ. Պոլսի հայ բնակչության թվաքանակը պարզելու տեսակետից ուշագրավ են 1477–1478 թթ. օսմանյան ցուցակագրման (մարդահամարի) տվյալները: Առկա փաստերի համադրումը ցույց է տալիս, որ արձանագրված տվյալները չատ ավելի նվազ են ցույց տալիս հայերի թիվը, քան իրականում էր: Պատճառն այն էր, որ ցուցակներում ընդգրկված էին միայն սեփականատերերը, մինչդեռ եկվորների մի մասը կամ սեփականություն չուներ, և կա՛մ էլ այդպիսին չէր գնել, այլ նախընտրել էր վարձակալել՝ խուսափելով հարկերից: Հետևաբար զգալի վերապահումներով պետք է մոտենալ թուրք հետազոտող Օ. Էրգինի տվյալներին, որոնց համաձայն, Կ. Պոլսում և Ղալաթիայում գրավումից քառորդ դար անց կար 434 տուն հայ՝ 2170 բնակչով: Նույն կերպ Կ. Պոլսի հայերի թվի մասին իրական գաղափար տալուց հեռու են Օ. Բարքանի և Ե. Այվերդու վկայակոչած՝ XVI դ. օսմանյան հարկացուցակները, որովհետև դրանք ընդամենը Կ. Պոլսի որոշ թաղամասերի բնակիչների ցուցակներն են և ոչ թե ամբողջ քաղաքի: Այլ աղբյուրների համադրումից և վերլուծությունից երևում է, որ XVI դ. կեսին հայերի թիվը Կ. Պոլսում հասել է 40–50 հազար մարդու (ամբողջ բնակչության թիվը՝ ավելի քան կես միլիոն), XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին՝ 60–70 հազար մարդու, XVII դ. վերջին՝ ավելի քան 70 հազար մարդու: Կ. Պոլսի ընդհանուր բնակչության, այդ թվում և հայերի թվաքանակը, նրանց ածի ցուցանիշները չատ ավելի բարձր կլիներին, եթե նրա բնական աճին չհակազդեին տարերային աղետները՝ երկրաչարժերը, ջրհեղեղները, հրդեհները և համաճարակները, որպիսիք հաճախ գրեթե ամայացրել են քաղաքի ամբողջ թաղամասեր կամ առանձին շրջաններ՝ ամբողջ XV–XVII դդ.:

Կ. Պոլսի գրավումից հետո օսմանյան պետության մեջ սկսեց ձևավորվել միլեթների՝ կրոնադավանական տարբեր հանրությունների համակարգը: Ոչ մահմեդականներն առանձնացվեցին իրենց կրոնական ազգային կարգավիճակով՝ խմբվելով իրենց եկեղեցիների (կամ պաշտամունքի տաճարների) և հոգևոր գլուխների շուրջ: Այս-

պես սկզբնավորվեցին Հույն, Հայ և Հրեա միլեթները: Այստեղ Հայ Համայնքի գլուխ կանգնեց Հովակիմ արքեպիսկոպոսը, ըստ Զամչյանի, իսկ դրանից առաջ՝ դեռևս 1459 թ., հիշվում է Մարտիրոս եպիսկոպոսը: Պետք է կարծել, որ առաջինը Հովակիմն էր, որ Հայ Համայնքում օժտվել է պատրիարքական իրավասութիւններով, և այս պատճառով է, որ Զամչյանը նրան համարում է առաջին պատրիարք: Այս Հովակիմը միևնույն անձն է, ինչ այդ անվամբ Հայտնի Կուտինայի առաջնորդը (1445) և Պրուսայի ու Կ. Պոլսի առաջնորդը (1447): Հովակիմ արքեպիսկոպոսը անխափան չի վարել առաջնորդական աթոռները, այլ ընդմիջումներով: 1438–1447 թթ. միջև նա Բերա-Կ. Պոլսի, իսկ 1445–1447 թթ.՝ Պրուսայի և Կ. Պոլսի (միանգամայն Ֆոթիահիայի), այնուհետև 1460-ին կամ 1461-ին՝ Պրուսայի, իսկ 1461-ից Կ. Պոլսի Հայերի առաջնորդն էր, ինչպես վկայում են ժամանակի ձեռագիր հիշատակարանները: Եվ դարձյալ այս Հովակիմը նույն անձն է, ինչ 1469 թ. մի ձեռագրում հիշված՝ Ֆիլիպեի (Պլովդիվ) եպիսկոպոս կամ առաջնորդ Հովակիմը, որովհետև նշված թվականին Ֆիլիպեի հայերը, ամենայն հավանականութեամբ, պետք է ենթակա լինեին Կ. Պոլսի առաջնորդութեանը:

Ճշմարտացի է թվում Հ. Պերպերյանի տարամիտումը Զամչյանին այն հարցում, որ 1461–1543 թթ. միջև ընկած ժամանակաշրջանում, սկսած Հովակիմից, Կ. Պոլսի Հայ առաջնորդները «պատրիարք» չեն հորջորջվել, այլ «Հայրապետ», «Հայրայպետ», «եպիսկոպոս» կամ «արհիեպիսկոպոս»: Հ. Պերպերյանը հենվում է, իրոք, 1526–1543 թթ. ձեռագիր հիշատակարանների վրա՝ առանձնացնելով 1543 թվականը, երբ, ըստ նրա, առաջին անգամ ենք հանդիպում մի հիշատակարանի արձանագրած «պատրիարք» տիտղոսին: Այստեղ մեկ ոչ էական վերապահում պետք է անել՝ այն, որ «պատրիարք» տիտղոսին առաջին անգամ հանդիպում ենք ոչ միայն 1543 թ., այլև 1540 թ. մի ձեռագրում, որտեղ հիշվում է Կ. Պոլսի նույն՝ Աստվածատուր պատրիարքը: Պատրիարք անվանումը, ուրեմն և դրան համապատասխան կարգավիճակը արտացոլում է Էջմիածնից Կ. Պոլսի առաջնորդների իրական (բայց ոչ բարոյական) անկախութեան փաստը, և այն, որ պատրիարքի աթոռը զբաղեցնելու գործում նշանակութեուն ուներ նաև օսմանյան կառավարութեունը: Անկախանալով Էջմիածնի հոգևոր վարչական գերակայութեունից՝ Կ. Պոլսի Հայերի հոգևոր գլուխը մի Հայտնի չափով անկախանում էր օսմանյան պետութեան դարավոր ոսոխին՝ Պարսկաստանին ենթակա հոգևոր սյուզերենից, որ անմիջականորեն բխում էր թուրքերի չահերից: Էջմիածնից Կ. Պոլսի պատրիարքի կախումը, սակայն, ավանդաբար չարունակվում էր ընդհանրական կաթողիկոսի բարոյական գերակայութեամբ, որ ամրապնդվում էր նաև այս վերջինի՝ Օսմանյան Թուրքիայում ձեռք բերած նվիրականական իրավունքով: Իր հերթին, Օսմանյան Հարկային Համակարգում Կ. Պոլսի առաջնորդների գործառութային դերի ընդլայնումը (մուքաթաա) հասցնում էր նրանց իրավունքների ու պարտականութեունների ընդլայնմանը՝ հակազդելով Կ. Պոլսում Էջմիածնի կաթողիկոսի բարոյական ու հոգևոր գերակայութեանը և նվազեցնելով այն, իսկ XVII դ. երկրորդ կեսին հաճախակի հասցնելով սոսկ վերացական հասկացութեան: Մասնավորապես, այս նույն՝ XVII դ. սկսած, Կ. Պոլսի պատրիարքները իրենց էին ենթարկում Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող առաջնորդութեունները՝ սահմանափակելով Էջմիածնի հոգևոր-վարչական տարածքն ու իրավունքները: Համապատասխան գրականութեան մեջ արդեն ցույց է տրված, որ այս գործընթացը որոշակիորեն ձևավորվում էր 1610-ական թվականներից:

Պոլսահայ Համրութեան սկզբնավորման և հետագա պատմութեան ողջ ընթացքում կարևոր տեղ և նշանակութեուն են ունեցել եկեղեցիները: Կցկտուր կամ ոչ լիարժեք փաստերի պատճառով եկեղեցիների հիմնադրման կամ նույնականութեան խնդիրը տարակարծութեունների տեղիք է տվել (և չարունակում է տալ) ուսումնասիրողներին: Պետք է կարծել, որ տարբեր են 1360 թ. հիշատակված Ս. Սարգիսը, որը գտնվում էր Կ. Պոլսում և 1361 թ., ինչպես և 1398 թթ. հիշված Ս. Սարգիս եկեղեցին, որը գտնվում էր Ղալաթիայում: Կ. Պոլսի չրջագծում Ս. Սարգիս եկեղեցին հիշվում է նաև 1473–1475 թթ., ինչպես և առհասարակ XVII դ. (Վլանկայի Ս. Սարգիսը), սակայն դժվար է պնդել դրանց նույնութեունը՝ առանց ժամանակագրական ամբողջական չղթայի:

Կ. Պոլսի առումից հետո հիշատակված առաջին հայկական եկեղեցին Ս. Ստեփանոսն է (1459), իսկ Ղալաթիայում դրանից առաջ Հայտնի էր Ս. Լուսավորիչը (1391)՝ Ս. Սարգիս եկեղեցուց հետո, և երկրորդ եկեղեցին՝ ճենովական այդ քաղաքում: Հնագույն եկեղեցիներից էր Կոմրուկի (Կարակոմրուկ) Ս. Նիկողայոս եկեղեցին, որը 1627 թ. թուրքերը վերածեցին մզկիթի, իսկ դրա փոխարեն 1628 թ. Հայերը, հունական մի խափան եկեղեցու տարածքը սեփականելով՝ կառուցեցին Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին: Ս. Նիկողայոս անվամբ մի այլ եկեղեցի է հիշվում Հիսար դրբի թաղում (1474 թ.): Այս եկեղեցին ևս Ս. Սարգիս եկեղեցու հետ արժանացավ նույն ճա-

կատագրին՝ այրվելով 1660 թ. հրդեհին և վերաշինվելուց հետո՝ 1662 թ., քանդվելով Ահմեդ Քյոփրուլու վեզիրի հրամանով՝ իբրև ապօրինի շինություն:

Իր հարուստ պատմությամբ առանձնանում է Սուլու մանաստրըի ս. Գեորգ եկեղեցին (նախկին Հունական ս. Պերիբլեպտոս), որ հիշատակվում է դեռևս 1493 և 1495 թթ.: Սուլու մանաստրըի համալիրում 1495 թ. հիշատակվում է նաև Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Սրա հետ կապված՝ տարակարծությունների տեղիք է տվել ևս մեկ Ս. Աստվածածին եկեղեցի՝ «Զարխափան Ս. Աստվածածին» անվամբ (1480 և 1498 թթ.): Այս վերջինը չպետք է նույնացնել Սուլու մանաստրըի համալիրի մեջ մտնող Ս. Աստվածածին եկեղեցուն, որը, ինչպես ասվեց, Ս. Գեորգի մի մասն է կազմել: Մինչդեռ մի հիշատակարանում (1498) նշվում է, որ Զարխափան Ս. Աստվածածինը «նիկիտացոց է», այսինքն՝ Նիկիտից (Նիդդե) եկած հայերի եկեղեցին է: Նիդդեն գտնվում է Կարամանում, իսկ Կարամանի հայերը Կ. Պոլիս են բռնագաղթել 1460–1470-ական թթ., քանիցս և բնակեցվել Վանկայի շրջանում: XVII դ. սկզբներին Սիմեոն Լեհացին հիշում է Վանկայի Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Հետևաբար, Զարխափան ս. Աստվածածինը Վանկայի կամ Կում կափուի՝ այժմյան Ս. Աստվածածին եկեղեցին է, որը պատրիարքանիստ է դարձել 1641 թ.:

Օսմանյան Թուրքիայում միլեթները հանդես էին գալիս որպես կրոնազավանական կենտրոնացված միավորումներ, և ոչ մահմեդական-ների կառավարման այս ձևը առավելագույնս հարմարեցված էր կայսրության վարչատնտեսական կարգուկանոնին ու հողային-ռենտային հարաբերություններին: Միլեթների գլխավորները (հույն և հայ պատրիարքները, հրեա խախամապետը) ներկայացնում էին իշխանության միասնության սկզբունքները՝ իրենց հանրություններում կատարելով և հոգևոր, և աշխարհիկ-քաղաքացիական գործառույթներ: Այսպիսի երկփեղկվածությունը բխում էր օսմանյան քաղաքացիական ու կրոնական կառույցների տրամաբանությունից, որը հատակ չէր սահմանազատում կրոնական, օրենսդիր ու գործադիր իշխանությունները: Ե՛վ պատրիարքի, և՛ գավառներում առաջնորդների ընտրությունը իրականացվում էր օսմանյան իշխանությունների վերահսկողության պայմաններում, և՛ մեկից, և՛ մյուսից գանձվում էր արքունական հարկ (ջիզյե, մուքաթաա, ավարիզ և այլն), ինչպես և պարտադիր փեշքեշ, որ նշանակում էր տվյալ հանրության հոգևոր գլխավորների գործունեության կարգավորում՝ հարկային համակարգի միջոցով: Ընդամին, գավառներում հայ առաջնորդների ընտրու-

թյունն ու գործունեությունը մեծապես կախված էին վալիների (բեյլերբեյերի) իշխանությունից: Օսմանյան կենտրոնական իշխանության հանդեպ սրանց ինքնագլխությունը սովորական երևույթ էր ոչ միայն XVII, այլև XVIII դարերում: Պատրիարքին (Հովհաննես Կոլոտ) տրված 1725 թ. մի ֆերմանում բեյլերբեյերին խստիվ հրահանգ էր տրվում առաջնորդներ չկարգել: Հետևաբար, ֆերմանների հիմքում ընկած օսմանյան հանրային իրավունքի դրույթները ոտնահարվում էին միլեթների հետ տեղական իշխանությունների հարաբերություններում: Հպատակ ազգերի կրոնական ինքնավարությունն ուներ հարաբերական բնույթ, որը ոչ պակաս չափով ցուցադրում էր առաջինների իրավազուրկ վիճակը:

Կ. Պոլսի պատրիարքության դերի և ազդեցության բարձրացումը XVII դ. մի հայտնի չափով պետք է բացատրել էջմիածնի կաթողիկոսության նրա հոգևոր-բարոյական կախվածության նվազումով, իսկ այս վերջին հանգամանքը՝ նույն ժամանակներում Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի իրավական կացությամբ: «Տէրունի» վիճակներում ունեցած համեմատաբար լայն իրավունքները, ինչպես և սովորական նվիրակական վիճակներում սահմանափակ իրավունքները (հոգևոր տուրքեր և հարկեր, մյուռոն բաժանելու իրավունք) որոշակի կախման մեջ էին դնում էջմիածինը օսմանյան պետությունից: Այս վերջինը XVIII դ. արդեն էջմիածնի կաթողիկոսին ճանաչում էր Կ. Պոլսի պատրիարքի միջնորդությամբ միայն, իրողություն, որ բացատրվում էր նախընթաց ժամանակներում: Հակառակ դրան Կ. Պոլսի հայ բնակչության ստվարացումը XVII դ. ընթացքում, ամենից առաջ ի հաշիվ հայաբնակ շրջանների բնակչության, օրախնդիր էր դարձնում Կ. Պոլսի պատրիարքության նոր և բազմաթիվ կապերի անհրաժեշտությունը Արևմտահայաստանի հետ՝ նրա բնակչության վրա իր հոգևոր-վարչական իրավասությունները տարածելու իմաստով: Այս երևույթը պետք է հասցներ Կ. Պոլսի պատրիարքության առաջնորդական վիճակների ընդլայնմանը՝ ի հաշիվ էջմիածնի երբեմնի նվիրակությունների: Պետք է կարծել, որ Կ. Պոլսի պատրիարքության զորեղացումը ավելի չուտ՝ առնվազն կես հարյուրամյակ ավելի վաղ առարկայական կդառնար, եթե դրան չխանգարեին այսպես կոչված պատրիարքական կռիվները XVII դ. երկրորդ քառորդից մինչև դարավերջ: Պատրիարքների արագ ու կարճատև գահակալումները մշտապես ներհակ խմբերի էին բաժանում պոլսահայ հանրությունը, նրան դարձնում շահարկությունների առարկա՝ պատրիարքական ճարպիկ թեկնածուների և սրանց սատարող աշխարհիկ վերնախավի

մարդկանց ձեռքին, որոնք ջլատում էին համայնքի ուժերը և՛ նյութական, և՛ հոգևոր իմաստներով: Պատրիարքական կռիվների հիմքում ընկած էին մի քանի պատճառներ՝ տնտեսական հակասությունները հին տեղաբնակների, առավել ևս՝ սրանց վերնախավի ու գաղթական ազգակիցների միջև, էջմիածնական և սսական հոսանքների ներհակությունները, կաթողիկոսության ձգտումները՝ ստեղծելու Օսմանյան Թուրքիայի հայերի առանձին կաթողիկոսություն, որ պետք է դրսևորվեր դեռևս 1630 թ.՝ ի դեմս Մովսես կաթողիկոսի դեմ ուղղված Սահակի գործունեության, և վերստին ի հայտ գար Եղիազար Այնթապցու կաթողիկոս օծվելու իրողությամբ՝ 1664 թ.:

1650–1670-ական թթ. «ներսեցի-դուրսեցի», «Եղիազարյան-Հովհաննիսյան», «Թլթըլյան», «Ջահուկյան» խմբակցությունների պայքարը վերը հիշված հակասությունների անխուսափելի հետևանքն էին և, անշուշտ, ունեին որոշակի տնտեսական բովանդակություն: Եվ դարձյալ, իբրև այս կռիվների հետևանք, պոլսահայ կյանքում հանդես է գալիս աթոռակալների կազմակերպությունը՝ վերնախավի մարդկանցից կազմված մի խումբ, որն առ ի չգոյէ պատրիարքական իշխանության (առանց պատրիարք ունենալու), վարում էր համայնքի գործերը: Սակայն, իրենց նեղ տեղային (թաղական) սահմանափակությամբ ու չհահնդրություններով, ծայրահեղ եսամոլությամբ ու անհանդուրժողականությամբ (Հռոմի կողմից սատարվող և 1657 թ. պատրիարքական աթոռին տիրացած Թովմա Բեդրիացու սպանությունը) աթոռակալները պետք է վարկաբեկեին իրենց՝ համայնքի աչքին անցանկալի դարձնելով առհասարակ այդ կազմակերպությունը:

Պատրիարքական կռիվները խորանում էին հատկապես կաթողիկության ներշնչումներով Օսմանյան Թուրքիայի կաթողիկոսություն ստեղծելուն հետամուտ Եղիազար Այնթապցու և էջմիածնի հակադրության հետևանքով: Առաջինի, ինչպես և նրանից առաջ՝ Սահակի պառակտիչ գործողությունները հետամտում էին էջմիածնի՝ որպես համազգային ընդհանրական հոգևոր կենտրոնի նշանակության վերացումը: Մասնավորապես, Եղիազարի հակաթոռ գործունեության հետևանքով ջլատվեցին էջմիածնի ուժերը՝ Կ. Պոլսում և Արևմտահայաստանի առաջնորդություններում իրենց ազդեցությունը պահպանելու համար ունեցած հնարավորությունները: Թուլացավ նաև Կ. Պոլսի պատրիարքությունը՝ սոսկ հրապարակ և միջոց դառնալով էջմիածնական-սսական ընդհարումներում: Նշվածի հետևանքով անկայուն դարձավ նաև Երուսաղեմի պատրիարքությունը՝ լուրջ վտան-

գի ենթարկելով իր սեփականատիրական իրավունքներն այն ժամանակից, երբ ներառվեց Եղիազարի՝ Օսմանյան Թուրքիայում հայոց առանձին կաթողիկոսության համար մղած պայքարի շրջագծում: 1680-ական թթ. և դարավերջին Երուսաղեմի պատրիարքությունը վերածվեց Կ. Պոլսի հոգևոր և աշխարհիկ չահատակությունների օբյեկտի, որ, ի վերջո, պետք է ծանր պարտքերի տակ գցեր նրան: Եվ վերջապես, էջմիածնի և Եղիազարի ներհակությունները հույժ բացասական հետևանքներ թողեցին Կ. Պոլսի պատրիարքության այն հնարավորությունների վրա, որպիսիք պետք է դործադրվեին հօգուտ Օսմանյան Թուրքիայի հայ առաջնորդությունները համախմբելուն:

1670–1690-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքական կռիվները հասցրեցին նրան, որ պատրիարքական աթոռին սկսեցին բազմել նաև հասարակ երեցները, որ վկայում է համայնքում կղերական ու աշխարհիկ վերնախավի մարդկանց հեղինակազրկվելու պայմաններում նրանց հասարակական դերի բարձրացման մասին: Այս ժամանակաշրջանում պատրիարքի աթոռին են հայտնվում նաև արհեստավորական-առևտրական խավերի գլխավորներ, մի պահ վերստին հրապարակ են գալիս աշխարհիկ աթոռակալներ՝ դարձյալ արհեստավորության վերնախավից: Հայ էնաֆի պետերն իրենց տնտեսական ազդեցության չնորհիվ ստանձնում էին համայնքի վարչության ղեկը այն ժամանակահատվածներում, երբ հոգևորականների բախումները սպառնում էին կազմալուծել Կ. Պոլսի հայ հանրության վարչական-հոգևոր կառույցները:

Աթոռակալների կազմակերպության բուն իսկ գոյությունը վկայում է, որ միլեթների հետ ունեցած իր հարաբերություններում օսմանյան պետության համար կարևորն ու առաջնայինը վերջին հաշվով ոչ թե միլեթի կազմակերպական ձևն էր (հոգևոր գլխի՝ պատրիարքի ինստիտուտ), այլ ավատատիրական ռենտայի՝ հարկահանության հավաքումն ապահովող ընթացքի հարատևումը: Հետևաբար, կարևորը ոչ թե միլեթի կառավարման ձևն էր, այլ առհասարակ որևէ ձև, որը պետք է տար այդ ռենտայի ապահովման արդյունավետ երաշխիքները: Անշուշտ, ավանդական՝ պատրիարքական կառավարման ձևը դիմացավ այդ փորձություններին, իսկ աթոռակալների կազմակերպությունը մնաց իբրև մի քանի անգամ կրկնվող միջադեպ՝ ամբողջ XVII դ.: Սակայն միջադեպերի անցողիկությունն իսկ ցույց էր տալիս տնտեսական գործոնի կարևոր նշանակությունը կրոնադավանական բնույթի հանրության մեջ: XVIII դ. իրադրությունը պետք է կտրուկ փոփոխվեր և Բ. Դռան «ազատամտությունը»՝ հայ

համայնքի հոգևոր վարչական կազմավորման հարցում, պետք է փոխարինվեր քաղաքականացված որոշակի և առավել կայուն գործելակերպով: Կայսրության մեջ կաթոլիկական Եվրոպայի ազդեցության դեմն առնելու, հայ կաթոլիկներին հետապնդելու պայմաններում Բ. Դուռը սկզբունքորեն չէր կարող վերահսկել պատրիարքների դավանական կողմնորոշումները՝ չափանիշ համարելով հայ միլեթի դավանանքը: Սրա հետ նաև պետք է մարեին կաթոլիկության և՛ Սսի, և՛ մյուս կողմից էջմիածնի հավակնությունները Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի նկատմամբ: Պատրիարքական կոխվները կորցրեցին իրենց անուցանող հասարակական և հոգևոր հիմքերն ու բովանդակությունը: Պատրիարքական կառավարման նկատմամբ օսմանյան այս նոր՝ արդեն քաղաքականացված տեսակետը XVIII դ. առաջին տասնամյակներից սկսած՝ նվազեցնում էր թուրքական պաշտոնեության հնարավորությունները՝ պատրիարքի պաշտոնը դիտելու որպես կաշառքի, չորթումների և այլ հավելյալ եկամուտների աղբյուր:

Կ. Պոլսի հայ հանրությունը հիմնականում ընդգրկված էր արհեստավորական կազմակերպությունների (էսնաֆություն) մեջ: XVI դ. մայրաքաղաքում գործում էին շուրջ 150 արհեստավորական կորպորացիաներ, որոնց արտադրանքի վրա էր հանգչում տեղական քաղաքային տնտեսությունը: Արհեստավորների միմյանց մոտ, բայց տարատեսակ խմբերը միավորվում էին առանձին դասերի՝ բոլուկների մեջ՝ ներկայացնելով կորպորատիվ որոշակի միավոր: Առկա տվյալներից դատելով՝ պետք է կարծել, որ որոշ արհեստների խմբում քրիստոնյա, այդ թվում և հայ արհեստավորները միավորվել են մահմեդական և այլ դավանանքի արհեստակիցների հետ՝ կազմելով խառը միավորումներ: Արհեստների մի այլ խմբում նրանք գործում էին հայրենակիցների հետ՝ իբրև առանձին և անկախ միավորներ, մյուս դեպքերում զուգահեռ գործում էին անջատ, կրոնաէթնիկական հիմքի վրա միավորված միություններ: Արհեստավորական արտադրամասերի հետ միևնույն էսնաֆի մեջ էին մտնում առևտրական միությունները՝ իբրև մեկ կորպորատիվ միություն, որի գործառույթները կազմում էին մեկը մյուսի չարունակությունը՝ արտադրությունն ու սպառումը: Խառն էսնաֆություններում անխուսափելիորեն ի հայտ էին գալիս կրոնական հակամարտությունները, մահմեդական արհեստավորների կրոնական գերազանցությունը ոչ մահմեդականների նկատմամբ: Ոչ քիչ դեպքերում արհեստը սովորելով ոչ մահմեդական վարպետից՝ մահմեդականը իր ձեռք բերած հմտությունը վերածում էր աստիճանակարգային գերազանցության՝ ավագության (ենթա-

վարպետ կամ վարպետ): Այս դեպքում կրոնական հակամարտությունը անուցանում էր սոցիալական հակամարտություն՝ կայսրությունում իշխող դավանանքի և մյուս դավանանքի արհեստավորների միջև: Կ. Պոլսի հայ էսնաֆը XV–XVII դդ. ուներ կազմակերպական եռաստիճան կառուցվածք. արտադրամասի գլուխ էր կանգնած վարպետը (ուստա), նրանից հետո՝ ենթավարպետը (իգիթբաշի, խալիֆա) և ամենից ներքևում՝ աչկերտը (չրագ): Առկա էին նաև սոցիալական հակասությունները սեփականատեր վարպետների և ենթավարպետների ու աչակերտների միջև:

Էսնաֆի բարոյական վարքագծի նորմերի կողքին իրավական սանկցիայի ուժ ունեին օսմանյան օրենքները, որոնք կոչված էին կարգավորելու արհեստավորների արտադրական գործունեությունը, հումքի բաշխումը, արտադրանքի իրացման տեղը, ապրանքների գներն ու այլ պայմանները: Պետության միջամտությունը արհեստագործական արտադրության կարգավորման և իրացման բնագավառում կենտրոնանում էր կադիի և սրա օգնական մուհթեսիբի գործունեության մեջ: Այստեղ ևս ի հայտ էր գալիս իշխանությունների կողմից մահմեդականներին նախապատվություն տալու, ոչ մահմեդական արհեստավորի և սպառողի նկատմամբ խտրականություն կիրառելու իրողությունը:

XVII դ. վերջերից որոշակի տեղաշարժեր են կատարվում էսնաֆությունների և արհեստագործական արտադրության մեջ, որ արտացոլում էին կայսրության ռազմական զորության թուլացման, գյուղատնտեսական արտադրության քայքայման և աբչեի արժեզրկման իրողությունները: Աննախադեպ չափերով զգացնել էր տալիս գյուղատնտեսական հումքի պակասը: Այս երևույթները մի հայտնի չափով պետք է արագացնեին էսնաֆի և ենիչերիների գլխավորների սերտաճման գործընթացը մահմեդական կորպորատիվ միավորումներում: Պոլսահայ հանրության մեջ առևտրական էսնաֆի հարուստ գլխավորները պատրիարքական կոխվների չրջանում բարենպաստ պահերին իրենք էին իրականացնում պատրիարքական իրավասությունների աչխարհիկ ոլորտը (աթոռակալներ) կամ իրենք էին տիրանում պատրիարքական աթոռին (Սարգիս Էքմէքճին՝ 1679 թ., Սախաօղլու դերձակը և Համամճի Շահինը՝ 1689–1692 թթ. և այլն): XVII դ. երկրորդ կեսին պոլսահայ հանրության մեջ ծայր առած հասարակական բախումները, որ արտահայտվում էին «ներսեցիների» և «դուրսեցիների», Թլթլըյանների և սրանց հակառակորդ Եղիազարյանների ու աթոռակալների հակամարտության ձևով, մի զգալի չա-

փով արտացոլում էին հարկային լծի տակ կքած պոլսահայ արհեստավորության, ինչպես նաև գաղթականներից գոյացած ներքնախավերի սոցիալական ճնշված կացությունն ու դրանից ազատվելու տարբերային ձգտումները:

Կ. Պոլսի համայնքում տնտեսական ու հասարակական լուրջ ազդեցություն ունեին ներքին ու արտաքին առևտրում զբաղված վաճառականները: Ճննովացիների Ղալաթիայում հայ վաճառականները եվրոպացի, հույն և հրեա վաճառականների հետ իրենց առևտրական նչանակություններ պահպանեցին նաև օսմանյան նվաճումից հետո: Ճիշտ չէ այն կարծիքը, թե XIV–XVI դդ. հայերը թվաչատ չէին Ղալաթիայում, ուստի և ունեին դրան համապատասխան տնտեսական ոչ նչանակալի դեր: Միջերկրածովյան առևտրում (Վենետիկ, Լիվոռնո և այլն), ինչպես և լևանտական առևտրի մյուս հանգուցակետերում գործառող հայ վաճառականների մի մասը (Կեսարիայից, Վանից, Նոր Ջուղայից, Զմյուռնիայից և այլն), Կ. Պոլսում կանգառելով, ձեռք էին բերում սեփականություն՝ տներ, կալվածքներ, խանութներ և այլն: Դառնալով պոլսահայ համայնքի անդամ՝ նրանք տեղացիների հետ միասին իրենց մասնակցությունն էին բերում համայնքի գործերին:

Կ. Պոլսում տեղացի դրամատերերի մի մասը գործառում էր նաև հարկերի վարձակալման և վաչխառության համակարգում, ընդամին՝ ոչ միայն բուն մայրաքաղաքում, այլև Արևմտահայաստանում և առհասարակ թուրքական քաղաքներում: Կենտրոնական իշխանության՝ ռազմական ծախսերի չարունակական պահանջարկի, կենտրոնի նկատմամբ գավառական ինքնագլխության ծավալման պայմաններում վաչխառուական կապիտալը ստանում էր վերարտադրության լայն հնարավորություններ: Սրանով էր պայմանավորված պոլսահայ չելեպիական դասի նյութական ու բարոյական ազդեցությունը համայնքում: Հայ սեղանավոր չելեպիները Կ. Պոլսում վարկավորում էին նաև ազգային հոգևորական վերնախավին, պատրիարքական թեկնածուներին և պատրիարքներին, իրենց ազդեցության տակ պահում համայնքի վարչությունը:

Օսմանյան որոշ վավերագրերում XV դ. վերջերի Կ.Պոլսի բեդեստենի (ծածկած ընդարձակ չուկա) տվյալներով, այստեղ ցուցադրված են եղել ընդամենը 10 ոչ մահմեդական առևտրական (այդ թվում՝ 2 հայ)՝ 122 մահմեդականի դիմաց՝ նույնպիսի չնչին քանակ կազմելով մահմեդական խանութատերերի համեմատությամբ: Սակայն այսպիսի հարաբերակցությունից չի կարելի եզրակացնել, թե

Կ. Պոլսում առևտրի մեջ ոչ մահմեդականների, այդ թվում և հայերի հաչվեկչիռն աննչմար է եղել: Մնդիրն այն է, որ ոչ մահմեդականները խուսափել են բեդեստեններում (նաև օսմանյան փոքրասիական քաղաքների) առևտուր անելուց՝ դրանցում սահմանված բարձր հարկերի ու վարձավճարների պատճառով:

Կ. Պոլսում գործառող հայ վաճառականները զբաղվում էին տրանզիտային ուղիներով Թուրքիայի տեղական հումքի ու որոշ արտադրատեսակների արտահանումով, ինչպես և եվրոպական արդյունքների ու կիսաֆաբրիկատների ներմուծմամբ՝ գոյացնելով խոջաների դասը: Կ.Պոլսում այն չարունակ համալրվում էր Հայաստանի և՛ արևելյան, և՛ արևմտյան մասերից եկած վաճառականներով: Եթե չելեպիները հիմնականում զբաղվում էին դրամաչրջանառությամբ (սեղանավորական գործ, վարկավորում՝ որոչակի տոկոսներով, լումայափոխություն և այլն), ապա խոջաները գործում էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին առևտրի ոլորտներում: Կապված Կ. Պոլսում հայ վաճառականների գործառնությունների հետ՝ հարկ է ճիշտ բնութագրել **կապիտուլյացիաների ռեժիմ** հասկացությունը: Կապիտուլյացիաների ռեժիմը՝ առևտրային-մաքսային արտոնությունները, որ տրվել էին Ֆրանսիային, Անգլիային, Հոլանդիային և այլ երկրների՝ XVI–XVII դդ. և նույնիսկ նաև XIX դ., չպետք է հասկանալ բացառապես իբրև զիջումներ Եվրոպային Օսմանյան Թուրքիայի կողմից: Իր հերթին այդ կապիտուլյացիաներից չահում էր նաև վերջինս՝ եվրոպական առևտրին պարսկական մասնակցությունը նվազեցնելու և եվրոպական-ասիական առևտուրն ընդլայնելու ու վերահսկելու ուղղությամբ: Հիրավի, կապիտուլյացիաների ռեժիմը եվրոպացիներին Թուրքիայում տրամադրում էր առևտրաքաղաքական ընդարձակ ասպարեզ և լծակներ, բայց և մյուս կողմից այն Թուրքիայի վաճառականների համար ապահովում էր իրացման հուսալի և կարողունակ ասպարեզ՝ ի դեմս մաքսային ցածր տոկոսադրույքներով (3 տոկոս) գործառող եվրոպական վաճառականների, որի չնորհիվ Թուրքիայից արտահանվող գյուղատնտեսական հումքը իրացվում էր առավել նչանակալի զանգվածով: Եվ վերջապես, կապիտուլյացիաների ռեժիմը Օսմանյան Թուրքիայի համար վերածվում էր նաև քաղաքական նչանակության, երբ նա գործի էր դնում միջազգային առևտրի լծակները՝ իր ռազմական հզորության անկումը կասեցնելու համար:

Կ. Պոլսում նորաբնակ վաճառականների հոսքը հատկապես ուժեղացավ ջալալիների ապստամբությունից հետո, երբ այստեղ հաստատվեցին Եվդոկիայից, Սեբաստիայից, Ջուղայից, Վանից, Կամա-

խից, Ամիդից եկած վաճառականները: Մայրաքաղաքում հայ դրամատերերը հենվում էին հայրենակցական խմբերի վրա՝ իրենց տեղն ավելի հաստատուն դարձնելու համար, ինչպես ծավալելու իրենց գործունեությունը բուն հայրենի գավառներում:

Կ. Պոլսի խոջաները, որքան էլ կապված արտաքին առևտրին, շատ ավելի առնչվում էին բնաշխարհի հայությանը և նրա հետ միասին իրենց սոցիալական ու դասային խոցելիությամբ՝ կրում ընդհանուր դժգոհ տրամադրություններ: Այս խոջաների մի մասը, ինչպես հայտնի է, տրվում էր ազգային-ազատագրական չարժման հեռանկարներին, իսկ մյուս մասն ապավինում էր համազգային կրոնական համերաշխությանը, ազգային եկեղեցուն՝ ի դեմս Էջմիածնի: Դրան հակառակ՝ Օսմանյան Թուրքիայում առանձին հայ կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարը պաշտպանություն էր գտնում չելեպիների մի հատվածի կողմից, որը կապված էր օսմանյան վերնախավի հետ, և իր գործառնություններն իրականացնում էր այդ վերնախավի ընձեռած հնարավորությունների շնորհիվ: Չելեպիները գործում էին զուտ սեփական դասային շահագրգռությունների շրջանակներում:

Ո՛չ խոջաների առևտրական կապիտալը և ո՛չ էլ չելեպիների դրամական դանգվածը չէին առնչվում տեղական քաղաքային արհեստագործական արտադրության կամ նրա արդյունքների հետ: Վերջինս ներքին միավոր էր և առևտրական կամ վաչխառուական կապիտալին առնչվում էր միայն չուկայում՝ իբրև զուգահեռ տնտեսական իրողություն: Միևնույն ժամանակ հայ առևտրական կապիտալը, ընդգրկվելով միջազգային ապրանքափոխանակության ոլորտ, կատարում էր առաջադիմական կարևոր դեր՝ հումք մատակարարելով արևմտյան արտադրությանը և նպաստելով սրա արդյունքների իրացմանը Մերձավոր ու Միջին Արևելքում և այլուր: Կ. Պոլսի, ինչպես և Զմյունիայի ու փոքրասիական քաղաքների այլ վաճառականների մասնակցությունն արտաքին առևտրին ըստ ամենայնի նպաստում էր XV–XVII դդ. արևմուտք-արևելք առևտրատնտեսական մերձեցման գործընթացներին:

Մահմեդականների համեմատությամբ ոչ մահմեդականների ստորադաս վիճակը Օսմանյան Թուրքիայում ի հայտ էր գալիս հարկային համակարգում: Շերիի հարկերից (թեքյալիֆ-ի չերիյե) պոլսահայերը վճարել են ջիզյե կամ խարաջ՝ գլխահարկ: Այն հարկահանվում էր չափահաս տղամարդկանցից տան՝ «խանեի» ընդհանուր հաշվարկով մինչև 1690 թ., որից հետո մտցվում է այդ հարկի գանձման անհատական կարգը: Հարկման անհատական ձևը շատ

ավելի նպատակահարմար էր իշխանությունների համար, որովհետև ընդհանուր, տան հաշվով հարկման դեպքում առաջանում էին անխուսափելի դժվարություններ (հարկացուցակների ոչ համապատասխանությունը խանեի տղամարդկանց առկա թվին, հարկահավաքների կոռուպցիա և այլն): Միաժամանակ, հարկման անհատական կարգը անհատական հսկողություն էր սահմանում հարկատուների նկատմամբ և ավելի ծանրացնում ոչ մահմեդական բնակչության տնտեսական վիճակը:

Հարկերի մյուս խմբից՝ սովորութային հարկերից (թեքյալիֆ-ի օրֆիյե) պոլսահայերը վճարում էին ավարիզի դիվանիյե (XV դ. երկրորդ կեսից)՝ պատերազմական հարկ: Ժամանակի ընթացքում այն արտակարգ հարկից վերացվել էր ամենամյա հարկի: Ավարիզի չափը կայուն չի եղել կամ ցածր է եղել ջիզյեյից, կամ ավելի բարձր: Աքչեի արժեզրկման պատճառով և՛ ջիզյեն, և՛ ավարիզը չարունակ բարձրացել են XV–XVII դդ.:

Պետական հողերի՝ խասերի վրա հաստատված մյուս ոչ մահմեդականների հետ հայերը (Կ. Պոլսի շրջակայքի մշակվող հողեր) վճարել են նաև իփենջե հարկը (կամ չիֆթ բեսմի)՝ դարձյալ միայն տղամարդիկ:

XVII դ. սկզբներից սովորութային հարկերը համալրվեցին բյուրեղեկի բեղելի հարկով, որը վճարում էին ոչ մահմեդականները՝ նավատորմում չծառայելու փոխարեն: Կ. Պոլսի հայերը այս հարկը վճարում էին ըստ թաղերի՝ տարեկան 6–7 քսակ, 25-ական աքչե՝ յուրաքանչյուր տան հաշվով (XVII դ. երկրորդ կես):

Կ. Պոլսի հայերի տարեկան հարկերից էր մուքաթաան (մաքթու, մախթու)՝ հողի, տների, խանութների և սեփականության այլ տեսակների համար. այն վճարվում էր տարեկան հարկի ձևով՝ պատրիարքարանի վերահսկողության ներքո: XVII դ. պետական հողերի վարձակալության ինստիտուտի (իլթիզամ) ձևավորումը պետք է քայքայեր հարկային միավոր հանդիսացող մուքաթաաները, որոնք չկարողացան դիմանալ վարձակալների (մյուլթեզիմ) կրկնակի շահագործմանը: Կ. Պոլսի պատրիարքը մուքաթաա էր հարկում առաջնորդական վիճակների մեջ չմտնող՝ Թուրքիայի եվրոպական ու ասիական մասերի հայ բնակչությունից:

Թիմարի քայքայման պայմաններում նշված բոլոր հարկերի չափերն անընդհատ բարձրացվում էին: Պոլսահայ հանրությունը անխուսափելիորեն կրում էր ամբողջ երկրի տնտեսությանը հատուկ վայրէջքը:

Ինչպես հարկային համակարգը, այնպես էլ բարքերն ու բարոյականությունը կարգավորող օրենսդրությունը կայսրության մեջ մի հայտնի չափով հենվում էին մահմեդական իրավունքի՝ չերիի վրա: Չերիի նորմերով, որ մասամբ պարտադրվում էին նաև ոչ մահմեդական միլեթներին, օսմանյան օրենսդրությունը իրավականորեն ձևակերպում էր խտրականության քաղաքականություն նրանց նկատմամբ: Մահմեդականների հետ ոչ մահմեդականների կենցաղային հարաբերություններում, պաշտամունքային կառույցների նորոգման սահմանափակումներում տարազի, հագուստի գույների վերաբերյալ օրենսդրական նորմերը օսմանյան պետության մեջ հանդես էին գալիս որպես բռնության արտատնտեսական միջոցներ:

Օսմանյան ռազմական, տնտեսական ու վարչաբյուրոկրատական ինստիտուտների ձևավորման ու գործունեության վրա իր մշտական կնիքն է դրել դերության (ստրկության) համակարգը: Այն վերարտադրվում էր պատերազմի միջոցով գերեվարությունների և կայսրության տարածքում բնակվող ոչ մահմեդական ժողովուրդների հաշվին (դեվշիրմե, մանկահավաք): XVI–XVII դդ. թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում Հայաստանի բազմաթիվ շրջաններից գերեվարվեցին հարյուր հազարավոր հայեր, որոնք վաճառվում էին Կ. Պոլսի, ինչպես և մերձավորարևելյան ստրկավաճառ չուկաներում: Կ. Պոլսի հայերը ևս, ինչպես էջմիածնի կաթողիկոսները և հարուստ խոջաները գավառներում, բազմաթիվ գերի ազգակիցների են փրկագնել:

Դեվշիրմեն կայսրության ոչ մահմեդական ժողովուրդների իրավազրկության անարգ դրսևորումն էր, որը պետությունը հագեցնում էր նվաճված ժողովուրդների հաշվին քամվող մարդկային ու ինտելեկտուալ ռեսուրսներով: Դեվշիրմեի ուժով մահմեդականացնելով նվաճված ժողովուրդների մատաղ սերնդի մի մասին՝ օսմանյան պետությունը նրանով էր լրացնում տիրապետող և ոչ հարկատու ասկերիների դասը: Հակառակ թուրք և արևմտյան որոշ ուսումնասիրողների կեղծ տեսակետների, թե իբր նվաճված ժողովուրդներն իրենք էին ձգտում դեվշիրմեի հանձնել իրենց երեխաներին՝ հասարակության մեջ նրանց համար դիրք և պաշտոն ապահովելու համար, հույները, հայերը, սլավոնները և մյուս ժողովուրդները դեվշիրմեն համարել են բռնակալների կողմից իրենց պարտադրված դժբախտություն և անարգանք՝ ըստ հնարավորինս ընդդիմանալով դրան:

Ապրելով միևնույն՝ օսմանյան ավանդական հասարակության մեջ և ենթարկվելով նրա պարտադրած օրենքներին՝ կայսրության

հպատակ ժողովուրդները անխուսափելիորեն մտել են նաև տնտեսական ու կրոնադավանական փոխհարաբերությունների մեջ: Ուշագրավ և տևական էին, այս իմաստով, հայ-հունական հարաբերությունները Կ. Պոլսում և Երուսաղեմում: Հավասարեցնելով կամ գրեթե հավասարեցնելով միլեթների, այդ թվում և՛ հույների, և՛ հայերի պարտականություններն ու իրավունքները՝ օսմանյան պետությունը նրանց նկատմամբ վարում էր հավասարակշռության քաղաքականություն, իսկ հարկ եղած դեպքում նրանց հակադրում միմյանց, հրահրում նրանց միջև առկա կրոնադավանական հակասությունները: Այդպիսին էր օսմանյան առաջին ձևնարկը՝ Կ. Պոլիս բռնագաղթած հայերին հունական եկեղեցիներ հանձնելը, որ պետք է խորացներ վերոնշյալ հակասությունները այս երկու հանրությունների միջև: Ողբերգական ավարտ ունեցան 1634 թ. ծռազատակի ընդհարումները Երուսաղեմում և Կ. Պոլսում, որ վերաճեց Ս. Տեղյաց չուրջ սեփականատիրական սուր վեճերի: Սրանք վերստին բորբոքվեցին 1650-ական թթ.՝ այսպես կոչված հաբեշական ժառանգության առթիվ: Հույների գործը նշանակալիորեն հեշտացրել էր այն, որ Կ. Պոլսի աշխարհիկ և հայ գլխավորները խրվել էին պատրիարքական կռիվների մեջ՝ Կ. Պոլսի ազգային վարչության տիրանալու կամ իրենց պատրիարքական թեկնածուին առաջ մղելու նպատակով: Այս ժամանակ հույներին հաջողվեց նույնիսկ հայերից խլել Ս. Հակոբյանց վանքը (1657–1659): Ս. Տեղյաց չուրջ հայ-հունական ընդհարումներին ակտիվորեն մասնակցում էր Եղիազար Այնթապցին, որն իր ազգակիցների մեջ ոչ միայն իր հեղինակության բարձրացման, այլև իր արկածային կենսագրության համար շատ բանով պարտական էր հենց այս՝ Երուսաղեմում հայ-հունական ընդհարումներին: Այս ընդհարումներին յուրովի միջամուխ եղավ կաթոլիկական Հռոմը՝ փորձելով Կ. Պոլսի և Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռներին նստեցնել իր դրածոյին՝ Թովմա Բերիացուն: Վերջինիս ստացած պատրիարքական ֆերմանով, ի դեպ, ճանաչվում էին նրա պատրիարքական իրավասությունները Կ. Պոլսի, միաձամայն Երուսաղեմի պատրիարքությունների նկատմամբ, որ աննախադեպ է Թովմա Կ. Պոլսի պատրիարքին տրված իրավունքների մեջ: 1650-ական թթ. Թովմա Բերիացուն ասպարեզից վերացնելու, մասամբ՝ Եղիազար Այնթապցուն հալածելու իր քաղաքականության մեջ Բ. Դուռն ի հայտ էր բերում կաթոլիկական Հռոմին հակադրվելու նախանշանները: Այս նախանշանները կտրուկ և միագիծ քաղաքականության պետք է վերածվեին XVIII դ. սկզբից, երբ, ելնելով եվրոպական միջամտությունը երկրի ներսում կասեցնե-

յու մտահոգությունից, օսմանյան կառավարությունը պետք է ըստ ամենայնի հրահրեր և ուղղորդեր հայ ազգային եկեղեցու կողմնակիցների պայքարը հակակաթոլիկական հունով:

1690-ական թթ. Երուսաղեմում վերսին բորբոքված սեփականատիրական վեճերը հասցրին նրան, որ Ս. Հակոբյանց միաբանությունը ընկավ ծանր պարտքերի տակ: Այս պարտքի վրա դիզվում էին նորերը՝ Կ. Պոլսի հայ վերնախավի չահատենչ կեցվածքի, Երուսաղեմ ուղարկած նրանց վերակացուների և վեքիլների կողմից վանքի ունեցվածքը անողորմաբար թալանելու պատճառով:

Այս ամենով հանդերձ՝ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Օսմանյան կայսրության մեջ ապրող հույներն ու հայերն ի հայտ են բերել նաև փոխադարձ հարգանքի և դավանական հակասությունները հաղթահարելու օրինակներ: Դրանք դրսևորվել են ինչպես զուտ կրոնադավանական հարաբերությունների, այնպես էլ տնտեսական կյանքի, մասնավորապես, օսմանյան կեղեքիչ հարկային քաղաքականության միասին դիմակայելու ասպարեզներում: Դրանց հիմքում ընկած է օսմանյան կայսրության մեջ հավասարապես բռնադատվող այդ երկու ժողովուրդների քրիստոնեական ու մարդասիրական փոխադարձ վերաբերմունքի թեև ոչ միշտ իրեն դգացնել տվող, բայց և հարատևող գործոնը:

PREFACE

The Armenian community has been existing in Constantinople since the Byzantine times, the preconditions of the origin of which were the Armenian and Byzantine military and political and cultural relations. Centuries later after the establishment of the indicated relations, the existence of the activities of the Armenian bishops in Constantinople testifies to it. In the Ecumenical Council of Sis (1307) the name of Housik Bishop is mentioned, and in later period (1403) the name of Archbishop Sir Zakaria. In the XIV century the Armenian St. Sargis Church was functioning in Constantinople. In 1360 the written records concerning this church testify to its existence long before that time. In the first half of the XV century the Armenian eparchial leaders of Constantinople were famous for their authority and nation-wide recognition. In 1443 the Paters of Basilia addressed "an invitation paper" to the eparchial leader of Constantinople – to Bishop Hovhannes and the trustee of the church of the Armenian community of the same city-to Esai Bishop. The Catholicos Constantin Vahketsi had empowered the Bishop of Allepo Hovakim, among other things, to leave for the church gathering of Florence undertaken by Pope Eugine (1438) as a representative. And finally among the defenders of Constantinople besieged by Turkish attacks, the names of hundreds of Armenians were mentioned and it was out of the question that part of them could be local Armenians.

The growth of the Armenian community of Constantinople and the formation of the new one with qualitative changes in comparison with the former one begins after the conquest of the Byzantine capital by Mehmed. Between the 1450s and 1470s thousands of Armenians were deported from Armenian provinces and were forcibly moved to Constantinople from Ankara, Bursa, Karaman (also from Kilikia), Caesaria, Edirne, Samson, Tokat, Trabson, the Crimea, Akkerman, Amassia etc. The deported Armenians were settled in the city in groups with the people of the same area in the same way as the other conquered peoples having suffered the same fate. The bureaucratic Ottoman State carried out this kind of settlement in groups according to certain expediency which was one of the peculiarities of the medieval eastern city. It met the demands of ruling over the population and the tax collecting and as well as the religious and belief preferences of different communities to settle in separate quarters. In the times of

Mehmed II the Armenians having been deported from Ankara, Bursa, Tokat, Sebastia, Karaman as well as from Van and Akn were settled in Samatia and in the quarter of *Hissar Diby*, the Armenians from Akn-in Haskioy, Vlanka and Kum kapu villages and those having deported from the Crimea – in the quarter of Kefelietc.

As a result of Turkish and Persian wars renewed in the 1510s, Armenian new refugees from the towns and villages of Ararat Valley, Persia (from the regions populated by Armenians, especially from Tabris) resettled in Constantinople by the 70s of the XVI century. The resettlement of the Armenians in the Ottoman capital went on until the end of the XVI and the beginning of the XVII centuries from the eastern and western parts of Armenia. As for the inflow of refugees in much smaller groups, it went on not only throughout the whole XVII century, but also the centuries following it. Thus, the Armenian population in Constantinople between the XV and XVII centuries became populous first of all at the expense of deportations and natural growth which were constantly accompanied by migrations from the provinces of West Armenia because of social and economic causes (national, religious and economic exploitation). This was favoured by the existing Ottoman laws, which attracted the attention of the exploited provincial masses (comparatively bearable tax burdon, handicraft opportunities). But these conditions caused serious ethnographic problems in the Ottoman State: the large groups of migrants made the marginal stratas of the population thick in the capital, threatening to disorganize the local handicraft industry, complicated the problems of providing the city with food and keeping epidemics away from the city and giving refuge to the newcomers. For another thing the lands abandoned by emigrants being not cultivated caused in the country serious consequences in the agricultural and city handicraft industries, the latter being deprived of raw materials. For this reason in 1609 and 1635 the Ottoman powers made attempts to reduce the population of the city by deporting the multinational *(sürgün)* provincial emigrants with Armenians among them from Constantinople and other cities. The deportation was carried out violently and cruelly peculiar to the eastern despotism.

To make exact the number of the Armenian population of Constantinople of special interest are the Ottoman registration (census) facts of 1477/1478. The comparison of the existing facts shows that the registered number concerning the Armenian population of Constantinople is much lower than it really is. The reason was that only the names of proprietors were entered in the lists, whereas part of the newcomers either didn't have properties or didn't buy anything as they had preferred renting to avoid tax-paying. Therefore we mast approach the Turkish

investigator O. Ergin's facts with considerable reserve according to which a quarter century later, after the conquest, there were 434 Armenian houses in Constantinople and Kalata with 2170 inhabitants. Likewise the Ottoman tax-paying lists of the XVI century noted by O. Barkan and E. Ayverdi are far from being true to show the exact number of the Armenians in Constantinople as they are only the tax-paying lists of the inhabitants of some quarters of Constantinople and not of the whole city. It can be seen from the comparison and analysis of other sources that the number of the Armenians in Constantinople in mid XVI century had achieved up to 40-50 thousands (the total number of the population was more than half a million), at the end of the XVI and at the beginning of the XVII centuries-60-70 thousands, at the end of the XVII century-more then 70 thousands inhabitants. The total number of the population of Constantinople with Armenians among them and the index of their growth could have been much higher if natural disasters- earthquakes, floods, fires and epidemics hadn't counteracted the natural growth, as they had often alm st deserted entire quarters or separate districts of the city throughout the XV-XVII centuries.

After the conquest of Constantinople the system of different religious and belief communities of millets began to develop in the Ottoman state. The non-Muslims were separated according to their religious and national status, grouping around their churches (or temples of worship) and ecclesiastical leaders. In this way the Greek, Armenian and Jewish millets were originated. Here the Archbishop Hovakim stood at the head of the Armenian community, according to Chamchyan, and before it still in 1459 the name of Bishop Martiros was mentioned. This Hovakim is the same person known as the eparchial leader of Cyotahia (1445) and Bursa and Constantinople (1447). The Archbishop Hovakim was in the eparchial posts with interruptions. According to the colophons of those times between 1438 and 1447 he was the eparchial leader of the Armenians of Allepo and Constantinople then in 1460 or 1461 that of Bursa and since 1461-the eparchial leader of the Armenians of Constantinople. And again this Hovakim is the same person mentioned in a colophon of 1469 as the Archbishop of Philiphopole (Plovdiv) or the eparchial leader Hovakim, because in the indicated year the Armenians of Philiphopole most probably had to be subject to the Eparchy of Constantinople. H. Berberyan's disagreemend with Chamchyan seems quite truthful in the point that between 1461 and 1543 since the times of Hovakim the Armenian eparchial leaders of Constantinople had not been called *"hayrapet"*, *"bishop"* or *"archbishop"*. H. Berberyan's viewpoint is based, indeed, on the colophons of 1526-1543 pointing out the year of 1543 when according to him we come across the title "patriarch" registered in a colophon for

the first time. Here we must note with some reserve that we come across the title "patriarch" for the first time not only in 1543, but also in 1540 in a colophon where the same Patriarch Astvatsatur of Constantinople is mentioned. Thus the title "patriarch" and its corresponding status reflect the moral (but not the actual independence) of the eparchial leaders of Constantinople from Echmiatsin and also the fact that the role of the Ottoman government was important in occupying the patriarchal post. Becoming independent from the ecclesiastical administrative superiority of Echmiutsin, the ecclesiastical leader of the Armenians of Constantinople became considerabely independent from the ecclesiastical suzeren-which was subject to Persia (the centuries-old rival of the Ottoman State) and which was in the direct interests of the Turks. The dependence of the Patriarch of Constantinople on Echmiatsin went on traditionally accompanied by the moral superiority of the Catholicos of all the Armenians which was also strengthening by the sacred *nvirakakan* right of the latter gained in the Ottoman Turkey. In its turn the increase of the functional role *(mukata'a)* of the leaders of Constantinople in the Ottoman tax system caused the broadening of their rights and obligations, counteracting the moral and ecclesiastical superiority of the Catholicos of Echmiatsin in Constantinople and reducing it and in the second half of the XVII century often leading it to a mere abstract notion. Particularly since the same the XVII century the Patriarchs of Constantinople had been ruling over the Eparchies which were in the territories of Ottoman Turkey, restricting the ecclesiastical and administrative territory and rights of Echmiatsin. It has already been indicated in the corresponding literature that this process was definitely developing in the 1610s.

During the development of the Armenian society in Constantinople and throughout of its further history churches had their important place and significance. Because of insufficient facts the problem of founding and identity of churches caused and still continues causing divergence of views among investigators. One must believe that St. Sargis Church mentioned in 1360 which was in Constantinople was different from St.Sargis Church of Kalata mentioned in 1361 and also in 1398. St. Sargis Church of Constantinople was also mentioned in 1473-1475 and in the XVII century, in general (St.Sargis of Vlanka). But it is hard to insist on their indentity without a complete chronological chain.

After the conquest of Constantinople the first mentioned Armenian church was St. Stepanos (1459) and before it St. *Lusavoritch* (1391) was famous in Galata after St. Sargis and the second church – in that Genoese city. One of the oldest churches of Komruk (Korakomruk) was St. Nicola Church which the Turks in 1627 changed into mosque and the Armenians in their turn in 1628 privatizing

the territory of a destroyed Greek church built St. Hreshtakabet Church of Palat. Another church called St. Nicola was mentioned in the quarter of *Hissar Diby* (1474). This church together with St. Sargis Church suffered the same fate, too, getting burnt down during the fire of 1660 and after rebuilding was pulled down by the order of *Cöprlülu* Mehmet in 1662 as an illegal building.

With its rich history St. George (formerly Greek St. Peribleptos) Church of Sulu monastery stands apart which was mentioned still in the 1493s and 1495s. Among the complex of Sulu monastery the name of St. *Astvatsatsin* Church was also mentioned in 1495. In connection with this the name of "*Charkhapan St. Astvatsatsin*" Church had caused divergence of views, too (in 1480 and 1498). The latter must not be identified with St. *Astvatsatsin* of Sulu monastery complex, which as it has already been told was part of St. George. Whereas according to some colophons (1498) *Charkhapan St. Astvatsatsin* was "*Nikitatsots*", in other words it is the church of the Armenians having come from *Nikiti* (Nigde). Nigde is in Karaman and the Armenians of Karaman had been deported to Constantinople between the 1460s and the 1470s and time and again were settled in the region of Vlanka. At the beginning of the XVII century Simeon Lehatsi remembered St. Astvatsatsin Church in the region of Vlanka. Therefore *Charkhapan St. Astvatsatsin* is the present-day St. *Astvatsatsin Church* of Vlanka or Kum Kapu which became a patriarchal residence in 1641.

The millets in Ottoman Turkey were concentrated religious unities and this form of ruling over the non-Muslims was at most fit to the economic and administrative system and ground-rental relations of the Empire. The heads of the millets (the Armenian and Greek Patriarchs, Jewish *khakhambashi*) presented the principles of the unity of the Power carrying out ecclesiastical, secular and civic functions in their communities. Such divarication came from the logic of the Ottoman civic and religious structures which did not clearly delimit the ecclesiastical, legislative and executive powers. The election of Patriarchs and heads of provinces was carried out under the control of Ottoman powers. Royal tax, *jizie, mukata'a, avariz* and also obligatory *peshkesh* were collected from them which meant regulation of the activities of the ecclesiastical heads of the given community through the tax system. Together with this the election and the activities of the Armenian leaders in provinces greatly depended on the power of *valis (beylerbey)*. Their self-wilfulness towards the central Ottoman power was a common phenomenon not only in the XVII but also in the XVIII centuries. In a *ferman* of 1725 given to the Patriarch (Hovhannes Kolot) the *beylerbey* was strictly ordered not to appoint leaders. Therefore, the provisions on the Ottoman public rights of *fermans* were violated in the relations of the local powers and millets.

The religious self-governing of subject nations was of relative character which completely showed the state of deprived rights of the formers.

The increase of the role and that of the influence of the Patriarchy of Constantinople in the XVII century must be explained mainly by the reduction of ecclesiastical and moral dependence on the Catholicate of Echmiatsin and this last circumstance – by the legal state of Echmiatsin in Ottoaman Turkey during the same period. The comparatively ample rights in "*teruni*" conditions and also the restricted rights in ordinary "*nvirakan*" conditions (ecclesiastical dues, taxes, the right to hand round *mewron*) in some way made Echmiatsin dependent on the Ottoman State.

The latter already in the XVIII century recognized the Catholicos of Echmiatsin through the mediation of the Patriarch of Constantinople, a reality which was impossible in older times. In contrast to it the increase of the Armenian population of Constantinople in the XVII century first of all at the expense of the population of the regions populated by Armenians made the necessity of new and various relations of the Patriarchate of Constantinople with West Armenia everyday problem in order to extend its ecclesiastical and administrative competence over its population. This phenomenon had to lead to the increase of the eparchial conditions of the Patriarchy of Constantinople at the expense of the former *nvirakutiun* of Echmiatsin. One must believe that the strengthening of the Patriarchate of Constantinople in earlier periods, at least half a century ago could have become real if the so-called patriarchal fights hadn't hindered it in the second quarter of the XVII century up to the end. The rapid and short-period enthronement of Patriarchs constantly divided the Armenian society of Constantinople into opposition groups making them the object of speculation in the hands of patriarchal deft candidates and that of the secular upper class supporting these candidates which weakened the strength of the community from both the material and ecclesiastical point of view. The patriarchal fights had several causes – economic contradictions between the old natives especially between their upper class and refugees of the same nation, *echmiatsnakan* and *ssakan* currents contradictions, aspirations of the Catholics to found a separate Catholicate of the Armenians of Ottoman Turkey which had to develop in 1630 in the person of Sahak whose activities were directed against Movses Catholicos and which would occur again when Elizar Aintebetsi would be anointed Catholicos.

Between the 1650 s. and 1670 s the struggle between the groups "*nersetsi-drsetsi*", "Eghiazaryan-Hovhannisyan", "Tltlyan", "Djahukyan" was the result of inevitable consequence of the above-mentioned contradictions and, of course, had certain economic contents and again, as a result of these fights the organization of *atorakals* occured in the life of the Armenians of Constantinople – a group made up of the people of the upper class who without having a Patriarch managed the affairs of the community. However, with their narrow local restrictions and self-interests, absolute selfishness and intolerance (the murder of Tovma Beriatsi supported by Rome who in 1657 occupied the patriarchal throne) the *atorakals* had to discredit them making that organization undesirable in the eyes of the community in general.

The patriarchal fights became heated especially as a result of contradictions between Echmiatsin and Elizar Aintebetsi who inspired by Catholicism yearned for founding Patriarchate in Ottoman Turkey. The splitting actions of Elizar and that of Sahak before him aimed at eliminating the importance of Echmiatsin as a nation-wide ecclesiastical centre of all the Armenians. As a result of *hakator* activities of Elizar the strength of Echmiatsin was weakened – the chance to preserve its influence in the Eparchies of Constantinople and West Armenia. The Patriarchy of Constantinople weakened, too, becoming only the scene and means in *echmiatsnakan* and *ssakan* conflicts. For this reason the Patriarchy of Jerusalem became unstable, too, having seriously jeopardized its proprietary rights since the times when it was included in the struggle of Elizar to found a separate Armenian Catholicate in Ottoman Turkey. In the 1680s and also at the end of the same century the Patriarchy of Jerusalem became the object of ecclesiastical and secular attacks of Constantinople as a result of which the Patriarchy in the end would have run into heavy debts. After all the contradictions between Elizar and Jerusalem had their considerable negative influence on such potentialities of Constantinople which would have been used in favour of uniting the Armenian eparchies of Ottoman Turkey.

The patriarchal fights of Constantinople between the 1670s and 1690s led to the fact that common priests began to occupy the patriarchal throne which confirmed the increase of their social role in the conditions of discrediting the clerical and secular upper class people. During this period the heads of artisan and trading strata appeared in the seat of the Patriarch, too. For a moment secular *atorakalner* from artisan upper class made their appearance again. Thanks to their economic influence the heads of the Armenian *asnaf* took the management of the community upon themselves during those periods of time when the conflicts of the clergy threatened to disorganize the ecclesiastical and administrative structures of the Armenian community of Constantinople.

The existence of the organization of *atorakalner* itself confirmed the fact that in their relations with millets after all the organizational form of millets was not so important for the Ottoman State (the institution of the Patriarch-the eccle-

siastical head), but the longevity of the process which made it possible the collecting of the feudal rent-the tax. Therefore the form of ruling over the millets was not important but any form in general, which would have guaranteed the effective tax-collecting process. Of course the traditional form of patriarchal ruling stood these experiences and the organization of *atorakalner* remained as a recurred incident throughout the XVII century. But the short-lived incidents indicated to the important significance of the economic factor in the community of a religious character. In the XVIII century the situation had to be changed abruptly and the "free-thinking" of Porta in the case of ecclesiastical and administrative formation of the Armenian community had to be replaced by a certain and more stable form of activity. In order to prevent the influence of Catholic Europe in the Empire in the conditions of oppression of Armenian Catholics, Porta couldn't, in principle, control the religious orientation of the Patriarchs considering the religion of the Armenian millets to be a criterion. On the other hand together with this the claims of the Catholicate and Sis and that of Echmiatsin on the Patriarchal throne of Constantinople had to come to an end. The Patriarchal fights lost their meaning and public and ecclesiastical base feeding them. This Ottoman new viewpoint of already political colouring towards the Patriarchal ruling since the first decades of the XVIII century had been reducing the chances of Turkish bureaucracy to consider the Patriarchal post a source of bribery, extortion and additional income.

The Armenian community of Constantinople was mainly occupied in handicraft organizations (*asnaf*). In the XVI century about 150 handicraft corporations functioned in the capital on the production of which the local urban economy was based. Various but at the same time very close to each other groups of artisans were united in separate *classes-boluks* representing a certain corporate unit. Judging by the existing facts one might think that in some artisan groups the Christian artisans with Armenians among them had been united with Muslims and also with other artisans of different religions thus forming units of mixed type. In other artisan groups they functioned with their compatriots as separate and independent units. In other cases parallel unions functioned united on the separate, religious and ethnic base. The trade unions together with handicraft workshops were included in the same *asnaf* as one corporate union which functioned on the basis of its production and consumption. In *asnaf* corportations of mixed type religious contradictions were inevitable which were the result of the religious superiority of Mohammedan artisans over non-Muslims. As a result of such religious contradictions social contradictions occured between the artisans belonging to the ruling and other religions of the Empire. Between the XV and

XVII centuries the Armenian *asnaf* of Constantinople had three-degrees organizational structure: the master *(usta)* was at the head of the workshop, then came the *kalifa (igitbashi)* and in the end-the pupil *(cirag)*. There were also social contradictions between the proprietor-masters and *kalifas* and pupils.

Together with the norms of moral behaviour of *asnaf* the Ottoman laws had legal sunction force which had to regulate the workshop activities of artisans, the distribution of the raw material, the place of the realization of the output, the prices of goods and other conditions. The interference of the state in the field of regulation and realization of the handicraft production was focused on the activities of *kadi* and its helper *muhtesib*. Here, too, the fact of giving preference to Muslims by the Powers and the application of discrimination towards the non-Muslim artisans and consumers arose.

At the end of the XVII century certain changes took place in the corporations of *asnaf* and handicraft production which reflected the reduction of the military power of the Empire, the decline of the agricultural production and the depreciation of *akche*. Unprecedented lack of agricultural raw materials was felt. These phenomena had to quicken the process of uniting the heads of *asnafs* and *janissaries* considerabely into Muslims corporate units.

At favourable moments during the patriarchal fights the rich heads of trading *asnaf* realized the secular sphere (*atorakalner*) of patriarchal competence in the Armenian community of Constantinople or they themselves occupied the Patriarchal throne (Sargis Ekmekdzi in 1679, the tailor of Saka Oghlu, Hamamdzi Shahin between the 1689s and 1692s and others). In the second half of the XVII century the public conflicts taking place in the Armenian community of Constantinople which were expressed in the from of contradictions between "*nersetsiner*" and "*drsetsiner*", Tltlyans and their rivals Eghiazaryans and *atorakalner* reflected considerabely the socially oppressed conditions of the lower strata of refugees and that of the Armenian artisans of Constantinople bent under the burdon of taxes who spontaneously strove for getting rid of them.

The merchants being occupied in home and foreign trade had important public and economic influence inside the Armenian community of Constantinople.

In Galata of the Genoeses the Armenian merchants together with Greek and Jewish merchants preserved their trading significance after the Ottoman conquest, too. The conception that the number of the Armenians in Galata was not great and that correspondingly their economic role was insignificant, is not true. Part of the Armenian merchants (from Caesaria, Van, Nor Djugha, Smyrna etc.) being engaged in the Mediterranean trade (Venice, Livorno etc.) and also in other places of Levantinean trade, stopping in Constantinople obtained property: hous-

es, lands, shops etc.). Becoming members of the Armenian community, together with the local population they took part in the affairs of the community.

Part of the local wealthy people of Constantinople functioned in the tax leasing and usury system, too, not only in the capital itself, but also in West Armenia and in Turkish cities in general. In the condition of continuous demand of the Central Power for military expenses and also in the condition of the development of the provincial self-willfulness towards the centre the usurious capital obtained ample opportunities. The material and moral influence of the *chelebi* class of the Armenians of Constantinople was conditioned by it. The Armenian money-changer *chelebis* gave credit to the national ecclesiastical upper class, the patriarchal candidates and Patriarchs of Constantinople, too, kept the management of the community under their influence.

According to the facts of *bedesten* of Constantinople (closed large market) concerning the last decade of the XV century in some documents only 10 non-Muslim merchants were indicated (2 Armenians among them) against 122 Muslims. The number of non-Muslims was also insignificant in comparision with Muslim shop-owners. But judging by such a correlation one must not come to the conclusion that the balance of non-Muslims with Armenians among them was insignificant in the trade of Constantinople. The problem was that the non-Muslims avoided treading in *bedestens* (also in bedestens of Ottoman Minor Asian cities) because of the fixed high tax and rental prices.

The Armenian merchants trading in Constantinople were engaged in exporting the local Turkish raw materials and some sorts of output by transit and also in importing the European output and semi-finished products, thus giving rise to the class of *khojas*. It continued to enlarge in Constantinople at the expense of the merchants having come from both the eastern and western parts of Armenia. If the *chelebis* were mainly engaged in money-circulation (money-changing business, giving credit by some per cents, luma changing etc.) then the *khojas* functioned in the spheres of home and foreign trades. In connection with the activities of Armenian merchants in Constantinople it is necessary to define the perception of the capitulations regime correctly. The regime of capitulations-trade and customs privileges given to France, England, Holland and to many other countries in the XVI-XVII and even in the XIX centuries must not be understood as exclusively compromises to Europe by Ottoman Turkey. In its turn the latter too, gained from these capitulations by reducing the Persian participation in the European trade and enlarging and taking the European and Asian trade under control. Indeed, the capitulation regime placed a large political and trade field and key factors at the disposal of the Europeans but at the same time it secured a reliable and suitable field for Turkish merchants to realize their goods thanks to the low customs (duty) percentage (3 per cent) of the European merchants as a result of which the agricultural raw material exported from Turkey was realized in significant quantities. And finally, the capitulation regime for Ottoman Turkey had a political significance, too, when it used the key factors of the international trade to hold up the decline of its military power.

The flow of the newly settled merchants of Constantinople increased especially after the rebellion of *jalalis* when the merchants from Tokat, Sebastia, Julfa, Van, Kemakh, Urfa settled here. The wealthy Armenians of the capital were based on the groups of the people of the same area to make their place steadir at the same time to undertake their activities in the native provinces.

The *khojas* of Constantinople though being engaged in foreign trade, rather dealt with the Armenians of the homeland and together with them with their social and class vulnerability had general discontented moods. Part of these *khojas,* as it's known, surrendered themselves wholly to the perspective of the national liberation movement and the other part relied on the national religious solidarity, on the National Church-on Echmiatsin. In contrast to it the idea of founding Armenian separate Patriarchate in Ottoman Turkey found its support among some *chelebis* who were connected with the Ottoman upper class and realized their activities thanks to the chances given by that upper class. The *chelebis* functioned merely within the limits of their own class interests.

Neither the trade capital of *khojas* nor the amount of the money of *chelebis* had anything to do with handicraft production or its output. The latter was an inclosed unit and dealt with trade or usurious capital only at the market as a parallel economic factor. At the same time the Armenian trade capital entering the sphere of international barter played an important progressive role providing the western production with raw material and favouring the realization of its output in the Near and Middle East and elsewhere. The activities of other merchants of Constantinople, Smyrna and Minor Asian towns entirely promoted the process of drawing nearer to each other the economy and trade of the East and West between the XV and XVII centuries.

In comparison with Muslims the subordinate condition of non-Muslims in Ottoman Turkey occured in the tax system. Among the *sheri* taxes (*tekalif-i sheriye*) the Armenians of Constantinople paid *jizye or kharaj* (poll-tax). This tax was collected from adult males according to the total calculation of the house-"*khane*" until 1690 after which the individual order of that kind of tax collecting was introduced. This individual form of tax collecting was more suitable for the Powers because in the case of tax collecting according to the total calculation of

each house inevitable difficulties arose (not correspondingness of tax paying lists concerning the existing number of the males of *khane*, tax paying corruption etc.). At the same time the individual order of tax collecting took the tax payers under individual control and made harder the economic condition of the non-Muslim population.

Among other taxes-traditional taxes-*tekalif-i orfiye* the Armenians of Constantinople paid *avariz-i divaniye* (beginning from the second half of the XV century) military tax. Later it changed from extraordinory tax into annual tax. The amount of *avariz* was not stable: it was either lower or higher than *jizye*. Because of depreciation of *akche* both *jizye* and *avariz* went on rising between the XV and XVII centuries.

The Armenians together with non-Muslims who had settled down on the state lands *khass* (the cultivated lands in the neighbourhood of Constantinople, also paid the *ispenje* tax or *chift resm-i*). This tax was paid only by males.

At the beginning of the XVII century the traditional taxes were completed *with kurekchi bedel-i* tax which was paid by non-Muslims of Constantinople in order not to serve in the navy. The Armenians of Constantinople paid this tax according to their quarters: 6-7 purses per year, 25 *akche* (each house in the second half of the XVII century).

Mukata'a was one of the yearly paid taxes *(maktu)* that the Armenians of Constantinople paid for the land, houses, shops and for other kinds of properties. It was paid yearly under the control of the Patriarchate. In the XVII century the forming of the leasing institution *(iltizam)* of the state lands had to decompose the *mukata'as* as a taxation unit which couldn't stand the twofold exploitation of the tax holders *(multezim)*. The Patriarch of Constantinople collected *mukata'a* from ordinary Armenian population of the European and Asian parts of Turkey.

In the conditions of the decline of *timars* the amount of all the indicated taxes continually increased. The Armenians of Constantinople inevitably bore the decline peculiar to the economy of the whole country.

The legislation, regulating both the taxation system and the moral norms and customs was based in Constantinople on the Muslims rights-on *sheri*. According to the norms of *sheri* which were partially obligatory for the millets, too, the Ottoman legislation legally put into shape the policy of discrimination towards them. In everyday relations of millets with Muslims the legislative norms, concerning the national clothes and their colours within the restrictions of reconstructing the structures of worship occured as external economic violence in the Ottoman state. The captivity (slave) system left its unalterable mark on the organization of the Ottoman military, economic, administrative and bureaucratic insti-

tutions. It was reproduced by means of captivities during the war and at the expense of Christian peoples living in the territory of the Empire *(devshirme)*. During the Turkish and Persian wars between the XVI and XVII centuries about 100.000 Armenians from different regions of Armenia were captured and sold at the slave-markets of Constantinople and the Near East. The Armenians of Constantinople as well as the Catholicoses of Echmiatsin and the rich *khoja* ransomed a great number of Armenian of war captives.

Devshirme was the disgraceful display of the lack of civil rights of non-Muslim peoples of the Empire, which satiated the State with human and intellectual resources squeezed out of the conquered peoples. The Ottoman State converting part of the young generation of the conquered peoples into Muslims by means of *devshirme*, the ruling and non-tax paying class of *askeris* was filled up in this way. In contrast to false viewpoints of Turkish and some western investigators, according to which the conquered peoples themselves wanted to entrust their children to *devshirme* in order to secure for them positions and posts in the society, the Armenians, Greeks, Slavs and other peoples considered *devshirme* to be misfortune and defamation bound over them by despots and did their best to resist it.

Living in the same traditional Ottoman society and obeying their laws bound over them the subject peoples of the Empire unavoidably entered in the economic and religious relations, too. In this regard the relations between the Greeks and Armenians of Constantinople and Jerusalem were noteworthy and lasting. Equalizing or nearly equalizing the obligations and rights of millets and also of Armenians and Greeks, the Ottoman state led the policy of balance and in case of necessity opposed them to each other, provoked the existing religious and belief contradictions between them. Such was the first Ottoman undertaking handing over the Greek churches to the Armenians deported to Constantinople which had to strain the above-stated contradictions between these two societies. The conflicts of *tsrazatik* in 1634 in Jerusalem and Constantinople had tragic ending which later developed into sharp proprietary disputes around St. James church. They were heated once more in the 1650s in connection with the so-called Ethiopian inheritance. The fact that the secular and Armenian leaders of Constantinople were stuck in the patriarchal fights to take the national administration of Constantinople into their hands or to push forward their patriarchal candidate, the things for the Greeks had become easier. During this period of time the Greeks succeeded in taking away St. James Monastery from the Armenians (between 1657 and 1659). Elizar Ayntebtsi took active part in the clashes between the Armenians and Greeks around the Holy Lands, who for his increased author-

ity and adventurous biography owed to these clashes between the Armenians and Greeks in Jerusalem to great extent. Catholic Rome took part in these clashes in a peculiar way trying to seat his protegee Tovma Beriatsi in the patriarchal seats of Constantinople and Jerusalem. According to the patriarchal *ferman* received by the latter his patriarchal jurisdictions towards the Patriarchies of Constantinople and Jerusalem were recognized which seemed to be unprecedented among the rights granted to the Patriarch of Constantinople. In the 1650s in the policy of liquidating Tovma Beriatsi from the field of action and persecuting Elizar Ayntebetsi, Porta showed signs of opposition to Catholic Rome. These signs had to be changed into sharp and one-sided policy at the beginning of the XVIII century when taking in view the concern to stop the European intervention, inside the country the Ottoman government, in fact, had to provoke and give the struggle of the supporters of the Armenian National Church anti-Catholic character.

The proprietary arguments kindled again in Jerusalem in the 1690s led to the fact that St. Hakobyants Congregation ran into heavy debts. These debts were piled up with new ones because of the self-interested posture of the Armenian upper class of Constantinople and the pitiless plundering of the property of the monastery by the overseers and *vekils* sent to Jerusalem by that class.

Together with this during the period in question the Armenians and Greeks living in the Ottoman Empire also displayed examples of mutual respect and ability to overcome the religious contradictions. These examples occured in the spheres of religious and belief relations, in economic life especially when withstanding the Ottoman oppressing tax policy together. They were based on the everlasting factor of mutual Christian and humane relations of these two peoples being equally oppressed in the Ottoman Empire which from time to time made themselves felt.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գլուխ I

1. **Պալճեան Աղ.,** *Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս, էջ 281: Ղ. Ալիշանն իր Հերթին գրում է, որ դեռևս XIV դ. սկզբին Կ. Պոլսում Հատուկ եպիսկոպոս ունենալը ցույց է տալիս այդ քաղաքում հայ բնակչության «բաւական բազմութեան» մասին (***Ալիշան Ղ.,** *Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք Հայոց եւ Վենետաց, էջ 183):*

2. Ժե դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա , էջ 41:

3. **Գօլանճեան Ս.,** *Ռումանահայութեան Անին՝ Սուչաւայի Հայ գաղութը, էջ 25:*

4. [Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ Հայերը և իրենց պատրիարքները. – «Ընդարձակ օրացոյց ազգային Հիւանդանոցի», Կ. Պոլիս, 1901, էջ 77-78:

5. Ժե դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 492:

6. **Ակինեան Ն.,** *Կոստանդնուպոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան սկզբնաւորութիւնը. – Հանդէս ամսօրեայ, 1951, թիվ 8-10, էջ 460-463: Սիրունի Յ. Ճ., Պոլիս և իր դերը (1453-1800), Հ. 1, էջ 107-110 և այլն:*

7. **Григорян К. Н.** Из истории русско-армянских связей X-XVII вв. Труды отдела древнерусской литературы. IX. Отдельный оттиск, с. 232-233. **Смирнов Н. А.** Историческое значение русской "Повести" Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. "Византийский временник", М., 1953, VII, с. 63.

8. Վիճիարի գրականութիւն է ստեղծվել Կ. Պոլսի անկման վերաբերյալ: Հայկական սկզբնաղբյուրներից հայտնի են Աբրահամ Անկյուրացու «Ողբ ի վերայ առման Կոստանդինուպոլսոյ» և Առաքել Բաղիշեցու «Ողբ մայրաքաղաքին Սալմպօլու» ստեղծագործությունները (տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին: Երևան, 1957):

9. **Պէրպէրեան Հ.,** *Իսթանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտ II-ի մահը, 1453-1481: Հանդէս ամսօրեայ, 1962, թիւ 5-8, էջ 220:*

10. **Անասյան Հ.,** *նշվ. աշխ., էջ 49:*

11. **Kinross L.** The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire, p. 116.

12. **Удальцова З. В.** К вопросу о социально-политических взглядов византийского историка XV в. Критовула. Византийский временник, т. XII, М., 1957, с. 172-173.

13. Kritovoulos. History of the Mehmed the Conqueror, p. 140.

14. **Հ. Անասյան,** նշվ. աշխ., էջ 49–50: Անասյանը միանգամայն իրավացի է, երբ այս անձանց համարում է Անկյուրիայի երևելիներ (նույն տեղում, էջ 59): Գ. Հնասերը ևս կարծում է, որ նրանք կա՛մ հարուստ վաճառականներ, կա՛մ ճարտար արհեստավորներ էին (Հնասէր Գ., Հայ վաճառականներ և արհեստաւորներ Կ. Պոլսոյ մէջ. – Հայաստանի կոչնակ, 1928, թիվ 37, էջ 1161):

15. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. 2449, թ. 255:

16. Kinross L., նշվ. աշխ., էջ 117.

17. **Պէրպէրեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 220: Այս հեղինակը նշում է, որ Մեհմեդը հրամայել էր քաղաքի գրավումից հետո՝ մինչև սեպտեմբեր, գաղթեցնել 5000 ընտանիք, իսկ հրաժարվողները մահվան պետք է դատապարտվեին (նույն տեղում, էջ 218):

18. Նույն տեղում, էջ 224: **Սիրունի Ց. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 175: Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора, с. 136:

19. Kritovoulos, նշվ. աշխ., էջ 140.

20. Գույք, որ հանձնվում էր որևէ մեկին՝ իբրև լիարժեք սեփականություն (տե՛ս Книга законов султана Селима I, с. 78). **Պէրպէրեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 220:

21. Inalcik H. Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy, p. 241.

22. **Ջամչեան Մ.,** Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ, էջ 500:

23. **Պէրպէրեան Հ.,** Կ. Պոլսոյ հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա Ճէւահիրճեանի: Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7–9, էջ 331:

24. **Ագաճեան Գր.,** Ուր եւ ինչպէս գետեղուեցան գրաւումէն վերջ Իսթանպուլ բերուած հայ գաղթականները: Շողակաթ, 1953, թիւ 9–10, էջ 258:

25. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ (1451–1480), կազմ. Խաչիկյան Լ. Ս., էջ 211:

26. Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году, с. 156.

27. Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սեբաստիա. – Հանդէս ամսօրեայ, 1926, թիւ 5–6, էջ 238:

28. Հայ-իտալական առնչություններ. ջենովական փաստաթղթերը ղրիմահայերի մասին կազմ., **Միքայելյան Վ. Ա.,** էջ 133: **Սիրունի Հ. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 190: **Այվազովսկի Գ.,** Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան. հ. Ա, էջ 197–198: Creasy E. S. History of the Ottoman Turks, p. 99:

29. Մատենադարան, ձեռ. 4515, թ. 213:

30. Գ. Այվազովսկին գերեվարված հայերի և ճենովացիների թիվը հաշվում է 40 հազար (տե՛ս **Այվազովսկի Գ.,** նշվ. աշխ., էջ 198), իսկ համերը այդքան հաշվում է միայն հայերի թիվը, որ չափազանցված է համարում Հ. Ճ. Սիրունին (**Սիրունի Հ. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 192):

31. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 389:

32. **Ագաճեան Գր.,** Հայերու անուամբ կոչուած առանձին թաղեր եւ իսթանպուլահայ բնակչութիւնը գրաւման յաջորդող տարիներու մէջ: Շողակաթ, 1953, թիւ 9–10, էջ 258:

33. **Կարապետեան Պ.,** Հնգդարեան յիշատակարան Սամաթիոյ Ս. Գէորգ եկեղեցւոյ, էջ 38:

34. **Փափազյան Ավ.,** Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16–19-րդ դարեր), էջ 181, 203:

35. **Ինճիճեան Ղ.,** Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, մասն երկրորդ, հ. Ե, էջ 131: Կարապետեան Պ., նշվ. աշխ., էջ 47: Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 10: **Այվազովսկի Գ.,** Պատմութիւն Օսմանյան պետութեան, հ. Ա, էջ 205: **Սիրունի Ց. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 185:

36. **Թորգոմեան Վ.,** Յիշատակարան Ամիրտովլաթայ Սաղմոսին, Հանդէս ամսօրեայ, 1985, թիւ 8, էջ 247:

37. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 131:

38. **Մրմըրեան Ց.,** Մասնական պատմութիւն հայ մեծատուններու, էջ 21:

39. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 443: Զի բացառվում, որ Ամասիայի հայ բնակչությունը Կ. Պոլիս քշված լիներ դեռևս Մեհմեդի ձեռնարկած առաջին բռնագաղթերի ժամանակ՝ 1450-ականի երկրորդ կեսին: Գ. Ս. Սիմոնյանը, առանց, սակայն, փաստական վկայության, նշում է, որ Ամասիայից բազմաթիվ ընտանիքներ «Իսթամպուլ ղրկուեցան» 1455 թ. (**Սիմոնեան Գ. Հ.** Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ, էջ 166):

40. Kritovoulos, նշվ. աշխ., էջ 119, 136–137:

41. Երեմիա Չէլէպիի Կ. Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպօլայ. – Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 308:

42. Новичев А. Д. Рабство в Османской империи в средние века: — В сб.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества, с. 67.

43. Мейер М. С. Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во II половине XVII-XVIII вв. — В. кн.: Османская империя, с. 160.

44. **Ալպոյաճեան Ա.,** Պատմութիւն հայ գաղթականութեան. հ. Գ, էջ 155:

45. Новичев А. Д. Рабство в Османской империи в средние века, с. 67. Հայտնի է, որ XVI դ. Բերայի և Խասդյուղի չրջականերում հայերը զբաղվում էին հողագործությամբ (Հնասէր Գ., Հայ գրականութիւնը տապանագրերու վրայ, Բազմավէպ, 1928, թիւ 7–8, էջ 211): Արդյոք սրանք ունեցե՞լ են սոցիալական նշված կարգավիճակը՝ դժվար է ասել այնչափով, որչափով առայժմ այս խնդրի վերաբերյալ տվյալներ մեզ հայտնի չեն: Սակայն այն իրողությունը, որ Օսմանյան Թուրքիայում ստրկության գլխավոր աղբյուրը մնում էին Թալանչիական պատերազմները Փոքր Ասիայում և Բալկաններում, ինչպես և Պարսկաստանից, Հայաստանի արևմտյան ու արևելյան հատվածներից կատարված բազմաթիվ գերեվարությունները XVI–XVIII դդ., ինքնին առաջադրում են գերիների և նրանց ճակատագրի ուսումնասիրության խնդիրը:

46. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., հ. Գ., էջ 511: **Օրմանեան Մ.,** Ազգապատում, հ. Բ., էջ 2225:

47. **Ալպոյաճեան Ա.,** Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը և կիրառութիւնը, Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի, 1910, էջ 104: Ջմռուանանք, որ 1535 թ. Բաղդադի գրավմամբ դարձյալ բավական թվով հայ գաղթականներ հայտնվեցին Կ. Պոլսում, որ, սակայն, ամեններին էլ կապ չուներ արևելահայերի թվաքանակի հետ:

48. **Այվազովսկի Գ.,** նշվ. աշխ., էջ 272:

49. **Հնասէր Գ.,** Հայ գրականութիւնը տապանագրերու վրայ, Բազմավէպ, 1928, թիւ 7–8, էջ 210:

50. Մանր ժամանակագրություններ, XIII–XVIII դդ., հ. 1, էջ 104:

51. Մանր ժամանակագրություններ, XIII–XVIII դդ., հ. 2, էջ 251–252:

52. Նույն տեղում, էջ 355:

53. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. IX (կազմ. Ն. արք. Պողարեան), էջ 193:

54. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, հրատ. Գ. քահ. Ադանեանց, էջ 37:

55. Մատենադարան, ձեռ. 6332, էջ 135:

56. [Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ հայերը և իրենց պատրիարքները, էջ 91:

57. **Զուլալյան Մ.,** Ջալալիների չարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ, էջ 56, 163:

58. **Ակինյան Ն.,** Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, էջ 120:

59. **Զուլալյան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 163:

60. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 69: Տե՛ս նաև Կ. Պոլսի Ս. Նիկողայոս եկեղեցուն ի պահ տված նրա Ավետարանի հիշատակարանը (Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 370):

61. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 128–129:

62. Նշխարք մատենագրութեան Հայոց (Հրատ. Բ. Պատկանեան), էջ 72:

63. **Խաչկոնց Դ.,** Կ. Պոլսոյ հայ գաղութին ծագումը: Ընդարձակ օրացոյց ազգային Հիւանդանոցի, էջ 193:

64. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ ուղեգրութիւն, էջ 6:

65. Օրհանի ժամանակ, որ առաջինն էր հատել աքչեն (1938), արծաթե այս դրամը արժեր 6 կարատ, իսկ XVII դ. վերջին այն տասնապատիկ նվազել էր այդ արժեքից՝ դրեթե հավասարվելով պղնձին (Книга путешествия Эвлия Челеби, с. 272).

66. **Միրունի Ց. ձ.,** նշվ. աշխ., էջ 333:

67. Петросян Ю. А. Османская империя. Могущество и гибель, с. 104.

68. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 35.

69. Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 378: Ն. Ակինեան. Ազարիա Վ. Սասնեցի: Հանդէս ամսօրեայ, 1936, թիւ 7–9, էջ 336:

70. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 148–149:

71. Նույն տեղում, էջ 141–146:

72. Նույն տեղում, էջ 142:

73. Նույն տեղում, էջ 172, 128:

74. Սարուխան, Հոլանդան և Հայերը: Հանդէս ամսօրեայ, 1927, N 3–4, էջ 182:

75. Բանասեր, 1904, հ. Զ, թիւ 3–4, էջ 174:

76. Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 202, վավ. 549:

77. **Այվազովսկի Գ.,** նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 613:

78. Բանասէր, Փարիզ, 1904, հ. Զ, թիւ 3–4, էջ 174:

79. Օրագրութիւն Երեմիա Ջէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 184:

80. **Երեմիա Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հնաւուրց Դ՚ տարւոյ Օսմանցոց թագաւորացն, էջ 281: Տե՛ս նաև Ալիշան Ղ., Կամենից, Տարեգիրք հայոց Լեհաստանի եւ Ռումանիոյ, էջ 194:

81. **Բամպուքճեան Գ.** Յակոբ պատրիարք Նալեան (1706–1764), էջ 211:

82. **Ապաճեան Գր.,** Ուր եւ ինչպէս զետեղուեցան, էջ 258:

83. **Barber N.** The Sultans, p. 23.

84. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 131–132: Կարապետեան Պ., նշվ. աշխ., էջ 47–48:

85. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 133:

86. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 172, 128:

87. **Մրմըրեան Ց.,** Մասնական պատմութիւն հայ մեծատուններու, էջ 49:

88. Երեմիա Ջէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1907, թիւ 9–10, էջ 306, 308, 301:

89. **Պէրպէրեան Հ.,** Իսթանպուլի հայ բնակչութիւնը, Հանդէս ամսօրեայ, 1962, թիւ 9–10, էջ 423:

90. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 115–116:

91. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 190. Հարկը կոչվում էր բեննակ՝ հողին ամրացված ռայայի անվամբ, որն ուներ կես չիֆթիից (չիֆթը հողի չափն է՝ կախված հողի որակից) պակաս հող (տե՛ս Книга законов султана Селима I, с. 190):

92. **Петросян Ю. А.,** նշվ. աշխ., էջ 104:

93. Аграрный строй Османской империи, с. 35.

94. Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 223:

95. Նույն տեղում:

96. Կ. Պոլիս ուղղվող գավառացի գաղթականների հոսքը կասեցնելու խնդիրը իշխանություններին մտահոգել է նաև հետագա դարերում՝ մղելով նրանց այլ ծայրահեղ գործողությունների: XVIII դ. նույնիսկ ուղեփակոցներ էին դրվել մայրաքաղաք տանող գլխավոր ճանապարհների վրա, որ, սակայն, արդյունավետ չեղավ:

97. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 4: Էվլիյա Զելերի, էջ 33–34:

98. **Новичев А. Д.** Рабство в Османской империи в средние века, с. 65.

99. **Babinger F.** Mehmed the Conqueror and His Time, pp. 104, 354.

100. **Պէրպէրեան Հ.,** Կ. Պոլսոյ հայ պատրիարքութեան հիմնարկութիւնը:

Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7-9, էջ 342:

101. **Ապաճեան Գր.**, Հայերու անուամբ կազմուած առանձին թաղեր, Շողակաթ, 1954, թիւ 3, էջ 70-72, թիւ 4, էջ 90-92:

102. Նոյն տեղում, թիւ 4, էջ 92:

103. Նոյն տեղում:

104. Երեմիա Չէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 4, էջ 99:

105. **Inalcik H.** The Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy, p. 238.

106. **Ապաճեան Գր.** նշվ. աշխ., էջ 92:

107. **Սիրունի Ց. Ճ.**, նշվ. աշխ., էջ 192:

108. **Ապաճեան Գր.**, նշվ. աշխ., էջ 90:

109. Պետք է կարծել, որ «կարամանցիներ», ինչպես և «կաֆացիներ» հասկացութիւնները օսմանյան Հարկացուցակներում ավանդական կիրառութիւն են ունեցել՝ նկատի առնելով ոչ թե ազգութիւնը, այլ հարկվողների նախնական բնակավայրը (որտեղից լինելը): Էվլիյա Չելեբիի՝ մեզ արդեն ծանոթ տեղեկութեան մեջ նոյնպես այդ բնակչութիւնը հիշվում է երկու կտրվածքով՝ ըստ ազգութեան (առնաուտ, Հույն, Հայ, ղպտի, Հրեա և այլն) և նախնական բնակավայրի: Նա առանձնացնում է կարամանցիներին, աքսարայցիներին, բուրսացիներին, կոնիացիներին, Սինոպից և Սամսունից եկածներին, որոնց մեջ կային ինչպես մահմեդականներ, այնպես էլ հույներ, հրեաներ, Հայեր և այլն (**Ապաճեան Գր.**, նշվ. աշխ., էջ 258):

110. Ծ. Էրդինի վկայակոչած՝ Թոփ կափուի Թանգարանի նույն վավերագրից է օգտվել նաև Ռ. Մանտրանը. դրեթե աննշան տարբերութիւններով վերջինիս թվերը համընկնում են Էրդինի տվյալներին՝ 1478 թ. Ստամբուլում 8951 մահմեդական տուն, 3151 քրիստոնյա (հավանաբար՝ միայն հույներ), 1647 Հրեա, 372 հայ տուն և այլն, ընդամենը՝ 14803 տուն: Ղալաթիայում, ըստ նույն հեղինակի, տների թիվն է՝ 535 մահմեդական, 592 քրիստոնյա, 332 ֆրանկ, 62 հայ, ընդամենը՝ 1521 տուն (տե՛ս **Yarman A.** Osmanli Sağlik Hizmetlerinde Ermeniler ve Surp Pirgiç Ermeni Hastanesi Tarihi., s. 30). Հավանական է թվում Ա. Յարմանի տվյալը, ըստ որի՝ XV դ. վերջին Կ. Պոլսի հայերի թիվը հասնում էր 25 հազար մարդու (**Yarman A.**, նշվ. աշխ., էջ 30): Ըստ Օ. Բարքանի՝ 1478 թ. մահմեդականները կազմում էին 58,2 տոկոս, քրիստոնյաները՝ 31,6, հրեաները՝ 10,2 տոկոս (Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries, p. 199). XV դ. վերջին Կ. Պոլսի ամբողջ բնակչութիւնը կազմում էր ավելի քան 200 հազար մարդ (**Петросян Ю. А.** Древний город на берегах Босфора, с. 137).

111. **Тодоров Н.** Балканский город XV-XIX веков, с. 68.

112. **Тодоров Н.**, նշվ. աշխ., էջ 69.

113. Նոյն տեղում:

114. **Рансимен С.**, նշվ. աշխ., էջ 158, վ. Գորդլևսկին նշում է, որ XVI դ. հույների թիվը Կ. Պոլսում հասնում էր 100 հազարի (**Гордлевский В. А.** Избр. соч., т. IV, с. 59).

115. **Петросян Ю. А.**, նշվ. աշխ., էջ 73.

116. Սանդերսոնը առանձին-առանձին է հաշվում ամեն կրոնի և ազգի տղամարդկանց (200.000-ական Թուրքեր և քրիստոնյաներ, 150.000 Հրեաներ), կանանց և երեխաներին (600.000՝ ամեն ազգի և կրոնի) և այլն (Armenians in the Ottoman Empire, p. 57).

117. Սիմեոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

118. Նույն տեղում, էջ 26:

119. Armenians in the Ottoman Empire, p. 71.

120. **Սարուխան.** Հոլանդան և Հայերը, Հանդես ամսօրեայ, 1927, թիւ 3-4, էջ 182:

121. **Սիրունի Ց. Ճ.**, նշվ. աշխ., էջ 111, 340: Էվլիյա Չելեբին Կ. Պոլսում հաշվում է 80 հազար մահմեդական՝ այդչափ «անհավատների» կողքին: Մեհմեդ Բ-ի ժամանակներից Կ. Պոլսում մահմեդական ազգաբնակչութեան թիվը միշտ էլ ավելին է եղել, քան ոչ մահմեդականներինը: XV-XVII դդ. այս տեսակետից բացառութիւն է կազմել միայն Ղալաթիան՝ իր ոչ մահմեդական գերակշիռ բնակչութեամբ: Նույն Էվլիյա Չելեբին Ղալաթիայում հաշվում էր 70 հունական, 17 մահմեդական, 2 հայկական և 1 հրեական թաղամաս (մահալլե) (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 30): Ռ. Մանտրանն անհավանական և խիստ չափազանցված է համարում Էվլիյա Չելեբիի տվյալը, ըստ որի XVII դ. կեսին Ղալաթիայի և Բերայի բնակչութեան թիվը հասնում էր 100.000-ի (**Mantran R.** Foreign Merchants and the Minority in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries, p. 129).

122. **Мейер М. С.**. Османская империя в XVIII веке, с. 79.

123. Երեմիա Չէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, N 4, էջ 99:

124. Նույն տեղում, 1909, թիվ 6, էջ 172:

125. Նույն տեղում, 1909, թիվ 7, էջ 208:

126. Նույն տեղում, 1909, թիվ 7, էջ 208: Էյութի չրջանում Թուրքերը նախապես նախանձախնդիր էին, որ այն բնակեցված լինի միայն մահմեդականներով՝ զերծ «անհավատ» բնակչութիւնից, որովհետև, ըստ ավանդութեան, այստեղ էր գտնվում Մուհամեդ մարգարեի զինակրի գերեզմանը (**Гордлевский В. А.** Избр. соч., т. IV, с. 20): Կարելի է կարծել, որ էյութի տարածքում Մեհմեդի ժամանակ գտնվում էին սուլթանական խասերը՝ բնակեցված քրիստոնյա երկրագործներով:

127. Երեմիա Չէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 208:

128. Տվյալները՝ ըստ **Тодоров Н.**, նշվ. աշխ., էջ 69:

129. Նույն տեղում:

130. Ենիչերիական զորամասերում ևս առանձնացված էին հատուկ օրթաներ (ջոկատներ), որոնց վրա դրված էին հրչեջի պարտականութիւնները: Ղ. Ինճիճյանը գրում է, որ «են և այլ օրթայք անուանեալ միհթէր և զուլումպաճի. սոքա յե-

տինքս կարգեալ են ի զգուշութիւն և ի չիջուցանել զհրդեհ իւրեանց ջրմուղիս, բաց ի սագայից (ջրկիրների տեսակ – Ա. Խ.) այս ջրկրաց, որք բաշխեալ են ամենայն օտայից (ենիչերիների զորանոցները – Ա. Խ.) և միահամուռ կոչին քիօրիխանի» (**Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 66): Ենիչերիական հրշեջ այս գնդերում էին գրանցվում, և ժամկետից չուտ, այն աշեմի օղլանները՝ ենիչերիների ուղերվ հանգիստացող, դևվշիրմեի ուժով հավաքված և ռազմագերիներից ու պատանիներից կազմված ջոկատները, որոնք եռանդ էին ցուցաբերում հրդեհները մարելու գործում: Մուրադ Գ-ի՝ 1583 թ. մի ֆերմանով ենիչերիների զորամաս էին բերվել այդ տղաներից 39 հոգի՝ էակի սարայի հրդեհը «աստծո օգնությամբ» հանգցնելու համար (տե՛ս Փափազյան Ավ., նշվ. աշխ., էջ 173):

131. **Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 168-172:

132. **Wheatcroft A.** The Ottomans, p. 149.

133. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 251:

134. Записки русских путешественников, с. 93-94.

135. **Մելգոն Ասատուր,** Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալաթու, էջ 87.

136. Այվազովսկի Գ., նշվ. աշխ., էջ 412-413:

137. Armenians in the Ottoman Empire, p. 72.

138. Османская империя в первой четверти XVII века, с. 183.

139. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. I, էջ 171:

140. Книга законов султана Селима I, с. 37.

141. **Мейер С. М.,** նշվ. աշխ., էջ 146:

142. Uzunçarşılı I. H. Osmanlı Tarihi. III Cilt, I Kıs., s. 197.

143. **Новичев А. Д.** История Турции, ч. I. Эпоха феодализма (XI-XVIII века), с. 62.

144. A. Compleat History of the Turks. Vol. II, p. 118.

145. Պալաթի Ս. Հրեշտակապետը XVII դ. դարձյալ հրդեհվել էր 1692 թ. սեպտեմբերի 28-ին և «դարձեալ չինեցին», ինչպես գրում է Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիայանը (տե՛ս Մելգոն Ասատուր, նշվ. աշխ., էջ 79):

146. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 152:

147. Նույն տեղում:

148. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 624:

149. **Pamukciyan K.** Istanbul Yazılan, Cilt ç, s. 9§. Գ. Բամպուքճյանը առաջինն է գիտական ուսումնասիրության առարկա դարձրել Կ. Պոլսի տարերային աղետների և հայ համայնքի վրա դրանց ազդեցության հիմնահարցը, դրան նվիրելով ընդարձակ էջեր՝ իր հմտալի աշխատության մեջ (տե՛ս նույն տեղում, էջ 61-111):

150. Օրագրութիւն Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 20, 60:

151. Նույն տեղում, էջ 25:

152. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Գ, էջ 283:

153. Նույն տեղում:

154. Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, էջ 172:

155. **Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան,** Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 229-230, 212-213:

156. Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մատենադարանին, էջ 282:

157. **Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն համառօտ Դճ տարւոյ, էջ 263:

158. **Pamukciyan K.,** նշվ. աշխ., էջ 92: Ամատյան Հ., Հայ գաղթականության պատմություն, էջ 608:

159. **Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան,** Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 212:

160. **Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 62, 67:

161. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 170:

162. **Այվազովսկի Գ.,** Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, էջ 198:

163. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. I, էջ 156:

164. Նույն տեղում, էջ 275-276:

165. **Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն համառօտ Դճ տարւոյ, էջ 236:

166. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Բ, էջ 322:

167. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. 2, էջ 228:

168. **Новичев А. Д.** История Турции, ч. I, с. 64.

169. **Hacker J. R.** Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century. In: Christians and Jewish in the Ottoman Empire, p. 130.

170. **Новичев А. Д.**, նշվ. աշխ., էջ 64:

171. Բայց ոչ բոլորը կամ նույնիսկ բնակչության զգալի մասը: Բնակչության լայն խավերը, որոնք ընչազուրկ էին, գոյատևելու հավելյալ միջոց էին գտնում ժանտախտի օրերին: 1635 թ. Համիթում տարածված ժանտախտի ժամանակ, գրում է Մինաս Համթեցին, «սէր սիրելեաց և գութ ծնողացն պակասեցան, ղի ի միմեանց փոխէին և երկնչէին... եւ ննջեցելոց կերակուրն (հոդեհացը – Ա. Խ.) ոչ ոք երթայր կերակրէր, զի աղքատք ասէին. «Դրամք տուք, որ զամք ուտել զձեր կերակուրն, առնէին դրամն, ապա ուտէին զկերակուրն» (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Բ, էջ 598):

172. **Գալէմքէարեան Գ.,** Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի Հայոց գերեզմանատունը, Հանդէս ամսօրեայ, 1911, N 2, էջ 84:

173. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 170:

174. **Հնաեէր Գ.,** Հայ գրականութիւնը տապանաքարերու վրայ, Բազմավէպ, 1928, թիւ 7-8, էջ 211: Լինում էին նաև բացառություններ, ինչպես այն, որ Գրիգոր կեսարացին թաղվեց ոչ թե գերեզմանատանը, այլ օսմանյան պաշտոնական շրջաններում հեղինակավոր վաճառական Շահին Չելեպիի միջնորդությամբ՝ Պալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու պատի մոտ՝ 1636 թ. (տե՛ս Կ. Պոլսոյ Հայերն

ու իրենց պատրիարքները, էջ 90): Սակայն բացառությունները Օսմանյան Թուրքիայում խիստ թանկ էին նստում. Կեսարացու եղբորորդի Հակոբ երեցը գրում է, որ Շահին չելեպիին հատուցել են «վասն թաղելոյ զնշխարան (Կեսարացու – Ա. Խ.) ի Ղալաթիա են այլ ինչ խարճ, զոր արարեալ էր (Շահին չելեպին – Ա. Խ.) եւ էառ ի մէնջ... Դ-ի եւ էձ (4700) դուրիչ եւ այս եղեւ պատճառ վաճառելոյ զրեանց եւ այգւոյն (**Բարգէն Աբեռակից կաթողիկոս,** Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 836):

175. **Օրմանեան Մ.,** Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2859: Կ. Պոլսոյ հայերն ու իրենց պատրիարքները, էջ 94:

176. A Compleat History of the Turks. Vol. 2, p. 155.

177. **Մ. Ջամչեան,** Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ, էջ 15 5:

178. **Պալճեան Ա.,** Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս, էջ 88:

179. Նույն տեղում, էջ 89:

180. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 475: Ա. Պալճեան, նշվ. աշխ., էջ 87: Ն. Ակինեան, Կոստանդնուպոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան սկզբնավորումը (Հանդէս ամսօրեայ, 1951, թիւ 8–10, էջ 461): Բարգէն եպ., Կ. Պոլսի Հայ պատրիարքութեան ծագումը եւ առաջին պատրիարք Յովակիմ եպիսկոպոս (Հանդէս ամսօրեայ, 1924, թիւ 6–10, էջ 440): **Ալպոյաճեան Ա.,** Իսթանպուլի Հայոց հոգեւոր վարչութեան սկզբնաւորութիւնը (**Շողակաթ,** բացառիկ, 1962, թիւ 2, էջ 25): Տե՛ս նաև Սիրունի Տ. ճ., Պոլիս և իր դերը (1453–1800), հ. 1, էջ 107–111:

181. **Ակինեան Ն.,** նշվ. աշխ., էջ 461:

182. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 492:

183. **Բարգէն եպ.,** նշվ. աշխ., էջ 440:

184. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 500, 113 («Ժամանակագրութիւն» հատվածը):

185. Տե՛ս **Բարգէն եպ.,** նշվ. աշխ., էջ 440:

186. **Ալպոյաճեան Ա.,** Յուշամատեան կուտինահայերու, էջ 186:

187. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 286:

188. **Բարգէն եպ.,** նշվ. աշխ., էջ 440:

189. Նույն տեղում:

190. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Գ (1482–1500), էջ 409–410: Հիշատակարանը գրել է Աբրահամ Անկյուրացու «Ողբում» հիշվող Աստվածատուր Սաթըլմիշի (որին ուրիշ երեք հայերի հետ Մեհմեդը Անկյուրիայից գաղթեցրել էր Կ. Պոլիս) որդին:

191. Մ. Ջամչյանի աղբյուր կարող էր լինել Մաղաքիա դպիր Ձեվահիրճյանը, որը 1713 թ. կազմել է Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքների գավազանագիրքը (Պէրպէրեան Հ., Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա դպիր Ձէյտահիրճեանի (Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7–9, էջ 325–340): Գավազանագիրքը ունի մի քանի տարբերակներ, իր՝ Հ. Պերպերյանի հրատարակած տարբերակում ևս Հովակիմի պաշտոնավարությունը, իբրև պատրիարք,

սկսվում է 1461՝ Հայոց ՋԺ թվականից: Հավանաբար, Ձեվահիճյանի մեկ այլ տարբերակը նկատի ունի Կոստանդնուպոլսի Հայ գաղթօջախի պատմաբան Գ. Բամպուքճյանը, երբ գրում է, թե Հովակիմը, ըստ Մաղաքիա Ձեվահիրճյանի, պատրիարք է նշանակվել 1464 թվականին (**Pamukciyan K.** Istanbul Yazılari, Cilt I, s. i):

192. **Ա. Ալպոյաճեան,** Իսթանպուլի Հայոց հոգեւոր վարչութեան սկզբնավորութիւնը (Շողակաթ, 1962, էջ 25):

193. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 411–412:

194. Նույն տեղում, մասն Բ, էջ 115:

195. Նույն տեղում, մասն Ա, էջ 409–410:

196. **Պէրպէրեան Հ.,** Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքութեան Հիմնարկութիւնը (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7–9, էջ 343):

197. **Ա. Ալպոյաճեան,** Իսթանպուլի Հայոց հոգեւոր վարչութեան սկզբնավորութիւնը (Շողակաթ, 1962, էջ 29):

198. **Բարգէն եպ.,** նշվ. աշխ., էջ 440:

199. **Պէրպէրյան Հ.,** Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքութեան Հիմնարկութիւնը (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7–9, էջ 350, թիւ 10–12, էջ 497–510):

200. Նույն տեղում, էջ 501: Տե՛ս նաև Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 115, 357, 286:

201. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 441:

202. **Պէրպէրյան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 501:

203. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 464:

204. Նույն տեղում, մասն Բ, էջ 135:

205. Նույն տեղում, էջ 284:

206. **Սիմէոն Երևանցի,** Ջամրո, էջ 55:

207. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 115:

208. **Ն. Ակինեան,** Կոստանդնուպոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան սկզբնաւորումը (Հանդէս ամսօրեայ, 1951, թիւ 8–10, էջ 462):

209. **Պէրպէրեան Հ.,** Կ. Պոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան Հիմնարկութիւնը (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7–9, էջ 341):

210. Նույն տեղում, էջ 347–378: Աստվածատուրի այս տիտղոսը նույն 1543 թ. մի վավերագրում նշվում է խոջա Խտրըի կողմից. «եւ գնեաց զգիրքս ի Ըստամբաւլ քաղաքի, ի Աստուածատուր պատրիարգէն, ի Ժ ֆլորի» (Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. V, էջ 434):

211. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. II, էջ 22: Ուշագրավ է, որ թուրքական որևէ ժամանակագիր, այդ թվում և Աչըքփաչազադեն, չի հիշում պատրիարքներին, ընդամին, ոչ միայն հայ, այլև հույն (տե՛ս, **Braude B.** Foundation Myths of the Millet System. In: Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. 1, p. 75).

212. **Սիմէոն Երևանցի,** նշվ. աշխ., էջ 56:

213. Նույն տեղում:

214. **Ալպոյաճեան Ա.,** Թուրքիոյ հայոց պատրիարքութիւն: Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի հայոց, 1908, էջ 291: Հ. Պերպերյանը, առարկելով Ա. Ալպոյաճյանին, նկատում է, թե հիշյալ թեմերը պատրիարքութիւններ կոչվելու մասին որևէ փերման գոյութիւն չունի, դրա վերաբերյալ չկան տվյալներ, ուստի Ա. Ալպոյաճյանի կարծիքը մնում է «ներևակայական պատմագրութիւնի դեղեցիկ օրինակ» [Հ. Պէրպէրեան, նշվ. աշխ., (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7-9, էջ 343-344)]: Ա. Ալպոյաճյանի տեսակետին համոզիչ փաստարկներով հակադրվում է նաև Գ. Բարդակչյանը, որը նույնպես որևէ փաստարկ չի գտնում, որ վկայեր նշված թեմերը պատրիարքութիւնի մեջ մտնելու մասին: Նա կարծում է, որ պատրիարքը զուտ կոստանդնուպոլսի «ալթը ջեմաաթի»՝ վեց թաղերի առաջնորդն էր մինչև 1612 թվականը, երբ նրա հոգևոր իշխանութիւնը սկսեց տարածվել մայրաքաղաքի սահմաններից դուրս (տե՛ս **Bardakjian K. B.** The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantipole. In: Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. 1, p. 91-93).

215. Ընդարձակ օրացոյց, էջ 291:

216. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, Թիֆլիս, 1912, էջ 397:

217. **Bardakjian K. B.,** նշվ. աշխ., էջ 91: Այս հեղինակը նկատում է նաև, որ 1441 թ. Էնկյուրիի հայերը ճանաչում էին Սսի կաթողիկոսութեան իշխանութիւնը (նույն տեղում): XVII դ. սրտին Էնկյուրին պետք է որ մտած լինի Կոստանդնուպոլսին ենթակա վիճակների մեջ, 1642 թ. մի ձեռագրում այն հիշվում է իբրև առաջնորդութիւն՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի նախագահ հիշատակումից հետո, «ի պատրիարդութեան Կոստանդնուպօլսոյ Կիրակոս վարդապետին և առաջնորդութեան յայսմ նահանգս Գադատոյ... Գաբրիէլ վարդապետին» (Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 51):

218. Ընդարձակ օրացոյց, 1908, էջ 291-292:

219. Բարգէն եպ. նշվ. աշխ., էջ 440: Մ. Օրմանյանի և Ա. Ալպոյաճյանի այս կարգեալ անվերապահորեն ընդունում է Ց. Ճ. Սիրունին, ըստ որի, Տրապիզոնի և Ղրիմի գրավումից հետո (1461 և 1475) այս շրջանները մտան պատրիարքութեան ենթակայութեան ներքո, և որ պատրիարքութեան ենթակա թեմերը ավելացան Սելիմ Ա-ի ժամանակ. երբ կայսրութեան կազմի մեջ մտան Կիլիկիան, Սիրիան, Միջագետքը, Մալաքիան, Պաղեստինը և եգիպտոսը (**Սիրունի Ց. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 298): Սակայն նշված հեղինակները որևէ փաստ չեն բերում այդպիսի ենթադրութեան օգտին: Մ. Օրմանյանը ինքն է նշում, որ հայ եկեղեցու նվիրապետութեան պատկերը վերականգնելու համար չկան կանոնավոր ցուցակներ (Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2546), իսկ Հ. Ճ. Սիրունին գրում է, որ հայտնի չեն նշված ժամանակաշրջանի (XV-XVII դդ.) ոչ հայ եկեղեցու թեմերի ճիշտ քանակը, և ոչ էլ դրանց սահմանները (**Սիրունի Ց. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 300):

220. **Սիրունի Ց. Ճ.,** նույն տեղում:

221. Սիմեոն Դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

222. Նույն տեղում:

223. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 180:

224. Նույն տեղում, էջ 181:

225. Նույն տեղում, էջ 192:

226. Նախքան պատրիարքական իշխանութեան բաժանումը, Դարանաղցին «Հրամանաւ թագաւորին» երկու տարի հովվում էր Կամախի և Էրզրումի վարչաքաղաքական՝ դաղթական հայութիւնը, ընդ որում, հաստատվելով Թուխ կափուտում՝ պատրիարք Գրիգոր Կեսարացու հենց կողքին և այս իսկ պահից թշնամանալով նրա հետ:

227. Սիոն, 1940, թիւ 5-6, էջ 153, թիւ 10-11, էջ 383:

228. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԷ դար, մաս Գ, էջ 854-855:

229. Սիմեոն Երևանցի, նշվ. աշխ., էջ 92-93:

230. Մատեան ժամանակագրութիւններ, XIII-XVIII դդ., էջ 362-363:

231. Աղթամարի հետ էջմիածնի վեճը չարունակվում էր նաև հետագայում, Ղազար Ջահկեցու ժամանակ, որին դարձյալ վիճակվեց նորոգել տալ Աղթամարի կողմից այս էլ որերորդ անգամ խլված վիճակների վերաբերյալ փերմանը (Սիմէոն Երեւանցի, նշվ. աշխ., էջ 95-97):

232. Պէրպէրեան Հ., նշվ. աշխ. (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7-9, էջ 344):

233. Տվյալները՝ տե՛ս Ընդարձակ օրացոյց, Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի Հայոց, էջ 184-186:

234. Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, էջ 782 բ:

235. **Կիւլէսէրեան Բ.,** Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 1220:

236. ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 622-623:

237. **Скржинская Е. Е.,** Генуезцы в Константинополе в XIV в. "Византийский временник", 1947, т. 1, с. 226.

238. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հրոակիզման Կոստանդնուպոլսոյ, էջ 39: **Յովհաննէս Հաննա,** Գիրք պատմութեան, էջ 149:

239. **Պէրպէրեան Հ.,** Իսթանպուլի Սուրբ Սարգիս եկեղեցիները, ԺԴ-ԺԵ դարերուն, Շողակաթ, 1995, էջ 90:

240. Նույն տեղում, էջ 91:

241. Յուցակ ձեռագրաց որ ի Հանդէս ամսօրեայ, էջ 310:

242. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս Բ, էջ 389:

243. Պէրպէրեան Հ., նշվ. աշխ., էջ 90: Կ. Պոլսի տարբեր թաղերում այդ անվամբ կային մի քանի եկեղեցիներ, որոնցից միայն երկուսն է տուսվել հավանական համարում Հ. Տեր-Անդրեասյանը, որ կապ ունենան մեզ հետաքրքրող Ս. Թեոդոսիա-Այծոթոսիա մահալայի Ս. Սարգսի հետ (**Տէր-Անդրէասեան Հ.,** Իսթանպուլի առաջին հայկական եկեղեցիները եւ Ս. Գեորգ պատրիարքանիստ եկեղեցին, Շողակաթ, 1995, էջ 97): Ս. Թեոդոսիա եկեղեցիներից մեկը հետագայում մզկիթի վերածված Գյուլ Ջամին էր՝ Ռակեղջյուրի շրջանում, որտեղ գտնվում էր նաև բյուզանդական Պանտոկրատոր եկեղեցին (ներկայիս Քյուրք Ջամին) (**Николаев А.** Современное состояние памятников византийского

зодчества в Стамбуле, Византийский временник, 1953, т. VII, с. 147, 157).

244. **Պէրպէրեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 91:

245. **Տէր-Անդրէասեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 97:

246. Մեհմեդ Բ-ի ժամանակից սկսած՝ հույները զրկվում էին իրենց եկեղեցիներից, որ չարունակվեց նաև հետագայում: XVI-XVII դդ. անընդհատ կոթուատներից հետո նրանց ձեռքին, ըստ Ս. Ռանսիմանի, մնացել էր ընդամենը մի քանի եկեղեցի, ինչպիսիք էին Ս. Գեորգի, Դմիտրի Կանավու, Ս. Մարիամ, Ս. Առաքյալների և այլ եկեղեցիները (**Рансимен С.** Падение Константинополя, с. 174): Զգալի քանակ էին կազմում կողոպտված և լքված եկեղեցիները:

247. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Օրագրութիւն, էջ 24:

248. Տե՛ս Վ. Թորգոմյանի ծանոթագրությունը՝ Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Բ, էջ 278-279: Օրագրութիւն, էջ 385: Այս հեղինակն իր «Պատմութիւն Դճ տարւոյ Օսմանցոց Թագաւորացն» երկում ևս հիշում է հրդեհից հետո, 1662 թ. հայկական և հունական եկեղեցիները մեծ վեզիր Ահմեդ Քյոփրուլուի հրամանով քանդելու փաստը՝ նշելով, որ դրանց հողը վաճառվել է («Քակեաց զշինեալ եկեղեցիան՝ ւ ի միրիէն զվայրան ծախեալ»), տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 266: Զինիլի համամը, իբրև Վլանկա Թաղամասի մի հատված (Կում կափուի կողմը), իր անունը պահպանել էր XIX դ.: 1885 թ. փետրվարին այրվել է Զինիլի համամի հրապարակին կից՝ մի երևելի թուրքի ապարանքը («Արևելք», 1885, 15 փետրվարի):

249. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 115:

250. Հ. Տեր-Անդրեասյանը նկատում է, որ Ամիրդովլաթի այս հիշատակարանը չահևկան է «Իսթիանպուլի հայ եպիսկոպոսներու (կամ պատրիարքներու) ժամանակագրական անուանացանկի ճշդումին տեսակէտով» (**Տէր-Անդրէասեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 99): Նա գրում է, որ, ըստ Զամչյանի ցուցակի, Հովակիմ եպիսկոպոսն էր Կ. Պոլսի և Թուրքիայի հայերի առաջին պատրիարքը, բայց հիշատակարանը ճշտում է, որ Տեր Մարտիրոսը նախորդում է նրան՝ Զամչյանի ցուցակի մեջ գրավելով 4-րդ տեղը՝ «իր գահակալութիւնը դնելով 1509-ին»: Բայց խնդիրն այն է, որ Մ. Զամչյանը պատրիարքների ցանկը սկսում է 1461-ից և չէր կարող իր ցուցակում ընդգրկել 1459 թ. հիշված առաջնորդին: Այլ հարց է, արդեն Մարտիրոսի՝ այդ ցուցակում 5-րդ տեղը զբաղեցնելը և 1509 թ. գահակալությունը, թեև այստեղ ևս, այդ թվականին Զամչյանը (կամ նրա աղբյուրը) կարող էր նկատի ունենալ ոչ թե 1459-ի Մարտիրոսին, այլ համանուն մեկ ուրիշի:

251. **Տէր-Անդրէասեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 103:

252. **Փիրղալէմեան Ղ.,** Նոտարք հայոց, էջ 106:

253. Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նիկոսիայի ի Կիպրոս, էջ 47:

254. **Կիւլէսէրեան Բ.,** Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք, էջ 110-134: Տե՛ս նաև Հրանտ Ասատուր, նշվ. աշխ., էջ 78:

255. Pamukciyan K. Istanbul yazıları. Cilt I, s. 3.

256. **Горянов Б. Т.** Византийский город XIII-XV вв. Византийский временник, 1958, т. XIII, с. 164.

257. **Սիրունի Ց. Ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 85-86:

258. **Рансимен С.,** նշվ. աշխ., էջ 73-74:

259. **Կիւլէսէրեան Բ.,** նշվ. աշխ., էջ 113: Յովհաննէս Հաննա, նշվ. աշխ., էջ 149: **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 183: Ս. Լուսավորիչն աչքի էր ընկնում իր մեծութեամբ և ճարտարապետական ոճով: Այն «յոյժ գեղեցիկ, վիմաշէն եւ կամարակապ» շինութիւն էր (Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 25):

260. **Կիւլէսէրեան Բ.,** նշվ. աշխ., էջ 114:

261. «Բանասէր», 1899, գիրք Ա, էջ 48-49: Այս Ս. Նիկողայոս եկեղեցին, ինչպես գրում է Գր. Գալեմքյարյանը, գտնվում էր Ոսկեղջյուրի կողմը, Են կափուի, Պալաթի, էդիրնե կափուի և Կարակոմրուկի միջև, ուստի հիշվում է այս չորս անուններով (**Գալէմքեարեան, Գր.,** Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի հայոց գերեզմանատունը: Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 6-8, էջ 478):

262. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 186:

263. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 25:

264. «Բանասէր», 1901, հ. 3, էջ 150:

265. Պասպատին այլ կերպ է ներկայացնում հայերի՝ Ս. Նիկողայոսից զրկվելը: «Հայերը, – գրում է նա, – անհանգիստ ըլլալով սոյն չատ գեղեցիկ տաճարին (Ս. Նիկողայոսի – Ա. Խ.) բաղձացող չրջակա բնակիչներէն, թողին զայն, որ անմիջապես մահմեդական մզկիթի փոխուեցաւ («Բանասէր», 1901, հ. 3, էջ 49): Ինչ վերաբերում է Պալատի Ս. Հրեշտակապետին, այն ի նորո կառուցվեց Ս. Եվստրատիոս բյուզանդական ավերակ տաճարի վրա (նույն տեղում, էջ 50):

266. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 9, էջ 141:

267. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 130:

268. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 357:

269. Նույն տեղում, հ. Գ, էջ 23:

270. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 352-353:

271. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. II, էջ 566-567:

272. **Խաչիկոնց Դ.,** Կ. Պոլսոյ հայ գաղութին ծագումը, էջ 194:

273. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 564:

274. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 133:

275. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 308:

276. **Կարապետեան Պ.,** նշվ. աշխ., էջ 41:

277. Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 10-12, էջ 508:

278. **Կարապետեան Պ.,** նշվ. աշխ., էջ 37:

279. Նույն տեղում, էջ 38:

280. Նույն տեղում, էջ 38-39:

281. **Փափազյան Ավ.,** Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 181:

282. Այս կարծիքին են նաև Վ. Թորգոմյանը (Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Գ, էջ 212) և Հ. Տեր-Անդրեասեանը (նշվ. աշխ., էջ

105): Վերջինս հավելում է, որ հույները չէին հաշտվելու այդքան փառավոր եկեղեցուց զրկվելու փաստի հետ, և որ նման «անհանդուրժողականությունը» հարատևել է XIX դ. Հույն պատրիարք Կոստանդնիոսի այն կարծիքի մեջ, թե, իբր, Ս. Պերիբլեպտոսը հայերին է հանձնել սուլթան Իբրահիմը՝ 1643 թ., իր հարեմի մի հայուհու միջամտությամբ: Այս, իրոք, անհեթեթ կարծիքը կրկնել է, ցավոք, մի այնպիսի լուրջ հետազոտող, ինչպիսին Ս. Ռանսիմանն է: Պասմաճիայում (Սամաթիայում), նրա ասելով, այդ եկեղեցին հույների ձեռքին է մնացել Ֆաթիհի ժամանակից մինչև XVII դ. կեսը, երբ սուլթան Իբրահիմը հայերին հանձնեց այն՝ իր հայուհի կնոջը գոհացնելու համար (Рансимен С., նշվ. աշխ., էջ 173):

283. **Տեր-Անդրէասեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 105:

284. **Гордлевский В. А.,** Избр. соч., т. IV, с. 557.

285. **Հնասէր Գ.,** Հայ վաճառականներ եւ արհեստաւորներ Կ. Պոլսոյ մէջ, էջ 1515:

286. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 131:

287. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 224:

288. Նույն տեղում, հ. Բ, էջ 442:

289. Նույն տեղում, հ. Գ, էջ 274:

290. Երեմիա Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Ա, էջ 226–227: **Ալպոյաճեան Ա.,** Պալաթու թաղին կազմութիւնը: Երեքդարեան պատմութիւն Պալաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ, էջ 167–173: Սիրունի Ց. ձ., նշվ. աշխ., էջ 254–255: Պէրպէրեան Հ., Կոստանդնուպոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան հիմնարկութիւնը, էջ 500:

291. **Pamukciyan K.,** նշվ. աշխ., էջ 4.

292. Նույն տեղում, էջ 148–149, 152–153:

293. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 7:

294. **Гордлевский В. А.,** նշվ. աշխ., էջ 557.

295. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 10: Այվազովսկի Գ., նշվ. աշխ., էջ 205: **Սիրունի Ց. ձ.,** նշվ. աշխ., էջ 183, 185:

296. Ինճիճեան Ղ., նշվ. աշխ., էջ 133:

297. Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ եւ ի շրջակայս նոցին, էջ 29:

298. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 7:

299. Երեմիա Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Գ, էջ 270:

300. Նույն տեղում, էջ 270–271: Տե՛ս նաև **Գալէմքեարեան Գր.,** Ձաքարիա եպ. Վանեցի, Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 2, էջ 77:

301. [Հրանտ Ասատուր], նշվ. աշխ., էջ 111: Պոլսահայ հեղինակ Հ. քահ. Էքսերճեանը Ս. Կարապետի մասին գրում է, որ այն «արդէն գոյութիւն ուներ 1555-էն ի վեր», բայց փաստական տվյալ չի բերում (Էքսէրճեան Հ., Յիշատակարան, էջ 7):

302. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

303. [Հրանտ Ասատուր], նշվ. աշխ., էջ 111:

304. Հայաստան, 1848, 13 նոյեմբերի:

Գլուխ II

1. Կայսրության մեջ այդ սկզբունքներն ուղեկցվում էին հակառակ բնույթի՝ ապակենտրոնացման երևույթներով՝ ի դեմս գավառական առաջնորդների գործունեության: Կ. Պոլսի պատրիարքության և նրա վիճակների փոխհարաբերությունները կառուցված էին և կենտրոնացման, և ապակենտրոնացման սկզբունքների վրա: Մ. Մեյերը ապակենտրոնացման սկզբունքի դրսևորումներ է համարում գյուղում համայնքային ինքնավարությունը, քաղաքներում՝ առևտրաարհեստավորական կորպորացիաների առկայությունը, որ հետամտում էր նվազեցնել երկրում վերնախավի և հասարակ բնակչության միջև բախումների հնարավորությունները (տե՛ս Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы, с. 160): Այս ամենի կողքին և դրանից առաջ, օսմանյան քաղաքականությունն ու տնտեսությունը արդեն իսկ կրում էին կենտրոնացման և ապակենտրոնացման սկզբունքների հետզհետե սրվող հակասությունները: Ռազմահողատիրական համակարգից սնվող օսմանյան պետությունը ուժասպառվում էր այդ համակարգի արտադրողականության անկման հետևանքով, ինչը, իր հերթին, խթանում էր բեյլերբեյների (վալիների) ինքնագլխավորության ուժեղացումը վիլայեթներում, Բ. Դռնից և արքունիքից նրանց կախվածության թուլացումը՝ սկսած XVI դ. վերջերից: Դրա համեմատ, գավառական առաջնորդներն էլ ավելի մեծ կախվածության մեջ էին ընկնում տեղական ռազմապրոկրատական վերնախավից, որը, փաստորեն, վերահսկում էր իր տարածքի այլազավան բնակիչների ներհամայնքային ամբողջ կյանքը, այդ թվում գույքային-սեփականատիրական հարաբերությունները, պատկի, ամուսնության, ավիրատվության և այլնի հարցերը:

2. История Востока III. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв., с. 77. Կրոնական և գործադիր իշխանությունների համատեղումը, թվում է, բավականաչափ ընդգծված է կադիի (մոլլայի) իրավասությունների մեջ, որոնք բնութագրվում են կրոնական (շերի) իրավունքի և զուտ գործնական գործառույթների (առևտրի պետական հսկողության իրականացում, քաղաքի հասարակական կարգուկանոնի, համակեցության կանոնների պահպանություն և այլն) համատեղմամբ: Մահմեդական կրոնական և հանրային իրավունքը փաստորեն գործողության մեջ էր դրվում կադիի իրավասությունների միջոցով:

3. **Ubicini M. A.** Letters on Turkey. Part II, p. 277. Եթե հույների համար օսմանյան պետությունը պահպանել էր նրանց պատրիարքի երբեմնի՝ բյուզանդական ժամանակներում ունեցած արտոնությունները, ավելացնելով նաև քաղաքացիական իրավունքներ, ապա հայ պատրիարքի և նրա հոգևոր-իրավական դերի հարցում թույլ էին տրվել շատ ավելի մեծ փոփոխություններ: Հայ պատրիարքի հայտնությունը Կ. Պոլսում՝ Առաքելական եկեղեցու նվիրապետության և ավան-

դուլթների խախտում էր՝ ամենից առաջ իր կարգավիճակով: Մ. Ուրիչինին կարծում է, որ Հովակիմի հաջորդները յուրացրեցին օտար եկեղեցու (հույների) պատրիարքական կոչումը, որպեսզի իրենց հավասար վիճակի մեջ դնեն հույն պատրիարքին (նշվ. աշխ., էջ 276): Բայց այստեղ մի կարևոր վերապահում է պետք անել. Կ. Պոլսի հայ առաջնորդները ոչ թե իրենք էին ինքնագլուխ ստանձնել պատրիարքի կոչումը, այլ այդպիսին սահմանել էր օսմանյան պետությունը՝ ելնելով նախ միլեթների կառուցվածքից և ապա կայսրության ոչ մահմեդական հանրություններն օտար ազդեցություններից զերծ պահելու նկատառումներից, որպիսիք պետք է ապահովեին միլեթների գլխավորների կախումը միայն օսմանյան կառավարողներից:

4. Անգլիացի հետազոտող Ս. Ռանսիմանը նշում է, որ եպիսկոպոսներից կազմված Հունական սրբազան սինոդը Գենադիոսին պաշտոնապես ընտրել էր սուլթանի խնդրանքով (Рансимен С. Падение Константинополя с. 138):

5. **Kritovoulos.** *History of the Mehmed the Conqueror, p. 94.*

6. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 441:

7. **Փափազյան Ավ.,** Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 182:

8. **Սիրունի Ց. Ճ.,** Պոլիս և իր դերը, հ. 1, էջ 371:

9. **Օրմանեան Մ.,** Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2937:

10. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 219: Ղ. Ինճիճյանի տվյալները՝ փեչքեչի և տարեկան տուրքի չափերի մասին, վերաբերում են միայն Զաքարիա պատրիարքին (**Ինճիճեան Ղ.,** Աչխարհագրութիւն, հ. Ե, էջ 117): Սակայն ոչ միշտ է, որ պատրիարքները նույնչափ գումարներ են վճարել: Մեզ հայտնի չէ, օրինակ, թե որքան են վճարել Զաքարիային հաջորդող Հովհաննես Համադանցի և Դանիել պատրիարքները:

11. Հայ պատրիարքների «ընտրության», դրա հանդեպ մեծ վեզիրի վերաբերմունքի, այլև տվյալ թեկնածուի համար սուլթանական ֆերման ապահովելու գործում կարևոր դեր ուներ վեզիր քյահյայի (քեղխուդա բեկ, քյահյա բեկ) անձը, որի լիազորությունների մեջ էր մտնում մայրաքաղաքում օրենքների ու Բ. դռան հրամանների կատարման վերահսկողությունը: Նա օժտված էր շատ ավելի մեծ իշխանությամբ, քան Կ. Պոլսի քաղաքագլուխը: Քյահյան գործում էր մեծ վեզիրի անունից, իսկ վերջինս հաճախակի բացակայության դեպքում փոխարինում էր նրան (**Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 22):

12. **Ինճիճեան Ղ.,** նշվ. աշխ., էջ 117:

13. **Babinger F.** *Mehmed the Conqueror and His Time, pp. 438, 437.*

14. **Բամպուքճեան Գ.,** Յովհաննէս պատրիարք Կոլոտ, էջ 97:

15. **Мейер М. С.**. Кризис Османских имперских порядков: меняющиеся отношения центра и периферии в XVIII в. В кн.: Османская империя, с. 73-75.

16. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 179–180:

17. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2967:

18. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դ., հ. Գ, էջ 855:

19. **Փափազյան Ավ.,** նշվ. աշխ., էջ 182–185:

20. Նույն տեղում, էջ 184: Խոսքը վերաբերում է հայ թափառական քահանաներին, ոչ սակավ դեպքերում՝ պատահականորեն ձեռնադրված կամ ինքնակոչ, որոնք չէին հայաբնակ վայրերում՝ երկպառակություններ հարուցելով ժողովրդի մեջ: XVIII դ. երկրորդ կեսին այս երևույթը բավական տարածված պետք է լիներ Փերմանում հիշատակվելու համար:

21. Նույն տեղում, էջ 245:

22. **Յովհաննէս Սեբաստացի,** Պատմութիւն Սեբաստիոյ, էջ 64:

23. **Փափազյան Ավ.,** նշվ. աշխ., էջ 261–262:

24. **Պէրպէրեան Հ.,** Օսմանեան սուլթանները եւ էջմիածնի կաթողիկոսները, Շողակաթ, 1955, թիւ 8–12, էջ 236:

25. **Սիմէոն Երեւանցի,** Ջամբռ, էջ 48:

26. Նույն տեղում, էջ 25: Փիլիպոսը, նրա հաջորդ Հակոբ Ջուղայեցի, ինչպես և Հովհաննես Համադանցի կաթողիկոսները սուլթաններից ստացել են Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի կաթողիկոսների իրավունքները և ոչ թե ընտրությունը հաստատող ֆերմաններ: Ալեքսանդր Ջուղայեցի կաթողիկոսը առաջինն էր, որ իր հաստատման բերաթը ստացել էր սուլթանից, «որոյ պատճառն է գլխաւորապէս եղիազարու եւ այլոց նոյնպիսեաց սեւագլխաց լրբութիւնն», – գրում է Սիմեոն կաթողիկոսը (տե՛ս **Սիմեոն Երեւանցի,** նշվ. աշխ., էջ 238, **Պէրպէրեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 234):

27. Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 1, վավ. 51, 64:

28. Նույն տեղում, թղթ. 4, վավ. 46 բ:

29. **Inalcik H.** *Ottoman Empire. The Classical Age, p. 142.*

30. **Петросян Ю. А.** Османская империя, с. 93. Весела З. К вопросу о положении христианской церкви в Османском государстве, с. 122.

31. **Կարապետեան Պ.,** Հնգդարեան յիշատակարան, էջ 79:

32. Նույն տեղում, էջ 87–88.

33. Նույն տեղում, էջ 90:

34. Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 255:

35. **Կարապետեան Պ.,** նշվ. աշխ., էջ 38, 289:

36. **Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս,** Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 1229:

37. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 113 («Ժամանակագրութիւն» հատվածը):

38. Նույն տեղում:

39. **Ալպոյաճյան Ա.,** Գրիգոր Կեսարացի, էջ 172:

40. Տե՛ս ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչի Հիւանդանոցի, 1908, էջ 184–186:

41. **Frazee C. A.** *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, p. 71, 84–85.* Հույն պատրիարքների արագ և բազմակի փոփոխությունների պատճառը ոչ միայն XVI–XVII դդ. ուղղափառ հանրության ներքին հակասություններն էին, այլև ավստրիական, անգլիական և ֆրանսիական դեսպանների մրցակ-

ցութիւնը՝ նրանց իրենց ազդեցութեան ոլորտը ներգրաւելու համար: Ընդ որում, գերմանական դեսպանը մտահոգված էր հունական համայնքում կալվինիզմի, իսկ ֆրանսիականը՝ կաթոլիկական դաւանանքի տարածման խնդիրներով: Այս նպատակին հասնելու համար նրանք չէին խորշում նոյնիսկ պատրիարքի ֆիզիկական ոչնչացումից:

42. Մանր ժամանակագրութիւններ, հ. II, էջ 393:

43. Այդպիսի երաշխիքները հենց միլեթների կարգավիճակը պահպանելուն ուղղված պայմանների ապահովումն էին, իսկ դրանք մեկ առ մեկ չարաղրվում էին պատրիարքի պաշտոնը հաստատող սուլթանական ֆերմաններում, և որոնք դարեր ի վեր անփոփոխ էին մնում ավանդույթի ուժով:

44. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 127:

45. Նույն տեղում, էջ 129:

46. Նույն տեղում, էջ 35: Կ. Պոլիս գաղթած դարանաղցիները նույնպես զործի էին դնում իրենց Հնարավորութիւնները՝ պալատում կամ Բ. դռանն ունեցած հովանավորների միջոցով: 1620-1630-ական թթ. պոլսահայ չատ ազդեցիկ երկու դեմքերը՝ Բոլբոլջի Ասուածատուրը և ձիհանը, հենվում էին պալատում սուլթանի փաւորիա, ծագումով տիվրիկցի հայ «խասէքի»-ի՝ թիկնապահի վրա (մահմեդականացված), որ «էր նօտար եւ դիւանադպիր եւ ճարտար գրիչ թագաւորին, մեծահանճար եւ քաջխմաստ որպէս Զօրաբաբել»: 1631 թ. ապստամբած ենիչերիները սուլթանից պահանջում են նաև նրա դլուխը՝ ի հատուցումն սուլթանի մերձավորների կողմից իրենց հասցված վնասների: Ահաբեկված Մուրադ Դ-ն տեղի է տալիս, և այդ հայր զոհվում է ենիչերիների ձեռքով (Ժամանակագրութիւն, էջ 551-554): Սա այն հազվադեպ դեպքերից մեկն է, երբ դավանափոխ՝ մահմեդականացված հայը պահպանել էր իր կապերը ազգակիցների հետ, առավել ևս՝ օգտագործել իր դիրքն ու առտիճանը՝ նրանց սատարելու համար:

47. Ա. Ալպոյաճյանը կանխակալ է համարում կեսարացուն տված՝ Դարանաղցու բացասական բնութագիրը: Նկատենք, որ այս գործիչներին միացնում էր հայ եկեղեցուն և նրա ավանդույթներին նվիրվածությունը, որ նրանց մղում էր փոխադարձ չփումների: Բայց գործնականում այս ընդհանրությունը տեղի էր տալիս իր հակադրությանը և նույնիսկ թշնամանքի, որի պատճառը պոլսահայ «վեց համայնքների» և մայրաքաղաքը հեղեղած հայ գաղթականների միջև առաջացած կենցաղային, ապա սոցիալական հակասութիւններն էին, և Գրիգոր Կեսարացին, թեկուզ և ի պաշտոնն և իբրև պատրիարք, այս կամ այն կերպ պետք է արտահայտեր պոլսահայերի, ինչպես և օսմանյան իշխանութիւնների տրամադրութիւնները: Հիրավի, նրանք հակառակորդներ էին և այստեղից էլ՝ Դարանաղցու միակողմանիութիւնը: Բայց Ա. Ալպոյաճյանն ընկնում է մյուս ծայրահեղության մեջ՝ անվերապահորեն հիմնավորելով կեսարացու բոլոր գործողութիւններն ընդդեմ Դարանաղցու (տե՛ս Ալպոյաճեան Ա., Գրիգոր Կեսարացի պատրիարք և իր ժամանակը, էջ 64):

48. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 129: Կայսրութիւնում ոչ մահմեդականների քաղաքացիական հայցերի իրավական

կարգավորման բնագավառում ևս իսլամը հանդես էր գալիս որպես գերազույն իրավարար՝ անչուշտ, հարաբերական ինքնուրույնութիւն ապահովելով ոչ մահմեդական համայնքների հոգևոր գլուխների համար: Քաղաքացիական հարցերով կարող էր զբաղվել նաև կաղին, եթե հայցվորը չէր համաձայնում, ասենք, պատրիարքի դատավճռին: 1659 թ. պատրիարք Մարտիրոս Քեֆեցին վճիռ է կայացնում՝ եվրոպայում գերութիւնից եկած ամուսնուն վերադարձնել իր կնոջը, որն ամուսնու բացակայության ժամանակ հասցրել էր ամուսնանալ երկրորդ անգամ: Կնոջ վերջին ամուսինը՝ դժգոհ պատրիարքի վճռից, դիմում է կաղիին, բայց նա արդարացի է համարում պատրիարքի վճիռը (Օրագրութիւն Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 330): Սակայն այն, ինչ չէր կարելի կաղիին, կարելի էր ենիչերիին: Երբ նույն պատրիարքը հրաժարվում է պսակել մի չհաս զույգի, սրա ծնողները իրենց նպատակին են հասնում ենիչերի Ահմեդի օգնութեամբ, որը պսակել էր տալիս նրանց վերոհիշյալ մահմեդական օրենքով՝ «քապին անելով» (նույն տեղում, էջ 334):

49. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 129-130:

50. Նույն տեղում, էջ 179-180:

*51. **Սրուանձտեանց Գ.,** Թորոս աղբար, հ. Բ, էջ 398-399:*

52. Օրագրութիւն Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 184:

53. Նույն տեղում, էջ 189, 198:

54. Նույն տեղում, էջ 116:

55. Միայն ութ տարվա ընթացքում Մեհմեդ Գ սուլթանը (1595-1603) փոխել էր 12 մեծ վեզիր (Այվազովսկի Գ., Պատմութիւն օսմանեան պետութեան. հ.1, էջ 494): Մեծ վեզիրների պաշտոնի հարատևության նկատմամբ ավելի մեծ հարգանք չեն ունեցել մյուս սուլթանները ևս՝ XVI-XVII դդ.:

56. Օրագրութիւն Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 93-96:

57. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 87:

58. Բնականաբար, արքունիքը չէր, որ անմիջականորեն պարտք էր տալիս պատրիարքացուին. պետական պաշտոնյան, սովորաբար, վեզիր քյահյասըն, նման դեպքերում դրամատիրոջ և պարտք հայցող թեկնածուի միջև հանդես էր գալիս որպես միջնորդ՝ անչուշտ, ստանալով իրեն հասանելիք տոկոսները:

59. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 87:

60. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ժէ դ., հ. Գ, էջ 494: Եղիազարը կիրառել է պարտք վճարելու ավանդական բազմաստիճան կարգը՝ հարուստների, միջակների և չքավորների համար տարբեր գումարներ սահմանելով (տե՛ս Օրագրութիւն Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 26):

*61. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2877:*

62. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 76:

*63. **Պէրպէրեան Հ.,** Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա ծ.ուսհիրճեանի, Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7-9, էջ 325-340:*

64. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. VI, էջ 384:

65. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 83:

66. **Գալէմքեարեան Գ.,** կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու, էջ 68–69: Սիրունի Յ. ճ., նշվ. աշխ., էջ 444:

67. Նույն տեղում: **Սիրունի Յ. ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 444:

68. Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական չարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, էջ 73:

69. **Սիրունի Յ. ճ.,** նշվ. աշխ., էջ 458:

70. **Առաքել Դաւրիժեցի,** Գիրք պատմութեանց, էջ 272:

71. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2874:

72. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 628:

73. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2862–2864:

74. Նույն տեղում, էջ 2846–2853:

75. Նույն տեղում, էջ 2849:

76. **Սիմէոն Երեւանցի,** Ջամբռ, էջ 98:

77. Նույն տեղում, էջ 98–99:

78. **Սրուանձտեանց Գ.,** Թորոս աղբար, հ. Բ, էջ 400:

79. Օրագրութիւն Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 59:

80. Նույն տեղում:

81. Նույն տեղում:

82. Նույն տեղում էջ 60:

83. Նույն տեղում:

84. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դ., հ. Գ, էջ 542:

85. Հաղիվ թե կարելի կլիներ համաձայնվել Ա. Ալպոյաճյանի հետ, որը 1650–1660-ական թթ. այս ներքին երկպառակությունների մեջ առանձնացնում է արևելահայ խոջաների և արևմտահայ չելեպիների պայքարը, նշելով, որ վերջիններս նույնիսկ հակված էին մերժելու էջմիածնի իրավասությունները (Ալպոյաճեան Ա., Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը եւ կիրառութիւնը, էջ 111–112): Իսկ ուր մնացին արևմտահայ խոջաները, որոնք հարցի այսպիսի առաջադրման դեպքում դուրս են մնում որևէ պատմության շրջանակներից: Խոջաներ կային ոչ միայն արևելահայ, այլև արևմտահայ վաճառականության մեջ, ինչպես օրինակ՝ ամթեցի հանրահայտ խոջաները: Այլ հարց է, իհարկե, որ չելեպիները զուտ օսմանահպատակ հայ դրամատերեր էին:

86. Օրագրութիւն Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 90:

87. Նույն տեղում, էջ 93:

88. Նույն տեղում:

89. Նույն տեղում, էջ 99, 108:

90. Նույն տեղում, էջ 138, 108, 167:

91. Նույն տեղում, էջ 111:

92. Հայերեն ձեռագրերի յիշատակարաններ, ԺԷ դ., հ. Գ, էջ 542:

93. Օրագրութիւն Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 198:

94. Նույն տեղում, էջ 199:

95. Նույն տեղում, էջ 181–183: Առելութիւնն ավելի էր խորացնում պայքարը. երկուստեք գործի էին դրվում մատնութիւններ ու սադրանքներ: Իր ստոր գործելակերպով՝ Թլթրյաններից ու նրանց անցիկում հակառակորդներից հետ չէր մնում նաև Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքը, որը լուր էր տարածել, թե իբր Եղիազարը «ի մանկութենէ տաճկացեալ է», այսինքն՝ եղել է մահմեդական, ապա հրաժարվել է այդ կրոնից: Մեղադրանքը հույժ վտանգավոր հետևանքներ կարող էր ունենալ Եղիազարի համար, եթե նկատի ունենանք, թե թուրքերը ինչ դաժանութիւնով էին վարվում իսլամն ուրացած անձանց հետ: Եղիազարի ամուր բնավորութիւնն ու օսմանյան պաշտոնատար անձանց հետ նրա ունեցած ոչ պակաս ամուր կապերին պետք է վերագրել այն, որ նա կարողացավ հաղթահարել այդ վտանգը: Այս առթիվ Եղիազարը վեց եկեղեցիներին ուղղած վերհիշյալ թղթում գրում էր, թե հակառակորդները «ինձ դարան գործել կամեցան՝ հանել ի կենաց» (Նույն տեղում, 1913 թ. Հրատ., էջ 61):

96. Օրագրութիւն, Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 155: Թվում է, առիթը պատահական չէր. չղազարող պատերազմների ժամանակ, ասել կուզի՝ գրեթե մշտապես, Կ. Պոլիսը հացի սուր կարիք էր զգում, այնպես որ, չատ հավանական է, հացագործը սպանութիւնը կատարել է հացի համար հարուցված վեճի պատճառով: Ե. Քյոմուրճյանը գրում է, որ «սակաւ գտանէր հացն եւ միայն ի պատճառով: Ե. Քյոմուրճյանը գրում է, որ «սակաւ գտանէր հացն եւ միայն ի փուռն վազէին ամբոխն քաղաքիս եւ լինէր ի վերայ հացին աղմուկ եւ կռիւ՝ ի վերայ միմեանց յարձակեալք եւ հացածախքն ի բռնաւորաց մարդ եղեալ զի նոքա ծախեսցեն անդ նստեալ ի փուռն» (Նույն տեղում, էջ 237):

97. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2921:

98. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. II, էջ 152: Տե՛ս նաև **Անասյան Հ.,** Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ, էջ 702:

99. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2923:

100. Օրագրութիւն Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 220:

101. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2923–2924:

102. Օրագրութիւն Երեմիա Զելէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 240:

103. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 182:

104. Frazee C., նշվ. աշխ., էջ 88:

105. Նույն տեղում, էջ 94:

106. **Ջամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 622:

107. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2868:

108. Մ. Օրմանյանը, կարծում ենք, ճիշտ չէ, երբ գրում է, թե «Սամաթիոյ եկեղեցիէն չատ առաջ հաւանական է, որ Յովակիմ (առաջին առաջնորդը կամ պատրիարքը – Ա. Խ.) Ղալաթիոյ Ս. Լուսաւորիչը նաւած ըլլայ, վասնզի այն ատեն հայերը ուրիչ սեփական եկեղեցի չունէին» (**Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2868): Հովակիմից առաջ և նրա ժամանակ, ինչպես տեսանք իր տեղում, Ղալաթիայի Ս. Լուսավորչի և Սամաթիայի (Ս. Գեորգ) եկեղեցիների հետ հայերն ունեին Ս. Սարգիս եկեղեցին: Նույն կերպ Մ. Օրմանյանը պատրիարքարանի տեղափոխության թվականը 1641-ից հետ է տանում 1610-ի և 1641-ի միջև՝ հենվելով այն ոչ ճիշտ տվյալի վրա, ըստ որի՝ Կում կափուի եկեղեցին կառուցվել է 1610

թ.՝ Հովհաննես Խուլի պատրիարքության օրով (նույն տեղում): Մինչդեռ Ս. Աստվածածինը գործում էր 1610 թ. դեռ չատ առաջ՝ հայերին հանձնված լինելով դեռևս 1464-1479 թթ. ընթացքում:

109. **Рансимен** С. Падение Константинополя в 1453 году. с. 141.

110. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 211: **Պէրպէրեան Հ.,** Օսմանյան քանի մը վաւերագրեր Իսթիանպուլի հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին, Հանդէս ամսօրեայ, 1961, թիւ 10-12, էջ 727-728:

111. **Гордлевский** В. А. Стамбул в XVI веке. Избр. соч., т. IV, с. 19.

112. Նույն տեղում, էջ 20:

113. Նույն տեղում:

114. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 624:

115. Նույն տեղում, էջ 623:

116. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2871:

117. Նույն տեղում, էջ 2872-2873:

118. **Գալէմքեարեան Գ., Սարգիս վ.** Սահէթճի Գասպարեան, էջ 275:

119. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2925:

120. Օրագրութիւն, Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 285:

121. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 671-672:

122. Նույն տեղում, էջ 672-673:

123. Նույն տեղում, էջ 673:

124. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Գ, էջ 840:

125. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 674:

126. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

127. Օրագրութիւն, Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 683:

128. **Հովհաննիսյան Ա.,** Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք II, էջ 151:

129. **Անասյան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 75-76:

130. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 528:

131. Նույն տեղում, էջ 536:

132. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., 2620:

133. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 535: Տիրատուրը, ի դեպ, Մելքիսեթին պատրիարքությունը փոխանցում էր երկրորդ անգամ այդ պաշտոնը ղբաղեցնելուց հետո (առաջին անգամ՝ 1561-1563 թթ.), տե՛ս Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան հիվանդանոցի հայոց, 1908, էջ 184-185:

134. **Սրուանձտեանց Գ.,** Թորոս ադբար, հ. Բ, էջ 281-289:

135. **Գալէմքեարեան Գ.,** Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու, էջ 300-316:

136. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 285:

137. **Ակինեան Ն.,** Մովսէս Տաթեւացի հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, էջ 351:

138. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 606, 608: Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2797-

2801: Սահակի գործողությունները և հարկավ, Զաքարիա պատրիարքի հետ նրա համագործակցությունն այնպես էին անհանգստացրել Մովսես կաթողիկոսին, որ նա Սահակին տարհամոզելու և այս գործում մեծամեծ ազգակիցների աջակցությունը հայցելու համար այնտեղ էր ուղարկել Փիլիպոս վարդապետին (Հետագայի կաթողիկոսը): Սահակը, ինչ ասել կուզի, մերժել էր նրան (Զամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 606):

139. Օսմանյան արքունիքի և մեծ վեզիրի ու նրա դիվանի միջև մրցակցությունը, որ առավել պետք է խորանար հետագայում, դեռևս Մեհմեդ Բ-ի ժամանակներից իր հիմքում ուներ օսմանցի վերնախավի և գերության ինստիտուտի հակամարտությունները: Ստեղծելով ուղղմավարչական նոր վերնախավ՝ կազմված նախկին գերիներից (ատրուկներից) և դեվշիրմեի տղաներից, նրանց պաշտոններ չնորհելով, Մեհմեդը հետամտում էր նրանց հակադրել տոհմիկ օսմանցիներին և ջլատել այս վերջինների կենտրոնախույս ձգտումները ոչ միայն տեղերում (վիլայեթներում, սանջակներում և այլն), այլև սահմանափակել պետական կարևորագույն պաշտոնների նկատմամբ նրանց հավակնությունները (տե՛ս **Shaw S.** History of Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 1, p. 67).

140. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2800:

141. **Սիմէոն Երեւանցի,** նշվ. աշխ., էջ 238:

142. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, Հ. II, էջ 154:

143. **Սիմէոն Երեւանցի,** նշվ. աշխ., էջ 25:

144. **Օրագրութիւն,** Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 198-199:

145. Նույն տեղում, էջ 185:

146. Նույն տեղում, էջ 364:

147. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 691:

148. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2938:

149. **Օրագրութիւն,** Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 364:

150. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 689:

151. Նույն տեղում, էջ 690:

152. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպոլսոյ, էջ 107:

153. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 691:

154. Զաքարեայ Սարկաւագի Պատմագրութիւն, էջ 73:

155. Նույն տեղում, էջ 106-107:

156. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 697:

157. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

158. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2964:

159. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 708:

160. **Կիւլէսէրեան Բ.** Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք, էջ 85:

161. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 708:

162. Զաքարեայ Սարկաւագի Պատմագրութիւն, էջ 72-73:

163. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2973:

164. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 695:

165. Ամիթի առաջնորդը նատում էր այդ վանքում (տես Cataloque of the Armenian Manuscripts in the British Museum. By F. C. Conybeare, p. 111).

166. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

167. **Մխիթարեան Ն.,** Համառօտ պատմութիւն երուսաղէմի և ստորագրութիւն սրբատան տեղեաց, էջ 103–106:

168. Սիոն, 1940, թիւ 10–11, էջ 283:

169. Նույն տեղում, էջ 282:

170. Նույն տեղում, էջ 282–283:

171. Նույն տեղում, 1940, թիւ 7–8, էջ 202:

172. Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 4, էջ 275:

173. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2967:

174. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Բ, էջ 33:

175. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 107:

176. Տես վ. Թորգոմյանի ծանոթությունը՝ Երեմիա Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, հ. Բ, էջ 301:

177. Սիոն, 1940, թիւ 7–8, էջ 201:

178. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 704:

179. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2960:

180. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 708:

181. Խոսրովը՝ արևելահայ ազդեցիկ այդ վաճառականը, հեղինակություն էր վայելում Կ. Պոլսի եկվոր վաճառականների շրջանում. Վալիդա խանում՝ եկվոր վաճառականների այդ մեծ հյուրանոցում ապաստանած ազուլեցի հայերից մեկն ակնածանքով է հիշում նրա անունը. «Ըստամբօլ թիւն Ռճէ (1658) սեպտեմբերի ժ(10) աւր ու[ր]բաթ ի խանն Վալիտայ. ես հիւանդացայ, պարոն Խոսրովին օգնութեամբ մեք ազուլեաց ջամիա[թիս] որ մէկ տեղ հայ էինք ուտ[ում] Աստուած անիորա՛պահեաց», – գրում է նա: (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Գ, էջ 805):

182. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 2970:

183. Մանր ժամանակագրություններ, հ. 2, էջ 361:

184. Բաբգէն Աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 132:

185. **Սիոն,** 1940, թիւ 12, էջ 315–316:

186. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. II, էջ 215:

187. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 714:

188. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 281–2982:

189. Զաքարեայ Սարկաւագի Պատմագրութիւն, էջ 75–76: Կաթողիկոսի բարեխոսը, թվում է, եղել է Կ. Պոլսի գայմագամը, որին Զաքարիան հիշատակում է Ղայմաղ խան ձևով (պարսկականացրած): Մ. Զամչյանը հիշում է 1659 թ. մեծ վեզիրի տեղապահ Իսմայէլ գայմախամին (**Զամչյան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 683):

190. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-

восточной Европы в XV-XVI вв., с. 39.

191. Inalcik H., նշվ. աշխ., էջ 51–52.

192. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. I, էջ 502:

193. Նույն տեղում:

194. Տե՛ս **Պէրպէրեան Հ.,** Օսմանեան սուլթանները եւ էջմիածնի կաթողիկոսները, էջ 235: **Սիմեոն Երեւանցի,** Ջամրո, էջ 239:

195. Տե՛ս **Երեմիա Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հրակիզման, էջ 113–116:

196. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 715–717:

197. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 175:

198. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 3022:

199. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. I, էջ 336:

200. Նույն տեղում:

201. Փափազյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 157:

202. Նույն տեղում, էջ 161:

203. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 9, էջ 49: Չելեպի պատվանունը տրվում էր ոչ միայն արևմտահայ, այդ թվում և պոլսահայ վաճառականներին, այլև գրչի, գրչության հետ կապված մարդկանց, ինչը ընդունված էր նաև թուրքերի մեջ: 1697 թ. մի ձեռագրում գրիչը խնդրում է հիշել «զուսուցիչս իմ զ Պէկլէր չէլէպին» (Նույն տեղում, էջ 504):

204. **Բաբգէն Աթոռակից կաթողիկոս,** նշվ. աշխ., 393:

205. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

206. **Պէրպէրեան Հ.,** Օսմանեան քանի մը վաւերագիր Խաթիանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին, էջ 727–728:

207. Երեմիա Չէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 4, էջ 99:

208. Նույն տեղում:

209. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 66:

210. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. VI, էջ 272:

211. Նույն տեղում:

212. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 88:

213. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 56:

214. Նույն տեղում, էջ 56–57:

215. Նույն տեղում, էջ 53:

216. Թոռիւն, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը, էջ 152:

217. Նույն տեղում, էջ 153:

218. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 92:

219. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 175:

220. Նույն տեղում, էջ 8:

221. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 685–687:

222. Նույն տեղում, էջ 699:

223. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 3019:

224. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 302:
225. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 716:
226. Նոյն տեղում, էջ 715:
227. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 306:
228. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 716:
229. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 54:
230. Նոյն տեղում, էջ 717:
231. Նոյն տեղում, էջ 721:
232. Հ. Ոսկեան հրապարակած պատրիարքների մի ցանկում առաջինը աթոռակալ է եղել 1689 թ. «Սախս օղլու դերձակ աշխարհականօք», իսկ երկրորդը՝ երեցների անդամակցութեամբ, դրանից երկու տարի անց՝ 1691 թ., «Շահին համամճի վէքիլ երիցօք» (Ոսկեան Հ., Կոստանդնուպոլսոյ հայ պատրիարքներու չորրորդ անտիպ ցուցակ մը, Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4-6, էջ 146): Մաղաքիա Ճեվահիրճեանը նշում է երեցների աթոռակալութիւնը 1690-1691 թթ. (Պէրպէրեան Հ., Կ. Պոլսոյ հայ պատրիարքներու գավազանագիրքը ըստ Մաղաքիա գալիր Ճէւահիրճեանի, Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7-9, էջ 333):
233. **Պէրպէրեան Հ.,** Անանուն Պոլսեցիի ժամանակագրութիւնը, Հանդէս ամսօրեայ, 1966, թիւ 4-6, էջ 170:
234. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 721:
235. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 175-176:
236. Նոյն տեղում, էջ 245-246:
237. **Օրմանեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 3090:

Գլուխ III

1. **Kritovoulos.** History of the Mehmed Conqueror, p. 140.
2. [Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ հայերը և իրենց պատրիարքները: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիվանդանոցի, էջ 83: Ալպօյաճեան Ա., Պատմութիւն Եւդոկիոյ հայոց, էջ 234: Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2186:
3. **Kinros L.** The Ottoman Centuries, p. 117:
4. **Հնասէր Գ.,** Հայ վաճառականներ եւ արհեստավորներ Կ. Պոլսոյ մէջ, էջ 1161:
5. Կղմինդրի՝ Կ. Պոլսում տարածված (փայտի հետ) այդ չինանյութի համար հումք էր ծառայում ծովի տիղմը, իսկ կղմինդրի արտադրությունը իրականացնող արհեստավորները (այդ թվում և հայ քիրամիտագործները) այդ աշխատանքը կատարում էին ամռանը՝ հում աղյուսը չորացնելու երևք ամիսներին, ինչպես գրում է Ե. Քյոմուրճյանը.

Անցանիմք ղչինականս
որ ղկղմինդր ատ չինել փութան,
զտիղմն ի ծովէ հանեն
եւ ամսոք գործեն յամարան:

(Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 66): Կ. Պոլսում կղմինդրը մեծ պահանջարկ ուներ թուրքերի և՛ ատորին, և՛ միջին խավերի, ինչպես և ոչ մահմեդականների հիմնական զանգվածի մեջ: Վերջիններիս արգելված էր առհասարակ քարե չենք կառուցելը՝ դրա իրավունքը տալով միայն մահմեդականներին (Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի..., մաս Բ, էջ 251):

6. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 190: **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն Ստամպօլոյ, հ. Բ, էջ 419 (Վ. Թորգոմյանի ծանոթագրությունները):
7. **Մրմըրեան Ց.,** Թիւրքահայոց հին վաճառականութիւն և վաճառականք, էջ 18: **Կիւլէսէրեան Բ.,** Կոլոտ Յովհաննես պատրիարք, էջ 122:
8. **Петросян Ю. А.** Древний город на берегах Босфора, с. 138-139.
9. **Петросян Ю. А.** Османская империя, с. 86.
10. **Inalcik H.,** նշվ. աշխ., էջ 159.
11. **Այվազովսկի Գ.,** Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան. հ. Ա, էջ 450: «Դոնանմա» կամ «ալայ»՝ տոնահանդես: Կատարվում էր սուլթանի կամ նրա զավակների ծննդյան, թլպատման, ամուսնության կամ սուլթանների ու պետության համար այլ կարևորագույն իրադարձությունների առթիվ: Տոնահանդեսին մասնակցում էին նաև էնաֆություններն իրենց զրուշակներով, դևսպակներով, արհեստավորական արտադրանքը ներկայացնող նմուշներով և այլն: 1777 թ. սուլթան Համիդի դստեր ծննդյան առթիվ կազմակերպված տոնախմբության ականատես Հակոբ Տիվրիկցին գրում է. «Եւ ես՝ տառապեալս, չրջագայելով տեսանէի զամենայն եւ փառս տայի Աստուծոյ, որ մարդուս այսպիսի հնարագիտութիւն տուեր է: Եւ երկու տեղիս տեսի, որ մինն մարդու կերպ չինեալ եւ մինն գազանի կերպ, որ անմեռ մարմինն լման եւ մարդուն ձեռքն գիրք տուեալ, երկու պրկունքն չարժելով եւ գլուխն երերեցնելով կարդայր. այսպէս տեսի եւ սորին նման այլ բազում գործս... զարմանալի» (Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. II, էջ 462):
12. **Иванов Н. А.** Арабо-османский цех в XVI-XVII вв., с. 195-196.
13. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 249-250:
14. **Аджян А. А., Зулалян М. К.** Ремесленное производство в Стамбуле в первой половине XVII века, с. 172.
15. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին: Գ. Էվլիյա Չելեբի, էջ 35:
16. Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մատենադարանին, էջ 223:
17. Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 1, վավ. 22, էջ 2-5:
18. **Գալէմքեարեան Գ.,** Կենսագրութիւն երկու հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու, էջ 335-338:
19. Նոյն տեղում, էջ 347-350:
20. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 335: Օխա՝ ծանրության չափ օսմանյան կայսրությունում. Կ. Պոլսում համարժեք էր մոտ 1, 282 գ (կայուն չափ չի ունեցել): Տե՛ս Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 209.

21. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք ժ, էջ 321:

22. **Պէրպէրեան Հ.,** Իսթանպուլի հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտի մահը, էջ 404, 423:

23. **Խաչիկյան Լ.,** Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» կանոնադրութիւններ, էջ 365–377:

24. Ժէ դարի Հիշատակարաններ, մաս Բ, էջ 95:

25. **Гордлевский В. А.,** Государство сельджукидов в Малой Азии, с. 136. *Ախիներն ունեին իրենց այսպես կոչված փութիվուան՝ բարքերի և բարոյական կանոնների ամբողջութիւնը ներկայացնող կանոնադրութիւններ: Ախիների՝ բարոյական հավատամքով միավորված մահմեդական արհեստավորների և առևտրականների եղբայրութիւն կազմակերպական ակունքները ձգվում էին մինչև վաղ միջնադար՝ չարունակվելով Աբբասյան խալիֆների ժամանակաշրջանում և հարատևելով օսմանյան կայսրութեան ժամանակներում (տե՛ս* **Wittek P.** *The Rise of the Ottoman Empire, p. 38.)*

26. **Тодоров Н.** Балканский город XV-XIX веков, с. 112. *Մահմեդականներից և այլահավատներից կազմված էնաֆական խառն միութիւններ կային կայսրութեան բազմաթիվ բնակավայրերում: 1696 թ. օգոստոսի 28-ի թվակիր մի վավերագրում Կանդիայի Հույն, Հայ և Թուրք ոսկերիչները կույումջիբաշի (ոսկերչապետ) են ընտրել ոմն ուստա Ֆյամիլի, «որպեսզի նա հսկի, պատժի և հոգևոր ուժան հայց ներկայացնի ոսկերիչներից նրանց գեմ, որոնք խարդախում են ոսկին, ինչպես և արծաթը, պատրաստում են կեղծ ու քաշը պակաս զարդեր»* (Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական Հետազոտութիւններ, հ. 1, էջ 557): *Այդ արհեստապետի ընտրութիւնը նպատակահարմար էր թվում ոչ միայն կրոնական գերագանցության, այլ նաև այն պատճառով, որ նա, իբրև մահմեդական, իշխանութիւնների առջև ավելի հաջողութեամբ կարող էր պաշտպանել էնաֆի շահերը:*

27. **Երեմիա Չէլէպիի** Կ. Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպօլոյ, Հանդես ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 205:

28. **Аджян А., Зулалян М.,** նշվ. աշխ., էջ 191:

29. Նույն տեղում: Տե՛ս նաև **Гордлевский В. А.,** Стамбул в XVI веке, с. 19.

30. **Անասեան Յ. Ս.,** Թուրքական փութիվվաթը եւ հայերը (Օսմանեան կայսրութեան ձուլողական քաղաքականութեան պատմութիւնից), էջ 221–256:

31. Նույն տեղում, էջ 249:

32. **Երեմիա Չէլէպիի** Կ. Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպօլոյ, Հանդես ամսօրեայ, 1909, թիւ 6, էջ 171:

33. **Гордлевский В. А.,** Избр. соч., т. 3, с. 423.

34. **Սերովբեան Վ.,** Ալէմտաղի հայոց եկեղեցին ու հնատիպ Աւետարան մը, էջ 213:

35. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. IV, էջ 142:

36. **Тодоров Н.,** նշվ. աշխ., էջ 116:

37. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 276:

38. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 20.

39. Книга законов султана Селима I, с. 71.

40. Մուհթեսիբի մոտ էր պահվում մի գրություն կշեռք, որով ստուգվում էին չուկաների բոլոր կշեռքները (**Gibb H. and Bowen H.** Islamc Society and the West, Vol. 1, p. 287.)

41. Книга законов султана Селима I, с. 67-69. *Մեղանչած արհեստավորները երբեմն իշխանավորների դաժանության զոհ էին դառնում: Հակոբ Տիվրիկցին գրում էր, որ 1776 թ. Կ. Պոլսում «Տէօհիւրն էր Իզզեթլի Ահմէտ փաչայն, որ էր արիւնաւէր, չատ հացագործ եւ պախալ կախեալ էր բարկութիւն նորա» (Մատեան ժամանակագրութիւններ, հ. II, էջ 461):*

42. Книга законов султана Селима I, с. 71.

43. Նույն տեղում, էջ 73:

44. Նույն տեղում, էջ 70:

45. **Тодоров Н.,** նշվ. աշխ., էջ 110: *Արտոնագիրը իր հերթին, սեփականութեան ձև էր. այն տնօրինողը կարող էր կտակել, գրավ դնել կամ վաճառել: Առանց էնաֆի ավագների թույլտվության, այդպիսին չէր տրվում, որ վկայում է էնաֆի՝ սեփականաշնորհող իրավունքների մասին (տե՛ս* Gibb H. and Bowen H., նշվ. աշխ., էջ 282):

46. **Иванов Н. А.,** նշվ. աշխ., էջ 189:

47. **Inalcik H.,** նշվ. աշխ., էջ 104: *XVII դ. Կ. Պոլիսը վարչականորեն բաժանվում էր չորս կազմութեան (մեվլեվիութեան)՝ բուն Ստամբուլի, Էյուբի, Ղալաթիայի և Սկյուտարի՝ յուրաքանչյուրն իր առանձին կազմով (տե՛ս Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին. Էվլիյա Զելեբի, էջ 34):*

48. **Փափազյան Ավ.,** Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և Հայերի մասին, էջ 172:

49. Հիերարխիական բազմաստիճան համակարգ էին ներկայացնում սուլթանի հարեմում զբաղված արհեստավորները, որոնց եկամուտները բաշխվում էին ըստ ավագության: Սանդուղքի վերին աստիճանին էր կանգնած ասրայ ուստան (պալատի վարպետ), ապա՝ առաջին սուրճ եփող, երկրորդ սուրճ եփող, Հետո՝ առաջին և երկրորդ լվացարարուհի, գանձապետ, նույնիսկ չորրորդ, հինգերորդ գանձապետ և այլն (տե՛ս **Tuğlacı P.** Osmanlı Saray Kadınları, s. 57).

50. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. IV, էջ 142:

51. Գալէմքեարեան Գ., Կենսագրութիւն երկու հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու, էջ 336, 346, 350:

52. **Gibb H. and Bowen H.,** նշվ. աշխ., էջ 294:

53. Զուլալյան Մ., Ջալալիների շարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրութեան մեջ, էջ 38:

54. Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, Հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 223:

55. **Мейер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 39.

56. Սիմեոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 221:

57. **Мейер М. С.**. К характеристике экономической жизни городов Ос-

манской империи в XVII веке, с. 249.

58. Նույն տեղում, էջ 263:

59. Բոլորովին այլ բնույթ ուներ «մահտեսի» պատվանունը, որը պարզապես տեղեկացնում էր այն կրողի՝ Երուսաղեմ այցելած լինելը և կապ չուներ նրա սոցիալական բնութագրի հետ, եթե նկատի չունենանք, որ հաճախակ աշխատողը հազիվ թե կարողանար հոգալ Երուսաղեմ այցելելու ծախսերը: Մահտեսի կարող էին կոչվել և չելեպիները, և խոջաները, և հետագայում՝ ամիրաները, և՛ կանայք, և՛ ցանկացած մեկը՝ վերոհիշյալ պայմանով: Ի դեպ, XVII դ. ընդունված էր նաև «մահտեսացու» պատվանունը. իրոք, հայ ունևորները տիտղոսների հանդեպ ցուցաբերում էին զարմանալի ժուլուխյուն (տես Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, էջ 67):

60. **Պէրպէրեան Հ.**, Կ. Պոլսոյ հայ պատրիարքներու գավազանագիրքը ըստ Մաղաքիա Ճէւահիրճեանի, էջ 34:

61. **Մրմըրեան Ց.**, Մասնական պատմութիւն հայ մեծատուններու, էջ 101:

62. Սիմեոն Դպրի Լեհացւոյ ուղեգրութիւն, էջ 20:

63. **Ubicini M.**, Letters on Turkey, p. 316.

64. Uzunçarşılı I. H. Osmanlı Tarihi. III C., 2 Kıs., s. 237.

65. Մրմըրյան Ց., նշվ. աշխ., էջ 13:

66. **Ubicini M.**, նշվ. աշխ., էջ 316:

67. Tuğlacı P., Turkish Bands of Past and Present, pp. 48-49.

68. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 238:

69. Книга путешествия **Эвлия Челеби**, с. 273. Весела З. К вопросу о положении христианской церкви в Османском государстве, с. 119.

70. Uzunçarşılı I. H. նշվ. աշխ., էջ 255-258.

71. **Мусаев А. М.**, Восстание в Стамбуле в 1703 г., с. 200-217. Այս հեղինակը, սակայն, մեզանչում է ճշմարտության առջև, երբ ոչ մահմեդական էնաֆի «ապատամբությունից հիմնականում հետու մնալու» իրողությունը բացատրում է նրա, իբր, «արտոնյալ դրությամբ»: Իրականում օրինականացված արտոնություններից ամենաերեք օգտվում էին տիրապետող կրոնի հետևորդները: Կրոնական տարանջատումը մահմեդականների և միլեթների միջև՝ վերածվում էր սոցիալական տարանջատման:

72. **Issawi Ch.** De-industrialization and Re-industrialization in the Middle East since 1800, p. 469.

73. Uzunçarşılı I. H. Osmanlı Tarihi. IV C., 2 Kis. s. 569-570.

74. **Kritovoulos**, History of the Mehmet Conqueror, p. 140.

75. **Հնաեէր Գ.**, Հայ վաճառականներ եւ արհեստաւորներ Կ. Պոլսոյ մէջ, էջ 1161:

76. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 409-410:

77. Միքայելյան Վ. Ա., Ղրիմահայոց պատմություն, էջ 69:

78. ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 622:

79. **Կիւլէսէրեան Բ.** Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց

եւ չրջակայից, էջ 1220:

80. Տես Պէրպէրեան Հ., Իսթանպուլի հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտ Բ-ի մահը. 1453-1481, էջ 423:

81. Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем востоке в эпоху средневековья, с. 192.

82. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV-XVI вв., с. 37.

83. **Babinger F.** Mehmed the Conqueror and His Time, p. 101-102.

84. **Միքայելյան Վ. Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 64, 66-70, 115-120:

85. Տե՛ս **Mantran R.** Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries, p. 42.

86. Armenians in the Ottoman Empire, p. 42.

87. **Зулалян М. К.** Западная Армения в XVI-XVII веках, с. 39.

88. **Քիւրտեան Ց.**, Նիւթեր հայ վաճառականութեան պատմութեան համար, էջ 8:

89. **Faroghi S.** Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia Trade, p. 54.

90. **Ջուլալյան Մ.**, Ջալալիների չարժումը, էջ 87-88:

91. Մանր ժամանակագրություններ, հ. I, էջ 568-569:

92. **Ուղուրլեան Մ.**, Պատմութիւն հայոց գաղթականութեան եւ չինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոռնոյ քաղաքի, էջ 45: Ալիշանը Վենետիկ տարված այդպիսի ապրանքներից հիշում է անկյուրական այծի բուրդ (ցվախ), բամբակ, մանած բամբակ, կարպետ: Վերադարձին հայ վաճառականները Կ. Պոլիս և այլ քաղաքներ էին ներմուծում ապակեղեն, ածելի, դանակ, պերճանքի առարկաներ և այլն (Ալիշան Ղ., Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք հայոց եւ վենետաց, էջ 429):

93. **Հնաեէր Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 1161:

94. Նույն տեղում, N 18, էջ 553:

95. **Мейер М. С.** Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во второй половине XVII-XVIII вв., с. 163.

96. **Новичев А. Д.** История Турции. I, с. 56.

97. **Зулалян М. К.** Армения в первой половине XVI в., с. 34.

98. **Мейер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 106.

99. **Անասյան Հ. Ս.**, XVII դարի ազատագրական չարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, էջ 59, 66:

100. **Dowsett C. J.**, Stepanos I Patriarch of Constantinople and His Accusers, p. 870: Դովսեթը կարծում է, որ Ստեփաննոսը «քաւիլ» բառը գործածել է «մեղադրող» իմաստով, սակայն այն պարզապես նշանակում է պարտքի երաշխավոր, վաշխառու, որը պարտքից մի որոշ տոկոս ստանալու պայմանով պարտատիրոջից գնել է պարտքը՝ հանդես գալով իբրև մի յուրօրինակ իլթիզամ (վարձակալ): XVII դ. կեսերին, երեմիա Քյոմուրճյանի ժամանակ (և հետագայում), այս բառը «քէֆիլ» ձևով գործածվում էր «երաշխավորի» իմաստով (տես Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 107):

101. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 365:

102. **Օրմանեան Մ.,** Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2874:

103. **Yarman A.** Osmanlı Sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve Surp Pırgıç Ermeni Hastanesi Tarihi. s. 41.

104. **Հնասէր Գ.,** Հայ գրականութիւնը տապանաքարերու վրայ, էջ 845:

105. **Inalcik H.** The Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy, p. 248.

106. **Faroghi S.,** նշվ. աշխ., էջ 28: Վ. Ա. Գորդլևսկին ևս նշում է, որ XVI դ. կ. Պոլսի բեղեստեններում քրիստոնյաներ (ինչպես և հասարակ արհեստավորներ) չկային: XIX դ. կեսին անգամ, բատ նրա, այստեղ կային ընդամենը երկու հայ առևտրականներ: Դա բացատրվում է նրանով, գրում է հեղինակը, որ այդ չուկան ուրբաթ օրերը փակ էր լինում (այդ օրը մահմեդականները չէին աշխատում կրոնական նկատառումով), և քրիստոնյաները, որոնք իրենք էլ չէին աշխատում կիրակի օրերին, բեղեստենում խանութ ունենալու դեպքում, չաբաթական երկու օր պետք է պարապուրդ տային, որ ձեռնտու չէր նրանց (**Гордлевский В. А.** Стамбул в XVI веке, с. 423): Բեղեստեններում, այդ թվում և կ. Պոլսի բեղեստենում, հայերի սակավաթիվությունը բացատրվում է նաև այս իրողությամբ և ոչ թե այն պատճառով, որ հայերը կամ հույները իբր, նվազ, դեր են ունեցել ներքին առևտրում, որով և Հ. Ինալչիքը կարող է ապակողմնորոշել բանից անտեղյակ ընթերցողին:

107. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան,** Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպոլսոյ 1660 տարւոյ, էջ 59:

108. Книга путешествия Эвлия Челеби, с. 273.

109. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Սամսպոլոյ պատմութիւն, էջ 75:

110. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 56:

111. **Мейер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 106.

112. Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 255:

113. Մատենադարան, ձեռ. 6332, էջ 124ա:

114. Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանին Հայոց, էջ 838:

115. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. II, էջ 153-154:

116. **Inalcik H.,** նշվ. աշխ., էջ 214:

117. **Քիւրտեան Յ.,** Նիւթեր Հայ վաճառականութեան պատմութեան համար, էջ 8: Ջալալիների հուդումների շրջանում, երբ խզվել էին Կ. Պոլիս և Զմյուռնիա տանող առևտրական գծերը Արևմտահայաստանում և անատոլիական տարածքներում, շարունակում էր գործել մեատաբսի՝ հայ վաճառականների նախասիրած ուղիներից մեկը՝ Կասպից ծովով Ռուսաստան և ապա Հոլանդիա և Անգլիա: Թուրքերի հետ հակամարտության պատճառով պարսկական պետությունը խրախուսում էր այդ առևտրական հյուսիսային ուղին, որ փոխադարձորեն չահավետ էր նաև Ռուսաստանի համար:

118. **Քիւրտեան Յ.,** նշվ. աշխ., էջ 8:

119. **Новичев А. Д.**, նշվ. աշխ., էջ 139-140: Անասյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 44: Uzunçarşılı I. H. Osmanlı Tarihi. III cilt, 2 kıs., s. 237.

120. **Inalcik H.,** նշվ. աշխ., էջ 215:

121. Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը, էջ 74:

122. **Орешкова С. Ф.** Из истории посреднической торговли в Османской империи в конце XV — начало XVI в., с. 193.

123. **Հովհաննիսյան Ա.,** Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք II, էջ 115-116:

124. **Mantran R.,** նշվ. աշխ., էջ 130-132.

125. Christians and Jews in the Ottoman Empire, p. 105.

126. **Անասեան Յ.,** Մանր երկեր., էջ 516-517:

127. **Мейер М. С.**, նշվ. աշխ., էջ 54:

128. **Мейер М. С.**. К характеристике экономической жизни городов Османской империи в XVIII веке, с. 254-255.

129. **Faroghi S.,** նշվ. աշխ., էջ 54-55: Այս հեղինակը գրում է, որ Ադրիանուպոլսով և Սալոնիկով դեպի Բալկաններ, ինչպես և Վենետիկ տանող ուղիներում տակա համապատասխան ցուցակները (ռեակրիպտ) հնարավորություն չեն տալիս պարզելու, թե Պարսկաստանի հետ կանոնավոր առևտուր անողներից ովքեր ունեին իրանական ծագում և ովքեր էին օսմանահպատակներ: Նաև Իսկյուտարի չրջանում, հարում է նա, աջեմ վաճառականները (acem tüccarı) չրջում էին դյուղերում և փոքր քաղաքներում՝ վաճառելով իրենց ապրանքները, մինչդեռ նրանցից չատերը ակտիվ էին Մոլիլլի (Լեսբոս) կղզում, լինելով ոչ մահմեդականներ (նույն տեղում): Մինչդեռ և մեկ, և մյուս դեպքում խոսքը վերաբերում է հայ, առավել ևս՝ Արևելյան Հայաստանից եկած վաճառականներին, որոնք ժամանակի (XVIII դդ.) գրավոր տեքստերում սովորաբար հիշվում են «աջեմի բազրգեանք» հորջորջումով: Զմյուռնիայում այս անվանումով հիշվող վաճառականների մասին տես Smyrnelis M.-C. Les Arméniens catholiques de Smyrne aux XVIII et XIX siècles, p. üş-ii.

130. **Մրմըրյան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 27:

131. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 202:

132. Նույն տեղում:

133. **Հնասէր Գ.,** Սամսթիոյ (Կ. Պոլիս) Ս. Գէորգ եկեղեցին եւ յոյներուն նախկին Perivleptos մենաստանը, էջ 1216:

134. **Գալէմքեարեան Գ.,** Կենսագրութիւն Սարգիս Սարաֆեան, էջ 347-349:

135. Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանին Հայոց, էջ 836:

136. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 84:

137. **Զամչեան Մ.,** Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ., էջ 608:

138. Նույն տեղում, էջ 672:

139. Մատենադարան, ձեռ. 6332, էջ 233:

140. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 690:

141. **Новичев А. Д.**, նշվ. աշխ., էջ 124-125:

142. **Ջամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 690:

143. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ժէ դար, հ. Գ, էջ 805:

144. **Ակինեան Ն.**, Մովսէս Գ Տաթեւացի Հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, էջ 386-387:

145. **Զուլալյան Մ. Կ.**, Ջալալիների չարժումը, էջ 90:

146. **Բարթիկյան Հ. Մ.**, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 1, էջ 571:

147. **Փիրղալէմեան Ղ.**, Նշխարք պատմութեան հայոց, Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 485, 493-495:

148. Առաքել Դաւրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 275-276:

149. **Мейер М. С.**. Османская империя в XVIII веке, с. 59.

150. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 422:

151. Նույն տեղում, էջ 40-41:

152. **Ջամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 629: Չնայած այս փաստին, Երեմիա Քյոմուրճյանն իր «Ստամպօլոյ պատմութեան» մէջ հիշում է ոմն Անդոն Կեավուրի, որը «Հայոց ոչինչ մին չօգնեաց, յիշելոց չարար մին նշան» (հ. Ա, էջ 77): Սրանից ելնելով՝ Մ. Օրմանյանը տարբեր անձնավորություններ է համարում Անտոն Չելեպիին և Անդոն Կյավուրին (**Օրմանեան Մ.**, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2888), որ անհավանական է թվում. որքան մեզ հայտնի է, «Անդոն Կեաւուր» ձևը հանդիպում է միայն Երեմիա Քյոմուրճյանի երկում և կարող է լինել նույն Անտոնի մի այլ, «չելեպիից» զատ մականունը: Բացի այդ, և՛ Անտոն Չելեպին, և՛ Անդոն Կյավուրը միևնույն ժամանակ ապրող մեծահարուստներ են, և՛ մեկը, և՛ մյուսը ենթարկվել են բռնություններ և փախել Օսմանյան կայսրությունից: Երկու տարբեր մարդ այսքան ընդհանրություններ հազիվ թե ունենան: Երեմիայի խիստ բացասական բնութագիրը Անդոն Կյավուրի մասին, կարծում ենք, պետք է բացատրել Անտոն Չելեպիի հանդեպ նրա վերաբերմունքի չրջանակներում: Անտոն Չելեպիին նա փաստորեն անվանում է այնպես, ինչպես կանվանեին Թուրքերը, մանավանդ Անտոնի եղբայրը՝ Հասանը, վերջիններիս տեսակետից «կյավուր» չէր, այլ «ուղղափառ»՝ մահմեդականացած անձնավորություն:

153. **Ջամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 629:

154. **Բասմաջյան Կ.**, Ս. Էջմիածնի գանգակատունէն անհետացած թանկագին հնութիւն մը, էջ 47-48:

155. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 116:

156. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 89-90:

157. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 181-182:

158. **Լեո**, Պատմություն հայ տպագրության, էջ 95:

159. **Весела З.**, К вопросу о положении христианской церкви в Османском государстве, с. 118-119.

160. **Զուլալյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 96:

161. Նույն տեղում, էջ 97:

162. **Мейер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 79.

163. **Смирнов В. Д.**, Кучубей Гемюрджинский, с. 139.

164. **Փափազյան Ավ.**, նշվ. աշխ., էջ 134: Խարաջն անհատական կարգով գանձելու փաստեր նկատելի են նաև Հունգարիայում: 1578 թ. այդ հարկը գանձվում էր և՛ ընտանիքի գլխավորից, և՛ նրա ամեն մի չափահաս անդամից (տե՛ս Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV-XVI вв., с. 232):

165. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 230:

166. **Мейер М. С.** նշվ. աշխ., էջ 79.

167. Faroghi S., նշվ. աշխ., էջ 71.

168. **Զուլալյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 98-99:

169. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 230:

170. Itzkowitz N. Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 95.

171. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 230:

172. Աքչե՝ արծաթե դրամ, որ հատվել է Օրհանի ժամանակից (1328) նախապես արժենալով 6 կարատ: Այն անընդհատ արժեզրկվել է՝ XVII դ. վերջին հավասարվելով պղնձին:

173. **Զուլալյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 96:

174. Аграрный строй Османской империи, с. 192.

175. Նույն տեղում:

176. **Новичев А. Д.** Турция, I, с. 120-121.

177. Թուրքական աղբյուրները, էջ 230:

178. **Կարապետեան Պ.**, Հնգդարեան յիշատակարան, էջ 87: Հայկական վավերագրերում «ստակ» դրամական միավորը XVII դ. վերջերին համընկնում է «դուրուչին»: Հին դրամը՝ աքչեն, դուրուչով է փոխարինվել 1687 թ. (տե՛ս Книга законов султана. Селима I, с. 75).

179. **Զուլալյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 99:

180. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 188, 202.

181. **Զուլալյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 100:

182. Книга законов султана Селима I, с. 44.

183. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Գ, էվլիյա Չելեբի, էջ 35:

184. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 205.

185. **Հնասէր Գ.**, Կորսուելու ենթակայ վաւերաթուղթեր, էջ 34-35:

186. **Հնասէր Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 35: Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, էջ 117:

187. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 19-20:

188. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV-XVI вв., с. 232.

189. XVIII դ. մեկ քսակը կազմում էր 500 դուրուչ (տե՛ս Carbognano C. C. 18. Yüzyılın Sonunda Istanbul, s. 67.)

190. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 52:

191. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 84:

192. Ֆեթվա՝ մահմեդական կրոնապետի (մուֆտի, շեյխ ուլ-իսլամ) վճիռը, որ հենվում էր չերիի վրա:

193. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 75:

194. Սիրունի Յ. Ճ., Պոլիս և իր գերը, հ. 1, էջ 439:

195. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. V, էջ 318:

196. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 228:

197. **Մկրտն Ասատուր**, Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալաթու, էջ 91:

198. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 228:

199. **Պէրպէրեան Հ.**, Խթիանպուլի հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտ Բ-ի մահը, էջ 222:

200. Դյանում՝ հողակտոր, որի երկարութիւնն ու լայնութիւնը միջին քայլով կազմում էր 40 քայլ: Հետագայում մեկ դյանումը հավասարեցվել է 919,3 ք.մ. (Книга законов султана Селима I, с. 76. Տես նաև Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 206-207).

201. Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 226:

202. **Սիմեոն Երեւանցի**, Ճամբռ, էջ 237:

203. **Ինճիճեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 117:

204. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 3, էջ 229:

205. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 180:

206. **Փափազյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 185:

207. **Ալպոյաճեան Ա.**, Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը եւ կիրառութիւնը, էջ 98:

208. **Ապաճեան Գ.**, Վաւերագրեր խթիանպուլահայ գաղութի պատմութեան համար, էջ 119–120:

209. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 127:

210. Նույն տեղում, էջ 135:

211. **Բարթիկյան Հ.**, Նյութեր գաղութահայ պատմության, III, էջ 89–90:

212. **Հնաեէր Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 33:

213. Սիմեոն Դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 193:

214. Ա. Ս. Ժան-Բաթիստ վան Մուրի՝ հայոց վերաբերող երկու պատկերը: Հայաստանի կոչնակ, 1920, թիվ 45, էջ 1432: Ժ.-Բ. վան Մուրը (1671–1737) 1699 թ. մինչև իր մահն ապրել է Կ. Պոլսում և իր կտավներով հաճախ է անդրադարձել նրա իրականութիւնը (հարեմ, ծեսեր, կենցաղ և այլն: Տես **Akurgal E., Mango S.,** Ettinghausen R. Treasures of Turkey, p. 198):

215. **Itzkowitz N.**, նշվ. աշխ., էջ 95:

Գլուխ IV

1. **Ինճիճեան Ղ.**, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, էջ 22:

2. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 291:

3. **Ջամչեան Մ.**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 712, 708:

4. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 344:

5. **Ոսկեան Հ.**, Ներբէս Վ. Երեւանցի եւ Բուդապէշտի ազատագրումի համար դրուած հայկէն ծածկագիր նամակները, էջ 269–270:

6. **Гордлевский** В. А. Избранные сочинения, т. III, с. 58. *Տե՛ս նաև Զուլալյան Մ. Կ., Ջալալիների չարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ, էջ 105:*

7. **Պէրպէրեան Հ.**, Օսմանյան քանի մը վաւերագիր Խթիանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին, էջ 723–731:

8. **Փափազյան Ավ.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 211–212:

9. **Рансимен С.** Падение Константинополя, с. 173.

10. Նույն տեղում, էջ 174: Որոշ տարբերություններով, Սելիմ Ա-ի հետ կապվող այս միջադեպի մասին տես նաև Այվազովսկի Գ., Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. 1, էջ 303–304:

11. Рансимен С., նշվ. աշխ., էջ 173–174: XVII դ. հունական եկեղեցիների թիվը Կ. Պոլսում հասնում էր 30-ի (Тодоров Н. Балканский город, с. 71):

12. Երեմիա Չէլէպւոյ Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 172:

13. **Կիւլէսէրեան Բ.**, Հայ եկեղեցի, էջ 306:

14. **Պէրպէրեան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 730:

15. Նույն տեղում, էջ 731:

16. Ըստ Գրիգոր Կամախեցու՝ դրամ էին ստացել «զվաղիրն եւ զմնծամնծքն արքունեաց» (Թոռին, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը, էջ 150):

17. Օրագրութիւն, էջ 428:

18. Նույն տեղում, էջ 394:

19. **Ամատյան Հ.**, Պալաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին, Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 218–224:

20. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 495:

21. **Անասեան Յ. Ս.**, Մանր երկեր, էջ 509–510:

22. Թուրքական աղբյուրները, հ. 2, էջ 251:

23. **Babinger F.** Mehmed the Conqueror and His Time. p. 441.

24. **Kinross L.** The Ottoman Centuries. p. 142–143.

25. **Փափազյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 222–223:

26. Նույն տեղում, էջ 214–215:

27. **Այվազովսկի Գ.**, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա, էջ 442–443:

28. **Van Lennep H. Y.** The Oriental Album, p. 113.

29. Armenians in the Ottoman Empire, p. 42.

30. Մատենադարան, ձեռ. 7273, էջ 66:

31. Մանր ժամանակագրություններ, XIII–XVIII դդ., հ. 1, էջ 159:

32. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք ժ, էջ 72:

33. **Ոսկեան Հ.,** կ. Պոլսոյ պետական հնախոսական թանգարանին մատենադարանին Աւետ Մաշտոց ձեռագիրը, էջ 47:

34. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. II, էջ 51:

35. Օրագրութիւն, երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 169:

36. Uzunçarşılı I. H. Osmanlı tarihi. III c., 1 kıs., s. 382.

37. Օրագրութիւն, էջ 64:

38. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սերաստիա, էջ 550:

39. Օրագրութիւն երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 399–400: Այս միջադէպի մասին որոշ գունազարդումներով հիշում է նաև Պ. Ռայկոտը (**Raycaut P.,** The History of the Turkish Empire, p. 91).

40. Նույն տեղում, էջ 35:

41. Armenians in the Ottoman Empire, p. 88.

42. **Հնաեէր Գ.,** Հայ վաճառականներ եւ արհեստավորներ Կ. Պոլսոյ մէջ, էջ 1516: Ստեփան փոն Գեռլախը Հռոմեական սրբազան կայսրութեան դեսպանութեան աշխատակիցն էր Կ. Պոլսում, 1573–1578 թթ.: Ֆրանկֆուրտում հրատարակվել են նրա նոթերը այդ երկրում անցկացրած տարիների մասին (տե՛ս **Гордлевский В. А.,** նշվ. աշխ., էջ 554): Ուշագրավ են նրա անդրադարձները հայերի վերաբերյալ:

43. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 215–216:

44. Inalcik H. The Ottoman Empire. 1300–1600, p. 151.

45. Օրագրութիւն երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 65–67:

46. Յովհաննէս Սերաստացի, Պատմութիւն Սերաստիոյ էջ 78–79:

47. Ջամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 515:

48. Անասեան Յ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 511: Կ. Պոլսում և Արևմտահայաստանում հայ նահատակների վերաբերյալ տես Մանանդյան Հ., Ամատյան Հ., Հայոց նոր վկաները (1155–1843): Նաև՝ Անասեան Յ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 510–511:

49. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 462:

50. XVI դ. վերջերին անգլիացի ճանապարհորդ Ջ. Սանդերսոնը Կ. Պոլսում հաչվում էր 1000 պռոնիկ՝ բոլոր ցեղերից (Armenians in the Ottoman Empire, p. 57):

51. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 463:

52. Armenians in the Ottoman Empire, p. 57.

53. **Гордлевский В. А.** Избранные сочинения, т. III, с. 46. Սելիմ Ա-ի օրենքներից մեկում ընդգծվում է չերիի նորմերի կիրառումը անառակությամբ զբաղվողների դեմ. «Եթե որևէ մեկը անառակություն է անում (դա) հաստատվում է չարիսխով, ապա, եթե անառակություն անողն ամուսնացած է և այնքան ունևոր, որ նրա կարողությունը հասնում է 600 աքչեի կամ ավելիի, և եթե նա հրապարակավ չի պատժվում, թող նրան տուգանեն 400 աքչե, եթե միջակ կարողություն ունի կամ աղքատ է՝ ըստ կարողության չափի (Книга законов султана Селима I., с. 31).

54. Փափազյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 216:

55. Նույն տեղում:

56. **Faroghi S.,** Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia Trade, p. 70.

57. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 130, 163: Մեդրե՝ գինու քանակի միավոր: Կ. Պոլսում 1 մեդրեն կազմում էր 6 օխա (ծանրության միավոր). 1 օխան հավասար էր 4,282 կգ (Книга законов султана Селима I, с. 76-77):

58. Османская империя и страны Центральной Восточной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV-XVII вв., с. 232.

59. Օրագրութիւն երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 6–7:

60. О состоянии Оттоманской империи и ее войска (Замечания князя К. Збаражского, посла в Турции), с. 160.

61. Նույն տեղում, էջ 80:

62. Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура, с. 276-277.

63. Օրագրութիւն երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 211:

64. Ա. տը լա Մոթռեի ուղեգրութիւնէն՝ հայոց մասին, էջ 99: Պետք է ավելացնել, որ իրենք՝ սուլթանները, ոչ միշտ էին հետևողականորեն պահպանում գինու արգելքը, իրենք էլ երբեմն տրվելով գինարբուքներին: Սելիմ Բ-ին այդ հակումի պատճառով «մեսթ» (հարբեցող) էին անվանում: Նա վերացրել էր Սուլեյման Կանունիի հրապարակած գինու արգելքը, որ վերստին ուժի մեջ մտավ Մեհմեդ Գ-ի ժամանակ (**Гордлевский А.,** նշվ. աշխ., էջ 35):

65. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. VIII, էջ 50:

66. Նույն տեղում, հ. III, էջ 399:

67. Օրագրութիւն երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 26–27: Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք ժ, էջ 88:

68. **Naima.** Annals of the Turkish Empire., pp. 316–317.

69. **Այվազովսկի Գ.,** նշվ. աշխ., էջ 503:

70. Նույն տեղում, էջ 401: Ինչպես նշում է անգլիացի ճանապարհորդ Ռ. Ջանդլերը, Կ. Պոլսում առաջին սրճարանը բացվել է 1554 թ., իսկ ինչ վերաբերում է ծխախոտին, թվում է՝ այն օսմանյան երկիր է ներմուծվել կամ սուրճի հետ միասին, կամ փոքր-ինչ ավելի ուշ: Համենայն դեպս, 1610 թ. ծխախոտն արդեն մահմեդականների բարքերին անհամատեղելի էր համարվել համապատասխան ֆերմանի ուժով: Այս հեղինակը հայտնում է, որ մայրաքաղաքում ծխողներին բռնում էին և ի պարտավանս բոլոր ծխողների, ման էին ածում փողոցներով՝

ծխատողերը իրած նրանց քրմանցքների մեջ (Chandler R. Travels in Asia Minor or an Account of a Tour, p. 195).

71. **Faroghi S.**, նշվ. աշխ., էջ 71:

72. **Առաքել Դաւրիժեցի**, Գիրք պատմութեան, էջ 433:

73. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 601: Տես նաև **Uzunçarşılı I. H.**, նշվ. աշխ., էջ 197:

74. Հայերին ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Բ, էջ 598:

75. Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 66:

76. **Gibb H. and Bowen H.** Islamic Society and the West, p. 291.

77. Uzunçarşılı **I. H.** Osmanlı, Devleti Teşkilâtindan Kapukulu Ocakları. II, s. 265.

78. **Новичев А. Д.** Рабство в Османской империи в средние века, с. 56.

79. Византийские источники Дука и Франдзи о падении Константинополя, с. 387.

80. **Kritovoulos**, History of the Mehmet the Conqueror, p. 136–137.

81. Մատենադարան, ձեռ. 2549, թ. 255:

82. **Дука.** Византийская история, с. 409.

83. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 174-190:

84. Նույն տեղում, էջ 174–175:

85. Նույն տեղում, էջ 176:

86. Նույն տեղում, էջ 179–181:

87. Նույն տեղում, էջ 181: Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 226: Ա. Դ. Նովիչևը գրում է, որ Կ. Պոլսի սուլթանական խասերում 1530 թ. կուլ-օրթաքչիներ այլևս չկային (**Новичев А. Д.**, История Турции, I, с. 67):

88. **Новичев А. Д.**, նշվ. աշխ., էջ 67:

89. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4. Էվլիյա Զելեբի, էջ 35:

90. Մեհմեդ Բ-ն այս դեպքում նախատեսում էր բանագաղթածների շատ ավելի լայն խավերի՝ ոչ միայն արհեստավորների, այլև հողագործների, վաճառականների և առհասարակ, հարուստ մարդկանց աշխատանքը, նրանք որոնք օգտագործվելու էին առևտուրը մայրաքաղաքում ծավալելու համար, այլև իրենց նյութական կարողությունները պետք է ի սպաս դնեին նրա կառուցապատմանը (Kritovoulos, History of the Mehmed Conqueror, p. 140):

91. Այվազովսկի Գ., նշվ. աշխ., էջ 198:

92. Նույն տեղում, էջ 272:

93. Կարապետ եպիսկոպոս, Նյութեր հայ մելիքության մասին, էջ 186–187:

94. **Զուլալյան Մ. Կ.**, Հայ ժողովրդի պատմության հարցերը ըստ եվրոպացի հեղինակների, գիրք Ա, էջ 126–127:

95. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 273:

96. Մենջերվում է կրճատումներով. Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 245, վավ. 378:

97. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Գ. Էվլիյա Զելեբի, էջ 131:

98. Նույն տեղում:

99. Նույն տեղում:

100. Մատենադարան, ձեռ. 6332:

101. Վարք Աւգուստինոս Բաջենց Հայկազանին եպիսկոպոսին, էջ 224:

102. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 83–84:

103. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, էջ 1030:

104. **Հակոբ Կարնեցի**, Տեղագիր Վերին Հայոց, էջ 34:

105. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 580: Այսուհանդերձ, գերիների՝ հավանաբար ստվար մասին հնարավոր չեղավ փրկագնել. «եւ թէ գազա փախուցին ի հեռագոյն աշխարհ ուրեք որպէս ի Կոստանդինուպոլիս եւ այլ գաւառս» (նույն տեղում):

106. Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 651–652: Օսմանցի այոնների մահմեդականները սիրած էին համարում չիա պարսիկներին, որով և հիմնավորում էին վերջիններիս գերեվարությունն ու սրանից բխող բոլոր հետևանքները: Պարսկաստանից և Արևելյան Հայաստանից գերված բնակչության թվաքանակին վերաբերող հայկական աղբյուրների տվյալները, հետևաբար, ըստ մեծի մասին, նկատի ունեն նաև պարսիկներին և այլ չիա մահմեդականներին: Իրենք՝ պարսիկները, ըստ հարկին, գերեվարում էին օսմանյան տարածքներում բնակվող թուրքերին և հայերին: 1730 թ., երբ օսմանյան զորքերը հետ էին քաշվում Թավրիզից, այստեղ մնացած հայերը գերի ընկան պարսիկներին. «իսկ ողորմելի ազգս Հայոց, որ գնացեալ էին ի Թաւրէզ վասն վաճառի եւ արուէստի, նոքա ազգն պարսից արարին գերի փոխանակ գերեացն իւրեանց», – ասվում է մի ձեռագրում (Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 660):

107. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 586:

108. Հակոբ Կարնեցի, նշվ. աշխ., էջ 32: Հակոբ Կարնեցին բավական սպառիչ տեղեկություններ է տալիս այս ազդեցիկ անձնավորության մասին: «Մանուս Չէլէպի ոմն բարեպաշտոն Հայապցի եկեալ ի քաղաքս Կարին ՌՀԸ (1629) թուին հրամանաւ սուլթան Մուրատ թագաւորին և վէզիրին իւրոյ Խոսրով փաշային եղեւ նայ մեծ մաքսաւոր և կումրիկչի քաղաքիս Արզրումայ և խահմուխեանքն վարեաց դիչխանութիւն իւր որքան եկաց կենդանի ամ ամ դի տայր թագաւորին ՃՌ (100.000) դուռուչ, թող գփաչուին և իւր կարեացն և այլ կարաստեղցն ևս առաւել այնչափ վարձ արար որ Աստուած միայն գիտէ, դի մինչև Ռ (1000) գերոյն առիթ ազատութեան և պատճառ եղև ինքն» (Մանր ժամանակագրություններ, հ. II, էջ 564):

109. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 173:

110. **Արամեան Ս.**, Դաւիթ Բէկ կամ «Պատմութիւն Ղափանցւոց», էջ 96:

111. **Աբրահամ Երեւանցի,** Պատմութիւն պատերազմացն 1721-1736 թուի, էջ 99-100:

112. **Յովհաննէս Հաննա,** Գիրք պատմութեան, էջ 123-124:

113. Օտար աղբյուրները, 4. Էվլիյա Զելեբի, էջ 36:

114. Armenians in the Ottoman Empire, p. 45-46.

115. **Զամչեան Մ.,** Պատմութիւն Հայոց, էջ 512:

116. Օտար աղբյուրները, Գ. Էվլիյա Զելեբի, էջ 130:

117. Երեմիա Զէլէպիի Կ. Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպօլոյ, Հանդէս ամսօրեայ, 1910, թիւ 3, էջ 90:

118. Նույն տեղում: Ղրիմի թաթարները գերեվաճառ չուկաներ էին մատակարարում մեծ քանակությամբ ռուս և ուկրաինացի գերիների՝ ռուսական և ուկրաինական հողերի վրա հաճախակի ասպատակություններից հետո: «Թուրքիայի համար ուկրաինացի գերի ստրուկների գլխավոր մատակարարը մնում է Ղրիմը», – գրում է Ա. Կրիմսկին (Крымский А. История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка, с. 24): Ա. Դ. Նովիչևը գրում է, որ Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից գրավելուց հետո ամեն օր նրա նավահանգիստն էին մտնում 3-4 նավ՝ ռուս գերիներով բեռնված (**Новичев А. Д.,** նշվ. աշխ., էջ 70): XV դ. վերջից մինչև XVIII դ. կեսը Հարավային Ռուսաստանից և Ուկրաինայից Օսմանյան Թուրքիա էր գերեվարվել 3-5 մլն մարդ՝ բանեցվելով թիմարաններում, առհասարակ բանակում, հարեմներում և այլն (История Востока. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв., с. 72).

119. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 18:

120. Книга законов султана Селима I, с. 32.

121. Նույն տեղում, էջ 36:

122. Նույն տեղում, էջ 33:

123. Նույն տեղում:

124. Babinger F., նշվ. աշխ., էջ 437:

125. Аграрный строй Османской империи, с. 27-28.

126. Նույն տեղում, էջ 51-52:

127. **Այվազովսկի Գ.,** նշվ. աշխ., էջ 400:

128. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 207:

129. Նույն տեղում, էջ 208:

130. Նույն տեղում:

131. Նույն տեղում:

132. Նույն տեղում, էջ 220-221:

133. Նույն տեղում:

134. Դեվշիրմեի՝ իբրև ոչ մահմեդական ժողովուրդների հանդեպ օսմանյան պետության կիրառած սոցիալական ու ազգային ճնշման, նրանց մահմեդականացնելուն ուղղված քաղաքականության վերլուծությունը տե՛ս Զուլալյան Մ. Կ., «Դեվշիրմեն» (մանկահավաքը) օսմանյան կայսրության մեջ՝ ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1959, թիվ 2-3, էջ 247-256): Այս դեպքում դեվշիրմեն մեզ առավել հետաքրքրում է իբրև գերության համակարգի բաղկացուցիչ մաս և երևույթ, որի գոյությունը և անկումը կապվում են Օսմանյան Թուրքիայում ռազմաքաղաքական ու սեփականատիրական հարաբերությունների փոփոխությունների հետ:

135. **Kunt M.** Transformation of Zimmi into Askeri, p. 58.

136. **Shaw S.** History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, p. 115.

137. **Vryonis S.** The Turkish State and History, p. 46.

138. **Itzkowitz N.** Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 61.

139. Ղ. Ինճիճյանը գրում է, որ 1622 թ. մանկահավաքին Անատոլիայից (Արևմտյան Հայաստանից) բերվել է «երիս երամս» (խումբ, թուրքերեն բոլուկը)՝ հայերից, յուրաքանչյուր երամը կազմված 110 պատանիներից, «յորոց եւ խառնեցին յօճաղն պօսթանճոց, գործաւար կացուցեալ Խաս պաղչէի» (Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրութիւն, էջ 63):

140. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. IX, էջ 132:

141. **Զամչեան Մ.,** նշվ. աշխ., էջ 513: Տես նաև Յովհաննէս Սեբաստացի, Պատմութիւն Սեբաստիոյ, էջ 60-61:

142. Wheatcroft A. The Ottomans, p. 33.

143. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 238:

144. Փափազյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 166, 170:

145. Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы, с. 74.

146. Փափազյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 166:

147. Նույն տեղում, էջ 175:

148. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 40-41:

149. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 169, 171: Այսուհանդերձ, մանկահավաքից փախչելով ազատվելը գրեթե անհուսալի մի բան էր: Որպես կանոն՝ փախստականները բռնվում էին: Կոնստանտին Միխայլովիչը, որը գերի ընկնելով, ենիչերի էր դարձել, պատմում է, թե ինչպես է ձախողվել քսան հոգու հետ միասին փախչելու փորձ անելիս (Записки янычара, с. 74).

150. **Փափազյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 172:

151. **Мейер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 47.

152. Armenians in the Ottoman Empire, p. 65.

153. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 108:

154. Նույն տեղում, էջ 552-554: Ալպոյաճեան Ա., Պատմութիւն Հայ գաղթականութեան, հ. Գ, էջ 87-88:

155. **Ալպոյաճեան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 87:

156. **Ակինեան Ն.,** Հայ կեանքը Հալէպի մէջ, էջ 322:

157. Թուրքական աղբյուրները, հ. Բ, էջ 226:

158. Տարբեր հեղինակների թվական տվյալները բավականաչափ տարբերվում են, սակայն, դրանով հանդերձ, ակնհայտ է ենիչերիական զորամասերի անընդհատ ուռճացումը. Ըստ Ա. Ալպոյաճյանի՝ Ֆաթիհի ժամանակ 12.000-ի չափ

*ննիչերիների թիվը Սուլեյման Կանունիի ժամանակ հասել էր 20.000-ի, XVI դ. վերջին թառորդին՝ 60.000-ի, Մեհմեդ Գ-ի (1648-1687) ժամանակ՝ 200.000-ի (Այտօյտճեան Ա., Պատմութիւն հայ զաղթականութեան, հ. Գ, էջ 45): Այլ հեղինակների տվյալներով, Մեհմեդ Բ-ի ժամանակ ննիչերիների թիվը հասել էր 6.000-ի, Սուլեյման Կանունիի դարաշրջանի վերջում՝ 12.000-ի (**Itzkowitz N.**, նշվ. աշխ., էջ 51), իսկ դրանից հարյուր տարի անց՝ 46.000-ի (**Davis W. S.** A Short History of the Near East, p. 257), կամ 1591 թ. ննիչերիների թիվը կազմում էր 50.000 մարդ: Միայն Ավստրիայի հետ պատերազմի ժամանակ (1687-1698) կամավոր ննիչերի էր գրվել 30.000 մարդ (**Wheatcroft A.**, նշվ. աշխ., էջ 89-90), թեև հենց այս ժամանակաշրջանում էր, որ Քյոփրուլու երրորդ վեզիր Ֆազլը Մուստաֆա փաշան փորձել էր կրճատել ննիչերիների զորաւեսակը՝ հասցնելով 20.000 մարդու և այսպիսով, ապահովել մնացյալների կանոնավոր առիկը (Çabuk Vahid, Köprülüler, s. 166), որ, առհասարակ, գրեթե մշտապես անլուծելի հարց էր մնում սուլթանների համար:*

159. **Мейер М. С.**, *նշվ. աշխ., էջ 108-109.*

160. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 556:

161. **Мейер М. С.** Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во второй половине XVII-XVIII вв., с. 171.

162. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. 2, էջ 457:

163. **Inalcik H.** *The Ottoman Empire, p. 51.*

164. **Мейер М. С.**, *նշվ. աշխ., էջ 108-109:*

165. **Զուլալյան Մ.**, *նշվ. աշխ., էջ 255:*

166. **Փափազյան Ա.**, *նշվ. աշխ., էջ 224:*

167. Նույն տեղում:

168. Հրապարակվելով սուրկության դեմ եվրոպական քաղաքականության ներգործության, և մասնավորապես, Ռուսաստանի հարուցած արդելքի պայմաններում, այդ փերմանը, այդուհանդերձ, դեռ տասնամյակներ հետո էլ պետք է պահպաներ իր զուտ ձևական բնույթը: Օսմանյան Թուրքիայում գերեվաճառությունը չարունակվում էր նաև 1850-ական թթ.՝ Ղրիմի պատերազմի ժամանակ և դրանից հետո, մինչև դարավերջ: Նույտաեսակ այդ առևտուրը կատարվում էր հիմնականում զաղտնի և մաքսանենգ ուղիներով՝ սուլթանական պալատին, հարեմներին և բարձրաստիճան անձանց մատակարարելով գեղեցիկ դեռահասներ, տնային ծառայողներ և այլն (տե՛ս Ղևեչյան Վ. Գ., Սարկավաճառություն Օսմանյան կայսրությունում, XIX դարում: Արևելագիտության հարցեր, պր. 3-4, էջ 107-120: Այս հոդվածում հիմնահարցի հետազոտության չրջանակները ժամանակագրական առումով ընդգրկում են XIX դարը):

169. Կոստանդնուպոլսի առումից հետո (1453) հայերին են հանձնվել մինչ այդ հույներին պատկանող՝ Սուրբ մանասարրի Ս. Գեորգը (նախկին Պերիբլեպտոս) և Ս. Աստվածածինը (Ս. Գեորգի հետ նույն համալիրում), Ս. Նիկողայոսը (նախկին Մանուելի մենաստան), Ս. Սարգիսը (Այա Թեոդոսիա Թեոդոսիա) և շատ ավելի ուշ՝ 1628 թ. Ս. Հրեշտակապետը (նախկին Այոտորատոս կամ Եվատրոպիոս): XV դ. հիշատակված մյուս հայկական եկեղեցիների նախնական պատկանելության վերաբերյալ այդքան անվերապահ լինել չենք կարող՝ աղբյուրների բացակայության պատճառով:

170. **Սիրունի Ց. ձ.**, *Պոլիս և իր դերը, հ. 1, էջ 362:*

171. **Ամատյան Հ.**, *Պալսեհու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին. – Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 221-222:*

172. XVI դ. Կոստանդնուպոլսի ոչ մահմեդական ազգաբնակչության մեջ հրեաները իրենց տպավորիչ թվաքանակով (1540 թ. մի հարկացուցակում ոչ մահմեդականների մեջ նրանք գրավում են նույնիսկ առաջին տեղը՝ 1522 տնտեսություն) արդեն իսկ ցույց էին տալիս կայսրության տնտեսության մեջ իրենց ազդեցիկ դերը: Նույն հարկացուցակի համաձայն, հույները գրավում են երկրորդ տեղը (1457 տնտեսություն), իսկ հայերը՝ երրորդ (807 տնտեսություն): Այսուհանդերձ, Կոստանդնուպոլսում իր արվարձաններով վերցրած, թվական գերակչռությունը ոչ մահմեդականների մեջ պատկանում էր հույներին, որ, ի դեպ, պահպանել է իր կայունությունը կայսրության ողջ պատմության ընթացքում (տե՛ս **Тодоров Н.** Балканский город XV-XIX веков, с. 60).

173. **Mantran R.** Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries, p. 133.

174. Կոստանդնուպոլսի հայերի և առհասարակ արհեստագործական արտադրության մասին տե՛ս **Аджян А. А. Зулалян М. К.** Ремесленное производство в Стамбуле в первой половине XVII века. Страны и народы Ближнего и Среднего Востока, X, с. 163-198.

175. Ֆրանսիական քաղաքականության ակտիվացումը Օսմանյան Թուրքիայում ի հայտ էր գալիս նաև Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց նկատմամբ նրա հավակնություններն ծավալմամբ: Ըստ մի հիշատակարանի՝ 1690 թ. «ազգն Ֆռանկաց Ֆրանցղ էլչու խնդրուածովքն առին ի ձեռաց Յունաց ի մէջ սբ. Յարութիեանն զգերեզմանն Քրիստոսի և զշրջապատս նորա: Եւ այլ անթիւ բաներ արարին Յունաց՝ ազգն Ֆռանկաց, զոր ի զիր եւ ի թուղթ գրել ոչ բաւէ» (Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. VI, էջ 384):

176. Ստորագրութիւն սրբոյ քաղաքին Երուսաղէմի քննութեամբ եւ համաձայնութեամբ ի Հաննա եւ ի Մարինոս պատմագրաց, էջ 68-69:

177. Նույն տեղում, էջ 91-92:

178. **Յովհաննէս Հաննա**, *նշվ. աշխ., էջ 203:*

179. Մայր ցուցակ սրբոց Յակոբեանց, հ. IV, էջ 634-635:

*180. Հույները նախանձախնդրությամբ էին կատարում Զատկի տոնահանդեսը: Մի հայանի չափով այս հարցում նրանք հենվում էին այն արտոնության վրա, որ Զատկի առթիվ նրանց տվել էր Մեհմեդը՝ Կոստանդնուպոլիսը նվաճելուց հետո: Դրա համաձայն, նրանք իրավունք ունեին ազատ տոնելու Զատիկը՝ իրենց ողջ ծիսակարգով, իսկ բուն տոնախմբության ժամանակ մայրաքաղաքի հունական թաղի՝ Ֆեների դարպասները երեք գիշեր կարող էին բաց մնալ (**Babinger F.** Mehmed the Conqueror and His Time, p. 104.).*

181. Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 796:

182. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 364:

183. Սիրունի Յ. ճ., նշվ. աշխ., էջ 364:

184. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Բ, էջ 540: 1634 թ. Մուզաւաիկն իր արձագանքը գտավ նաև օսմանյան արքունիքում՝ օգտագործվելով քաղաքական նպատակներով: Կառավարող վերնախավն օգտվեց այդ առիթից՝ երբեմնի ապստամբ և անհանգուրժելի դարձած Աբազա փաշայից ազատվելու համար: Նա մեղադրվեց հույների հետ վեճի մտած հայերից 80 հազար դահեկան կաշառք վերցնելու մեջ և գլխատվեց սուլթան Մուրադ Դ-ի հրամանով՝ կաշառատու հայերից հետո (տե՛ս Այվազովսկի Գ., Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա, էջ 603-604):

185. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Բ, տե՛ս նաև Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպօլոյ պատմութիւն, էջ 360-361: Pamukciyan K. Istanbul Yazılan. Cilt 1, s. 5.

186. **Մխիթարեան Ղ.**, Համառօտ պատմութիւն երուսաղէմի, էջ 101:

187. **Օրմանեան Մ.**, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2920:

188. **Զամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 665:

189. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Գ, էջ 804:

190. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 109-110:

191. Uzunçarşılı I. H. Osmanlı tarihi. III C., I Kıs. Ankara, 1951, s. 382. Հայկական աղբյուրները, այդ թվում և Ե. Քյոմուրճյանը նշում են, որ պատրիարքը նամակ էր ուղարկել Մոսկվա և Պուդտան (Մոլդովա): Տե՛ս Օրագրութիւն, էջ 233-235: Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. V, էջ 313 և այլն:

192. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. V, էջ 313-314:

193. **Զամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 666-667:

194. Նույն տեղում, էջ 670:

195. Նույն տեղում, էջ 680:

196. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. I, էջ 640: Տե՛ս նաև Ա. Յովհաննէսեանց. Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, հ. Ա, էջ 361-362:

197. **Զամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 720:

198. Ավելին, Մարտիրոսն աջ ու ձախ դրամ էր ծախսում Կ. Պոլսի պատրիարքական կոխվների և Երուսաղեմի աթոռի չուրջ ծավալված խարդավանքների ժամանակ: Համապատասխան ծախսերով հագեցած նրա ջանքերով էր, որ 1676 թ. պատրիարքական աթոռից քշվեց Անդրեաս երեցը, և Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարք կարգվեց կեսարացի երեց Կրպոն: Առհասարակ, XVII դ. 50-80-ական թվականներին հույն-հայկական հարաբերությունների վրա բացասական ազդեցություն էին թողնում պոլսահայերի պատրիարքական կռիվները, որոնք անկայուն էին դարձնում հայ համայնքի վիճակը, իսկ հայ բարձրակարգ որոշ հոգևորականների դարձնում անկառավարելի՝ հույների հետ ունեցած իրենց

ինքնագլուխ գործողություններում:

199. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 3060:

200. **Յովհաննէս Հաննա**, Գիրք պատմութեան, էջ 110-111:

201. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. X, էջ 380:

202. Ղ. Ինճիճեան. Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ե, էջ 117-118:

203. Նույն տեղում:

204. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 343:

205. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, հ. Գ, էջ 753:

206. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 83-84:

207. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր Կամախեցւոյ, էջ 193:

208. Նույն տեղում, էջ 193:

209. Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս, նշվ. աշխ., էջ 586:

210. Աշխատության բնագիրը հրատարակել է Պ. Մուրադյանը՝ այն գնահատելով «Ստեփանոս Դաշտեցու քաղաքական ու դավանական դիրքավորման գնահատության հարցի շուրջ» արժեքավոր հրապարակման մեջ (տե՛ս Պատմություն, թիվ 1, 2002, «Տաթեւ» գիտական համալիր, էջ 55-61):

211. Նույն տեղում, էջ 61:

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՑԱՆԿ

Սկզբնաղբյուրներ

Մ. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. 2449, 4515, 6332, 7273: Կաթողիկոսարան դիվան, թղթ. 1, վավ. 22, 51, 64, թղթ. 4, վավ. 46ր, թղթ. 202, վավ. 549, թղթ. 245, վավ. 378:

Աբրահամ Անկիւրացի, Ողբ ի վերայ առման մայրաքաղաքին Կոստանդինուպօլսոյ (Հ. Անասյան, Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին. ե., 1957, էջ 35–55):

Աբրահամ Երեւանցի, Պատմութիւն պատերազմացն 1721–1736 թուի: Հրատարակութեան պատրաստեց Ճէմճէմեան Ս.: Վենետիկ, 1977:

Ամատեան Հ., Պալաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին: Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 218–224:

Առաքել Բաղիշեցւոյ Ողբ մայրաքաղաքին Ստամպոլու (Անասյան Հ., նույն տեղում, էջ 64–77):

Ա. տը լա Մօթռեի Ուղեգրութիւնէն՝ հայոց մասին: Հայրենիք, Բոստոն, 1950, թիւ 6, էջ 94–104, թիւ 7, էջ 86–92:

Ապահեան Գ., Վաւերագրեր իսթանպուլահայ գաղութի պատմութեան համար: Շողակաթ, 1954, թիւ 5, էջ 11–120, թիւ 12, էջ 359–361:

Արամեան Ս., Դաւիթ Բէկ կամ «Պատմութիւն Ղափանցւոց»: Վենետիկ, 1978:

Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս, Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ կարմիր վանուց եւ շրջակայից, Անթիլիաս, 1957:

Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 1: ե., 2002: Նյութեր գաղութահայ պատմության: III, ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր հաս. գիտ., 1987, թիւ 11, էջ 78–90:

Առաքել Դաւրիժեցի, Գիրք պատմութեանց: ե., 1990: Աչխատասիրութեամբ Լ. Ա. Խանլարյանի: ե., 1990:

Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք ժ, ժե-ժթ դարեր: Հրատ. Աղանեանց Գ., Թիֆլիս, 1912:

Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն հաստատութեան եւ յառաջադիմութեան Օսմանցոց թագաւորացն: Աչխատասիրութեամբ Ժ.Մ. Ավետիսյանի: ե., 1982:

Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ 1660 տուրւոյ: Հրատարակութեան պատրաստեց Բամպուքճեան Գ.: Ստամպուլ, 1991:

Երեմիա Զէլէպի Քէօմիւրճեան, Ստամպօլոյ պատմութիւն: Հրատարակեց և ծանոթագրեց Վ. Յ. Թորգոմեան, հ. Ա, Բ, Գ: Վիեննա, 1913,1932,1938: Տե՛ս նաև Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 201–208, թիւ 9–10, էջ 300–309, 1910, թիւ 3, էջ 88–91:

Զաքարիա Սարկաւագի Պատմագրութիւն, հ. 1: Վաղարշապատ, 1870:

Թորգոմեան Վ., Յիշատակարան Ամիրտովլաթեայ Սազմոսին: Հանդէս ամսօրեայ, 1895, թիւ 8, էջ 246–249:

Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ: Կազմ. Սաֆրաստյան Ա. Խ.: ե., 1964:

Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդ. Կամախեցւոյ կամ Դարանաղցւոյ: Երուսաղէմ, 1915:

ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ: Կազմ. Խաչիկյան Լ. Ս.: ե., 1950:

ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա (1401–1450), մասն Բ (1451–1480), մասն Գ (1481–1500): Կազմ. Խաչիկյան Լ. Ս.: ե., 1955, 1958, 1967:

Խաչիկյան Լ., Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» կանոնադրութիւնը: Բանբեր Մատենադարանի, 1962, էջ 365–377:

Հակոբ Կարնեցի, Տեղագիր Վերին Հայոց: Վաղարշապատ, 1909:

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԷ դարի, հ. Ա (1601–1620), հ. Բ (1621–1640), կազմ. Հակոբյան Վ., Հովհաննիսյան Ա., հ. Գ (1641–1660): Կազմ. Հակոբյան Վ.: ե., 1974, 1978, 1984:

Հայ-իտալական առնչություններ. Ջենովական փաստաթղթերը ղրիմահայերի մասին: Կազմ. Միքայելյան Վ. Ա.: ե., 1974:

Հնասէր Գ., Կորսուելու ննջեցեալ վաւերաթուղթեր, Բազմավէպ, 1934, թիւ 1, էջ 31–36: Անհետացած հայերէն արձանագրութիւններ Կ. Պոլսոյ մէջ: Բազմավէպ, 1931, թիւ 3, էջ 159–162:

Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը: Աչխատասիրությամբ Լ. Ս. Խաչիկյանի և Հ. Դ. Փափազյանի: ե., 1984:

Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. I: Կազմ. Սարգիսյան Բ.: Վենետիկ, 1914:

Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, կազմ. Պողարեան Ն.: Երուսաղէմ, հ. I, 1966, հ. II, 1967, հ. IV, 1969, հ. V, 1971, հ. VI, 1972, հ. VII, 1974, հ. IX, 1979, հ. X, 1990:

Մանանդյան Հ., Ամառյան Հ., Հայոց նոր վկաները (1155–1843), Վաղարշապատ, 1903:

Մանր ժամանակագրություններ, XIII–XVIII դդ., հ. 1–2: Կազմ. Հակոբյան Վ.: ե., 1951, 1956:

Յովհաննէս Հաննա, Գիրք պատմութեան: Կ. Պոլիս, 1782:

Նշխարք մատենագրութեան հայոց: Հրատ. Պատկանեան Ք.: Ս. Պ-բուրգ, 1884:

Ոսկեան Հ., Կոստանդնուպօլսոյ հայ պատրիարքներու չորրորդ անտիպ ցուցակ մը: Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4–6, էջ 146: «Թոփ գաբը» պալատին կից Ահմէտ Գ սուլթանին անուան մատենադարանին հայերէն ձեռագիրները: «Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4–6, էջ 183–195:

Պէրպէրեան Հ., Անանուն Պոլսեցիի ժամանակագրութիւն, 18-րդ դար: Հանդէս ամսօրեայ, 1966, թիւ 4-6, էջ 159-172: Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա գալիր ձեռահիրճեանի: Նոյն տեղում, 1963, թիւ 7-9, էջ 325-341: Օսմանեան քանի մը վաւերագիրներ Իսթանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ումանց մասին: Նոյն տեղում, 1961, թիւ 10-12, էջ 723-731:

Սիմէոն գալրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն: Հրատ. Ակինեան Ն.: Վիեննա, 1936:

Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբռ, Գիրք, որ կոչի յիշատակարան: Վաղարշապատ, 1873:

Սրուանձտեանց Գ., Թորոս աղբար Հայաստանի ճամբորդ, մաս Բ: Կ. Պոլիս, 1884:

Վարք Աւգուստինոս Բաջենց Հայալատին եպիսկոպոսին, Բանասէր, Փարիզ, 1899, գիրք Գ, էջ 218-237:

Տայան Ղ., Մայր դիւան Մխիթարեանց Վենետկոյ ի Ս. Ղազար. 1707-1773: Վենետիկ, 1930:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մատենադարանին: Կազմ. Քէշիշեան Մ.: Վիեննա, 1964:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ եւ ի շրջակայս նոցին: Նկարագրեց Տ. Պալեան: Կազմեց Գ. Տէր-Վարդանեան: Ե., 2002:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա: Կազմ. Տաշեան Յ.: Վիեննա, 1895:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Նիկոսիայի ի Կիպրոս: Կազմ. Ակինեան Ն.: Վիեննա, 1961:

Յուցակ ձեռագրաց որ ի Հանդէս ամսօրեայ: Կազմ. Ոսկեան Հ.: Վիեննա, 1976:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սեբաստիա. Կազմ. Գուշակեան Թ.: Հանդէս ամսօրեայ: 1926, թիւ 5-6, էջ 236-245:

Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ աղգային մատենադարանի Հայոց: Կազմ. Կիւլէսէրեան Բ.: Անթիլիաս, 1961:

Փափազյան Ավ., Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դարեր): Ե., 1999:

Փիրդալէմեան Ղ., Նոտարք Հայոց, Կ. Պոլիս, 1888:

Օրագրութիւն Երեմիա Ջէլէպի Քէօմիւրճեանի: Հրատ. Նշանեան Մ.: Երուսաղէմ, 1913: Նոյնը՝ Երուսաղէմ, 1930:

Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4: Էվլիյա Ջելեբի: Թարգմ. ծանոթագրութ. և առաջաբանը Ա. Խ. Սաֆրաստյանի: Ե., 1967:

Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв. Документы и материалы. Сост., перевод и комментарий Тверитиновой А.С. М., 1963.

Византийские источники Дука и Франдзи о падении Константинополя. Перев. и предислов. Стеланова А. С. Византийский временник, М., 1953, № 7, с. 385-430.

Григорян К. Н. Из истории русско-армянских связей X-XVII вв. Труды отдела древнерусской литературы. IX. М.-Л., 1953 г., с. 232-233.

Дворъ цесаря турецкаго. Сочинение ксенза Симона Старовольскаго. СП-б., 1883.

Записки русских путешественников. М., 1988.

Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы. Введение, перев. и коммент. Рогова А. С. М., 1978.

Книга законов султана. Селима I. Публ. текста, перев., терминолог. коммент. и предислов. Тверитиновой А. С. М., 1969.

Эвлия Челеби. Книга путешествия. М., 1961.

О состоянии Оттоманской империи и ее войска (Замечания князя К. Збаражского, посла в Турции). В. кн.: Османская империя в первой четверти XVII века. М., 1984, с. 149-162.

Русский посол в Стамбуле. Сост. и авторы вступ. статьи и примеч. Арунова М. Р., Орешкова С. Ф. М., 1985.

Смирнов Н. А. Историческое значение русской "Повести" Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. Византийский временник, т. VII. М., 1953, с. 50-71.

Akurgal E., Mango S., Ettinghausen R., Treasures of Turkey. Geneva, 1966.

Armenians in the Ottoman Empire. An Antology of Transformation 13th-19th Centuries. Edited with an Introduction and Notes by V. Ghazazian. Waltham, 1997.

Cataloque of the Armenian Manuscripts in the British Museum. By F. C. Conybeare, London, 1913.

Chandler R. Travels in Asia Minor or an Account of a Tour. Oxford, 1775.

Dowset C. J., Stepanos I Patriarch of Constantinople and His Accusers. *Հանդէս ամսօրեայ, 1961, թիւ 10-12, էջ 869-878:*

Kritovoulos. History of the Mehmet the Conqueror. Connecticut, 1970.

Naima. Annals of the Turkish Empire. Vol. 1. London, 1973.

Rycaut P. (Late Consul of Smyrna). The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the year 1677. London, 1680.

Մենագրութիւններ, հոդվածներ, հրապարակումներ

Ալիշան Ղ., Կամենից, տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի և Ռումանիոյ: Վենետիկ, 1896: Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք Հայոց եւ վենետաց: Վենետիկ, 1895:

Ալպոյաճեան Ա., Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը եւ կիրառութիւնը: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիւանդանոցի Հայոց: Կ. Պոլիս, 1910, էջ 76-528: Գրիգոր Կեսարացի պատրիարք եւ իր ժամանակը: Երուսաղէմ, 1936: Թուրքիոյ Հայոց պատրիարքութիւն: Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան հիւանդանոցի Հայոց: Կ. Պոլիս, 1908, էջ 289-354: Իսթանպուլի Հայոց Հոգեւոր

վարչութեան սկզբնաւորութիւնը: Շողակաթ, 1962, թիւ 2, էջ 24–29: Կազմութիւն առաջնորդական վիճակներու պատրիարքութեան հայոց Թուրքիոյ: Շողակաթ, 1962, թիւ 2, էջ 30–34: Յուշամատեան կուտինահայերու: Պէյրութ, 1961: Պալաթու թաղին կազմութիւնը. Մելգոն Ասատուր «Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալաթու (1627–1931)» գրքում, էջ 161–174: Պատմութիւն հայ գաղթականութեան, հ. Գ, Գահիրէ, 1961: Պատմութիւն հայ կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937:

Ակինեան Ն., Ազարիա Վ. Սասնեցի աստղագէտ, տօմարագէտ եւ տաղաչափ: Հանդէս ամսօրեայ, 1936, թիւ 7–9, էջ 297–338: Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան: Վիեննա, 1933: Հինգ պանդուխտ տաղասացներ: Վիեննա, 1921: Մովսէս Տաթեւացի հայոց կաթողիկոս եւ իր ժամանակը: Վիեննա, 1936: Գաւազանագիրք կաթողիկոսաց Աղթամարայ: Վիեննա, 1920:

Այվազովսկի Գ., Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա: Վենետիկ, 1841:

Անասյան Հ., Թուրքական փութուվվաթը եւ հայերը: Հասկ, Անթիլիաս, 1995, էջ 221–256: Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին. Ե., 1957: XVII դարի ազատագրական չարժումներն Արեւմտյան Հայաստանում, Ե., 1962: Մանր երկեր: Լոս Անջելես, 1987:

Ապահեան Գ., Հայերու անունէն կազմուած առանձին թաղեր եւ իսթանպուլահայ բնակչութիւնը գրաւման յաջորդող տարիներու մէջ: Շողակաթ, 1954, թիւ 3, էջ 70–72, թիւ 4, էջ 90–92: Ուր եւ ինչպէս զետեղուեցան գրաւումէն վերջ Իսթանպուլ բերուած հայ գաղթականները: Շողակաթ, 1953, թիւ 9–10, էջ 256–258:

Ա. Ս., Ժան-Բատիստ վան Մուրի՝ հայոց վերաբերող երկու պատկերը: Հայաստանի կոչնակ, 1920, թիւ 45, էջ 1429–1432:

Բամպուքճեան Գ. Յակոբ պատրիարք Նալեան (1706–1764): Ստանպուլ, 1981: Յովհաննէս պատրիարք Կոլոտ (1678–1741): Ստանպուլ, 1984:

Բասմաջյան Կ., Ս. Էջմիածնի դանգակատնէն անհետացած թանկագին Հնութիւն մը, Բանասէր, 1906, թիւ 3, էջ 47–49:

Գալէմքեարեան Գ., Կենսագրութիւն Սարգիս Սարաֆեան: Վիեննա, 1908: Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք: Վիեննա, 1915: Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի հայոց գերեզմանատունը: Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 2, էջ 79–90, թիւ 3, էջ 144–149, թիւ 6–8, էջ 449–497: Սարգիս վ. Սահէթճի Գասպարեան: Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 4, էջ 267–289:

Գօլանճեան Ս., Ռումանահայութեան Անին՝ Սուչավայի հայ գաղութը: Ե., 2000:

Ջուլալյան Մ. Կ., «Դեվշիրմեն» (մանկահավաքը) Օսմանյան կայսրության մեջ ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների: Պատմա-բանասիրական հանդես, 1959, թիւ 2–3, էջ 247–256: Հայ ժողովրդի պատմության հարցերը ըստ եվրոպական հեղինակների. XIII–XVIII դարեր, գիրք Ա: Ե., 1990: Ջալալիների չարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ: Ե., 1966:

Էքսերճեան Հ., Ցիչատակարան Հնգեակ յոբելեան Ս. Խաչ եկեղեցւոյ Սկյուտարու (1676–1926), Կ. Պոլիս, 1927:

Թոտիւն, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը: Բանասէր, 1901, պր. Բ, էջ 148–153:

Ինճիճեան Ղ., Աչխարհագրութիւն չորից մասանց աչխարհի, մասն երկրորդ, Հ. Ե: Վենետիկ, 1804: Դարապատում. դար ութեւտասաներորդ (1757–1768): Վենետիկ, 1825:

Խաչկոնց Դ., Կ. Պոլսոյ Հայ գաղութին ծագումը: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիվանդանոցի, Կ. Պոլիս, 1902, էջ 185–207:

Խառատյան Ա. Ա., Կոստանդնուպոլիս (1453–1800). Հայ գաղթաչխարհի պատմություն, հ. 2: Հրատարակության պատրաստեց և խմբագրեց ակադ. Վ. Ա. Միքայելյանը: Ե., 2003, էջ 65–110:

Կարապետ եպ., Նիւթեր հայ մելիքութեան մասին, պրակ Բ: Էջմիածին, 1914:

Կարապետեան Պ., Հնգդարեան յիշատակարան Սամաթիոյ Ս. Գէորգ եկեղեցւոյ: Ստամբուլ, 1935:

Կիւլէսէրեան Բ. (Բարգէն եպ., Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս), Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք: Վիեննա, 1904: Կ. Պոլսի հայ պատրիարքութեան ծագումը եւ առաջին պատրիարք Յովակիմ արքեպիսկոպոս: Հանդէս ամսօրեայ, 1924, թիւ 9–10, էջ 432–441: Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ չրջակայից, Անթիլիաս, 1957:

Հնաեէր Գ., Հայ գրականութիւնը տապանաքարերու վրայ, Հայաստանի կոչնակ, 1927, թիւ 19, էջ 584–585, թիւ 27, էջ 844–846: Բազմավէպ, 1928, թիւ 7–8, էջ 208–215: Հայ վաճառականներ և արհեստաւորներ Կ. Պոլսոյ մեջ. Հայաստանի կոչնակ, 1928, թիւ 37, էջ 1160–1161, թիւ 48, էջ 1515–1516, 1929, թիւ 8, էջ 553–554: Սամաթիոյ (Կ. Պոլիս) Ս. Գէորգ եկեղեցին եւ յոյներուն նախկին Perivleptos մենաստանը: Հայաստանի կոչնակ, 1932, թիւ 49, էջ 1215–1217:

Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու Հաչվետումարը: Աչխատասիրությամբ Լ. Ս. Խաչիկյանի և Հ. Դ. Փափազյանի: Ե., 1984:

Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք II: Ե., 1959:

[Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ հայերը եւ իրենց պատրիարքները: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիւանդանոցի: Կ. Պոլիս, 1901, էջ 77–258:

Ղևոյան Վ. Գ., Մտրկավաճառությունը Օսմանյան կայսրությունում 19-րդ դարում: Արևելագիտության հարցեր, պրակ 3–4: Ե., 1987, էջ 107–120:

Մելգոն Ասատուր, Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալաթու (1627–1931): Կ. Պոլիս, 1931:

Միքայելյան Վ. Ա., Ղրիմահայոց պատմություն: Ե., 1989:

Մխիթարեան Խ., Համառօտ պատմութիւն Երուսաղէմի եւ ստորագրութիւն սրբազան տեղեաց: Երուսաղէմ, 1867:

Մրմրեան Յ., Թիւրքահայոց Հին վաճառականութիւն և վաճառականք: Կ.

Պոլիս, 1908: Մասնական պատմութիւն հայ մեծատուններու. 1400–1900: Կ. Պոլիս, 1910:

Մուրադյան Պ., Ստեփանոս Դպշտեցու քաղաքական ու դավանական դիրքաւորման գնահատության հարցի շուրջ: Պատմություն, 2000, թիւ 1, էջ 55–61:

Յովհաննէս Սեբաստացի, Պատմութիւն Սեբաստիոյ: Աշխատասիրությամբ Բ. Լ. Զուգասդյանի: Ե., 1974:

Յովհաննէսեանց Ա., Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, Հ. Ա: Երուսաղէմ, 1890:

Զամչեան Մ., Պատմութիւն հայոց, Հ. Գ: Վենետիկ, 1786:

Պալճեան Աղ., Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս: Վիեննա, 1877:

Պէրպէրեան Հ., Իսթանպուլի հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտ Բ-ի մահը, 1453–1481. Հանդէս ամսօրեայ, 1962, թիւ 5–8, էջ 213–227, թիւ 9–10, էջ 405–424: Իսթանպուլի սուրբ Սարգիս եկեղեցիները ԺԴ–ԺԵ դարերուն, Շողակաթ, 1995, էջ 89–91: Կ. Պոլսոյ հայոց պատրիարքութեան հիմնարկութիւնը: Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7–9, էջ 337–350, թիւ 10–12, էջ 497–510: Հայկականք: Հանդէս ամսօրեայ, 1960, թիւ 7–9, էջ 384–387, 1962, թիւ 1–4, էջ 70–73: Օսմանեան սուլթանները և էջմիածնի կաթողիկոսները: Շողակաթ, 1955, թիւ 8–12, էջ 233–238:

Սարուխան, Հոլանդան եւ Հայերը: Հանդէս ամսօրեայ, 1927, թիւ 3–4, էջ 178–185, թիւ 5, էջ 262–267:

Սաւալանեանց Տ. Հ. Թ., Պատմութիւն Երուսաղէմի: Գրաբար բնագիրէն աշխարհաբարի վերածեց Մ. եպ. Նչանեան: Հ. 1, Երուսաղէմ, 1931:

Սերովբէան Վ., Ալէմտաղի հայոց եկեղեցին ու հնատիպ Աւետարան մը: Շողակաթ, 1955, էջ 213–214:

Սիրունի Յ. ծ., Պոլիս եւ իր դերը. 1453–1800, Հ. 1: Բէյրութ, 1965:

Ստորագրութիւն Սրբոյ քաղաքին Յերուսաղէմի քննութեամբ եւ համաձայնութեամբ ի Հաննս եւ ի Մարինոս պատմագրաց: Երուսաղէմ, 1859:

Տէր-Անդրէասեան Հ., Իսթանպուլի առաջին հայկական եկեղեցիները եւ Ս. Գեորգ պատրիարքանիստ եկեղեցին: Շողակաթ, Ստամպուլ, 1995, էջ 96–106:

Ուղուրլեան Մ., Պատմութիւն հայոց գաղթականութեան եւ չինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոռնոյ քաղաքի: Վենետիկ, 1891:

Քիւրտեան Յ., Նիւթեր հայ վաճառականութեան պատմութեան համար:

Օրմանեան Մ., Ազգապատում, Հ. Բ: Էջմիածին, 2001:

Аджян А. А., Зулалян М. К. Ремесленное производство в Стамбуле в первой половине XVII века. *Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ. X, Ե., 1979, էջ 163–198:*

Весела З. К вопросу о положении христианской церкви в Османском государстве. В кн.: Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, с. 118-131.

Витол А. В. Османская империя и международные отношения в 1718-1735 гг. В кн.: Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, с. 306-321.

Гордлевский В. А., Государство сельджукидов в Малой Азии. Избр. соч., т. 1. М., 1960. О цехах ремесленников-армян. Избр. соч., т. 1. Стамбул в XVI веке. Избр. соч., т. IV. М., 1968.

Горянов Б. Т. Византийский город XIII-XV вв. Византийский временник. М., 1958, т. XIII, с. 162-183.

Зулалян М. К. Армения в первой половине XVI в. Е., 1971. Западная Армения в XVI-XVII веках. Е., 1974.

Иванов Н. А. Арабо-османский цех в XVI-XVII вв. В кн.: Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, с. 185-200.

История Востока. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв. М., 1999.

Крымский А. История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка. М., 1910.

Курылев В. П. К организации ремесленных цехов в Турции. В кн.: Социальная история народов Азии. М., 1975.

Мейер М. С. К характеристике экономической жизни городов Османской империи в XVII веке. В кн.: Проблемы генезиса капитализма. М., 1978, с. 242-275. Кризис османских имперских порядков: меняющиеся отношения центра и периферии в XVIII веке. В. кн.: Османская империя. М., 1990, с. 66-80. Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во II половине XVII-XVIII вв. В кн.: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 155-185.

Николаев А. Современное состояние памятников византского зодчества в Стамбуле. Византийский временник, 1953, т. VII, с. 146-160.

Мусаев А. М. Восстание в Стамбуле в 1703 г. В кн.: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 200-217.

Новичев А. Д. История Турции, ч. 1. Эпоха феодализма. Л., 1973. Рабство в Османской империи в средние века: — В сб.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества, с. 55-71.

Орешкова С. Ф. Османский источник второй половине XVII века о султанской власти и некоторых особенностях социальной структуры османского общества. В кн.: Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, с. 228-305.

Османская автократия. Опыт типологической характеристики. В кн.: Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987, с. 190-202.

Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XV-XVI вв. М., 1984.

О состоянии Османской империи и ее войска (Замечания князя К. Збаражского, посла в Турции). В кн.: Османская империя в первой четверти XVII века. М., 1984, с. 149-162.

Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора. М., 1986. Османская империя. Могущество и гибель. М., 1990.

Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983.

Скржинская Е. Е., Генуэзцы в Константинополе в XIV в. Византийский временник, 1947, т. 1, с. 215-234.

Тодоров Н. Балканский город XV-XIX веков. М., 1976.

Удальцова З. В. К вопросу о социально-политических взглядов византийского историка XV в. в Критовула. Византийский временник, т. XII, М., 1957, с. 172-197.

A Compleat History of the Turks. Vol. 2. London, MDCCXIX.

Babinger F. Mehmed the Conqueror and His Time. Princeton – New Jersey, 1978.

Barber N. The Sultans. New York, 1976.

Bardakjian K. B. The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople. In: Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. 1, New York – London, 1982, pp. 69-88.

Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. 1, N. Y.- London, 1982.

Grosvenor E. A. Constantinople. In Two Volumes. Vol. 1, London, 1985.

Hacker J. R. Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century. In: Christians and Jewish in the Ottoman Empire. New York, 1982.

Inalcik H. The Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy. London, 1978. The Ottoman Empire. The Classical Age. 1300-1600. New York– Washington, 1973.

Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries. Toronto-Ontario, 1990.

Issawi Ch. De-industrialization and re-industrialization in the Middle East since 1800.

Itzkowitz N. Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago-London, 1972.

Kinross L. The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire. London, 1977.

Kunt M. Transformation of Zimmi into Askeri. In.: Cristians and Jews in the Ottoman Empire, London, pp. 55-67, 1982.

Mantran R. Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In.: Cristians and Jews in the Ottoman Empire, pp. 127-137.

Shaw S. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 1. Cambridge, 1976.

Smyrnelis M.-C. Les Arménians catholiques de Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles. Revue du Monde Arménien Moderne et Contemporain Tome 2. 1995-1996, p. 25-44.

Tuğlacı P., Turkish Bands of Past and Present. Istanbul, 1986.

Ubicini M. A. Letters on Turkey. Part II. London, 1856.

Van Lennep H. J. The Oriental Album. New York, 1862.

Vryonis S. The Turkish state and History. New York, 1993.

Wheatcroft A. The Ottomans. London, 1993.

Wittek P. The Rise of the Ottoman Empire. London, 1958.

Çabuk V. Köprülüler. Istanbul, 1988.

Pamukciyan K. Istanbul yazıları. *Cilt 1. Istanbul.*

Tuğlacı P. Osmanlı Saray Kadınları. Istanbul, 1985.

Uzunçarşılı I. H. Osmanlı Tarihi. III Cilt, I Kıs. Ankara, 1951. III Cilt, II Kıs. Ankara, 1954. IV Cilt, II Kıs. Ankara, 1959. Osmanlı Devleti Teşkılâtindan Kapukulu Ocakları. Ankara, 1944.

Yarman A. Osmanlı sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Tarihi. Istanbul, 2001.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

Աբգար դպիր (Թոքատեցի) - 102
Աբդուլ Համիդ Ա - 140
Աբդուլ Մեջիդ - 347
Աբրահամ, գրիչ - 120-122
Աբրահամ, վաճառական - 268
Աբրահամ Անկյուրացի - 52, 53, 55, 268
Աբրահամ Երևանցի, կաթողիկոս - 334
Աբրահամ վարդ., նվիրակ - 250
Աբրահամ Տրապիզոնեցի - 95, 128
Ագուլեցի Սելքոն, վաճառական - 272
Ազարիա Ջուղայեցի, կաթողիկոս - 194
Ալաճաճի Սեֆեր - 353
Ալեքսանդրու Բարի - 50
Ալպոյաճյան Ա. - 15, 27, 28, 32, 60, 90, 92, 94, 100, 101, 121, 122, 145
Ախիջան, խոջա - 279, 287
Ակինյան Ն. - 29, 30, 90, 92, 96
Ահմեդ բեյ - 72, 261
Ահմեդ, դեվբերդար - 291
Ահմեդ Ա, սուլթան - 23, 65, 164, 285, 345
Ահմեդ Գ, սուլթան - 118, 120, 138, 229
Ահմեդ Ռեֆիք - 38, 230, 312
Աղաբաբ Ջուղայեցի - 272
Աճառյան Հ. - 40, 314
Ամիր Աբդալ - 50
Ամիրդովլաթ Ամասիացի - 57, 58, 92, 93, 96, 101, 111, 116, 120
Այվազովսկի Գ. - 22, 23, 61, 68, 82, 249, 326, 331, 338
Այվերդի Ե. - 77, 365
Անանուն, պատմիչ - 37
Անասյան Հ., - 32-34, 37, 162, 254, 284
Անդրեաս - 252
Անդրեաս, երեց - 18, 178, 202, 233, 238, 239, 357
Անդրեաս, հացագործ - 252
Անդրեաս, սարկավագ - 61
Անդրեաս Եվդոկեցի - 317
Անդրեաս Ստամպոլցի, պատրիարք - 215, 226, 227, 241
Անթոնիե, պատրիարք - 50
Անյոլելլո Գիա Մարիո - 342
Անտիմոս, պատրիարք - 147
Անտոն չելեպի - 41, 179, 283, 292, 293
Ապաճյան Գ. - 38, 74-76
Ապողոս - 173
Ապողոսյանք - 173
Ապրո չելեպի - 33, 38, 116, 117, 191, 192, 210, 218-223, 287, 289, 291, 292, 309
Առաքել, մահտեսի - 297,298
Առաքել, վաճառական - 333
Առաքել Դավրիժեցի - 162, 292, 326
Ասվատուր - 226
Աստվածատուր, աբեղա - 118, 332
Աստվածատուր, Բոլբոլջի (Տիվրիկցի) - 14, 115, 225, 226, 345
Աստվածատուր, գրիչ - 107
Աստվածատուր, խոջա - 260
Աստվածատուր, պատրիարք Երուսաղեմի - 179, 189, 204, 208, 210, 215, 217, 309, 354, 355
Աստվածատուր, պատրիարք Կ. Պոլսի - 97, 98, 145, 366
Աստվածատուր, սարաֆ - 260
Աստվածատուր, սեբաստացի - 321
Աստվածատուր Թլթըլ, երեց - 18, 173, 178, 188, 190, 226, 233
Աստվածատուր, Սաթըլմըշ - 53, 268
Ավգուստինոս Բաջենց - 333
Ավետ, խոջա - 18, 178

Ավետիք Ջուղայեցի - 272
Ավետիք, պարոն - 56, 110
Ավետիք Եվդոկիացի - 8, 136
Աւոմ. խոջա - 222
Արևելցիներ - 174, 289

Բաբինգեր Ֆ. - 74, 338
Բամպուքճյան Գ. - 37, 113, 121, 225
Բայազետ Բ - 118, 312
Բարդակչյան Գ. - 100
Բարբիկյան Հ. - 291
Բարսեղ, կաթողիկոս Էջմիածնի - 195
Բարսեղ Վարագեցի - 62
Բարբան Օ. - 74, 77, 365
Բրողի Բ. - 46
Բոյնուեյրի, մեծ վեզիր - 287
Բուսբեկ, ճանապարհորդ - 335

Գաբրիել, ղալաթիացի - 321
Գալեմքյարյան Գ. - 24-26, 160
Գասպար, խոջա - 286
Գ(ե)որգ (Հեշիմ հաճի) - 53, 268
Գենադիոս (Սկոլարիոս Գ.), պատրիարք - 46, 128
Գեռլախ Ս., ֆոն - 120, 319
Գրեգորիոս, պատրիարք - 147
Գորդլևսկի Վ. Ա. - 40, 41, 119, 184
Գրիգոր, տեր - 195
Գրիգոր Հայոց Մեծաց հայրապետ - 112
Գրիգոր, կաթողիկոս Էջմիածնի - 195
Գրիգոր (Զալալբեկյանց), կաթողիկոս Էջմիածնի - 112
Գրիգոր, կաթողիկոս Աղթամարի - 105
Գրիգոր Կարնեցի - 254
Գրիգոր, եպիսկոպոս (մարհասա) - 97, 98, 119
Գրիգոր Դարանաղցի (Կամախեցի) - 64, 66, 103, 114, 115, 132, 151, 152, 196, 234, 256, 285, 303, 304, 314, 321, 345, 346, 360
Գրիգոր Լուսավորիչ - 25, 112, 113
Գրիգոր Կեսարացի, պատրիարք - 8, 103, 115, 132, 145, 146, 150, 152, 196, 198, 286, 304
Գրիգոր Շղթայակիր, պատրիարք - 8, 20, 225, 358
Գրիգոր Պասմաճյան, պատրիարք - 28, 129, 251, 260, 303
Գրիգոր Պարոնտեր, պատրիարք - 351, 353, 354
Գրիգոր Վարագեցի - 232, 327
Գրիգոր XV, պապ - 182

Դանիել, պատրիարք - 256, 260, 325
Դավիթ, կաթողիկոս Էջմիածնի - 195
Դավիթ, կաթողիկոս Կիլիկիայի - 216, 236
Դավիթ Արևելցի, պատրիարք - 8, 18, 84, 145, 146, 154, 155, 158-160, 166, 176, 184-186, 189, 225, 235, 236
Դավիթ Բաղիշեցի - 105, 217
Դավիթ Բերիացի, վարդ. - 188
Դավիթ Կարկառեցի - 205
Դավիթ (Դավութ), խոջա - 19, 175
Դիոնեսիոս, եպիսկոպոս - 361
Դոսիթիոս, պատրիարք - 356
Դովսեթ Ս. - 274
Դուլֆինոս Ն., ճանապարհորդ - 270, 280

Եղիազար Այնթապցի - 14, 18, 20, 33-35, 104, 133, 139-140, 155, 157-159, 163, 166, 167, 170-173, 175-180, 188-192, 199, 200-228, 239-241, 243, 278, 287, 289, 309, 325, 355-357, 359, 360, 370, 371, 373, 379
Եղիա, իգիբբաշի - 260
Եղիազարյաններ - 17, 18, 175, 176, 178, 179, 202, 209, 210, 220, 235, 240, 287, 370
Եղիգուլե - 322

Ենիքյոյ - 293
Ենկի, խոջա - 279
Եսայի, պատրիարք Երուսաղեմի - 112
Եսայի, եպիսկոպոս - 363
Եվգենիոս Դ, պապ - 89, 363
Երեմիա, պատրիարք - 147
Երեմիա, քահանա - 250
Երեմիա Ամթեցի, խոջա172, 173, 197, 286
-
Երեմիա Քյոմուրճյան - 16, 17, 19, 20, 30, 39, 59, 68, 76, 79, 84, 86, 109, 111, 116, 117, 120, 130, 155, 156, 177, 188, 200, 202, 203, 293, 299, 300, 313, 318, 336, 356
Եփրեմ Ղափանցի, պատրիարք - 136, 146, 240, 243, 245

Զաքարիա, արքեպիսկոպոս - 50, 363
Զաքարիա, կաթողիկոս - 96
Զաքարիա Կաղզվանցի, պատրիարք - 130, 135, 136
Զաքարիա Ջուղայեցի, կաթողիկոս - 100
Զաքարիա Սարկավագ - 204, 209, 220
Զաքարիա Վանեցի, պատրիարք - 14, 29, 30, 103, 123, 132, 133, 146, 151, 153, 154, 159, 186, 196-199, 251, 303, 304
Զբարաժսկի Կ., դեսպան - 323
Զիլջյան Ա. - 265
Զիլջյան Ք. - 265
Զուլալյան Մ. - 39, 254, 295, 297, 298

Էմիրհաճ փաշա - 209
Էսիլի թողը - 175
Էվլիյա Չելեբի - 11, 12, 38, 55, 69, 79, 249, 250, 279, 298, 330, 333, 335

Ըռեճեպ, երեց - 202
Ըռստակես (Արիստակես), կաթողիկոս - 91, 93
Ըրըղ Մանուկ - 203

Թեյարօղլու, բեյլերբեյ - 356
Թեոդորոս, կաթողիկոս - 112
Թեվանո Ժ, ճանապարհորդ - 318
Թլթըլյաններ - 17, 173-175, 177, 178, 191, 202, 206, 209, 210, 215-217, 233, 236, 238, 239, 267, 287, 356, 373
Թովմա Բերիացի, պատրիարք - 18, 90, 129, 130, 146, 156, 159, 160, 174, 175, 181, 184-190, 200, 233, 236, 242, 287, 308, 309, 354, 370, 379
Թովմաս վարդապետ - 90
Թորգոմյան Վ. - 30, 120, 123, 237, 278
Թորոս, եպիսկոպոս - 218
Թորոս, կաթողիկոս - 179, 180, 201, 205
Թորոս Մշեցի (տաղասաց) - 252
Թորոս Ստամպոլցի, պատրիարք - 146, 214, 215, 226, 240, 263
Թուրքմեն Հովհաննես - 203

Իբրահիմ, դիվանադպիր - 203
Իբրահիմ, մեծ վեզիր - 334
Իբրահիմ բեկ, ջալալի - 64
Իբրահիմ, սուլթան - 336
Իբրահիմ Փեչեվի - 11
Ինալջիք Հ. - 44, 76, 276
Ինճիճյան Ղ. - 21-24, 58, 70, 81, 87, 117-119, 122, 299, 303, 308, 359
Իսկենդեր չելեպի - 185
Իցկովիչ Ն. - 341
Իփշիր, մեծ վեզիր - 293

Լալա փաշա - 61, 331
Լիպարիտ, խոջա - 142, 279
Լոմինելլո Ա., պոդեստա - 269

Խալիլ փաշա, մեծ վեզիր - 22, 345
Խանճի - 175
Խաչատուր, խոջա - 222

Խաչատուր Կաֆայեցի - 83
Խաչատուր Ճլեցի, պատրիարք - 226, 240
Խաչատուր Սեբաստացի (Սիմեոնեցի), կաթողիկոս - 176, 180, 182, 184, 185, 204, 205, 207, 215, 216, 236, 291
Խաչատուր Ռշնեցի, կաթողիկոս - 168
Խաչիկյան Լ. - 252
Խաչկոնց Դ. - 24, 70
Խոսրով, մեծ վեզիր - 345
Խոսրով, վաճառական - 209, 217-219
Խուսրև, մեծ վեզիր - 198

Կալայջիօղլուներ - 132
Կալենդեր օղլու, ջալալի - 64
Կապսալի Մոշե - 283
Կարամուստաֆա, մեծ վեզիր - 238
Կարա Ցազըջի, ջալալի - 63
Կարապետ - 91, 120
Կարապետ, եպիսկոպոս - 145
Կարապետ, խոջա - 279
Կարապետ, կաթողիկոս - 96
Կարապետ, մյութեվելի - 142
Կարապետ, պատրիարք - 120, 145
Կարապետ Կեսարացի (Կրպո), պատրիարք - 145, 146, 160, 239-241
Կարապետ Համշինցի, գրիչ - 118
Կարապետ Ռշնեցի, կաթողիկոս - 21
Կարապետյան Պ. - 118
Կարաոսմանօղլուներ - 132
Կիրակոս Երևանցի, պատրիարք - 88, 159, 182
Կիրիլոս Լուկարիս, պատրիարք - 147
Կիրիլոս Կոնտարիս, պատրիարք - 182
Կղեմես Գալանոս - 88, 182, 185, 186, 189
Կյուլեսերյան Բ. (Բաբգեն եպիսկոպոս) - 28, 113, 208
Կոմս, վաճառական - 112
Կոնստանտին, վոյվոդա - 356
Կոչի բեյ - 11, 296, 297, 301, 330, 345
Կոստանդիանոս Մեծ - 120
Կոստանդին Վահկեցի, կաթողիկոս - 89-92, 94, 96, 363
Կոստիկ - 219
Կրոնա Պ. դը լա - 79, 106, 123, 124

Հակոբ, երեց - 286
Հակոբ Կարնեցի - 334
Հակոբ Նալյան, պատրիարք - 9, 21, 106, 129, 140
Հակոբ Շոռոթեցի - 272
Հակոբ Ջուղայեցի, կաթողիկոս - 17, 20, 33, 34, 38, 39, 98, 138-140, 155, 156, 172-176, 180, 199-202, 204, 206, 209-213, 216-221, 223, 239, 240, 243, 244, 279, 287, 289, 291, 303
Հակոբ Տիվրիկցի - 346
Հակոբյաններ - 210
Հաճի Ապտուլա - 157, 181
Հաճյան Ա. - 254
Համեր - 76
Համիդ Ա, սուլթան - 140, 265
Հաննա - 20, 109, 352, 358
Հասան (Հյուսեին) աղա - 283, 292, 293
Հասան փաշա, մեծ վեզիր - 181, 285
Հասան փաշա - 212
Հարություն, տիրացու - 300
Հարություն չելեպի - 18, 181
Հյուսեին Հեզարֆեն - 324
Հյուսեին Տուզի - 323
Հնասեր Գ. (Մանուկյան Գ.) - 37, 38, 272, 276, 286, 299
Հոճա խան (հյուրատուն) - 19
Հովակիմ եպիսկոպոս (պատրիարք) - 28, 31, 46, 50, 54, 74, 89-94, 96-98, 101, 127, 128, 145, 268, 363, 366
Հովհաննես, եպիսկոպոս - 50, 363
Հովհաննես, խոջա - 279
Հովհաննես, կաթողիկոս - 194
Հովհաննես, վարդ - 194, 212
Հովհաննես, վարդապետ Թոքատեցի - 212
Հովհաննես, ոսկերիչ - 143
Հովհաննես, քահանա - 176
Հովհաննես Ամասիացի (Թոփալ), պատրիարք - 215, 226, 227, 237, 238, 241, 357
Հովհաննես Արճիշեցի - 86
Հովհաննես Ավետարան ընորոգող - 120
Հովհաննես Թյությունճի, պատրիարք - 18, 206, 209-211, 215, 216, 219
Հովհաննես խոջա - 279
Հովհաննես Խուլ, պատրիարք - 14, 103, 104, 115, 132, 145, 146, 151, 153, 154, 159, 184, 186, 196, 231, 303
Հովհաննես Կոլոտ, պատրիարք - 8, 9, 20, 21, 85, 106, 116, 123, 131, 138, 145, 146, 155, 225, 291, 334, 335, 369
Հովհաննես Մուղնեցի, պատրիարք - 33, 155, 157, 159, 160, 171-175, 180, 200, 241, 354
Հովհաննես Նոխուտճի, պատրիարք - 357, 358
Հովհաննես Սեբաստացի - 137
Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցի - 281
Հովհաննիսյան Ա. Գ. - 38, 191, 282
Հովհաննիսյաններ - 173, 235, 370
Հովսեփ, իգիբբաշի - 260
Հովսեփ, խոջա - 279
Հովսեփ, վարդ. - 332
Հռոմի պապ - 195, 196
Հրանտ Ասատուր - 23
Հուսիկ, եպիսկոպոս - 28, 50, 93, 363

Ղազար ամիրա - 230
Ղազար, երեցփոխան - 142, 279
Ղազար, վարդ. - 218
Ղազար Սեբաստացի, պատրիարք - 18, 19, 88, 179, 202, 203, 206, 209, 210, 214, 215, 274
Ղազարյան Հ. - 39
Ղայմաղ խան - 219-221
Ղարա, չավուշ - 158
Ղարե, խոջա - 279
Ղլըմպիկ Սահակ, վարդ. - 213, 215
Ղուկաս, քահանա - 215

Մալեքիմ Սոլոն - 284
Մախսուդ (Մաքսուտ), խոջա - 197
Մահմադ Ղուլի խան - 292
Մաղաքիա Դերջանցի, վարդ. - 34
Մաղաքիա Ճեվահիրճյան - 54, 55
Մաղաքիա չելեպի - 113, 296, 299
Մանտրան - 80, 350
Մանուկ, Ղալֆա (խալֆա) - 143
Մատթեոս Սարը Կեսարացի, պատրիարք - 160, 245
Մատթեոս Սեբաստացի, վարդ. - 95, 128
Մարկոս, ծաղկարար - 175
Մարկոս, վարդ. - 90
Մարտիրոս (առաջնորդ) - 93, 96, 112
Մարտիրոս, գրիչ - 57, 58, 95, 96, 120, 128
Մարտիրոս, եպիսկոպոս - 366
Մարտիրոս, քահանա - 176
Մարտիրոս Կաֆացի (Կաֆայեցի, Ղրիմեցի), պատրիարք - 18, 19, 104, 117, 130, 132, 175, 179, 190, 200, 202-205, 208-213, 215-217, 219, 223-227, 230, 236, 238-240, 243, 289, 309, 357
Մարտիրոս Չալապի - 274
Մարտիրոս ջ (չ) ելեպի, տիրացու - 230
Մելգոն Ասատուր - 92
Մելեքի Ահմեդ (Մեհմեդ), մեծ վեզիր - 286, 299, 300, 323, 360, 380
Մելիք Աշրաֆ - 351
Մելտոն Արապօղլու - 120
Մելքիսեդեկ Սուրհի, պատրիարք - 136, 146, 245
Մելքիսեթ, եպիսկոպոս - 93

Մելքիսեթ. կաթողիկոս - 14, 145, 195-199
Մելքոն Ագուլեցի - 272
Մեծ վալիդե խան (հյուրատուն) - 19
Մեծատուր - 226
Մեհմեդ, բոստանջիբաշի - 323
Մեհմեդ Բ (Ֆաթիհ), սուլթան - 9, 25, 31, 41, 44, 46, 51, 52, 54-60, 69-71, 81, 87, 89, 91, 97, 99-101, 112, 114, 118, 119, 121, 123, 127-129, 149, 157, 183, 247, 251, 257, 265, 267, 269, 282, 293, 301, 305, 311, 312, 316, 323, 328, 329, 342
Մեհմեդ Գ. սուլթան - 318
Մեհմեդ Դ, սուլթան - 19, 23, 140, 156, 165, 219, 299, 318
Մեյեր Մ. Ս. - 41, 79, 83, 273, 296, 344
Մեսրոֆաններ. պատրիարք - 147
Միխայիլ (Միքայել) Ասորի - 58
Մինաս - 219, 353
Մինաս, եպիսկոպոս - 100
Մինաս, վարդ - 216
Մինաս, քահանա - 353
Մինաս Կարնեցի, կաթողիկոս - 168
Միրզա, վաճառական - 209, 217, 219
Միքայել Սեբաստացի, կաթողիկոս - 195
Մխիթար Սեբաստացի - 335
Մխիթար Գյուրտիստանցի, պատրիարք - 245
Մկրտիչ - 219
Մկրտիչ գրիչ - 317
Մկրտիչ, դերձակ -143, 248
Մկրտիչ, մահտեսի - 143, 248
Մկրտիչ Նաղաշ, եպիսկոպոս - 96
Մկրտիչ, սարկավագ - 332
Մովսես Տաթևացի, կաթողիկոս - 29, 30, 168, 192, 197, 286, 291, 333, 370
Մոտրե դը լա, ճանապարհորդ - 324
Մրմըրյան Հ. - 24
Մուխսի Պողոս - 18, 157
Մուսա, խասեքի - 345
Մուստաֆա բեկ, ջալալի - 64
Մուստաֆա Գ, սուլթան - 134, 137, 265, 303
Մուստաֆա Կաղրի, եհիչերի - 305
Մուրադ Գ, սուլթան - 249, 296, 311, 316, 317, 326, 327, 339, 340
Մուրադ Դ, սուլթան - 67, 73, 83, 84, 164, 346
Մուրթազա - 212
Մուֆլիս Շրվան - 203

Յարման Ա. - 47
Յուսուֆ, եհիչերի - 323
Յուսուֆ փաշա, մեծ վեզիր - 251

Նահապետ Գյուլնազարյան, խոջա - 293
Նահմա - 11, 326
Նեստոր Իսկանդեր - 51
Ներկիզզադե - 222
Ներսես, կաթողիկոս - 167
Ներսես եպիսկոպոս (Անկյուրիայի) - 53, 100
Ներսես, տեր - 118
Ներսես Շնորհալի, կաթողիկոս - 118
Ներսես, վարդ. (Սեբաստիացի առաջնորդ) - 232, 358
Ներսես, վարդ. (Տաթևի առաջնորդ) - 171
Ներսես քահանա, գրիչ - 58
Նիկոլա, բժիշկ - 252
Նիկողայոս Թուլկուրանցի, վարդապետ - 188
Նշանյան Մ., վարդ - 17, 171
Նոխուտի տղան - 18, 233
Նիկոլա Դոլֆինոս - 317

Շահ Աբաս - 64, 163
Շահին, համամճի - 241, 263, 373
Շահին չելեպի - 14, 286
Շահրի չելեպի - 286
Շանի զադե - 11, 82, 315
Շիրին բեկ, ջալալի - 64
Շոու Ս. - 45, 340

Ոնոփրիոս, վարդ. - 204

Չամչյան Մ. - 13, 14, 21, 23, 24, 26, 31, 35, 54, 55, 60, 90-93, 95-97, 166, 182, 185, 188, 203-205, 207, 209, 219, 225, 238, 242, 288, 289, 292, 342, 356, 357, 366
Չամուռճյան Հ. (Տերոյենց) - 124
Չափանօղուններ - 132

Պալե, խոջա - 234
Պալեոլոգներ - 113, 349
Պալճյան Ա. - 90
Պախտիար - 181
Պակրամուր - 115
Պաղտասար, վաճառական - 272
Պապայի որդի Այվատ - 53
Պասպատի - 114
Պավլո, հացագործ - 252
Պարթենիոս Գ, պատրիարք - 318, 355, 356
Պատրոնա Խալիլ, եհիչերի - 266
Պարմախսուզ - 175
Պարսամ չելեպի - 18, 178
Պեկլեր - 219
Պետիկ, խոջա - 279, 283, 345
Պետրոս Կարկառեցի, կաթողիկոս - 194
Պետրոս վարդ. - 334
Պետրոսյան Յու. Ա. - 41
Պերպերյան Հ. - 31, 32, 74, 75, 89, 93, 95, 97, 109, 110, 121, 230, 231, 312, 313, 366
Պողոս, գրիչ - 268
Պողոս Այնթապցի, վարդ. - 286
Պողոս Առաքյալ - 173
Պողոս վարդ. - 29, 197
Պողոս վարդ. Տիվրիկցի - 84
Պողոս քահանա, ակքերմանցի - 57, 118, 142
Պողոսյանք - 173

Ջահուկյաններ - 370
Ջաֆեր, եհիչերի - 82
Ջաֆեր, զորահրամանատար - 331

Ռանսիմեն Ս. - 43, 44
Ռաշիդ, պատմագիր - 11
Ռափայել, խոջա - 143
Ռաֆայել, հույն - 130
Ռյուսթեմ փաշա, մեծ վեզիր - 302
Ռստակես Խարբերդցի, վարդապետ - 115, 313
Ռուհիջան, խոջա - 18, 33, 172, 178, 179, 189-191, 197, 198, 200, 212, 216, 279, 285-287, 308, 355, 356

Սաբեթա Սեվի - 19, 284
Սախաօղլու - 241, 263, 373
Սահակ, խոջա (XVI դ.) - 222
Սահակ, խոջա (XVI I դ.) - 279
Սահակ վարդ., Գառնեցի - 29, 30, 33, 34, 163, 197-199, 286, 370
Սամուել Անեցի - 58
Սանդերսոն Ջ., ճանապարհորդ - 78
Սանոս չելեպի - 117, 283, 334, 345
Սավալանյան Տ. - 23
Սատեթ Պալի - 157
Սարաֆյան Սարգիս - 24
Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիսյան - 62, 118
Սարգիս Էքմեքճի, պատրիարք - 226, 241, 263, 373
Սարգիս Թեքիրդաղցի, պատրիարք - 133, 146, 211, 214, 215, 219, 225
Սարգիս վարդ. - 53, 89, 90, 218
Սաֆրաստյան Ա. - 11, 12
Ս. Գեորգ - 41, 55, 57, 69, 80, 85, 117-120, 122, 123, 141, 142, 152, 182-184, 248,

297, 310, 314, 350, 368
Ս. Գեորգ Կիպարիսցի - 43
Սելիմ Ա - 59-61, 83, 257, 281, 298, 311, 316, 331, 337, 338
Սելիմ Բ - 326
Սեղբոս (Սեղեբեստրոս, Երևանենց Սեղբոս) մեծատուն - 116, 334, 335
Սեյդի Ահմեդ, գորահրամանատար - 336
Սեֆևյաններ - 281
Սեֆեր, խոջա - 286
Սթեֆիանո, դերձակ - 252
Սիավուշ, մեծ վեզիր - 300
Սիմեոն, Կիլիկիայի կաթողիկոս, - 168, 169
Սիմեոն եպիսկոպոս, պատրիարք - 358
Սիմեոն (բարի փաշա) - 53, 268
Սիմեոն Երևանցի, կաթողիկոս - 20, 21, 96, 97, 105, 139, 140, 169, 170, 198, 199
Սիմեոն Լեհացի - 15, 16, 65, 78, 102, 109, 114, 120-124, 230, 262, 302, 305, 336, 353, 368
Սինան, ճարտարապետ - 23, 42
Սինան, փաշա - 77, 189
Սիրունի Հ. - 35, 36, 121, 160, 162
Սկվարչիաֆիկո, ճենովացի - 55
Սմիռնով Ն. - 51
Սյուրմեյան Ա. -123
Սողոմե, գրագիր - 248
Սողոմոն - 218
Ս. Ստեփանոս Նախավկա - 123
Ս. Ստեփանոս պատրիարք - 152, 274
Ստեփանոս, գրիչ (XV դ.) - 55
Ստեփանոս, գրիչ (XIV դ.) - 107
Ստեփանոս, ճահատակ - 321
Ստեփանոս, վարդ., Զմյուռնիայի առաջնորդ - 218
Ստեփանոս Դաշտեցի - 361, 362
Ստեփանոս Թոռատեցի - 63
Ստեփանոս Մեղրեցի, պատրիարք - 215, 225, 237
Ստեփանոս Սալմաստեցի, կաթողիկոս - 195
Ստեփանոս վարդ. - 26, 218
Ստեփանոս Ուլախացի, պատրիարք - 274
Սրապիոն Եղեսացի, կաթողիկոս - 196
Սուլեյման, մեծ վեզիր - 23
Սուլեյման Կանունի, սուլթան - 23, 61, 65, 69, 87, 97, 117-119, 297, 310, 326, 338, 339
Սուխանով Ա., դիվանագետ - 82
Սուրբ Ստեփանոս - 93, 111, 112, 287, 367

Վահրատ, խոջա - 295
Վանի, շեյխ - 19, 117
Վան Մուր, նկարիչ - 305
Վարդան, խոջա - 157
Վարդան Բաղիշեցի - 148, 300, 317, 355
Վիլանոն Ք., բժիշկ - 77
Վրյոնիս Ս. - 341

Տաշյան Հ. - 23
Տեր-Անդրեասյան Հ. - 11, 112, 119
Տիրատուր, պատրիարք - 194, 196, 226
Տոդորով Ն. - 42, 77, 253, 256
Տոնապետ, խոջա - 279
Տոներ, գրիչ - 123
Տվերիտինովա Ա. Ս. - 13

Ուբոլդինո, կարդինալ - 197
Ուրախ Գրիգոր - 254
Ուրբանոս VIII, պապ - 182

Փափազյան Ավ. - 12
Փիլիպոս Աղբակեցի, կաթողիկոս - 20, 84, 85, 98, 105, 139, 158, 159, 165, 167-172, 174, 199, 201, 208, 219, 232, 244, 245, 287, 291, 292, 300

Քավենդիշ Հ., ճանապարհորդ - 322
Քաֆալ, խոջա - 285
Քյաթիբ Չելեպի - 279
Քյոր Հասան, մեծ վեզիր - 181
Քյոփրուլու Ահմեդ, մեծ վեզիր - 38, 191, 206-208, 210, 238, 314, 368
Քյոփրուլու Մեհմեդ, մեծ վեզիր - 19, 116, 157, 178, 179 191, 199, 212, 221, 287, 300, 355, 356
Քյոփրուլու Ֆազըլ Մուստաֆա, մեծ վեզիր - 79
Քյուչուկ Ահմեդ, կապուտան փաշա - 353
Քյուրտյան Վ. - 121, 122
Քորյաք Թ., ճանապարհորդ - 82
Քրիտովուլոս - 52, 54, 87, 128, 247, 265

Օզալ Թ. - 341
Օհան վարդ. - 171
Օմար, խալիֆ - 310
Օսման, սուլթան - 19, 285, 326
Օսման Էրզին - 74
Օտտավիանո Բ. ճանապարհորդ - 344
Օրմանյան Մ. - 26-28, 35, 88, 101, 159, 162, 168, 169, 179, 182, 183, 186, 198, 203, 205, 207, 216, 217, 220, 227, 237, 246, 275

Ֆարոգի Ս. - 277
Ֆեոդուստոս, պատրիարք - 311
Ֆերբյուր Մ., ճանապարհորդ - 346
Ֆերիդուն Ահմեդ բեյ - 11, 72, 261, 266, 343

Ագուլիս - 279, 293
Աղրիանուպոլիս (Էդիրնե, Էտրենե) - 130, 188, 210, 219, 267, 271
Ալբանիա - 182
Ալեմդաղ - 255
Ախըր (Ախոռ) կափու - 66, 70
Ակն - 19, 54, 64, 69, 70, 168, 364
Ակբերման - 57, 269, 363
Աղթամար - 10, 29, 35, 105, 106, 193, 198
Ամասիա - 57, 58, 70, 87, 168, 363
Ամիդ (թ) - 197, 211, 376
Այդըն - 39
Այթոթոսիա (Յեայ Աթավասիա, Թեոդոսիա) - 56, 110, 111
Այսրկովկաս - 329
Այվանսարա - 248
Անատոլիա - 62, 69, 77, 93, 103, 132, 134, 281, 303, 305
Անգլիա - 280, 375
Անդրիա - 361
Անդրկովկաս - 11, 329
Անկյուրիա (Էնկյուրիա) - 32, 53, 55, 70, 168, 268, 275, 361, 363, 364
Անկոնա - 285
Անտիոք - 209
Արաբական թերակղզի - 63
Արապըստան - 220
Արարատյան դաշտ (հարթավայր) - 61, 69, 70, 163, 279, 332, 334, 364
Արևելք (Մերձավոր, Միջին) - 102, 164, 193, 271, 281, 317, 329, 376
Արծկե - 96
Արղն - 170, 200, 211
Արճեշ - 29, 198
Արտազ - 96
Արչիփելագ - 361
Արցախ - 61, 70
Ակսարայ - 69, 76

Բաբաջաֆեր, բանտ - 237
Բալու - 277
Բալկաններ - 55, 271, 285, 328, 329, 335
Բաղդադ - 139, 198
Բաղեշ (Բիթլիս) - 29, 105, 168, 198
Բանկալթի - 37, 38, 61
Բասեն - 64
Բասիլիա - 363

Բասրա - 139, 198
Բելգրադ (թաղամաս) - 69
Բեյլաս - 216
Բևյրոզ - 73
Բեսարաբիա - 57
Բերա (Պերա) - 81, 90-94, 108, 270, 363, 366
Բերկրի - 29
Բյոյուք Կարաման - 69
Բյուզանդիա - 43, 44, 113, 114
Բողազ Հիսար - 73
Բոշի թաղ (Երուսաղեմում) - 356
Բոսֆոր - 113, 322
Բջնի - 96

Գաղատիա - 216
Գասըմփաշա - 73
Գելիբոլու - 283
Գողգոթա - 351, 352
Գուզկունճուք - 265
Գուրուչեշմե - 70

Դամասկոս - 209, 249, 356
Դանուբ - 106
Դարանաղյաց գավառ - 55
Դենեստր - 57

Եգիպտոս - 194, 209, 243, 260, 270, 277
Եղի գուլե - 73, 86
Ենի կափու - 70, 236
Ենի հիսար - 71
Ենի օղալար - 253
Ենի Ֆոչա - 77
Եվրոպա (Արևմտյան, Արևելյան) - 9, 34, 36, 54, 63, 102, 165, 187, 193, 195, 269, 270, 285, 326, 350, 372, 375
Երևան - 11, 61, 62, 64, 70, 163, 292, 327, 331, 332, 334, 335
Երգնկա - 64, 115, 252, 279
Երուսաղեմ - 7, 8, 10, 14, 17, 20, 23, 29, 34-36, 96, 119, 129, 144, 160, 161, 165, 167, 170, 171, 179, 187-191, 193, 199-202, 204, 205, 207-212, 214, 216, 217, 219, 221-228, 230, 236, 238-240, 242, 243, 251, 272, 279, 287, 309, 335, 351-359, 370, 371, 379, 380

Զանթե - 361
Զախոլոնիա - 361
Զիմառա - 69
Զմյուռնիա (Իզմիր, Իզմյուռ) - 33, 41, 63, 64, 102, 108, 138, 139, 164, 198, 215, 264, 270, 271, 280-285, 287, 292, 293, 332, 374, 376
Զուլքադերիե - 343

Էգեյան կղզիներ - 247, 285, 350
Էդիրնե կափու - 25, 109, 116, 350
Էյուբ - 59, 73, 184
Էջմիածին - 7, 9, 10, 14, 17, 21, 27, 29, 33-35, 38, 39, 62, 85, 96-100, 102, 104-106, 128, 138-140, 144, 158-170, 172, 174-177, 179, 180, 191-202, 204-212, 214, 216-221, 223-227, 232, 237, 239-246, 250, 272, 286, 290-292, 334, 366, 367, 369-372, 376, 378
Էսիր (Եսիր, Յասըր) բազար - 335
Էրեգլի - 76
Էրմենի Շատի պեյ մահալլեսի - 269
Էրմենո փաղմեն մահալլեսի - 269
Էրմիյան մահալլեսի - 269

Թավրիզ (Դավրիժ, Թարվեզ) - 60-62, 70, 270, 271, 280, 331, 334, 364
Թավուք բազար - 335
Թեքեե - 70
Թոփխանե - 70, 73
Թոփ կափու - 66, 70, 248
Թոքատ (Եվդոկիա) - 30, 54, 55, 63, 69, 70, 104, 106, 212, 270, 271, 363, 364
Թրակիա - 214
Թունիս - 182

Իբրահիմ խան (հյուրատուն) - 19
Իտալիա - 280

Լարենդա - 76
Լեհաստան (Լեհի. Լեհ) - 269, 270, 343
Լեվանտ - 284
Լիվոռնո - 271, 290, 292, 293, 374

Խասքյոյ (Խասգյուղ) - 69, 73, 80, 82
Խարբերդ - 115, 168, 313
Խլաթ - 29, 105 198
Խոշաբ - 198
Խորվաթիա -328

Կազարաթ - 56
Կահիրե - 60, 249, 262, 275, 284
Կամախ - 14, 55, 64, 66, 285, 288, 344, 375, 376
Կասթեմունի - 39
Կարակոմրուկ (Կոմրուկ) - 70, 114, 121, 123, 314, 367
Կարաման - 57, 58, 69, 70, 74-77, 87, 100, 101, 121-123, 247, 248, 267, 279, 343, 363, 364, 368
Կարաջի - 77
Կարին (Էրզրում) - 19, 168, 211, 334, 345
Կաֆա (Քեֆե. Թեոդոսիա, Ղրիմ) - 56, 64, 69, 70, 74, 76, 77, 89, 90, 103, 110, 112, 116, 133, 247, 268, 269, 331
Կեսարիա - 54, 70, 168, 271, 285, 353, 363, 374
Կետիք փաշա - 76
Կիլիկիա - 7, 9, 14, 27, 34, 38, 49, 69, 75, 96, 122, 168, 169, 179, 191, 192, 194, 198, 201, 204, 205, 211, 215, 216, 245, 279, 363
Կոնիա - 76
Կովկաս - 335, 336
Կորնթոս - 54
Կրաինա - 328
Կրետե (Կանդիա) - 108, 291, 292, 358
Կում կափու - 19, 41, 70, 84, 111, 120-123, 236, 313, 314, 355, 364, 368
Կուտինա (Քյոթահիա) - 51, 91, 92, 101, 366

Հայր Աբրահամի վանք - 354
Հալեպ (Բերիա) - 28, 39, 90-92, 194, 205, 207-209, 216, 255, 279, 280, 282-284, 345
Հաղպատ - 96
Հայաստան (Արևելյան, Արևմտյան) - 7, 11, 12, 33, 34, 38, 49, 62, 64, 71, 77, 1006, 124, 132, 145, 149, 163-165, 174, 193, 194, 217, 252, 261, 279, 280, 284, 285, 287, 289, 299, 331-334, 364, 375, 378
Հիսար - 73
Հիսար դիբի - 70, 109, 116, 117, 364, 367
Հիո - 361
Հնդկաստան - 275, 282, 284
Հոլանդիա - 280, 292, 293, 375
Հոճա խան. հյուրատուն - 19
Հոշապ - 29
Հռոմ - 8, 24-26, 29, 30, 34, 37, 67, 114, 162, 163, 174, 181, 182, 184-188, 196, 197, 242, 245, 290, 370, 379
Հունաստան - 55, 93
Հունգարիա - 328

Ղալաթիա (Խալատա, Ղալաթա, Կալաթա) - 15, 25, 53, 70, 73, 75, 76, 78, 82, 84, 88, 90, 103, 107-113, 124, 189, 213, 251, 268-270, 272, 286, 301, 321, 322, 355, 365, 367, 374
Ղարս -19, 62
Ղափան - 279

Ղրիմ - 23, 33, 39, 53, 55, 56

Ճենովա - 268
Ճուպալու մահալա - 142

Մալթա, բաղամաս - 70
Մակեդոնիա - 87, 214
Մանիսա - 282
Մարզվան - 168
Մգունք - 50
Մեծ վալիդե խան, հյուրատուն - 19
Միտիլենա - 77
Միջագետք - 198
Մոդոն - 361
Մոլդովա - 50, 318, 356
Մոսկվա - 313
Մորեա - 54
Մուշ - 29, 198

Յավա - 296

Նախիջևան - 61, 70, 163, 209, 279
Նեկրոպոնտ - 361
Նապոլի - 361
Նիգդե (Նիկիտ, Նիկտա) - 76, 122, 368
Նիդեռլանդներ - 264
Նիկոմեդիա - 33
Նովո Բրդո - 343
Նոր Ջուղա - 271, 290, 374

Շտիրիա - 328
Շրվան (Շիրվան) - 203

Ոսկեղջյուր - 81, 110

Չերչենպեհ - 78
Չինիլի համամ - 111, 116, 173, 314
Չմշկածագ - 274

Պալաթ - 69, 70, 80, 82, 115, 178, 184, 234, 285, 300, 312, 350, 367
Պալըգլը. գերեզմանատուն - 37, 248, 272
Պալղափան - 277
Պաղեստին - 194
Պարսկաստան (Էճամստան, Պարսից աշխարհ) - 63, 77, 98, 101, 164, 207, 221, 271, 275, 279, 280, 282, 284, 350, 364, 366
Պելոպոնես - 328
Պեյօղլու - 25
Պեշիկթաշ - 70, 73
Պոնտոս - 55
Պրուսա (Պուրսա, Բուրսա) - 28, 50, 54, 55, 69, 70, 88, 89, 91-94, 97, 100, 101, 177, 267, 268, 275, 277, 281, 293, 341, 363, 364, 366
Պուղտան - 63, 102, 302

Ջահուկ (Ճահուկ) - 209, 370
Ջուղա - 279, 375

Ռատոզ (Ըռատոզ, Ռոդոստո, Թեքիրդաղ) - 103, 190, 345, 360, 361
Ռումելի (Ռումել, Ռումելիա) - 93, 103, 106, 134, 289, 302
Ռումինիա - 361
Ռուսաստան - 9, 102, 269, 270, 352

Սալոնիկ - 54, 108, 267, 271, 275, 282, 284
Սամաթիա - 41, 55, 57, 58, 69, 80, 117, 120, 121, 141, 142, 182-184, 231, 237, 248, 265, 297, 350, 364
Սամսուն - 54
Սեբաստիա (Սվաս) - 32, 39, 55, 69, 70, 100, 103, 137, 168, 211, 275, 285, 289, 342, 358, 364, 375
Սերբիա - 328
Սիլիվրի - 206
Սիո - 361
Սիս - 10, 17, 32, 34, 35, 98, 144, 163-165, 168, 169, 180, 193, 206
Սլովաքիա - 328
Սկյուտար (Ուսկյուդար) - 62, 71, 73, 78, 80, 82, 103, 123, 265, 309
Սյութլիջե - 73
Սյունիք - 69, 86, 332
Սուչով (Սուչավա) - 302
Սուրխաթ - 56
Ս. Փրկիչ. հիվանդանոց - 47

Վալախիա (Վլախ, Ուլահ) - 302, 318, 356
Վալիդա (Վալիդե) խան, հյուրատուն - 19, 85, 289
Վաղարշապատ - 96
Վան - 29, 61, 69, 105, 172, 197, 198, 232, 271, 279, 364, 374, 375
Վասպուրական - 61
Վենետիկ (Վանատիկ) - 102, 271, 285, 297, 374
Վրանկա (Լանկա) - 70, 80, 109, 111, 121-123, 248, 314, 318, 364, 367, 368
Վրաստան - 333, 335

Տանավիս - 214
Տիգրանակերտ - 218
Տիվրիկ - 64, 203, 285
Տրապիզոն - 39, 55, 70, 77, 100, 101, 247, 333, 363
Տրիպոլի - 280

Ուկրաինա - 270
Ունգափուն - 255
Ուչքիլիսա - 220
Ուրմիա - 334

Փափազ գուլեսի - 236
Փափազօղլու խան, հյուրատուն - 19, 277
Փիրիփաշա - 73
Փոքր Ասիա - 63, 67, 149, 214

Քաղկեդոն - 352
Քեպեճիլեր խան, հյուրատուն - 19
Քեֆելի բաղ - 76109, 116, 350, 364
Քիլիա - 269
Քիոս - 350
Քյահատհանե - 73
Քորոն - 361
Քորֆու - 361

Օսմանյան Թուրքիա (Թուրքիա) - 7, 9, 10, 11, 13, 15-17, 20-22, 29, 33, 34, 41, 42, 44, 63, 70, 71, 88, 95, 97, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 115, 119, 123, 125, 135, 138-140, 143, 144, 147, 163-165, 168, 169, 172, 179, 180, 186, 192, 193, 201, 205, 207, 208, 216, 219, 221-223, 225, 240, 242, 243, 252, 254, 265, 266, 270, 280, 281, 284, 290-292, 303, 308, 328, 336, 338-340, 343, 345, 346, 348, 350-353, 356, 361, 367-371, 375, 376, 378, 380
Օրթաքյոյ - 70

Ֆեներ - 52, 69, 183, 312, 355
Ֆիլիպե - 28, 91-94, 101, 366
Ֆլորենցիա (Ֆլորենտինա) - 89, 114, 363
Ֆռանգստան (Ֆռանգ) - 293
Ֆրանսիա - 163, 186, 187, 195, 267, 280, 324, 352, 375
Ֆրենք ֆիքրոն. բաղ - 269

ԽԱՌԱՏՅԱՆ ԱԼԲԻՐՏ ԱՐՄԵՆԱԿԻ

ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԻ ՀԱՅ ԳԱՂԹՕՋԱԽԸ
(XV - XVII ԴԱՐԵՐ)

Գրքում եկեղեցիների լուսանկարները արտատպված են
Tuğlaci P. İstanbul Ermeni Kiliseleri (İstanbul, 1991) հրատարակությունից

Կազմի ձևավորումը՝ **Գ. Վ. Մարիկյան**

Համակարգչային ձևավորում՝ **Ա. Խ. Աղուզումցյան**

Ստորագրված է տպագրության 07.05.07 թ.: Չափսը՝ 60x84 $^{1}/_{16}$:
Թուղթը՝ օֆսեթ: Հրատ. 27.2 մամուլ, տպագր. 29.5 մամուլ + 9 էջ
ներդիր = պայմ. 27.44 մամուլ:
Տպաքանակ՝ 500: Պատվեր՝ 28:

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1

Երևանի համալսարանի տպարան, Երևան, Աբովյան 52

Գալուստ Կյուլպենկյան հիմնարկության հովանավորությամբ
Երևանի համալսարանի հրատարակչությունը
լույս է ընծայել հետևյալ գրքերը

1. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 3, 1998:
2. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 4, 1998:
3. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 5, 2001: (Բառարանը 2002 թ. արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակին՝ «Մարդկային զարգացման և հումանիստական արժեքների, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների զարգացման բնագավառում ձեռք բերված նվաճումների համար»):
4. **Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ** - Տիեզերական պատմություն (աշխարհաբարի վերածեց Վ. Վարդանյանը), 2000 թ.:
5. **Հրաչյա Գաբրիելյան** - Հայկական լեռնաշխարհը, 2000 թ.:
6. **Ալեքսանդր Մարգարյան** - Հայերենի հոլովները, 2000 թ.:
7. Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը, աշխատասիրությամբ ակադեմիկոս Հրանտ Թամրազյանի, Եր., 2001 թ.:
8. Շարական (ժողովածու) - Աշխարհաբարի վերածեցին **Ա. Մադոյանը և Գ. Մադոյանը**, 2001 թ.:
9. **Հրաչյա Միրզոյան** - Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի, 2001 թ.:
10. **Ռուբեն Ղազարյան** - Միջին գրական հայերենի բառապաշարը, 2001 թ.:
11. **Բաբկեն Հարությունյան** - Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյցի», 2001 թ.:
12. **Վարդան Արևելցի** - Տիեզերական պատմություն (աշխարհաբարի վերածեց Գ. Թոսունյանը), 2001 թ.:
13. **Գևորգ Մադոյան** - Գրիգոր Անավարզեցին շարականագիր, 2001 թ.:
14. **Գևորգ Աբգարյան** - Հայ տպագրության նախապատմություն, 2001 թ.:
15. **Փայլակ Անթապյան** - Հովհաննես սարկավագ Իմաստասեր, 2001 թ.:
16. **Յոզեֆ Կարստ** - Կիլիկյան հայերենի պատմական քերականություն, 2001 թ.:
17. **Ռաֆայել Մաթևոսյան** - Կուբան ապագայի որոնումներում. իրադարձություններ և դասեր, 2001 թ.:

18. **Խաչիկ Բադիկյան** - Ուսումնական դարձվածաբանական բառարան, 2002 թ.:
19. **Հրաչյա Գաբրիելյան** - Հայոց բնաշխարհը (դասագիրք), 2002 թ.:
20. **Էդուարդ Աղայան** - Լեզվաբանական հետազոտություններ, 2003 թ.:
21. **Արտակ Մովսիսյան** - Նախամաշտոցյան Հայաստանի գրավոր մշակույթը, 2003 թ.:
22. **Հրաչյա Աճառյան** - Քննություն Կիլիկիայի բարբառի, 2003 թ.:
23. **Պիոն Հակոբյան** - Գիտական ուսումնասիրություններ, 2003 թ.:
24. **Աշոտ Սուքիասյան** - Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան (2004 թ. արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակին՝ «Մարդկային զարգացման և հումանիստական արժեքների, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների զարգացման բնագավառում ձեռք բերված նվաճումների համար»), 2003 թ.:
25. **Երջանիկ Գևորգյան** - Հայոց շարժումային լեզվի բացատրական բառարան (Շարժութարան), 2003 թ.:
26. **Հայնրիխ Հյուբշման** - Հայերենի քերականություն, առաջին մաս, Հայերենի ստուգաբանություն, 2003 թ.:
27. **Հայնրիխ Հյուբշման** - Հայագիտական ուսումնասիրություններ, 2004 թ.:
28. **Ալեքսանդր Մարգարյան** - Հայոց լեզվի քերականություն (Չևաբանություն) 2004 թ.:
29. **Ռամազ Գորգածե** - Հայերեն-վրացերեն զրուցարան, 2004 թ.:
30. «Ժուռնալ Ազիատիկ» հանդեսի հայագիտական նյութերի ծանոթագրված մատենագիտություն, 2004 թ. (ռուսերեն):
31. **Հրաչյա Աճառյան** - Հայոց պատմություն, հյուսված ընդհանուր պատմության հետ, 2004 թ.:
32. **Յովհաննէս Սարկաւագ Իմաստասէր** - Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», 2004 թ.:
33. **Սանդրո Սարդարյան** - Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, 2004 թ.:
34. **Կարէն Իւզբաշեան** - Աւարայրի ճակատամարտից դէպի Նուարսակի պայմանադրութիւնը, 2005 թ.:
35. **Հարություն Դելլալյան** - Ժողովածու, 2005 թ.:
36. **Բախտիար Հովակիմյան** - Հայոց ծածկանունների բառարան, 2005 թ.:
37. **Գառնիկ Անանյան** - Ակնարկներ հայոց հին և միջնադարյան հրապարակախոսության, 2005 թ.:
38. **Վահան Տեր–Ղևոնդյան** – Կիլիկյան Հայաստանը և Մերձավոր Արևելքի արաբական երկրները (1145-1226 թթ.), 2005 թ. (ֆրանսերեն):
39. **Գառնիկ Ստեփանյան** – Երգնկա (հնագույն դարերից մինչև մեր օրերը), 2005 թ.:
40. **Հրաչյա Աճառյան** - Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի համեմատությամբ 562 լեզուների. Իմաստաբանություն, Բառաքննություն, Շարահյուսություն, 2005 թ.:

41. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. 16-րդ հատոր: Արաբ մատենագիրներ Թ-Ժ դարեր: Ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները **Արամ Տեր-Ղևոնդյանի**, 2005 թ.:
42. **Սահակ Բազյան** - Խաչատուր Աբովյանը առակախոս-բանաստեղծ և դրամատուրգ, 2005 թ.:
43. **Ռամազ Գորգածե** - Վրացերեն-հայերեն բառարան, 2005 թ.:
44. **Պավել Շարաբխանյան** - Հանգաբանություն, 2005 թ.:
45. **Ռուբէն Ղազարեան** - Գրաբարի հոմանիշների բառարան, 2006 թ.:
46. Գրիգոր Զօհրապը ժամանակակիցների յուշերում եւ վկայութիւններում: Աշխատասիրութեամբ **Ալբերտ Շարուրեանի**, 2006 թ.:
47. **Նիկողայոս Ադոնց** - Երկեր, հինգ հատորով, հատոր Ա, Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, 2006 թ:
48. **Հ. Պօղոս Գոճանեան** - Ուղեցոյց դասական ուղղագրութեան, 2006 թ.:
49. **Հայկազ Ժամկոչյան** - Հայ ժողովրդի պատմություն, 2006 թ.:
50. Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ: Աշխատությամբ **Ս. Հարությունյանի**, 2006 թ.:
51. **Սաթենիկ Գեջյան** - Անի: Մատենագիտություն, 2006 թ.:
52. **Հարություն Մ. Վենետիկյան, Ջերալդ Ա. Ուորֆիլդ** - Համաշխարհային առևտրի ֆինանսավորում, 2006 թ.:
53. **Շահէ Արքեպիսկոպոս Ազէմեան,** Հայերէն Աստուածաշունչը, 2006 թ.:
54. LA MINIATURE ARMENIENNE - Collection du Matenadaran, 2006 թ., «Նաիրի» հրատարակչության հետ համատեղ
55. Արևելագիտության հարցեր (Հոդվածների ժողովածու, հատոր VI), 2006 թ.:
56. **Հակոբ Սիմոնյան** - Վերին նավեր, գիրք Ա, (1976-1990 թթ. պեղումների արդյունքները), 2006 թ.:
57. **Նիկողայոս Ադոնց** - Երկեր, հինգ հատորով, հատոր Բ, Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ, 2006 թ.:
58. **Լիլիթ Զաքարյան** - Աղջոց վանքը և նրա քանդակային համակարգը, 2007 թ.:
59. Հայկական մատենաշար Գալուստ Կյուլպենկյան հիմնարկության, 2007 թ.:
60. **Ալբերտ Խառատյան** - Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը (XV-XVII դարեր), 2007 թ.: