



Հարգելի՛ ընթերցող.

ԵՊՀ հրատարակչությունը, չհետապնդելով որևէ եկամուտ, ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտի համացանցային կայքերում ներկայացնում է իր հայագիտական հրատարակությունները: Գիրքը այլ համացանցային կայքերում տեղադրելու համար պետք է ստանալ հրատարակչության համապատասխան թույլտվությունը և նշել անհրաժեշտ տվյալները:

**Նվիրում եմ ծնողներիս՝
Արմենակ Կարապետի Սառատյանի
& Յողիկ Սաչատուրի Ասոյանի
հիշատակին**



50
1956
2006
anos

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

**ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ
ԳԱԼՈՒՍՏ ԿԻԻԼՊԵՆԿԵԱՆ ՀԻՄՆԱՐԿՈՒԹԵԱՆ**

ԱԼԲԵՐՏ ԽԱՌԱՏՅԱՆ

**ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԻ ՀԱՅ
ԳԱՂԹՕԶԱԽԸ**

(XV–XVII դարեր)

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ 2007

ՀՏԴ 941 (479,25)

ԳՄԴ 63.3 (2Հ)

և 310

Խառատյան Ա. Ա.,

և 310 Կոստանդնուպոլսի Հայ գաղթօջախը (XV–XVII դդ.): Ե.: Երևանի Համալս. Հրատ., 2007, 472 էջ + 9 էջ ներդիր:

Աշխատության մեջ լուսարանվում 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 լուսարանվում 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

և _____ 2007 թ.

ԳՄԴ 6.3 (2Հ)

704(02)07

© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2007 թ.

ISBN 978-5-8084-0841-8

© Խառատյան Ա. Ա., 2007 թ.

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

ԱՌԱՋԱԲԱՆ 5

Գ Լ ՈՒ Խ I

ԳԱՂԹՕՋԱԽԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄԸ

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

Գ Լ ՈՒ 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 էսնաֆը 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. Գերություն համակարգը Օսմանյան կայսրությունում 328
3. Հայ-հունական եկեղեցական հարաբերությունները
Կ. Պոլսում 348

ՎԵՐՋԱԲԱՆ 363
PREFACE..... 381
ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 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 հասկացություն 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 պատրիարքություն՝ 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 գորեղացման համեմատ, XVII դ. 40-ական թթ. սկսած, ենթարկվում է այս վերջինի ուժեղ ազդեցությանը, որի շնորհիվ Կ. Պոլսի աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավն աստիճանաբար սկսում է վերահսկել Սբ. տեղյաց Հայկական սեփականության նյութական միջոցները: Այս գաղթավայրում ծավալված պատրիարքական կոիվները, 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 հանձնարարությունը Երուսաղեմ ժամանած վեքիլների ու դապգիմալների 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 պատրիարքություն տեղի ու դիրքի ճշտումն ազգային եկեղեցու և Հոռոմի 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 լատինասիրությունը 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 Հոռոմը իր քարոզչության և դավանական ազդեցության տարածման համար շատ կարևոր դեր էր վերապահում Կ. Պոլսի պատրիարքությանը: Կարելի է կարծել նաև, որ նրա ուղեգծը գնահատող և կամ այդ ուղեգծին հետևող հայ լատինասերները կարող էին արձանագրել շատ ավելի նշանակալի հաջողություններ, եթե հայ պահպանողական կամ ավանդական հոգևորականությունը սատարած չլինեին 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 շահերի, թեև ոչ միշտ հետևողականորեն, պարիսպ էին քաշում կաթոլիկական քարոզչության ու ազդեցության սահմանների ընդլայնման դեմ:

XVIII դ. օսմանյան քաղաքագետները շատ ավելի ընդգծված թշնամանքով և անզիջում վերաբերմունք էին ցուցաբերում միլեթների ինքնաբավությունը խարխլել փորձող եվրոպական գաղափարախոսության՝ կաթոլիկության հանդեպ: Այս քաղաքականությունը առավել հասկանալի է դառնում այն իրողությունը, 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 կայսրություն կործանման վերահաս հետևանքներով: Պրանով են բացատրվում իրենց ավանդական կրոնից հետացած հայ կաթողիկոսների (բայց որքան էլ պարագոքսալ լիվա՝ ոչ եվրոպացի կաթողիկ քարոզիչները) դեմ օսմանյան իշխանությունների մղած արտաքո կարգի խիստ պատիժները՝ ընդհուպ մինչև տաժանակրություն և կախաղան: Այս պայմաններում Բ. դուռը նորովի էր գնահատում Կ. Պոլսի պատրիարքություն քաղաքական նշանակությունը երկրի ներսում՝ այն հենակետ դարձնելով՝ կաթողիկական քարոզչություն դեմ իր պայքարում:

XVI–XVII դդ. Կ. Պոլսի ոչ միայն պատրիարքների, այլև մյուս կղերականների, այդ թվում և ժողովրդի մեջ գործող և նրա հետ մշտապես շփվող երեցյների մեջ լատինասերների ոչ աննշմար թիվը, իր հերթին, ցույց է տալիս, որ միանշանակ չի կարելի քամահրել կամ նվազեցնել ժամանակի կաթողիկություն ազդեցությունը խնդրո առարկա գաղթավայրում: Ոսոքն այստեղ դեռևս չի վերաբերում դավանափոխությանը՝ հայրենի եկեղեցուց հրաժարվելուն և կաթողիկ դավանանքն ընդունելուն: Օսմանյան Թուրքիայում ոչ մահմեդականների իրավագրկությունը, մշտական բռնացումները նրանց տարրական քաղաքացիական իրավունքների վրա, բնականաբար, այս վերջիններիս պետք է մղելին դեպի կաթողիկական «ազատ աշխարհը»: 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:

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

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

4. 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 (Միս, 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 ուշադրություն է արժանի հայ-հունական հարաբերությունների բնականոն իրողությունների վերհանումը՝ հակառակ այդ հարաբերությունների, մեծ մասամբ ստվերոտ կողմերը և դավանական հակադրությունները միալար հիշատակող այն շարադրանքների, որոնք առկա են համապատասխան գրականության մեջ:

4. Պոլսի գաղթավայրի պատմության սկզբնաղբյուրների առանձին խումբ են կազմում խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի հիշատա-

կարանները, 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: Զեռագրերի հիշատակարաններն անգնահատելի նշանակություն ունեն գրքում չոչափող 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. Ս. Սաֆրաստյանի «Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին» քառահատոր ժողովածուի վրա¹: Հայաստանում Օսմանյան տիրապետության վաղ շրջաններին վերաբերող աղբյուրագիտական այդ հրատարակություններն ընդգրկում են ոչ միայն փաստական վիժխարի 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 պատմագրությունը մատչելի դարձան XVI–XVII դդ. թուրք հեղինակներ Ֆերիդուն բեյի, Կոչի բեյի, Շանի գաղեի, Իբրահիմ Փեչեվիի, Նաիմայի, Ռաչիդի, Էվլիյա Չելեբիի և այլոց աշխատությունները: Մեզ հետաքրքրող պատմագիտական նյութերը՝ հատկապես Կ. Պոլսի բնակչության, զբաղմունքի

¹ Այս, ինչպես և առաջարանում վկայակոչվող մյուս աշխատությունները տե՛ս մատենագիտական ցանկում:

տեսակների, մայրաքաղաքում օսմանյան վարչական ձեռնարկումների, մարդահամարի, 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 շարքի 3-րդ գիրքը՝ «Էվլիյա Չելեբի» խորագրով: Էվլիյա Չելեբին հետաքրքիր նյութեր է տրամադրում Կ. Պոլսում XV–XVII դդ. սուլթանների իրականացրած վարչական միջոցառումների, մարդահամարի, 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 օսմաներենից հայերեն է ներկայացրել կանոննամեններ, բերաթխներ, կարգադրություններ, Կ. Պոլսի հայ համայնքի և պատրիարքի վերաբերյալ հրամանագրեր և այլն: Հարկ է առանձնացնել Ավ. Փափազյանի թարգմանած վավերագրերի մեծ բազմազանությունը, որի շնորհիվ 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 շրջանակների ցուցադրումից մինչև ոչ մահնեղականների տարագրի, 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 աշխատությունների բաղկացուցիչ մասն են կազմում օսմաներենից ռուսերեն թարգմանված փաստաթղթերն ու վավերագրերը: Այս կտրվածքով որակ են կազմում Ա. Ս. Տվերիտինովայի հրապարակումները՝ իր թարգմանություններ, եզրույթային մեկնաբանություններով 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 նշել 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 խոշորագույն պատմաբան, Մխիթարյան միաբանության անդամ Մ. Չամչյանին: Իր աշխատության Գ հատորում Մ. Չամչյանը պատմաքննական հայեցակետից ներկայացրել է պոլսահայ համայնքի պատմությունը՝ մինչև XVIII դ. վերջին քառորդը: Մ. Չամչյանը կատարել է ձեռագրագիտական վիթխարի աշխատանք, օգտվել մեզ ցայսօր անհայտ մնացած բազմաթիվ աղբյուրներից և այս իմաստով նրա պատմական դարակազմիկ ուսումնասիրության շատ դրվագներ ունեն նաև սկզբնաղբյուրի նշանակություն: Մ. Չամչյանը, սակայն, իր ժամանակի հետազոտողն է, որքան էլ, իբրև պատմաբան, հանդես գա որպես այդ նույն ժամանակի, ինչպես և միջավայրի շատ 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 միշտ է, երբ Մ. Չամչյանը 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. Ջամչյանը, 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 մոլեզնդող սովի պատճառով հայրենիքից հայ բազմությունների գաղթի, Կ. Պոլսում հայ գաղթականների կյանքի հանգամանքներին: Նրա շարադրանքում արժեքավոր տեղեկություններ են տրվում Կ. Պոլսի աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի մարդկանց՝ Գր. Կեսարացու, Հովհաննես Ուուլի, Մելքիսեթի, Ջաքարիա Վանեցու, Աստվածատուր Բոլբոլջու, Ծահին 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 արժանահավատությունը: 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 տպավորությունը են գրված նրա հավաստի տեղեկությունները Կ. Պոլսի հայ հասարակ ժողովրդի՝ արհեստավորների, մայրաքաղաքում հայ գաղթականն-

րի հարստահարումների, պոլսաբնակ «բնիկ» հայերի և նորեկ գաղ-թականների հակասութունների վերաբերյալ: Դարանաղցին տվել է 1610-1620-ական թթ. պատրիարքական կոիվների իրական պատկե-րը և ի հայտ բերել հոգևոր ու տնտեսական այն ծանր հետևանքները, որ թողնում էին հայ համայնքի վրա այդ իրադարձությունները:

Միաժամանակ, օսմանյան արքունիքի և պաշտոնեությունների հետ երևելի հայերի ունեցած կապերի բացահայտումը նույնպես նպաս-տում են ըմբռնելու, թե օսմանյան վարչական համակարգն ինչ ուղի-ներով էր կառավարում հայ համայնքը: Ուշագրավ է, որ Դարանաղ-ցին Կ. Պոլսի հայ բնակչություն և առհասարակ, արևմտահայություն հետ կապված կարևոր խնդիրներն առնչում է Օսմանյան Թուրքիա-յում քաղաքական իրադարձությունների՝ ենիչերիների հուզումների, ջալալիների ապստամբությունների, փաշաների խռովությունների և այլնի հետ: Այսուհանդերձ, իբրև ականատես և իրադարձությունների մասնակից, Դարանաղցին կրքոտ է և երբեմն աչառու ու սուրբյեկտիվ: 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 շեղ-վելու և մեղքերի գործոնով, բայց հազիվ թե արդարացի լինեք ավե-լին պահանջել ժամանակի ուղղամիտ և առաքինի կրոնավորից:

XVII դ. առաջին տասնամյակների Կ. Պոլսի իրականություն և նրա հայ բնակիչների կենցաղի, եկեղեցիների, հոգևոր վարչություն, առևտրի ու արհեստների մասին հետաքրքիր, նույնիսկ եզակի տեղե-կություններ է տալիս Միմեոն Լեհացին: Այս հեղինակի տեղեկու-թյուններն 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: Միմեոն Լեհացին ունի իր տե-սադաշտը խորաթափանց հայացքով արժեքավորողի ընդունա-կություն: Նա նկատում է այնպիսի հետաքրքիր մանրամասներ, ինչ-պես այն, որ ոչ մահանդականը, որին արգելված էր Այա Սոփիա մտնել, այդ արգելքը կարող էր հաղթահարել շեյխերին «կաշառ» տալով: Միմեոնը 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, գե-րինների շուկան (Յասըր բազար), հին և նոր բեղեստենները, սրանց

չուրջ չարված արհեստավորների կրպակները, առևտուրը, ապրանքների տեսականին: Նա նոր ուրվագծեր է ավելացնում թուրքերի կողմից հույներից խլված եկեղեցիների պատմությունը՝ 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: Միմեոն Լեհացու այս երկի շնորհիվ մեր առջև վերակենդանանում է ժամանակի Կ. Պոլիսը՝ հայ բնակչությունը, կենցաղով ու զբաղմունքով: Նա իրավացիորեն ցույց է տալիս, որ Կ. Պոլսի հայ բնակչությունը բարվոք վիճակում է ապրում՝ համեմատած իր զգակից գավառացիների հետ, որոնք ենթարկվում են բռնությունների ու հարստահարությունների:

Գր. Դարանաղցու «Ժամանակագրություն» հետ Միմեոն Լեհացու «Ուղեգրությունը» մնում է XVII դ. առաջին քառորդի հայ համայնքի պատմության ամենահավաստի և արժեքավոր սկզբնաղբյուրներից մեկը: Եթե դրան ավելացնենք Դարանաղցու և Միմեոնի իրատես հայացքը՝ Կ. Պոլսի և Արևմտահայաստանի կացությունը դիպուկ և պատկերավոր նկարագրությունը, ապա հնարավոր չի լինի չըջանցել այս հեղինակների մի ընդհանրությունը՝ նրանց շարադրանքների շատ 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 իրազեկությունը համապատասխան, ունի հետաքրքրությունների վիթխարի շրջանակ, որ նրա գործերը դարձնում է ոչ միայն պոլսահայ համայնքի, այլև ընդհանրապես հայության, Օսմանյան Թուրքիայի պատմության ծանրակշիռ սկզբնաղբյուրներից մեկը: Եվ դարձյալ, իր մտավոր ապշեցուցիչ խորությունը համեմատ, Երեմիա Քյոմուրճյանը հանդես է գալիս իբրև պատմաբան, իրողություններն ու երևույթները սթափ հետաքննող ու վերլուծող ներհուն անհատ: Ժամանակի բարդ ու հակասական իրականությունը, համազգային կնճռոտ խնդիրների խաչուղիներում Երեմիան կողմնորոշվում է իր բանականության մեծ ուժի, մտավոր լարված աշխատանքի շնորհիվ: Դա

նրան հնարավորություն է տվել ճիշտ գնահատելու հայ եկեղեցու ազգապահպան 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 հեղինակություն 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 շատ իրողություններ՝ սկսած Կ. Պոլսի պատրիարքական կոիվներից 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 պատրիարքություն փոխհարաբերությունների և այլնի բացահայտումը:

Երեմիա Քյոմուրճյանի «Օրագրութեան» շատ 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 միշտ կարևորում է պոլսահայ հասարակ ժողովրդի իրավագուրկ 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 բաշխող ազգային երևելիներից: Հայ համայնքի կյանքի երևույթները Երեմիան պատկերում է Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական կյանքի կարևոր իրադար-

ձուլությունների ցուցադրմամբ և այս իմաստով, ինչպես և մյուս միլիթ-ների հարկերի չափի, նրանց հարստահարությունների վերհանման շնորհիվ ևս «Օրագրությունը» ձեռք է բերում հայագիտության համար հույժ կարևոր սկզբնաղբյուրի նշանակություն:

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

Պոլսահայ կյանքի պատկերը Ե. Գյոմուրճյանն 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 շատ ավելի մեծ արժեք ունի, քան վերը տրված ժանրային բնորոշումն է: Կ. Պոլսի թաղերի, դռների, եկեղեցիների, պալատների, արհեստանոցների, մզկիթների, շուկաների 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 Գյոմուրճյանը նոր կողմերով ու տեղեկություններով լրացնում է իր «Օրագրութեան» տվյալները:

Պոլսահայ գաղթավայրի պատմության ուշագրավ էջեր է պարունակում Ե. Գյոմուրճյանի «Պատմութիւն Համառօտ Դձ տարւոյ օսմանցոց թագաւորացն» աշխատությունը: Այս աշխատության մեջ

առավելապես վերարտադրված է օսմանյան պետութայն պատմությունը՝ սկսած օսմանյան թուրքերի պատմական թատերաբեմ իջնելուց մինչև 1670-ական թթ.՝ սուլթան Օսմանից մինչև Մեհմեդ Դ-ի դարաշրջանը: Արևմտահայերի պատմութայնն առնչվող հայտնի իրողություններին Քյոմուրճյանն այստեղ ավելացնում է բռնությունների այնպիսի դրսևորումներ, ինչպես դեվչիրմեն (1537 թ. մանկաժողովը), էգեյանի առափնյա շրջանները նվաճելիս թուրքերի բարբարոսական արարքները, 1662 թ. Քյոփրուլու վեզիրի հրամանով Կ. Պոլսի հունական ու հայկական եկեղեցիների ավերումը, դրանց հողի վաճառքը, կրոնամոլ շեյխ 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 պետութայն ներքին ցնցումներին՝ Չալալիների ապստամբութայնը, ապա հրեաների (Սաբեթա Սևի) ու քրդերի (Մեհմեդ) ընդվզումներին և այլն: Այս աշխատութայն համար հատկապես արժեքավոր են նաև Կ. Պոլսի գաղթած հայերի մասին տեղեկությունները (Չալալիների ժամանակ, 1672-ին՝ Կամենից քաղաքից տեղափոխվածների և այլն):

Բազմաձայ սկզբնաղբյուրի նշանակութայն ունի Երեմիա Քյոմուրճյանի «Պատմութիւն հրակիրգման Կոստանդնուպոլսոյ 1660 տարւոյ» աշխատութայնը: Հեղինակի շարադրանքի և ուշադրութայն առարկան, թվում է, Կ. Պոլսի 1660 թ. լայնածավալ հրդեհն է, որը տևել է այդ քաղաքի համար սովորականից շատ ավելի կարճ՝ երեք օր, սակայն իր մոլեգնութայնք ավերիչ ուժ է ունեցել: Կրակն այրել էր քաղաքի կեսը՝ մոխրացնելով շուկաներ, արհեստանոցներ, վաճառատներ, խաններ՝ իրենց ամբարներով ու անբավ հարստութայնք (Քեպեհճիլեր, Փափազօղլու, Հոճա խաները, Մեծ վալիդե խանը, Իբրահիմ խանը Կոմ Կափուի մոտ՝ եկվոր հայ վաճառականների մշտական օթեանը) և այլն: Սակայն Երեմիան իր այս երկում իրականացրել է ավելին, քան հրդեհի ու նրա պատճառած հետևանքների նկարագրութայնն է: Նա հետաքրքիր տեղեկութայններ է տալիս ժամանակի Կ. Պոլսի, քաղաքի մահմեդական ու քրիստոնյա վաճառականների, նշանավոր խոջա Դավթի (փառակեցի վաճառական, որը խեղդամահ էր եղել հրդեհի ծխից), պատրիարքարանի իրադարձութայնների, Մարտիրոս Ղրիմեցու պատրիարքութայն, նրա դեմ դավեր նյութած և պատրիարքութայն հետամուտ Ղազարի (Ղազար Սերաստացի, 1660–1663), սրան աջակից տիվրիկցիների ազդեցիկ խմբի և

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

4. Պոլսի հայ համայնքի և Երուսաղեմի պատրիարքությունների, առաջինից Երուսաղեմի պատրիարքությունների 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 աղբյուրները բացահայտելու տեսակետից: Երուսաղեմի պատրիարքությունը 4. Պոլսի պատրիարքությունը 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 4. 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, 4. Պոլսի երեկելիների կողմից Երուսաղեմ առաքված ընչաքաղց անձինք՝ «սրբազան, վէքիլ և դապղիմալ և պապա անուամբ», որոնք թալանում էին Ս. Հակոբյանց վանքը: Անշուշտ, կային նաև բուն միաբանության անդամների չարաչառումները՝ նվիրակական արդյունքները սեփականելը կամ դրանցից կտրիկ գումարներ յուրացնելը: Հաննան գրում է, որ Երուսաղեմում այս անկարգությունները տևել են մինչև 1715 թ.՝ Հովհաննես Կոլոտի և հետո Գրիգոր Շղթայակրի համապատասխանաբար պատրիարքանալը 4. Պոլսում և Երուսաղեմում: Հաննան անաչառ և խստահայաց դիտող է, նա հստակ եզրակացությունների է հանգում Երուսաղեմի պատրիարքությունների կացությունը վերլուծելիս և հայտնաբերում երևույթի ճիշտ պատճառները: Նրա պատմությունն անփոխարինելի աղբյուր է Երուսաղեմի միաբանության հետագա շրջանների պատմաբանների համար:

4. Պոլսի պատրիարքություն և էջմիածնի կաթողիկոսության փոխհարաբերությունների, Օսմանյան Թուրքիայում վերջիններիս իրավունքների, 4. Պոլսի համայնքի հետ Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների շփումների վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ և մեկնաբանություններ է տալիս Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսն իր նշանավոր «Ձամբո» աշխատության մեջ: Սիմեոնի շարադրանքում ուշագրավ դիտարկումներ կան Հակոբ կաթողիկոսի և Եղիազար Այնթապ-

ցու, սրանց նպատակների ու գործողությունների մասին: Ակնհայտ է Միմեոնի ղեգոհությունը 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 Միմեոնի ղեգոհության պատճառները. Հովհաննես Կոլոտ և Հակոբ Նայյան պատրիարքների ժամանակ շարունակվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքությունից հոգևոր վարչությունների թափանցանքի և Օսմանյան Թուրքիայի տարածքի հայ առաջնորդությունները, այդ թվում՝ էջմիածնի վիճակներն ու թեմերը միավորելու գործընթացը: Միմեոն Երևանցի ղեգոհ էր նաև Հովհաննես Կոլոտի ժամանակից Կ. Պոլսի պատրիարքների՝ էջմիածնի հանդեպ շեշտակիորեն բարձրացած դիրքից. առանց պատրիարքի միջնորդության օսմանյան սուլթանները (սկսած Կարապետ Ուլնեցու կաթողիկոսությունից) չէին ձանաչում էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները Թուրքիայում: Միմեոնի 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 գերանելու գործընթացն է: Ուշագրավ է և այն, որ Միմեոնը պատրիարքությունից գորացումը և առաջնորդական վիճակների նկատմամբ վերահսկողություն սահմանելը կապակցում է օսմանյան հարկային համակարգում նրա դերի ընդլայնման, մութաթափայլի աշխարհագրության ընդարձակման հետ:

Կ. Պոլսի գաղթավայրի, կայսրության տնտեսության, կառավարման կառուցվածքի, հարկային համակարգի և այլնի վերաբերյալ ձանաչողական լուրջ նշանակություն ունեն Մխիթարյան միաբանությունից 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. Չամչյանի պատմագրական ուղեգիրը: Ղ. Ինճիճյանն առաջինն է ներկայացրել, իր տեղեկագրությամբ հանդերձ, օսմանյան ժամանակաշրջանի Կ. Պոլսի առաջին հայ վերաբնակիչների՝ այլթը ջնմաթի

(բառացի՝ վեց համայնք) թաղերը, ապա, այսպես կոչված, օղալարները, եկեղեցիները, պատրիարքական իշխանությունն իրավասությունները՝ սերտորեն կապված օսմանյան ռազմաբյուրոկրատական կառուցվածքի, միեկիսների համակարգի, դրանց հանդեպ պետություն 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 «Աշխարհագրություն» մեջ ուրվագծվում են առաջին հայ գաղթականները XV դ. երկրորդ կեսին՝ իրենց եկեղեցիներով, հոգևոր վարչությունը, 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, հազիվ 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 աշխատությունը: 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 բռնագաղթների, Կ. Պոլսում նրանց վերաբնակեցման, հայ արհեստավորների ու շինարարների՝ երկրում ունեցած դերի, եկեղեցիների և այլնի վերաբերյալ: Գ. Այվազովսկին նշում է Օսմանյան թուրքիայի պաշտոնատար և երևելի այլ անձանց հայկական ծագումը, ինչպես ծովակալ Ռաիլ փաշան, կեսարացի հայ, որը

մեծ վեզիրություն էր հասել և սուլթան Ահմեդ Ա-ի փեսան էր (1603–1617), մեծ վեզիր Սուլեյմանը Մեհմեդ Դ-ի ժամանակ և այլն: Գ. Այվազովսկուն հայտնի է էր, որ Թուրքիայի մեծագույն 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, աքչեի անընդհատ արժեզրկման, այդ կասեցնելու գործում սուլթանի հրեա դրամահատների էմիսիոն անպտուղ միջոցառումների մասին: Այվազովսկին, ըստ հարկին, ուշադրություն 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 պաշտպանության վրա, ցույց տալիս մեծ վեզիրի ուխտադրությունը, որի հետևանքով նրան հյուրընկալված հայերը գլխատվում են, իսկ ժողովուրդը ենթարկվում է կոտորածների ու գերեվարության, բռնի վերաբնակեցման՝ Կ. Պոլսում և Թուրքական այլ քաղաքներում: Գ. Այվազովսկու աշխատության շնորհիվ առարկայական ու շոշափելի տեսք են ստանում օսմանյան միջավայրն ու բարքերը, որոնք իրենց անխուսափելի կնիքն են դրել պոլսահայ հանրության կյանքի և պատմության վրա:

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

Հատկապես Կ. Պոլսի պատրիարքություն և գաղթավայրին նվիրված ամփոփ պատմագրական շարադրանք է Հրանտ Ասատուրի հանրահայտ «Կ. Պոլսոյ հայերը և իրենց պատրիարքները» աշխատությունը: Հ. Ասատուրը մեծապես հենվել է նախորդ հեղինակների՝ Մ. Չամչյանի, Ե. Քյոմուրճյանի, Ղ. Ինճիճյանի, Հ. Տաչյանի և այլոց

աշխատությունների ու սկզբնաղբյուրների վրա և ներկայացրել գաղթօջախի պատմությունը ներառյալ XIX դարը: Նրա գործը շարադրված է Կ. Պոլսի պատրիարքների գործունեություն և նրանց ժամանակի պոլսահայ իրադարձությունների առանցքի վրա, որ մի հայտնի չափով սահմանափակում է մտցնում նրա ուսումնասիրության պատմաքննական հնարավորությունների մեջ՝ կաշկանդվելով իրեն զգացնել տվող ժամանակագրական հայտնի ժանրով: Այս պատճառով նրա ուսումնասիրությունից դուրս են մնացել օսմանյան պատմության տնտեսական ու քաղաքական իրականություն կարևոր կողմերը: Սակայն, չնայած հետազոտական մեթոդի թելադրած այս սահմաններին, Հ. Ասատուրը տվել է Կ. Պոլսի պատրիարքություն 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 Գ. Սաչկոնցի «Կ. Պոլսոյ Հայ գաղութին ծագումը» ուշագրավ ուսումնասիրությունը: Հեղինակն այստեղ ակնառու որևէ նոր բան չի ավելացնում Մ. Չամչյանի և Ղ. Ինճիճյանի աշխատություններից հայտնի փաստերին, սակայն նրա շարադրանքում կան անճշտություններ ու վրիպումներ՝ կապված Կ. Պոլսի եկեղեցիների պատմության, Հայ չելեպիների ու ամիրանների ժամանակաշրջանների և այլնի հետ: Գ. Սաչկոնցը 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 Հոռոմի ներկայության ու ազդեցության, պատրիարքական կոիվների, պոլսահայերի կենցաղի, գերեզմանատների ու եկեղեցիների վերաբերյալ փաստականորեն հազեցած 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 («Կենսագրություն Սարգիս Սարաֆեան») աշխատությունը բավական լույս է

սփռում Հոռմի կիրառած քարոզչական ջանքերի վրա: Այս գործում հեղինակը ցույց է տալիս Կ. Պոլսի հայության մեջ կաթոլիկության տարածման արտաքին ազդակներն ու ներգործությունը՝ ի դեմս Հոռմի նպատակասլաց գործունեության: Պատրիարքական կոիվների 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 շարք կարևոր հիմնահարցեր լուսարանելով զուտ կաթոլիցիզմի դիրքերից: Պեյօղլուի հայոց գերեզմանատան մասին աշխատության մեջ նա Ղալաթիայի հայ վաճառականներին համարում է կաթոլիկներ, որոնք «1391-ին Ղալաթիոյ մէջ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին շինեցին»: 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 «քէֆէցի 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 կաթաւղիկէ 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 հանրություն (միլիթ), 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 զրդապատճառներ: Կարծում ենք նաև, որ Գալեմքյարյանը չափազանցնում է՝ կարծելով, թե օսմանյան պետությունը հրահրում էր դավանական կոիվներ հայերի մեջ: Այս տեսակետին մենք մոտենում 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:

Ոնդրո առարկա 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 Հոռոմի հետ նրանց ունեցած հարաբերություններին: Ուսումնասիրության այս լայն սահմանները նրան հնարավորություն են ընձեռել բազմակողմանիորեն և ընդամին, հիմնավորված շարահարումով 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 «խլամ ժողովուրդին ունեցած դիրքին հաւասարաչափ զուգակշիռն է և օսմանեան պետութեան օրենսդրական դիրքին» պահանջը: Կ. Պոլսի պատրիարքության ստեղծման ու կազմավորման ընթացքը Մ. Օրմանյանը ներկայացնում է Մ. Չամչյանի հետևություններով, թեև որոշ վերապահումներով: Նա ի սկզբանե պատրիարքին է վերագրում ենթարկյալ առաջնորդությունների տնօ-

րինությունը, որը, սակայն, չի ամրագրվում փաստական տվյալներով: Մ. Օրմանյանը շատ 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 շարք կարևոր կողմերի վերարտադրություն 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 միլիթների 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 շարժառիթներին և այլն: Նշանավոր պատմաբանի եզրակացությունները, սակայն, երբեմն չեն հիմնավորվում համապատասխան փաստերով: Բռնագրոսիկ են թվում նրա գործերի այն հատվածները, որտեղ փորձ է արվում կայսրության համընդհանուր իրողությունները տարածել միայն հայերի վրա: Հագիվ թե կարելի լինի համաձայնվել Ա. Ալպոյաճյանի այն կարծիքին,

Թե պատրիարք Գրիգոր Պասմաճյանին տրված բերաթում անհարկի վերապահումներ են արվում՝ առանց նրա հավանություն բռնի տաճկացման, պատրիարքի շրջապատի մարդկանց ապահարկ լինելու իրավունքի, ինչպես և պատրիարքական այլ իրավասությունների վերաբերյալ: Նա կարծում է, որ Ֆերմանում նման վերապահումների կարիք չկար, քանի որ պատրիարքի այդ իրավասությունները վաղուց ի վեր արդեն սրբազործված էին օսմանյան պետություն 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 չլինեին՝ վերապահումները ևս չէին լինի: Կնչանակի, օրինախախտումների դեմ պատրիարքները բողոքել են, որոնց հիման վրա էլ Ֆերմաններում վերահաստատվել են հիշյալ վերապահումները:

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

Հովակիմ եպիսկոպոսի գործունեության, հետագա շրջանի Կ. Պոլսի պատրիարքության և դրա ազգային նշանակության հետ կապվող խնդիրների վերհանմանն ու զնահատականին 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 (Պոլդղիվ) Հովակիմների նույնությունը ժխտում է՝ ելնելով զուտ հավանականությունից և ոչ թե փաստերից: Բ. Կյուլեսերյանը օսմանյան նվաճումների և Կ. Պոլսի պատրիարքական իշխանության ծավալման միջև եղած մեխանիկա-

կան կապի դեմ անուժ է հիմնավոր առարկություններ: Հայ եկեղեցու, տվյալ դեպքում Կ. Պոլսի պատրիարքությունից անջատվածության և անկախության հետևանքով, հետևաբար, անմիջական կապ չեն ունեցել օսմանյան նվաճումների հետ, այլ աստիճանաբար՝ ժամանակի ընթացքում են մտել նրա ենթակայությունից անջատվածության տակ:

Կ. Պոլսի պատրիարքությունից անջատվածության սկզբնավորման և զաղթօջախի պատմությունից հիմնահարցերին ինքնատիպ մոտեցումներով առանձնանում են Ն. Ակինյանի աշխատությունները:

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

XVI դ. առաջին կեսի Կ. Պոլսի պատրիարքությունից, էջմիածնի և Երուսաղեմի պատրիարքությունից փոխհարաբերությունների հետևողական լուսաբանությունն է առկա Ն. Ակինյանի «Մովսէս Գ. Տաթևացի կաթողիկոսն և իր ժամանակը» աշխատության մեջ: Ն. Ակինյանն անդրադարձել է հայաբնակ վայրերում էջմիածնի ազդեցությունից 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 զաղափարը նա բացատրում է սոսկ իր՝ այդ անձնավորությունից կայացրած որոշմամբ: Մինչդեռ Սահակի գործողությունները, կարծում ենք, բացատրվում են ոչ միայն նրա չբավարարված պատվախնդրական զգացումներով, այլև, որ շատ ավելի կարևոր է, կաթողիկ եկեղեցու դիտավորություններով՝ Օսմանյան Թուրքիայի հայերի մեջ հոգևոր գերիշխանություն հաստատելու ձգտումով և դրան ուղղված իրական քայլերով: Սահակին և Այնթապցի Պողոս վարդապետին ամեն կերպ սատարող Ջաքարիա Վանեցին՝ ժամանակի պատրիարքը (1626-1631 թթ.), որի օգնությամբ Սահակը ձեռք էր բերել կաթողիկոսական ֆերմանը, ոչ այլ ոք էր, քան Հոռոմի հավատարիմ հետևորդը Կ. Պոլսում: Սահակի ձախողումը, կարելի է կարծել, ոչ միայն ամթեցի հայ խոջանների ավանդա-

պաշտութեան հետեանք էր, այլև այն բանի, որ մեծ վեզիրը, Սահակին բրածեծ անել տալով և նրան նվաստացնելով, կանխում էր Հոռմից ակնկալվող արևմտյան ազդեցութեան վտանգը: Ն. Ակինյանը բավարարվում է՝ սոսկ նշելով, որ արդեն իսկ և՛ Մովսես կաթողիկոսը, և՛ Զաքարիան պաշտպանում էին Հոռմի հետ միութեան գաղափարը և այստեղ հակասութուն չտեսնելով՝ շրջանցում է հակասութունը կրող երրորդ կողմը՝ օսմանյան պետութեան շահերը, որ ներկայացնում էր մեծ վեզիրը: Փոխարենը Ն. Ակինյանը թվարկում է այն հայ կաթողիկոսներին և Կ. Պոլսի պատրիարքներին, որոնք միութեան կողմնակիցներն էին կամ գործում էին այդ նպատակով՝ ելնելով բռնակալների լծից հայերին ազատագրելու մտայնութունից: Նույն թեման Ն. Ակինյանը շոշափել է «Հինգ պանդուխտ հայ տաղասացներ» աշխատութեան մեջ: Այստեղ ուշագրավ փաստեր կան նաև այն մասին, որ Չալալիների ասպատակութեան հետեանքով 1602 թ. բազում հայեր Թորգոսից անցել են Կ. Պոլիս:

Երեմիա Քյոմուրճյանի գործունեութեանն է նվիրել Ն. Ակինյանը իր հանրահայտ աշխատութունը, որտեղ վերհանել է XVII դ. այդ խոշոր մտավորականի աշխատութունները և դրանց նշանակութունը հայ մշակույթի համար:

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

4. Պոլսի գաղթօջախի կազմավորման, պատրիարքների գահակալության, գաղթականության, քաղաքի հայարնակ թաղերի ու եկեղեցիների պատմության հետազոտության գործում խոշոր ներդրում ունի ականավոր պատմաբան Հ. Պերպերյանը: Նրա ուսումնասիրություններն առանձնանում են աղբյուրագիտական հաստատուն փաստարկներով, սկզբնաղբյուրների խոր իմացությունը և դրան համապատասխան՝ վերլուծական ինքնատիպությունը: 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 4. 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 փոխարեն 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 4. Պոլսում: Հիմնավոր են թվում Հ. Պերպերյանի առարկությունները Մ. Չամչյանին՝ Մեհմեդի և Հովակիմի կարծեցյալ մտերմության մասին, որ չի ամրապնդվում և ոչ մի վավերագրով: Նույն կերպ Հ. Պերպերյանը հաստատված չի համարում Մ. Չամչյանի 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 մանաստրրի հայ առաջնորդը դեռևս կոչվում է **մարհասա** և ոչ թե «պատրիարք»): Խնդիրը, կարծում ենք, առավելապես վերաբերում է այն հարցին, թե արդյոք 4. 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 4. Պոլսի պատրիարքության վաղ շրջանի առաջնորդությունների աշխարհագրության

մեջ և Հիմնավորապես հերքում է Ա. Ալպոյաճյանի այն կարծիքը, թե նախքան պատրիարքությունից հաստատումը, նրա կազմակերպած թեմերն էին Սվասը (Սեբաստիա) և Անկյուրիան, որոնք հրովարտակով կցվեցին պատրիարքությունը՝ իբրև առանձին առաջնորդություններ: Հ. Պերպեյանը նկատում է, որ այդպիսի հրովարտակ առայսօր հայտնի չէ, և նրա առարկությունն իր ուժը պահպանում է նաև ներկայումս: Առհասարակ պոլսահայ համայնքի ու զաղթավայրի պատմագրությունից մեջ Հ. Պերպեյանի աշխատությունները նոր որակ են կազմում, ավանդական պատմագրությունից հանդեպ՝ քննական արդյունավետ հայեցվածքի որակ, որով էլ բնութագրվում է դրանց արդիական նշանակությունը:

Գաղթավայրի տնտեսական, ազգային-եկեղեցական և մշակութային իրականությունը 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՝ չելբերիական) վերաբերյալ:

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

Շատ կողմերով ուշադրավ 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 նշույլ 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 գորեղ 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 խոջանների հետ, կտրականապես հանդես էր եկել էջմիածնի հանդեպ ոտնձգություն անող Սահակի և նրա համախոհների դեմ:

Դժվար է համաձայնվել նաև Հակոբ Զուղայեցուն տված՝ Հ. Անասյանի հակասական գնահատականին: Դրա համաձայն, լինելով չելեպիության «նեցուկն ու զինակիցը», պաշտպանելով էջմիածնի շահերն 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 Զուղայեցին, պետք է չփոթել արևելահայ իրականության մեջ գործող քաղաքական այն

Հոսանքի հետ, որը Հայաստանի պարսկական մասի ազատագրման խնդիրը նույնպես կապում էր լատինական Եվրոպայի հետ՝ նույն Հակոբ Զուղայեցու գլխավորությամբ: Զուղայեցին Արևմտյան Հայաստանում գործում էր էջմիածնի աթոռի շահերի պաշտպանության համար, իսկ Արևելյան Հայաստանում՝ պարսկական լուծը թոթափելու համար», – գրում է Հ. Անասյանը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 80): Հակոբ Զուղայեցու գործունեությունն այստեղ երկատվել է երկու հակադիր՝ հետադիմական (արևմտահայության ազատագրության հարցում) և առաջադիմական (արևելահայերի ազատագրման դեպքում) սկիզբների: Դժվար է պատկերացնել Հակոբ Զուղայեցուն 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 ամրագրել իր սեփական իրավունքները: Սիսական հոսանքը մեծապես սատարում էր Հոռոմի եկեղեցին, որը դավանական գիջումների 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 Հոռոմի 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. Խ.) հղացումը (նույն տեղում, էջ 252)»: Մնացյալ դեպքերում Եղիազարի գործունեության մասին՝ «կապված հայոց ազատագրության խնդրի հետ», լուռության են մատնում հայկական աղբյուրները, իսկ օտար աղբյուրները դեռևս չեն հայտնաբերվել, ինչպես նշում է Հ. Անասյանը: Հետևաբար, այստեղ կարող են շրջանառվել 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 շարժման 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 Եղի-

ազարին տված՝ Հայ ավանդական պատմագրություն (Ե. Քյոմուրճյան, Մ. Ջամչյան, Մ. Օրմանյան և այլն) բնութագրին, ըստ որի, Եղիազար Այնթապցին իր պառակտիչ գործունեությունը 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 շրջանի իրողություններից մինչև օսմանյան նվաճումների ժամանակները, Կ. Պոլսի մեջ վերաբնակեցումը XV-XVII դդ., Հայ Հանրության կազմավորումը, վարչությունը, նրա սոցիալական շերտերը, զբաղմունքի բնագավառները, մշակույթը, հոգևոր մշակութային գործիչները, հարկերը, պատրիարքությունից փոխհարաբերությունները էջմիածնի, Միսի, 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 բռնություններն ու կեղեքիչ քաղաքականությունը հպատակ ժողովուրդների, այդ թվում՝ և Հայերի նկատմամբ, հարկային ծանր լուծը, դրա դեմ բողոքի դրսևորումները՝ այս իմաստով նոր հիմնահարցեր առաջադրելով տվյալ թեմային վերաբերող պատմագրության մեջ: Սիրունու աշխատությունը 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 Ֆերմաններում ամրագրված՝ պատրիարքների իրավունքները հիմնականում մնում էին սոսկ թղթի վրա, իսկ իրականը նրանցից վեր կանգնած բռնապետների կամքն էր: Հատկապես ուշադրավ է Սիրունու կողմից օսմանյան պետության բազմակողմանի քննությունը, որ, Հայրենական զբաղանջությունից զատ, հենվում է թուրքական պատմագիրների, ինչպես և հիմնահարցի արևմտյան ու խորհրդային հետազոտողների տեսակետների համադրման վրա:

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

Հայտնի ու չըջանառվող փաստերի վրա՝ անտեսելով դրանց հակասող իրողությունները: Այսպես, նա անվերապահորեն ընդունում է Հայ-Հունական Հարաբերությունների միայն հակամարտ բնույթը (եկեղեցական-դավանական Հարաբերություններ, պալքար Ս. Տեղյաց համար) և նույնիսկ տնտեսություն 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 ձեռքազատվելու և այլ բնագավառներում: Ճնշվող այս ազգերը, անկախ դավանական հակասություններից, չէին կարող փոխադարձաբար չահեկան 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 օգնությունն ապավինելու հարցում՝ քննադատելով «անմիտ հավատը դեպի Եվրոպան» և կաթոլիկ եկեղեցին: XVII դ. այս մտայնությունը գործնական արդյունք չտվեց, և Սիրունին իրավացի է: Սակայն բուն ազատագրական շարժման գաղափարախոսությունը, անկախ իր ձախողումներից, պետք է փոխանցվեր դարերի միջով՝ իբրև ժողովրդի ազատ ու անկախ ապրելու բնականոն ձգտում:

Վերհանելով խոջանների ու չելեպիների դերը և ազդեցությունը Կ. Պոլսում և գավառներում՝ Հ. Սիրունին նշում 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 մո-

տեցել 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, երկրաշարժեր, հեղեղումներ և այլն): Այս վերջին հանգամանքն ավելի է բովանդակավորում նրա գրչի տակ ամբողջացող պոլսահայոց պատմությունը, օտտում այն լայն հայեցվածքով՝ իր ժամանակի ու միջավայրի մեջ: Մեզ 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. Քյոմուրճյանի «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 հոգվածաչարում: Այստեղ նա անդրադառնում է հայերի մեջ չոռմի քարոզչության քաղաքական միջոցներին և դրանց հետևանքներին, Բանկալթիի և Պալըզլի գերեզմանատների տապանագրերին՝ բացահայտելով Կ. Պոլսում բնակվող գաղթականության բազմաչերտ տարրերը: Նրա հրապարակած սկզբնաղբյուրներում հետաքրքիր է քաղաքի կազմի մի հրամանագիրը (XVI դ.), որտեղ ի հայտ է գալիս ոչ մահամեղականների 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 շարադրում, սակայն նրա հոդվածները հագեցած են պատկառելի նյութի վրա հենվող հիմնավոր եզրակացություններով: Հետաքրքիր են նրա դիտարկումները Բանկայթի գերեզմանատունը ըստ հայրենակցական հատվածների (ակնցիներ, բաբերդցիներ, գաղատացիներ, կեսարացիներ և այլն) բաժանված լինելու, հայատառ թուրքերեն տապանագրերի վերաբերյալ:

Օսմանյան սկզբնաղբյուրների քննական դիտարկման եղանակով առանձնանում են Գ. Ապաճյանի ուսումնասիրությունները: Նրա հրապարակած վավերագրերի շնորհիվ բացահայտվում են Կ. Պոլսի հայ համայնքի և շահատենչ 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. Ապաճյանը որոշ դեպքերում չի թարգմանում օսմանյան վավերագրերը (էվլիյա Ջելբերի, Ահմեդ Ռեֆիք, Օ. էրզին), որոնք մեջբերվում են հայատառ օսմաներենով, որի պատճառով զրանք անմատչելի են մնում ժամանակակից շատ հայ ընթերցողների:

XVI–XVII դդ. Արևմտահայաստանում և Կ. Պոլսում էջմիածնի իրավասությունների, գաղթերի, օսմանյան մայրաքաղաքում սոցիալական ներհակությունների համոզիչ ու խորը բացատրություն 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 չելպին և Կիլիկիայի ու Կ. Պոլսի մեծամեծներն ու բնիկ առևտրականները¹⁹: Մեկնաբանությունն այստեղ ունի գլխավորապես սոցիալ-դասակարգային բովանդակություն և բևեռացում, որ, կարծում ենք,

միակողմանիություն մի հայտնի չափ է մտցնում այս տեսակետի մեջ՝ էջմիածնի կողմն էին նաև Կ. Պոլսի «Հոռմցի» և արևելցի այն երևելիները, որոնք գումարավելով 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 հարստահարիչ քաղաքականություն, ջալալիների շարժման և դրա սոցիալ-տնտեսական հիմքերի, բնաշխարհի հայ զանգվածների գաղթի, ինչպես և Կ. Պոլսի հանրությունը վերաբերող տնտեսական ու հասարակական կարևոր իրողություններին է անդրադարձել Մ. Զուլայանը: Գաղթավայրի տնտեսական իրականությունը լուսաբանելու գործում հատկապես ուշադրավ է նրա՝ օսմանյան հարկային համակարգի հիմնավոր վերլուծությունը: Սրան են առնչվում այս աշխատություն համար կարևոր նրա այն դրույթները, որոնք վերաբերում են Կ. Պոլսում արհեստավորական կազմակերպությունների գործունեությանն ու կառուցվածքին, դրանց զարգացումը կասեցնող պատճառներին՝ արհեստագործական արտադրությունը պետական միջամտության և կրոնական ճնշման պայմաններում: Դեվլիթմեին (մանկաժողով) վերաբերող իր մյուս ուսումնասիրության մեջ Զուլայանն 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 շարադրանքով ներկայացված է Հ. Աճառյանի «Հայ գաղթականության պատմություն» գրքում զետեղված հատվածում: Այն շարադրված է Հ. Ասատուրի 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 շարադրել է դասագրքի նպատակների համեմատ:

Գաղթօջախի սկզբնավորումից (օսմանյան տիրապետության շրջան) մինչև XVII դ. վերջն ընկած ժամանակաշրջանն է ընդգրկում սույն աշխատության հեղինակի ուրվագծային շարադրանքը՝ 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 աղբյուրներ ունի ուսուս 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. Գորգլեսկու աշխատությունները: Ստամբուլի արխիվների հիման վրա նա քննարկել է Կ. Պոլսում ոչ մահմեդական հանրությունների հանդեպ կիրառված կրոնական (եկեղեցիների սահմանափակ թվաքանակ, մզկիթիներին կից բնակվող ոչ մահմեդականների վտարում թաղերից) ու կենցաղային (տարագների ու դրանց գույների պարտադրանք) սահմանափակումների հետ կապված խնդիրները: Վ. Գորգլեսկին ճշմարտացիորեն նկարագրել է դեպի մայրաքաղաք նետվող գաղթականների համար նրա հրապուրիչ կողմերը՝ համեմատաբար թեթև հարկային պարտավորվածությունները, փախած ուայաների՝ քաղաքացի գրանցվելու հնարավորությունները և այլն: Ռուս գիտնականը հստակ 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 մանաստրըրը (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. Գորդլեսկուն մատչելի են եղել այնպիսի փաստաթղթեր, որոնք կապված են եղել Սուլու մանաստրըրի՝ հայերի ձեռքին գտնվելու ոչ միանշանակ, հակասական տեղեկությունների հետ:

Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքների տնտեսական կացության, էս-նաֆի գործունեության, պետության հետ նրա փոխհարաբերությունների և հարակից խնդիրների ամբողջական և խորաթափանց հայեցվածքին ենք հանդիպում ուս 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 շառավիղները՝ նշելով հրեաների միջնորդ դերը առևտրում (եվրոպական ապրանքներն օսմանյան սպառողին հասցնելու ասպարեզում): Նշելով հայերի առևտրական շնորհները և գործունեության լայն չրջանակները՝ Մ. Մեյերը, այսուհանդերձ, անտեսում է XV-XVI դդ. նրանց ավանդական կապերը եվրոպական շուկաների հետ՝ նշելով, թե հայերը XVII դ. առաջինը փորձեցին դուրս գալ եվրոպական շուկաներ (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 նշանակությանը, 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 անատոլյզ հետազոտողների վրա:

Կ. Պոլսի բնակչության, գաղթականության, քաղաքի կենսագործունեությունը կարգավորող վարչատնտեսական համակարգի և դրանց առնչվող այլ հիմնահարցեր են վերհանված Ն. Տոգորովի 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 (չատ տարածված, բայց ամենևին էլ ոչ ճիշտ տեսակետ), որ հայերը միջազգային առևտրում միջնորդի դեր ունենին, որից սկսելով՝ հետագայում նրանք հասան սեղանավորի աստիճանի: Հայ առևտրականները լեվանտում և այլուր վաճառել են արտադրողից անմիջապես ստացած հումքը (մետաքս, բամբակ, ցորեն, բուրդ, գյուղատնտեսական այլ արդյունքներ), իսկ հակառակ ուղղությամբ օսմանյան շուկաներ են ներմուծել եվրոպական առևտրական կենտրոններից գնած ապրանքները, հետևաբար, նրանց վրա սոսկ մասնակիորեն կարող է տարածվել միջնորդ հասկացությունը: Ն. Տոգորովի դիտարկումները Կ. Պոլսում շինարարական արհեստների կարևորության մասին՝ բացատրում են նաև հայ շինարարների պահանջարկը այդ քաղաքում: Սկզբունքային նշանակություն ունի Ն. Տոգորովի այն եզրակացությունը, որ ամբողջ երկրում էսնաֆի կազմակերպությունների մի մասը կազմված էր անկախ կրոնից, մյուս դեպքում՝ գործում էին գուգահեո 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 կորպորացիաների հետ օսմանյանի առավելությունը: Ընդհակառակը, պետություն հաճախակի և անվերապահ միջամտությունը արհեստավորական միավորումների գործերին՝ կաշկանդում էր արտադրանքի որակը, չափը և տեսակները տնօրինելու հարցում էսնաֆի 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 վերլուծությունն է տրված անգլիացի հեղինակ Ս. Ռանսփմենի գրքում: Ռանսփմենին 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:

Անշուշտ, հաղթողները հույներից խլեցին բազմաթիվ եկեղեցիներ, սակայն չափազանցված են թվում Ս. Ռանսփմենի տվյալները քաղաքի անկումից հետո այդ երևույթի վերաբերյալ: Ըստ նրա՝ մինչև XVIII դ. հույների ձեռքին մնացին ընդամենը երեք հին բյուզանդական տաճարներ՝ Ս. Մարիա Մոնողլական եկեղեցին և երկու մատուռներ (ս. Գմիտրի Կանավուի և Ս. Գեորգի Կիպարիսցու), իսկ մյուսները նոր կառուցված խիստ համեստ շենքեր էին: Կ. Պոլսի եկեղեցիների վիթխարի 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 ֆիզիկապես 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 ամենափաստալից ու փայլուն շարադրանքներից մեկը:

Օսմանյան կայսրության և նրա մայրաքաղաքի տնտեսական, իրավական, քաղաքական, կենցաղային և այլ հարաբերությունների բազմակողմանի խնդիրներն է շոշափում թուրք հետազոտող Հ. Ինալլիքն 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 Ինալլիքին հաջողվում է ցույց տալ, որ Օսմանյան թուրքիան իր առևտրով ու տնտեսությամբ սոսկ չահատակության առարկա չի եղել տերությունների առջև, այլ վարել է նաև սեփական շահերը հետամտող արտաքին առևտրի քաղաքականություն՝ կապիտուլյացիաներից ակնկալելով ու ստանալով նաև սեփական օգուտները (ղրամը երկրի ներսում կուտակելու ուղեգիծը, անգլիական առևտուրը դեպի թուրքիա ուղղելու ջանքերը և այլն):

Հ. Ինալլիքը 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 (բեղեստեններում նրանց չնչին տոկոսը՝ ըստ նրա տվյալների): Դրա փոխարեն նա լայն կտրվածքով է քննարկում առևտրի հիմնահարցը և դրա նշանակությունն 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 նշանակության մասին, ինչպես և արհեստագործական կազմակերպությունների, արհեստավորների գործունեության վերաբերյալ գնահատականները: Ինալլիքը, սակայն, անտեսում է կրոնական ճնշումներն ու խտրականությունը արհեստավորական կազմակերպություններում՝ փորձելով խնդիրն այնպես պատկերել, թե, իբր, այդպիսիք հիմնականում պատահում էին զուտ տնտեսական մրցակցության դրդապատճառներով:

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

Սույն աշխատության շոշափած թեմաներին է առնչվում ամերիկյան հետազոտող Ս. Շոուի գիրքը, մասնավորապես քաղաքի վերաբնակեցման, նրա կառավարման օսմանյան սկզբունքների, միլեթների, արհեստների ու առևտրի և այլնի կտրվածքով: Աշխատությունը գրված է ակնհայտ թուրքասիրական մղումներով՝ սկսած Կ. Պոլսի առման ողբերգական իրողությունը օսմանյան կարգուկանոնի և չափավորության կեղծ արժեքներով քողարկելուց և վերջացրած բռնագաղթերի ու ղեկչիրմնի խայտառակ երևույթը սրբագործելով: Բռնագաղթերը նա ներկայացնում է իբրև օսմանյան նվաճողների տված ազատություններից, կյանքի և գույքի ապահովության երաշխիքներից բավարարված մարդկանց՝ մահամեղականների, հույների, հայերի, հրեաների, սլավոնների կամավոր վերաբնակեցում: Ամբողջովին հիմնադուրկ է Շոուի այն կարծիքը, թե քաղաքաբնակ քրիստոնյաները և մահամեղականները դիմում էին կաշառքի՝ իրենց զավակներին ղեկչիրմնով հավաքագրել տալու և այդպիսով նրանց բարբրաստիկ ապագա ապահովելու համար: Այսուհանդերձ, նա նշում է, որ հայերը և հրեաները մերժում էին ղեկչիրմեն, քանի որ այդ խնդիրը կարգավորել էին իրենց միլեթների գլխավորների հետ և կամ էլ այն պատճառով, որ նրանց մեծ մասն ապրում էր ղեկչիրմնից ազատ քաղաքներում: Իր տեղում մենք կտեսնենք, որ հայերը, չնայած իրենց ընդդիմությունը, ղեկչիրմնի գոհ են դարձել XV-XVII դդ. բազմիցս և բացի այդ, նրանց ճնշող մեծամասնությունը ապրում էր գյուղական շրջաններում: Գեկչիրմեն և դուրամ համակարգը նա համարում է սոցիալական մի շերտից մյուսին անցնելու, անձի հասարակական վիճակը բարելավելու հնարավորության ամրագրում և այն փաստի ճանաչում, որի շնորհիվ 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 շուկայական տուրքերի հետ կապվող խնդիրներին, Ս. Շոուի աշխատությունը ի հայտ է բերում ճանաչողական գնահատելի արժեքներ: Այդպիսին է նաև արհեստավորների ու վաճառականների տնտեսական մրցակցություն հիմնահարցի առաջադրումն աշխատության մեջ:

4. Պոլսի Հայ Հանրություն և պատրիարքություն, ինչպես և Հույն ու հրեա համայնքների՝ իբրև միլեթների ճանաչման խնդրին ամբողջովին նիհիլիստական դիրքերից է մոտենում Բ. Բրոդին՝ առասպել համարելով այդ համայնքների պատմագրություն տվյալները, որի նպատակը այդ համայնքների սեփական կարևորության ընդգծումն է: Բոլոր երեք միլեթների ճանաչմանը վերաբերող վկայություններում նա տեսնում է միօրինակություններ (սուլթան Մեհմեդի բարեհաճ վերաբերմունքը և միլեթների գլխավորների հետ անձնական փոխհարաբերությունները), որ նրան կասկածի տեղիք է տալիս: Հույների Գենադիոսի, հրեաների Կապսալիի և հայերի Հովակիմի՝ իրենց համայնքների գլուխ կանգնելու վերաբերյալ պատմությունները, նրա կարծիքով, հակասում են այդ ազգերի մեջ ընդունված նորմերին: Այսպես, Սկոլարիոսը (Գենադիոս) չէր ընդունվի ուղղափառ Հույն եկեղեցու կողմից, որովհետև աշխարհական 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 պատմագրություն 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 պատրիարքություն 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 գունագարդելու 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 հաշվի 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:

4. Պոլսի գաղթավայրի պատմությունը լայն ընդգրկումներով է պատկերված Ա. Յարմանի ստվարածավալ թուրքերեն գրքում, թեև վերնագիրը հուշում 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 զբաղմունքի տեսակների, մշակույթի ու նրա գործիչների և այլնի մասին: Այս հրատարակությունը մեծաքանակ փաստեր ու տվյալներ է մատակարարում ոչ միայն առողջապահության, այլև ուրիշ շատ բնագավառներում օսմանյան պետությունը 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 աշխատությունում մեջ հատկապես ուշադրություն 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 մշակույթն է ստեղծել քաղաքի հայ բնակչությունը՝ իր ազգային նկարագրով ու հոգևոր կերտվածքով:

Իր բնույթին համապատասխան՝ սույն աշխատությունն 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:

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-

դեռ է եկել իբրև էթնակրոնական որոշակի միավոր՝ հոգևոր գլուխ ունենալով իր առաջնորդ եպիսկոպոսին: Այդ մասին թեև կցկտուր, բայց և հստակ 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: Գրանից հետո ևս շարունակվում են հիշատակվել նաև այլ առաջնորդներ, ինչպես «ի թվ ՊԾԲ (1403) ի պարոնութեան Ամիր Աբդալին և ի հայրապետութեան Կոստանդնուպոլսոյ 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 եպիսկոպոսը⁴, իսկ դրանից հինգ տարի անց մի ձեռագրում դարձյալ հաստատվում է առաջնորդի անվանությունը. «Գրեցաւ գիրքս ձեռնադրութեան թվ. ՊՁէ (1438) ի վայելումն արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդինուպալսի գոր 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 նույնությունը կամ տարբերությունը վերաբերյալ հայտնի տարակարծությունները⁶: Խնդիրն այն է, որ վերոհիշյալ գրավոր վավերագրերը միաբերան վկայում են բյուզանդական մայրաքաղաքում թուրքերի հայտնվելուց դեռ շատ առաջ հայ հոգևոր առաջնորդի, ուրեմն և համայնքի գոյություն մասին:

Պակաս դժվարություն չի ներկայացնում այդպիսի գոյություն չարունակություն հարցի լուսարանումը, 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 պաշտպանությունը, հիմք է տալիս ասելու, որ նրանք կիսել են քաղաքի մնացած բնակչությունից ղեկավար 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 պաշտպանությունից զրկվածներից 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. Սմիռնովը⁷:

1453 թ. մայիսի 29-ին, գրավելով Կ. Պոլիսը, թուրքերը վերջին մահացու հարվածը հասցրեցին պաշարումից, սուլից ու հիվանդություններից ուժասպառ բնակչությանը, որի մի մասը կոտորվեց տեղում, իսկ մի զգալի մասն էլ գերեվարվեց⁸: Հոշոտված Կ. Պոլիսը դարձնելով օսմանների մայրաքաղաքը՝ սուլթան Մեհմեդ Բ-ը (1444-1446, 1451-1481) սկսեց իրականացնել այն վերաշինելու, վերաբնակեցնելու և ծավալապաշտությունից 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 առկայությունը: 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 թագավորությունից շրջանում՝ 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

4. Պոլիս տեղափոխելով, թալանել նրանց ունեցվածքը, ջլատել են-
թաղրվելիք դիմադրական հնարավորությունները և այլն: Հիմնավոր
է թվում այն տեսակետը, որ այս ամենն արվում էր նաև քրիստոնյա-
ներից պարպված շրջանները մահմեդական տարրերով լցնելու նպա-
տակով⁹: Գավառներից այս տեղահանումը սկսվեց բարբարոսական
եղանակներով՝ բռնություններով, կողոպուտներով ու ավերումնե-
րով: Աբրահամ Անկյուրացին արձանագրել է բռնի տեղահանվողների
այս համատարած թշվառությունը.

Ձի հայրք յորդոց բաժանէին Ի հայրենեաց բազումք զըրկին:
Դըստերք ի մարցն կու զատին Եւ ոչ միայն տաճկաց ազգին
Եղբայրք յեղբօրէ կու քակին Այլ զքրիստոնէայսն ի մէջ բերին¹⁰:

Նախքան բռնագաղթերին անցնելը սուլթանը հույս է ունեցել
հրավերով և կամ էլ կամավորություն հիմունքներով ևս վերաբնա-
կեցնել 4. Պոլիսը: Նորաթուխ իշխանությունները քաղաքը լքած
բնակիչներին՝ հիմնականում հույներին, կոչ էին անում վերադառնալ
իրենց տները, եկողներին տրվեցին կացարաններ, նրանք ազատվե-
ցին հարկերից: Առանձնահատուկ վերաբերմունք ուներ սուլթանը
նվաճված հարուստ խավերի, նույնիսկ «անհավատների» նկատ-
մամբ, երբ նրանց բերել էր տալիս 4. Պոլիս: Գերեվարված հույների
մի մասը, անշուշտ, հարուստներ, ազատ արձակվեցին և բնակեցվե-
ցին Ֆեներ թաղամասում¹¹:

Մահմեդին նվիրված իր գրքում քաղցր-մեղցր ձևեր հղելով
բռնագաղթերի հանդեպ սուլթանի գլխարտությունը, նրանց արտոն-
յալ պայմաններ, տներ, աշխատանքի գործիքներ և այլ արտոնու-
թյուններ տրամադրելուն, թուրքամետ հույն հեղինակ Քրիստոփոլո-
սը¹² միաժամանակ որոշ լույս է սփռում սուլթանի քաղաքական
նպատակների վրա. «Ապա նա իր մոտ կանչեց բոլոր հարուստ և
առավել ընդունակ անձանց, նրանց, ովքեր ունեին մեծ հարստու-
թյուն ու սեփականություն և հրամայեց քաղաքում կառուցել մեծ
շենքեր, որտեղ որ յուրաքանչյուրը կկամենար կառուցել: Նա նույն-
պես հրամայեց նրանց՝ կառուցել բաղնիքներ, խաներ և շուկաներ,
բազմաթիվ և շատ գեղեցիկ արհեստանոցներ, կանգնեցնել աղո-
թատներ, զուգել և զարդարել քաղաքն ուրիշ շատ այդպիսի շենքե-
րով՝ չստիպելով, որ շուայեն, այլ, որքան ի վիճակի կլիներ յուրա-
քանչյուրը և ընդունակ»¹³:

Ակներևաբար, սուլթանը ձգտում էր օգտագործել ոչ միայն

նրանց հարստությունը քաղաքը վերաշինելու նպատակով, այլև հեղինակությունը և ազդեցությունը իրենց ազգակիցներին բարեհաստակության 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 Բարիփաշին
Չորս հայ ի յԱնկիւրիոյ բերին Եւ Պապայի որդի Այվատն
Աստուածատուր Սաթըլմիշին Եւ պարոն Գորգն հէշիմ հաճին¹⁴:

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 ԶԺԳ (1464) ապրիլ ամսոյ ԻԲ (22) եղև վերափոխումն տէր Ներսէս եպիսկոպոսին Անկուրիոյ, սա էր յերկրէն Ղրիմոյ, աշակերտ Սարգիս վարդապետի... եւ շնորհաւք սուրբ հոգոյն անդադար քարոզէր հայոց եւ Ֆռանկաց, հոռոմոց եւ բազումք ի մեծամեծաց տաճկաց լսէին զբանն կենաց ևւ հաւատաին ի Քրիստոս իսկ անաւրէն արքայն տաճկաց ժողովեց զքրիստոնէից մանկունսն եւ երբը ըՍտըմպօլ իսկ եպիսկոպոսն եկեալ ի հետ մանկանցն եւ երբը զթուղթ ազատութեան Հայոց, իսկ անաւրէն արքայն ոչինչ համարեցաւ զթուղթն բայց Անկուրիոյ քրիստոնէքն շնորհեց նմա եւ յետ Զ (6) տարոյ տարան զծնաւդք մանկանց ի ըՍտըմպօլ եւ գնացեալ սրբոյն զհետ նոցա ի Ղալաթիան...»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 լինեին սուլթանի խոս-

տումները մայրաքաղաքում բարեկեցիկ կյանք ապահովելու, արտոնութունների և այլնի մասին, իրենց աշխատանքի համեստ վաստակով ապրող ժողովրդական խավերը ի գորու 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. Պոլիս¹⁶, որ չէր կարող գոհացնել սուլթանին: Դրանից հետո է, որ սուլթանը գործի դրեց բռնագաղթների գործընթացը՝ «սյուրբյունը»¹⁷: Եվ 1450-ական թթ. երկրորդ կեսին ծայր առան Կ. Պոլիս քչվող բազմութունների շարքերը՝ տասնյակ հազարավոր գաղթականներ էգեյանի չրջանից, Մորեայից, Կորնթոսից (հիմնականում՝ հույներ), Արևելյան Եվրոպայի երկրներից (սերբեր, հունգարներ, բուլղարներ) և այլն¹⁸: 1460 թվականին, ինչպես գրում է Քրիտոպոլոսը, Մեհմեդը Կ. Պոլիս տեղափոխեց իր տիրույթներում գտնվող այն հայերին, որոնք բարեկեցիկ էին իրենց իմացութուններով և այլևայլ մասնագիտութուններով, ինչպես նաև նրանց, ովքեր առևտրական խավից էին¹⁹: Արհեստավոր, հողագործ և առևտրական բազմաթիվ մարդկանց մայրաքաղաքում և նրա շուրջ բռնագաղթեցնելու ծրագիրը սուլթանը գործադրում էր շարունակական ընթացքով՝ տարածելով այն կայսրութան բոլոր հպատակների վրա: Պետք է եզրակացնել, որ Քրիտոպոլոսի հիշած հայերը ևս արհեստավորներ ու առևտրականներ էին՝ բերված Կեսարիայից, Պրուսայից, Ադրիանուպոլսից, Սամունից, Թոքատից, Ակնից և այլ վայրերից:

Այստեղ հարկ է նշել, որ բռնագաղթների մտրակը, որ սուլթանը զուգակցում էր որոշակի արտոնութուններ տրամադրելուն, միշտ էլ վճռականն ու տիրապետողն էր նրա վերաբնակեցման քաղաքականության մեջ: Հիրավի, նորաբնակներն ազատվում էին մութաթաա հարկից (տարեկան հարկ՝ վարձակալված շինության, տան համար), տներն ի սեփականութուն էին տրվում՝ որպես մյուլք²⁰, սակայն դա ընդամենը ժամանակավոր սիրաչահում էր՝ քաղաքը բնակիչներով լցնելու համար: 1477 թ. մարդահամարը, որ կատարվեց Կ. Պոլսում, փաստորեն նշանակում էր բնակչության ցուցակագրում՝ մութաթաա գանձելու նպատակով, որ և իրականացվել է դրանից հետո²¹:

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

Ճեվահարձյանը, որը, ի դեպ, Չամչյանի աղբյուրներից մեկն է: Նա գրում է. «Պուռսայու ժողովրդօք բերէ սուլթան Մէհմէտ Ֆեթի առնողն Ստամպոլու գոր յառաջագոյն խոստացեալ էր նմա թէ առնիցէ Ստամպոլ 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 բացատում, որ նրանց հետ մայրաքաղաք տեղափոխված լինեին Հասարակ արհեստավորներ և առևտրականներ: Բոլոր դեպքերում, Պրուսայից եկած հայերին ևս պետք է համարել Կ. Պոլսի հնագույն վերաբնակիչներ: Իբրև մայրաքաղաքի հայ վերաբնակիչների՝ թուրք հեղինակ էվլիյա Չելբերին հիշատակում է Թոքատի (Եվդոկիա) և Սվասի (Սեբաստիա) հայերին, որոնք բնակեցվել են Սուլու մանաստերում²⁴, այսինքն՝ Ս. Գեորգ եկեղեցու շրջակայքում (Սամաթիա): Այսպիսով, Սուլու մանաստերի շրջակայքը պետք է դառնար Կ. Պոլիս գաղթած հայերի առաջին կենտրոնատեղիներից մեկը:

Հայերի և մյուս ժողովուրդների բռնագաղթները Կ. Պոլիս շարունակվեցին նաև հետագայում, երբ Մեհմեդը ծավալեց իր նվաճողական արշավանքները սեծովյան շրջաններում՝ Հունաստանում, Ղրիմում և Բալկաններում: 1461 թ. գրավելով Տրապիզոնը և սեծովյան պոնտական տարածքները՝ Մեհմեդը կործանեց Տրապիզոնի կայսրությունը, որը հնարավորություն տվեց նրան քրիստոնեական նոր տարրերով, այդ թվում՝ հայերով լցնելու իր մայրաքաղաքը: Գրիչ Ստեփանոսը իր հիշատակարանում նշում էր, որ նվաճողը «առաւ Պոնտոս որ է Տրապիզոն և այնչափովն վնաս ի նոյն գործեցաւ, զի բաժանէին գորդիան և զգատերս 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. «Գերեցաւ գաւառս Դարանաղեաց որ է Կամախ որ ով կարէ պատմել գաւերն և զպակասն որ եղէն քրիստոնէից և սրբութեանցն»²⁵:

Տրապիզոնի հարուստ զրամատերերը վերաբնակեցման քշվեցին Կ. Պոլիս, որտեղ նրանցից ակնկալվում էր, ինչպես այլ վայրերից բռնագաղթած ունեւոր և ձեռներեց վերաբնակիչներից, միջոցներ տրամադրել քաղաքը վերաշինելու համար: Հույն և հայ գաղթականներին նույնպես տրվեցին տներ և այլ զիջումներ, իսկ նրանց Հասարակ համերկրացիներից շատերը գերեվարվեցին՝ իբրև հաղթանակած օսմանյան զորքի ռազմավար: 800-ի չափ դեռահասներ մտցվեցին ենիչերիական զորամասերը համալրող կառույցների մեջ²⁶:

Գերեվարվածների մի մասը, անչուշտ, վաճառվել էր ստրկու-

Թյան, իսկ մյուս մասը իբրև ընչազուրկ ոսյա բռնի տարվել էր մայրաքաղաք՝ լրացնելով ներքնախավերի բանակը: 1460-ական թթ. մեկը մյուսին հետևում էին նոր բռնագաղթերը, երբ Մեհմեդը տեղահանում էր կայսրություն ամենատարբեր կողմերում բնակվող հպատակներին՝ քաղաքը հոծ բնակչությամբ լցնելը դիտելով իբրև իր պետություն մեծություն ու հզորություն անհրաժեշտ պայման: Մարդահավաքի այս իրողությունն էր արձանագրում լավատեղյակ գրիչը. «Եւ դարձեալ ... ի դառն և անբարի ժամանակիս զոր քրիստոնէայք տարաշխարհիկ եղեալ սուրկուն բերելով սուլթան Մահամմատն ի յԼստամպօլ ոչ թէ յԱնկուրիոյ միայն, այլ յամենայն աշխարհէ որ ընդ իւր իշխանութեամբն է»²⁷:

Ողբերգական էր Ղրիմի (Կաֆա) բնակչություն, 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 լինելու²⁸: Կապուտան փաշայի հրամանով թուրքերը դավադրաբար կոտորեցին իսլամ ընդունելուց հրաժարված կաֆացի հայ երևելիներին, որից հետո սկսվեց հայերի կոտորածը ոչ միայն Կաֆայում, այլև Կազարաթում և Սուրխաթում²⁹: Քաղաքի բնակիչներից 40.000 մարդ գերեվարվեց և քշվեց Կ. Պոլիս, սուլթանին ուղարկվեցին 1.000-ի չափ գեղեցիկ աղջիկներ և տղաներ, բազմահազար պատանիներ ենիչերի դարձվեցին³⁰: Թուրքերը տիրացան Կաֆայի բնակչության ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր արժեքներին: Կ. Պոլսում գնվել է մի ձեռագիր նույն՝ 1475 թ. մի հիշատակարանով. «Զվերջին ստացաւդ սուրբ Աւետարանիս զպարոն Աւետիքն յիշեսջիք հանդերձ ծնողովք որ ստացաւ զսուրբ Աւետարանս ի յայլազգեացն որ գերեաց ի Կաֆայէն և բերին ի յԼստամպալս: Եւ ես Աւետիքս որ եմ տրապիղոնցի և եմ այժմ սուրկուն ի յԼստամպալս ի յԱյթթոթոսիայի մահալան ի դուռն սրբոյ Սարգսի զաւրավարին»³¹:

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

1475 թ. Ղրիմի հայ բնակչությունն մի մասին Կ. Պոլիս գաղթեցնելու հետ միաժամանակ կամ դրանից քիչ անց թուրքերը բավական թվով հայերի են տեղափոխում այնտեղ նաև Ակքերմանից (քաղաք Բեսարաբիայում՝ Գնեստրի գետաբերանին)³²: Ակքերմանցի հայերը տեղավորվեցին Սամաթիայի Ս. Գեորգ եկեղեցու շրջակայքում, ինչպես և զրիմահայերը: 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 կողմից³³: 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 կադրին³⁴:

Այն իրողությունը, որ Սուլու մանաստրի շրջակայքում բնակվող թուրքերը մեծ դժկամությամբ էին հանդուրժում քաղաքի այդ հատվածում գտնվող հայերի ներկայությունը, վեր է ամեն մի կասկածից, որին կանդորադառնանք իր տեղում: Այստեղ նկատենք միայն, որ 1526 թ. Սուլու մանաստրի սենյակներում հայտնված ակքերմանցիները հազիվ թե լինեին այն ակքերմանցիները, որոնք այստեղ բնակարաններ կառուցելու նպատակով օսմանյան իշխանություններին էին դիմել, ինչպես տեսանք, երկիցս՝ 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 շրջակայքում: 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 Ամիրզովլաթ Ամա-

սիացու պատվերով Սաղմոս էր ընդօրինակել, հիշատակարանում գրել է. «Դարձեալ ի թուականիս Հայոց ԶԻԸ (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 յանտաօի անդ առաջի եկեղեցւոյն, որ այժմ հրապարակ է նորին մինչև ապայարկս բնակութեան շինեալ բնակեցան ի շրջակայս եկեղեցւոյն, որ յանուն նոցա մինչև ցայժմ կոչի Գարաման մահալլեսի, որով այժմեան բնակք Հայոց ի Սամաթիա»³⁷: Կարամանից եկած գաղթականների թվաչափությունն է վկայում այն, որ Սամաթիայի հայաբնակ թաղը մինչև 1805 թ. կոչվում էր Կարաման մահալլեսի³⁸:

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

Ֆաթիհի իրականացրած բռնագաղթերը, ինչպես վկայվում է աղբյուրներով ու համապատասխան գրականութեամբ, կատարվեցին ոչ թե տարերայնորեն, այլ սուլթանի ու նրա մերձավորների նախապես կշռադատված ծրագրի համաձայն: Պետք է նշել, որ այդ ծրագրի հետևանքով օսմանյան մայրաքաղաքը շենացվում 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 պետությունը: Ավելացնենք, որ սուլթանը ձգտում էր Կ. Պոլիսը շրջապատել գյուղատնտեսական արտադրություններով 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 հույների: Կորնթացի հույներից շուրջ 4.000 մարդու բնակեցրեցին Կ. Պոլիս մերձակա հողերի

վրա⁴⁰: էյուրի մգկիթի կողմերում՝ ծովեզերքին, այգիների ու բանջարանոցների մշակութամբ (խաս հողերի վրա) էին զբաղված նաև հայերը՝ բուլղարացիների հետ, ինչպես նշում է Երեմիա Քյոմուրճյանը.

Ընդ սահմանօք շատ են պօստան, ուր պուլղար և հայ պարտիզպան⁴¹...

«Պուլղար» ասելով՝ Քյոմուրճյանը, ամենայն հավանականությամբ, նկատի ունի նաև սերբերին, որոնք Կ. Պոլսի շրջակա գյուղերում էին բնակեցվել Մեհմեդի ժամանակ⁴²:

Մեհմեդի բռնազաղթերը ի վերջո հասցրին օսմանյան կայսրության մեջ միլեթների՝ կրոնական ազգային հանրությունների համակարգի ստեղծմանը: Մայրաքաղաքում ձևավորվեցին և ամրոջ երկրում պետականորեն ճանաչվեցին հունական ուղղափառ (հույներ, սերբեր, բուլղարներ), Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանության և հրեական միլեթները՝ իբրև հարկատու բնակչություն: Միլեթների ճանաչումը, իրոք, նշանակում էր, որ օսմանյան իշխանությունները պետք է հրաժարվեին ոչ մահմեդական բնակչության զանգվածային իսլամացումից, բայց սոսկ հարաբերական իմաստով. չպետք է մոռանալ, որ թուրքական տիրապետողները հարմար առիթներով դիմել են զանգվածային 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, ամուսնություն և մի քանի այլ բնագավառներում⁴³, նպաստում դասային խմբերի ձևավորմանը (կղեր, արհեստավորներ, վաճառականություն, հողագործներ) և սոցիալական տարբերությունների խորացմանը համայնքների ներսում:

Արդեն սովորական դարձած բռնազաղթերը վերսկսվեցին Սելիմ Ա-ի (1512-1520) ժամանակաշրջանում, պարսկա-թուրքական բախումներով: XVI դ. բռնազաղթերն ուղեկցվում էին գերեվարություններով, որոնք անհրաժեշտ է տարբերել իրարից: Բռնազաղթը համախումբ բնակչության (մեկ կամ մի քանի վայրերից) տեղահանումն էր և տվյալ դեպքում մայրաքաղաքում բնակեցնելը՝ ազատ թողնելով տեղահանվածներին, որպես հարկատու ուսյա 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, իբրև ռազմա-

վար կամ հաղթանակի հատուցում և կամ ապրանք, որը պետք է վաճառվեր, նվեր տրվեր և այլն: Հիրավի, օսմանյան հասարակութայն մեջ գերինները (ստրուկները) ամբողջովին գրկվում էին անձնական ազատութունից, 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 գերիններ են վաճառել, մասնավորապես, եգիպտական գերեվաճառ չուկաններում⁴⁴: Կ. Պոլսի հայությունը գրեթե ամբողջովին կազմվել էր բռնագաղթերի հետևանքով, իսկ այն գերինները, 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 գյուղատնտեսական արդյունքներով ապահովելու նպատակով Մեհմեդը մայրաքաղաքի մատույցներում տեղավորել էր ստրկացված գերինների: 1498 թ. այդ տարածքների սուլթանական կալվածքներում բնակվում էին 2.000 ընտանիք ստրուկ-հողագործներ (օրթակչի-կուլեր՝ բերքը հողատիրոջ հետ կիսող կիսրար 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 Սելիմ հասնալ ի վերայ Գարիթու, էառ զայն, և ժողովեալ զամենայն արուեստագէտս քաղաքին առաքեսցի ի Կոստանդինուպոլիս, յորս բազումք էին յագգէ Հայոց», - գրում է Մ. Չամչյանը⁴⁶: Գերեվարվում 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 շինարարներով և այլ արհեստավորներով ապահովեին մարդաշատ դարձած մայրաքաղաքը: Պատահական չէ, որ օսմանյան դատախրավական համակարգի մեջ բավական ընդարձակ տեղ է հատկացված Կ. Պոլսի չուկանների, արհեստավորների, առևտրականների գործունեության կարգավորմանը:

XVI դ. առաջին քառորդին, մասնավորապես, Թավրիզի գրավու-

մից հետո հայ արհեստավորների փոխադրումը Կ. Պոլիս նաև արևելահայ որակական շերտ էր մտցնում հայ համայնքում: Այսուհանդերձ, դժվար է կարծել, որ արևելահայ գաղթականությունն այստեղ կարող էր մեծամասնություն կազմել⁴⁷: Խնդիրն այն է, որ 1514 թ. սուլթան Սելիմը Կ. Պոլիս էր գաղթեցրել ոչ միայն Թավրիզի, այլև պարսկական գրավյալ տարածքների պարսիկ և հայ արհեստավորների բազմությունը, ուստի դուռ 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 մեծամասնությունը չի վերաբերում:

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

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

1551 թ. Բանկալթիի գերեզմանատան մի տապանի գրությունը, անշուշտ, վկայում է Կ. Պոլսում ակնցիների ավելի վաղ ներկայությունը մասին⁴⁹:

Հայ բնակչության բռնագաղթերը և գերեվարումները շարունակվեցին մինչև XVI դ. 80-ական թթ. վերջերը: 1534 թ. Սուլեյման Կանունին (1520-1566) Կ. Պոլիս և օսմանյան այլ տարածքներ բռնագաղթեցրեց Վան-Վասպուրականի շրջանի հայերի, ինչպես և Երևանից, Նախիջևանից և Արարատյան դաշտի շրջաններից ու Արցախից (1548, 1554 թթ.): Ժամանակի հիշատակարաններում բազմաթիվ վկայություններ կան Հայաստանը ամայացնող այս պատերազմների, բռնագաղթերի և գերեվարումների մասին: Անդրեաս սարկավազը գրում է, որ «ի թվին ՌԳ (1554) սուլտան Սուլայմանն սաֆար արաւ ի վերայ կարմիր գլխին (իմա ղզլըբաչի, պարսիկի ղեմ - Ա. Խ.) և ղՅերևանն և ղՆախչուան ղամենայն գերի բերին»⁵⁰: Ավերիչ էր առանձնապես Լալա փաշայի արշավանքը 1578 թ., երբ օսմանյան զորքերը «ասպատակեալ զնացին ղէպ յարեւելս ի երկիրն կարմիր գլխոյ մինչ զքսան աուր ճանապարհն աւելի ի Կարսայ... յԵրևան, ի Շրուան և մինչ ի Թագաւորական մեծ քաղաքն Տփխիս: Զայս ամենայն քաղաքս ի գաւառս անմարդարնակ արարին... և յաւուր միում զնացեալ ի վերայ Երևան քաղաքին և բերին ոգիք ԻԳՌ (24.000) քահանայք և ոսմիկք,

կանայք և տղայք»⁵¹: Իսկ 1579 թ. մի հիշատակարանում նշվում է գերինների ավելի մեծ թվաքանակ. «Թվին ՌիԸ (1579) գերևան գերեցին ՌԼ (30.000)»⁵²: Ապաճ գերեվարությունից ահաբեկիչ՝ 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 գավառ անբնակ արարին, կար որ իւրեանց հարկատուացն գերի վարեցին և յՍտամպոլ հասուցին»⁵⁴:

Գերեվարվածների այսպիսի բազմությունը մեկ անգամ ևս առիթ է տալիս նշելու, որ Կ. Պոլիս էին քշվում արհեստագործությունից ու շինարարությունից համար պիտանի պարսիկ, հայ և այլ ազգությունից 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 ազգաբնակչությունից մեծ Արևելյան Հայաստանի շարունակական բռնագաղթերը պետք է ստվարացնեն 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 նշանակությունից շինարարական կառույցների և այլ նպատակներով: Այսպես, 1551 թ. թուրք զորահրամանատար «Վազիր փաշան բազում և անթիւ գորոք և գնաց դէպ յարևելս. ի շահաստան, և յոյժ նեղեցին ու շարչարեցին զքրիստոնէայան ի հարկապահանջութիւն: Եւ հանին զբազում արհեստաւորս վասն շինութեան Ղարսայ բերդին»⁵⁵: XVI դ. երկրորդ կեսին ինչ-ինչ չափերով շարունակվում էր նաև շինարարների, արհեստավորների և աշխատուժի հոսքը կամ բռնագաղթը Արևմտահայաստանի շրջաններից: Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիսյանը Կ. Պոլսի տեղագրությունը 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 տիրապետությունից տակ, հայ ազգաբնակչությունը տասնամ-

յականեր շարունակ ենթարկվել է գերեվարումների ու բռնի տեղահանումների: Սրանց մի մասը օսմանյան մայրաքաղաքում համարել 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 Չալալիների շարժումը՝ պատճառ դառնալով բռնի և կամավոր գաղթերի նոր և ահռելի մի հոսքի: Չալալիների շարժումը խոր հետք թողեց Օսմանյան կայսրության տնտեսական ու քաղաքական կացության վրա՝ առաջ բերելով ժողովրդագրական խոշոր տեղաշարժեր նրա տարածքներում բնակվող ժողովուրդների մեջ:

1598-1609 թթ. Չալալիների ավազակային շարժման մեջ էին ներգրավվել բարձրաստիճան հոգատերեր, փախստական զինվորներ, գյուղացիներ և այլք, որոնք անասելի դաժանությամբ տակնուվրա արեցին ամբողջ Փոքր Ասիան, Օսմանյան Թուրքիայի արևելյան տիրույթները: Խուսափելով Չալալիներից՝ Արևմտահայաստանից բազմահազար մարդիկ ցրվեցին երկրով մեկ, անցան Ղրիմ, Զմյուռնիա, Կ. Պոլիս, Պարսկաստան, Արաբական թերակղզի, Արևելյան Եվրոպայի երկրներ և այլն⁵⁷: Իբրև Չալալիների շարժման աղետալի հետևանք և ուղեկից՝ Արևմտահայաստանում սկսեց մոլեգնել սովը: Համատարած այս հուզումները և տնտեսական վերահաս աղետները սպառնում էին բուն իսկ Օսմանյան կայսրության գոյությունը:

1602 թ., առաջիններից մեկը Արևմտահայաստանում, Չալալիների հարվածների տակ ընկավ Թոքատը: Վաճառաչահ և հարուստ այդ քաղաքի հայ բնակչության մի մասն ապաստանեց Կ. Պոլսում՝ կազմելով Չալալիների շարժման հետևանքով այնտեղ հայտնված հայ գաղթականների առաջին խմբերից մեկը: Ստեփանոս Թոքատեցին գրում է, որ Չալալիների զորահրամանատար Կարա Յազըրը զորքերից հայաձական թոքատցիները ցրվելով՝

Ոմանք գնացին յԼստամպոլի
Ոմն ի Պուրսայ, յԱտրանայի,
Շատք գնացին յՈւռումելի
Ֆրոանկաց տուն, Պուղտան, Լէհի⁵⁸:

Թոքատի գրավումը հատկանշվում է իբրև սկիզբ այն զանգվածային գաղթերի, որոնք ծայր էին առնում Արևմտահայաստանից դեպի ապահով վայրեր⁵⁹: Մասնավորապես, դեպի Կ. Պոլիս գաղթը

Արևմտահայաստանից սկսվեց XVI դ. 90-ական թթ. երկրորդ կեսից՝ շարունակվելով 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 յԼստամբօյ եկաք եւ ամենայն հայոց աշխարհքն ի Թէոդուպօլէն ի վայր, ոմանք երկու ամաւ յառաջ եկեալ էին եւ ոմանք բազումք ընդ մեզ եկին, որ էր թվ. ՌԾԴ (1605) եւ շատք այլ յետոյ եկին»⁶⁰: Ուրեմն, էրզրումից և այլ վայրերից հայերը գաղթել են 1603 թ., իսկ մյուսները շարունակել 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 կամախեցիներին⁶¹:

Նկատենք, որ 1608-1609-ին ջալալիների վերստին աշխուժացումը 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 հաղիվ թե կարողանային մուտք գործել մայրաքաղաք, քանի որ նույն 1609 թ. այնտեղից սկսվել էր գաղթականների համատարած արտաքսումը, որին կանդրադառնանք քիչ անց:

Շահ Արասի արշավանքների հետևանքով նաև արևելահայ գաղթականներ հայտնվեցին Թուրքիայի այլևայլ մասերում և Կ. Պոլսում: Մի հիշատակարանում ասված է. «Նա թագաւորն պարսից Շահապազն երեկ էառ զԵրևան և զամենայն գաւարսն մինչև ի Բասեն և զամենայն աշխարհնին հրձիգ և աւերակ արար և զամենայն բնակիչքն թէ Հայք, թէ Տաճիկ ... և մեք այլ ոչ կարացաք գնալ, այլ եկայք մերայնովքն ի Բուզանդիոն և ի Թրակացոց աշխարհիս 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 Ձմյուռնիա էին անցել Շահ Արասի բռնությունների, ինչպես և սովի պատճառով⁶³:

XVI դ. 90-ական թթ. մինչև XVII դ. սկզբների գաղթները Կ. Պոլիս գրեթե աղետալի կացություն ստեղծեցին կայսրության և մանավանդ նրա մայրաքաղաքի համար՝ նույնիսկ ջալալիների ապստամբություն պարտությունից տարիներ հետո ևս: Իրական վտանգ էր երկրի ծայր աստիճանի քայքայված վիճակը, զավառների ամայացման պատճառ-

ոով գյուղատնտեսական արտադրությունն աղետալի չափերով անկումը և պետությունն համար հույժ վտանգավոր դարձած մայրաքաղաքի դժվարությունները 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 շնչահեղձ վիճակը, եթե նկատի ունենանք առհասարակ տարբեր ազգությունների գաղթականների աճուկի թվաքանակը: Տեղական իշխանությունների առջև ծառայել 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 արչեն՝ մանր արծաթե օսմանյան դրամական միավորը⁶⁵:

Նման պայմաններում սուլթան Ահմեդ Ա-ն (1603-1617) հրամայեց մայրաքաղաքից վտարել և բնակություն նախկին վայրերը վերադարձնել բոլոր գաղթականներին՝ երեք տարվա տուրքից ազատելով նրանց⁶⁶: Սկսվեց 1609 թ. սյուրգյունը՝ աքսորը, որի հարկադրական անհրաժեշտությունը 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 բնակավայրերը⁶⁷: Սուլեյման Կանունիի օրենքներից մեկում ասվում է. «Թիմարից հեռացած ուսանողներին 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: Զալալիների ապստամբու-

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

1609 թ. սյուրգյունը 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 բռնապետությունը հատուկ դաժան ու անմարդկային մեթոդներով՝ ընտանիքի անդամներին իրարից բաժանելով, աքսորյալների ինչքի կողոպուտով և այլ անգլխություններով⁶⁹: Հայ և թուրք գաղթականների մի սովոր դանգվածի հետ (7.000 մարդ) հարկադրված էր Կամախ վերադառնալ Գրիգոր Դարանաղցին⁷⁰:

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, շինարարական բանվորների կարիքը: Այդպիսիք «որպէս և բազումք աստ և հնարեցան և կացին, ոմանք կաշառօք, և ոմանք յարքունի գործակալութեան աղագաւ ի շինումն տան աղօթարանի, որ ճամի ասէն՝ յանուն սուլթան Ահմատի կոչէն և շատք ի մեծամեծ իշխանաց հովանիս՝ ի ներքոյ թեւոյ ապաւինելով գերծան և այլ բազումք աստ և անդ յենլով՝ պատսպարեցան»⁷¹:

Աքսորից կարողացան խուսափել, ի թիվս այլոց, նաև թեքիր-դաղցի 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 տազնապ 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 Ախլըր կափուում և Թոփ կափուում⁷³:

Անտարակույս, բնակչություն տեղաշարժերը դեպի Կ. Պոլիս և այլ օսմանյան կենտրոններ շարունակվել են նաև 1610-1630-ական թթ., այնպես որ 1630-ականի կեսին ևս գոնե այստեղ վերստին ծառայավ գերբնակչության խնդիրը: 1635 թ. սուլթան Մուրադ Գ-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 գաղթականությունը: Դա նշանակում էր նաև, որ դեռևս ջալայիների հուզումների շրջանից 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, դրամական) կարողություններից, այլև հենց մարդկային ռեսուրսներից: Մի հայտնավորքի հիշատակարանում ասվում է, որ սուլթան Մուրադը (1623-1640), որը գնում էր պարսիկների դեմ պատերազմի, «մինչ զնայր տեսեալ գերկիրսն սակաւամարդս և հարցեալ տեղեկացեալ եթէ յԸստրմպոլ են ժողովեալ և առաքեաց հրաման ի տեսուչն յԸստրմպոլայ որ թէ հայ թէ յոյն թէ տաճիկ որք եկեալ են յարեւելից կողմանէ զամենեսեան զնոսա փութով ի տեղիս իւրեանց առաքեսցէ»⁷⁵:

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

դաքականություն զրուստրում 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 օրինակով⁷⁶:

1635 թ. մայիսի 19-ի սյուրգյունի հրամանը զրվեց գործողություն մեջ՝ մեզ արդեն ծանոթ բռնությունների և զրանցից 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. Պոլսում⁷⁷, ուստի պետք է կարծել, որ այս անգամ կրոնաէթնիկական մյուս հանրություններից առավել տուժել են հայերը: Եվ դարձյալ, որպես հայերի տառապանքները մեղմացնող գործոն, հանդես եկան նրանց շինարարական ընդունակությունները. վերոհիշյալ Հայսամավորքի հիշատակագրողը շարունակում է. «Իսկ մինչ այս ի գործս լինէր ի քաղաքին (աքսորը - Ա. Ս.) եկն այլ միւս հրաման ի նոյն արքայէն մինչ ի պատերազմի էր զի ի պարիսպն քաղաքին Ըստըմպոլայ նորոգեսցեն որ և արարին իսկ, և ի պատճառս նորոգման պարսպին սակաւք ոմանք ազատեցան յարուէստաւորաց որք ի շինումն 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 Քյոմուրճյանը 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, զեզնիցն և զոչխարիցն և եկեալ բնակեցան աստ ի քաղաքս որ կոչիւր Կոստանդնուպոլիս»⁷⁹:

Նույն հեղինակը հիշատակում է նաև, որ 1672 թ. Կամենիցը գրավելուց հետո քաղաքի բնակիչներից շատերին՝ ուսաների, հրեաների և հայերի, ոայա են դարձնում և քշում Թուրքիա՝ «և յերկիրս յայս բեռեալ»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 շրջակաները⁸¹: 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 տրամաբանությունամբ. 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 Չելեբին Հայտնում է, որ հույները բնակեցվեցին Ֆեներ թաղամասում, ալսարայցիները՝ Ալսարայ, պալաթցիները՝ Պալաթ, հրեաները՝ Նասրքոյ, Անատոլիայից եկածները՝ Ուսկյուղար, կարամանցիները՝ Բյոյուք Կարաման թաղերում և այլն: Թոքատի և Սվասի (Սեբաստիա) Հայերը, Հայտնում է նա, բնակեցվեցին Սուլու մանաստրերում (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 Բելգրադ⁸³:

Ակնհայտ է, որ Սամաթիան (Սուլու մանաստրի Ս. Գեորգ եկեղեցիով) նախապես եղել է տարբեր վայրերից եկած Հայերի բնակչության 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 Հայերը⁸⁴: Սամաթիան XV-XVI դդ.

դարձել էր Հայերի մի յուրահատուկ կենտրոն Կ. Պոլսում, իր բազմա-
ցող բնակչությամբ և նոր գոյացող փողոցներով: Պրուսայից գաղթա-
կանների մի մասը վերաբնակվել էր Ենի կափուիին կից Հիսար դիրի
թաղում՝ Ս. Նիկողոս եկեղեցիով⁸⁵: Հայաչատ թաղամասերից էր XVII
դ. Պալաթը: Դարանաղցիները, ինչպես ասվեց, տեղավորվել էին
Ախրը (Ախոռ) կափուում, նաև՝ Թոփ կափուում⁸⁶: Պալաթին կից
Ոսագյուղում ապրում էին ակնցիները՝ զբաղմունքով քերամիտա-
գործներ (կղմինդրագործներ): Դ. Ոսաչկոնցը կարծում է, որ Պալաթի
կողմերում նախապես «Հաստատված կերևին» խարբերդցիները,
Լանկայի (Վլանկա) և Կում կափուի կողմերում՝ տիպրիկցիները⁸⁷
(դարձյալ Ակնի շրջանից): XVII դ. սակավաթիվ Հայեր էին ապրում
Օրթաքոյում, Գուրուչեչանում, Ոսագյուղում և Պեչիկթաշում և դրան
համապատասխան՝ այդ թաղերում գործում էին սոսկ ժամատները⁸⁸:
Պետք է կարծել, որ բազմամարդ չեն եղել նույն ժամանակներում
Թոփ կափուում բնակվող գաթրճի (Չորեպան, Չորեվաճառ) և քիրա-
ճի (կրագործ) Հայերն ու Հայ բոշաները:

Մինչև Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից նվաճվելը Հայերը զգալի
խմբերով ապրել են Ղալաթիայում, առանձին թաղերում, ինչը Հայտ-
նի է դառնում Հնագույն երեք վակֆիցներից⁸⁹: Օսմանյան տիրապե-
տությունից շրջանում Կ. Պոլսի Հայությունը ճանաչվեց իբրև այլ ջե-
մաաթ՝ վեց համայնք, բնակվելով առանձին թաղերում: Սրանք Հե-
տագայում կոչվել են օղալար (տներ): Այդպիսիք էին Կարակոմրուկ,
Մալթա, Չերչենպեհ, Թեքեհ, Քյոմուրճի, Ախրը կափու օղալարը,
որոնց Ղ. Ինճիճյանը հավելում է ևս մեկը՝ Թոփխանեն⁹⁰:

Հետագայում, նոր գաղթականների Հայտնվելով, Հայերը տա-
րածվեցին տարբեր թաղերում՝ հիմնականում խմբվելով թաղային
եկեղեցիների շուրջ:

Այսպիսով, Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքում Հայ գաղ-
թօջախի կազմավորումը սկսվում է 1450-ական թթ. երկրորդ կեսից,
երբ այնտեղ վերաբնակեցվեցին Մեհմեդ Բ-ի կողմից բռնազաղթի են-
թարկված Հայերը Անկյուրիայից, Պրուսայից, Կարամանից, Թոքա-
տից, Սերաստիայից, Կեսարիայից, ինչպես և սևծովյան 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 գաղ-
թականների նոր բազմություններ Թավրիզից, Արարատյան դաշտից՝
Նախիջևանից, Երևանից, դրանց հարող տարածքներից, Արցախից:

Զալալիների շարժման ժամանակաշրջանում՝ XVI դ. վերջին և

XVII դ. առաջին տասնամյակին, Կ. Պոլիս անցան հայերի հոծ խմբեր ինչպես Արևմտյան Հայաստանից և կայսրություններից այլ գավառներից, այնպես էլ Արևելյան Հայաստանի տարրեր շրջաններից, որոնք կազմեցին մայրաքաղաքի հայ բնակչության 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 իմաստով 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 շարունակվել են գաղթերը Արևմտահայաստանի ամենատարբեր շրջաններից դեպի Կ. Պոլիս, սակայն դրանք ունեցել են մասնակի բնույթ, անհատների կամ ամենաչատր՝ առանձին գյուղերի բնակչության չափերով:

* * *

Կ. Պոլսի բնակչությունը, այդ թվում և հայ բնակչությունը, Մեհմեդի ժամանակներից մինչև XVII դ. վերջերը բազմամարդ է դարձել առաջին հերթին արհեստական աճի՝ նախ բոնագաղթերի և այնուհետև երկրի ներսից դեպի մայրաքաղաք ուղղվող և չղաղարող գաղթական հոսքի հետևանքով: Իր տեղում անդրադարձանք Մեհմեդի և նրա հետնորդների ժամանակ իրականացված բոնագաղթերին, 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 ենթագերատեսչական քաղաքներից՝ Սկյուտարից, Ենի Հիսարից և այլն,

չի գանձվում բեննակ կոչվող հարկը⁹¹: Քաղաքային բնակչության աճը խթանվում էր այնպիսի արտոնություններով, որոնց համաձայն՝ մայրաքաղաք և նրա շրջականները փախած գյուղացիները նախապես չէին վերադարձվում նախկին բնակավայրերը⁹², արգելվում էր նրանց տեղահանումը⁹³:

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 դրամի՝ աքչեի արժեզրկմանը, ուժեղացնում էին գյուղացիների շահագործումը, 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 շարքերը՝ դժվարացնելով քաղաքների պարենային ու հումքային մատակարարման գործը և իրենց ներկայությունը 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 հանրությունների 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 քննություն չի ենթարկվել (այսինքն՝ չեն վերանայվել զրանցված բնակիչների ցուցակները), և որ նրա տարբեր մասերում նկատվում է բարքերի և բարոյականության անկում: Շերիին (չարիաթ) հակառակ բոլոր շեղումները վերացնելու համար ամեն մի թաղամասի իմամը, մյուսեզինը (աղոթքի հրավիրող կրոնավորը) և թաղամասի բնակչության ներկայացուցիչը քննության պետք է առնեին իրենց թաղամասի մարդկանց, նրանց ով լինելը, օրինական թե ապօրինի աշխատանքով զբաղվելը, որպեսզի բացահայտվեին զավառներից եկած աղքատները (բեքար) և այլն⁹⁴: Ֆերմանում ասված է. «Որոչ զերձակների, նպարավաճառների և այլ արհեստավորների խանութներից

և սենյակներից (օդա) յուրաքանչյուրում ապրում է հինգ, նույնիսկ տասը և ավելի մարդ: Այդպիսիներից ում անհրաժեշտ է՝ հարկավոր է երաշխավորություն տակ առնել, արձանագրել ռայա դասին պատկանողներից այն մարդկանց, որոնք իրենց վարն ու ցանքը թողած՝ չըջակալքից և տարբեր վայրերից եկել են (Ստամբուլ), այդպիսիներին քննություն 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 շեշտվում 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 նշված 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 շրջաններ վերադարձնելը՝ չնայած վտարման այն միջոցներին, որոնց ամենայն դաժանությամբ ձեռնամուխ եղան օսմանյան աստիճանավորները⁹⁶: Իսկապես, 1638 թ. սուլթան Մուրադի հրամանով Կոստանդնուպոլսում անցկացվեց ցուցակագրում: Գրի առնվեցին տները (հասն)՝ իրենց գրանցված բնակիչներով, ջամինները, մզկիթները, բաղնիքները, քարվանսարանները, թաղերը, եկեղեցիները, ջրաղացները և այլն: Ցուցակագրվեցին քաղաքի չորս կադիության (Ստամբուլ, էյուբ, Ղալաթիա, Սկյուտար) թաղերի (Եղի գուլե, էյուբ, Քյահատհանե, Սյուլթիջե, Փիրիփաչա, Սասքոյ, Գասրմփաչա, Թոփխանե, Պեշիկթաչ, Հիսար, Բողազ հիսար, Բեյքոզ և այլն) բնակիչները⁹⁷: Սակայն օսմանյան պաշտոնական ցուցակագրումները (մարդահամար) ի վիճակի չէին ճիշտ արձանագրելու բնակչության թիվը: Կ. Պոլսում և մյուս քաղաքներում շարունակվում էին բնակվել

և բնակություն հաստատել գաղթականների նորեկ խմբերը, որոնց աշխատուժը կամ հմտությունները պետք է օգտագործվեին քաղաքի համար կենսականորեն կարևոր բնագավառներում (բեռնակիրներ, աղբահավաքներ, նավահանգիստների և շինարարական բանվորներ, հրչեջներ և այլն): Այս իրողությունը հարատևում էր նաև XVII – XVIII դդ. և դրանից շատ հետո էլ, հետևաբար, օսմանյան պաշտոնական վիճակագրական տվյալները երբևէ չեն համապատասխանել Կ. Պոլսի բնակչության, այդ թվում և Հայ բնակչության իրական թվերին: Տեղաբնակ բնակչությանը մի քանի անգամ գերազանցող գաղթականությունը 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 բնակչությանը ընդգրկող այդ մարդահամարով քաղաքում արդեն ապրում էր 80-100 հազար մարդ⁹⁸: Ըստ Ֆ. Բարինգերի՝ այդ ժամանակ մայրաքաղաքում ապրում էր 60-70 հազար մարդ, այնտեղ կար 14,548 տուն և 3,667 խանութ: 9,000 տուն կաղմում էին թուրքերը, 3,000 տուն՝ Հույները, 1,500 տուն՝ հրեաները, 267 տուն քրիստոնյաները Կաֆայից (Ղրիմ), 750 տուն Կարամանից և 31 տուն՝ գնչուներ⁹⁹: Հայերն այստեղ առանձնացված չեն և լուծված են Ղրիմից ու Կարամանից տեղափոխված այլ ազգությունների 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 իրավասությունները կարող էին գտնվել 100-150-ից շատ ավելի հայ բնատանիքներ:

Վերոբերյալից փոքր-ինչ տարբերվում են թուրք հետազոտող Օսման էրզինի բերած տվյալները, որ արդարացի քննադատության է ենթարկել Գր. Ապաճյանը¹⁰¹: Ըստ էրզինի սկզբնաղբյուրի, որին հեն-

վել էր, ի դեպ, չ. 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 բնակչությունը (Ղալաթիան հետը միասին) կազմում էր 85.620 մարդ՝ 16.326 տնով¹⁰³:

Գր. Ապաճյանը իրավացիորեն կարծում է, որ մարդահամարը, սեփականությունից 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 դավանություն ընդունած թուրքեր: Բայց թուրք հեղինակը ակներևաբար անցնում է կամայական մեկնաբանությունից 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 «կարամանյը չեքլինդե էրմենի» դարձվածով (բառացի՝ հայազգի կարամանցի) ներկայացվող բնակիչներին: Հիրավի, «կարամանյը»-ն այստեղ ոչ թե ազգություն է նշանակում, այլ այն, որ Կարամանից (նաև Կիլիկիայի չրջաններից) եկած այդ մարդիկ եղել

են թուրքախոս Հայեր: Երեմիա Քյոմուրճյանի «Ստամպոլոյ պատմութեան» մեջ հանդիպում ենք, թող որ հույների նկատմամբ կիրառված, այդ հասկացութեան ճշգրիտ բացատրութեանը.

Ի ներքոյ սահմանքս բնակին,
Որք անգէտ լեզուին յունական
Գարամանլիք կոչեցեալք
Յոյնք են, բայց խօսին տաճկական¹⁰⁴:

Հ. Ինալջիբը, 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 էրեզլիից¹⁰⁵: Իր տեղում մենք կտեսնենք, որ այս ժամանակ պետք է որ Հայեր բռնագաղթված լինեն Կարամանի Նիզդե քաղաքից և տեղավորված դարձյալ Կարաման մահալլեում:

Պետք է եզրակացնել, որ խնդրո առարկա՝ էրզինի մեջբերած դարձվածք վերաբերում է Կարամանից և նրա կից տարածքներից գաղթած թուրքախոս Հայերին: Կարամանցիներին և կաֆացիներին Հայ համարելով, Գր. Ապաճյանը նրանց միացնում է Ստամբուլի և Ղալաթիայի Հայ բնակչութեանը, որի հանրագումարում հաշվում է 1,085 տուն՝ 5,425 բնակիչներով¹⁰⁶: Բայց այս մոտեցումը, թվում է, բավարար չէ պոլսարնակ Հայութեան իրական թվաքանակի վերականգնման համար: Միայն Կաֆայից տեղահանված և Պոլիս քշված Հայերի թիվը, Համերի հաշվումներով, հասնում էր 40 հազարի¹⁰⁷: Նրանք բնակեցվեցին իրենց նախնական բնակավայրի անվամբ կոչված Քեֆելի թաղում և Կետիք փաշայում (Կաֆան նվաճող կապուտան փաշայի անվամբ թաղամասը)¹⁰⁸: Կաֆացիները, մինչդեռ, և այն էլ ոչ իբրև Հայեր, էրզինի հարկացուցակում կազմում են ընդամենը 267 տուն, որը կազմում է բռնագաղթած Հայերի խիստ նվազեցրած չափը (անգամ, եթե այդ Հայերի մի մասը գերեվարված ու վաճառված կամ այլ վայրեր քշված լիներ): Մյուս կողմից, էրզինի վկայակոչած կալվածագիրը կազմված է 1477-1478 թթ., մի ժամանակ, երբ երկուերեք տարի էր անցել զրիմահայերի բռնագաղթից (1475), և սրանց մեծ մասը չէր կարող հասցրած լինել սեփականատեր դառնալ: Կ. Պոլսում նրանք նախապես ապրում էին օղալարներում՝ հյուրատներում կամ վարձու տներում: Հարկացուցակում նշված կաֆացիների մի մասն է միայն Հայ եղել (նրանց մեջ կային նաև ճենոպացիներ), 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 թուրքերի¹⁰⁹: Օ. էրզինի 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 համար¹¹⁰:

Անդրադառնանք նաև էրզինի 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 ազգություն ընդհանուր թվաքանակը: 1540 թ. կազմված մի ցուցակում, որ մեջբերել է Ն. Տոգորովը՝ 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 այլն¹¹¹: 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 մահմեդական¹¹²: Նույն ժամանակների Կ. Պոլսի բնակչության թվաքանակն ավելին է՝ ըստ Սինան փաշայի բժիշկ Քրիստոբալ Վիլանոնի հաշվարկի. 1550 թ. կողմերը այստեղ կար մոտավորապես 104.000 տնտեսություն¹¹³, ընդամեն, 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 հրեա¹¹⁴: Ուոսթըն այստեղ ևս վերաբերում է տնտեսությունների թվաքանակին, որի հնգապատիկով կարելի է ստանալ բնակիչների ընդհանուր թվաքա-

նակր: Այս դեպքում Կ. Պոլսի բնակչության թիվը հասնում է ավելի քան կես միլիոնի, այսինքն՝ նույնքան, որքան ցույց են տալիս որոշ հետազոտողներ¹¹⁵: Կարելի է մակարերել, 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 մարդու¹¹⁶: Համապատասխանաբար աճած պետք է լիներ հայերի թվաքանակը:

XVI դ. վերջերին և XVII դ. առաջին տասնամյակներին ջալալիների շարժման պատճառով, ինչպես նկատել ենք արդեն, Արևմտահայաստանի և Արևելահայաստանի շատ շրջաններից Կ. Պոլսում հայտնվեցին իրենց հայրենիքը լքած բազմաթիվ հայեր: Սիմեոն Լեհացին, հավանաբար, գաղթականների այս հորձանքից հույժ տալովորված, ակնհայտորեն նվազեցված թվաքանակով է ներկայացնում հնարնակ հայերի թիվը Կ. Պոլսում՝ նշելով, թե «Եւ ութսուն տուն տեղացի հագիւ գտանէր, բայց եկն և դարիպն աւելին քան զբառասուն հազար տուն ի Ստամպոլ, Ղալաթա եւ Սկուտարն»¹¹⁷: Շատ ավելի հավանական են Սիմեոն Լեհացու մյուս վիճակագրական տվյալները, որ նա բերում է վերոհիշյալից հետո. «Կայ ի Ստամպոլ ԽՌ (40.000) հրէի տուն և ԽՌ (40.000) տուն հոռմի, ԺՌ (10.000) տուն հայի, բայց տաճկաց հաշիւ 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 հրեաներ¹¹⁹: Այս ընդհանուր թվաքանակի մեջ, ոչ մահմեդականների շարքում 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. սյուրգյունի ժամանակ թուրքական

իշխանությունները, մայրաքաղաքի հայերին արտաքսելով, ձգտել են նրանց թիվը հասցնել ոչ ավելի, քան 100.000-ի¹²⁰: Հետևաբար, 1630-ական թթ. առաջին կեսին մայրաքաղաքի հայերի թվաքանակը (այդ թվում և չցուցակագրվածները) շատ 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 շարժման 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 շարունակում էին ապրել խաներում և վարձու տներում: 1673 թ. ֆրանսիական ղեսպանատան քարտուղար Պտի դը լա Կրուան գրում է, որ Կ. Պոլսում կան 8 հազար հայի տուն և 50 հազար ոչ բնիկ, այսինքն՝ գաղթական հայեր¹²¹: Գրեթե նույն ժամանակների համար էվլիյա Չելեբին 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: Ոնդիրն այն է, որ միայն 1690 թ. սկսեց գործել յուրաքանչյուր չափահաս ոչ մահմեդական տղամարդուց ջիզյե գանձելու օրենքը, որի համաձայն էլ այդուհետև կազմվել են նրանց հարկացուցակները: Մ. Մեյերն այս առթիվ գրում է, որ «նախապես այն (Ջիզյեն - Ա. Ն.) գանձվում էր յուրաքանչյուր տնից (օջախ), ուստի շատ քաղաքացիներ նախընտրում էին չունենալ իրենց տներն ու կրպակները, այլ ուրիշներից վարձել բնակելի և ծառայական շենքեր և այդպիսով, խուսափել հարկեր վճարելուց: 1690 թ. Գյոպրուլու գաղե Ֆազլ Մուստաֆա փաշա մեծ վեզիրը հրամայեց Ջիզյեն գանձել յուրաքանչյուր չափահաս ոչ մահմեդական տղամարդուց, ընդամին, հարկի չափերը սահմանելով ըստ «անհավատի» կարողությունների չափի¹²²: 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 բնակչությունից թվաքանակի վերաբերյալ կարևոր տվյալներ են պարունակում Երեմիա Քյոմուրճյանի տեղեկությունները, ընդ որում, նաև այն խնդրի մասին, թե որ թա-

ղերում էին բնակվում հայերը այդ ժամանակ: Նրանց ամենախոշոր համախումբ մասը, ըստ այս հեղինակի, հաստատվել էր Սամաթիա թաղում (Սուլու մանաստրրի Ս. Գեորգ եկեղեցիով) «Հազար տունք յաւել աստ Հայք՝ ի վերայ որպէս դիտեալ կան»¹²³; Դրանից հետո ամենամարդաշատն էր Պալաթի թաղը (Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցիով), որտեղ բնակվում էին «մինչև եօթն հարիւր տունք Հայոց»¹²⁴; Խաւքոյի բնակչութիւնը, ինչպես երևում է Ե. Քյոմուրճյանի տեղեկութիւններից, օգտվել է Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու հոգևոր սպասարկումից (Խաւքոյում, գրում է նա, «Ուր Հայք են փոքր բնակեալք, ի Պալատ անցնին եւ դառնան»¹²⁵): Նրա վկայութեամբ, 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 հարեանութեամբ՝ զբաղվելով այգեգործութեամբ կամ բանջարաբուծութեամբ: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, տեղի 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 բռնազաղթի 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 անզորությունն 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 դեվչիրմեի ենթարկված աջմի օղլաններին¹³⁰: Վտանգ ներկայացնող կամ արդեն բորբոքված մեծ հրդեհները անձամբ դեկավարում 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 երկրաշարժերը¹³¹:

Կ. Պոլսի արվարձաններից Բերան XV-XVII դդ. նույնպես անպաշտպան էր հրդեհների առջև, այստեղ ևս քիչ էին քարե շենքերը: Ոսկեղջյուրի դիմաց գտնվող այդ բնակավայրի տներն ու շինությունները կառուցված էին խառնաշփոթ, միմյանց հենված, զառիթափ բլրի վրա, ուստի կրակն այստեղ տարածվում էր անարգել ու արագ¹³²: Այստեղ ևս ժամանակի ընթացքում բազմացել էին փայտաշեն տներն, այնպես, ինչպես մյուս թաղամասերում: Քարե շենքեր

կառուցելը մայրաքաղաքում և այլուր կապված էր մեծ ծախսերի հետ. քարը, որպես շինանյութ, թանկ էր և բերվում էր բավական հեռուներից, ուստի քարակերտ շենքի կամ տան տերը աչքի էր ընկնում իր սոցիալական նշանակալիությունը: Դրանից էր, ըստ երևույթին, ծնունդ առնում նաև օսմանյան կրոնական նախասիրությունը, որը չէր հապաղում վերածվելու իր սովորական դրսևորմանը, այսինքն՝ խտրականությունն ոչ մահճեղականների նկատմամբ: Օսմանյան մի օրենքով արգելվում էր այլահավատների՝ քարե շենքեր կառուցելու իրավունքը: Թուրքական պատմագիր Շանի զադեն մեջբերում է բնակարանների շինության մի կանոնագիր, որտեղ ասվում է, որ «Քարուկիր շենքերի կառուցումը միայն մահճեղականներին է վերաբերում, իսկ ուայաներին երեք չի թույլատրվում»¹³³: Այսուհանդերձ, իրենց՝ մահճեղականներին, 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 Յարգրադը (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 Ասատուրը 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 առաջանում¹³⁵: Կարելի է նշել նաև կանխամտածված հրդեհների, հրձիգությունների, 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 ձարակին կույ զնաց 36 հազար տուն, Գ. Այվազովսկին գրում է, որ հրեական թաղում (հավանաբար, Սասքոյում) ենիչերիները հրդեհը մարելու փոխարեն կրակն ավելի բորբոքեցին ու կտտորեցին բնակիչներին¹³⁶, որոնք, կարելի է կարծել, փորձել էին ընդդիմանալ հրձիգներին և պաշտպանել իրենց ունեցվածքը: Իրարանցումից անհանգստացած սուլթանը այս պատճառով պաշտոնանկ էր արել ենիչերի ադասի 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 ենի-չերիների 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. խոտվարար թուրք նավաստիները, որոնք կողոպտում էին Կ. Պոլսի խանութներն ու տները, երկու շաբաթ շարունակ 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 Սաչատուր 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 դատաւորեն պատժելը, ըստ օրենքի, համարվում էր կանխարգելիչ միջոց. «Եթե որևէ մեկը այրի որևէ մեկի տունը կամ խանութը, ապա թող նրան կախեն»¹⁴⁰:

Մ. Մեյերը իրավաքիտրեն 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 Գ-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 բեղեստները, որն այրվել էր 1461 թ. քիչ առաջ և վերաշինվել այդ թվականին¹⁴³: 1634 թ. հրդեհին մոխրի վերածվեցին ավելի քան 25 հազար տուն, 200 մղկիթ, մուֆտիի գրադարանը, ենիչերիների գորանոցները, հազարավոր տներ: Սուլթան Մու-

րադ Դ-ն մեծ ծախսեր էր արել քաղաքը հրդեհներից հետո վերականգնելու համար¹⁴⁴։ Շինարարական աշխատանքների հրատապությունը և կարևորությունը էր թելադրված այն, որ ոչ քիչ թվով հայ (և այլ ազգություն) գաղթականներ ներգրավվեցին շինարարության մեջ և կարողացան ազատվել 1635 թ. սյուրգյունից՝ մայրաքաղաքից գաղթականների զանգվածային վտարումից, որին անդրադարձանք վերը:

Կ. Պոլսի հայ համայնքը ևս, չնայած իր իրավագուրկ 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 շտապ նորոգեցին եկեղեցին: Երեք օրվա ընթացքում նրանք արհեստավորներից հավաքեցին 12 հազար կղմինդր և ծածկեցին «զվերեն եկեղեցւոյն», որից զարմացած թուրքերը քրթմնջում էին, թե «դեռ մեր աւերական չենք շինել, դուք զայդքան քիրամիտ եւ քարաստան ուստից գտայք»¹⁴⁶: Գր. Դարանաղցին ավելացնում է, որ այդ գործին մեծ օգնություն ցույց տվեցին հայ աղյուսագործները, որոնք, նրա բնութագրմամբ, «միշտ եւ հանապազ մեր ակնցիքն որ ի Սասգեղն 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 մասնակցությամբ¹⁴⁸: Մեծ ավերածություններ գործեց 1652 թ. հրդեհը, որը բռնկվել էր միանգամից քաղաքի չորս կողմերից՝ հրահրվելով ուժեղ քամուց¹⁴⁹: 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» մեկը¹⁵⁰: Հապաղելու պատճառը, ըստ երևույթին, Դավիթ Արևելցու պատրիարքության ժամանակներից մնացած հայկական թաղերի պարտքն էր, որը, ըստ Երեմիա Քյումուրճյանի, հասել էր 90 հազար դուրուչի¹⁵¹: Իր ավերածություններով երկար ժամանակ պետք է հիշվեր դրան նախորդած 1648 թ. հրդեհը, որի ժամանակ, ինչպես գրում է հիշատակագիրը, «հրաձիգ լեալ քաղաքս յոյժ հրդեհեալ տոջորեցաւ քառից մասանց մի եւ դիւրեալ դաշտացոյց եւ

տապալեցաւ մեծամեծ տունք եւ ապարանք»¹⁵²: Նույն օրը՝ Հունիսի 11-ին, կա՛մ այդ Հրդեհից եւ կա՛մ էլ սկսած երկրաշարժից վնասվել էր Ս. Աստվածածին եկեղեցին, որը «վերստին նորոգեալ պայծառացաւ» նույն թվականին¹⁵³: 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 մասը¹⁵⁵: Ըստ մի հիշատակարանի, Հրդեհից զերծ էր մնացել քաղաքի մեկ քառորդը միայն. «Գ (4) բաժնէն մէկն մնաց Հագիւ եւ բազում մզկիթք եւ եկեղեցիք Յունաց եւ Հայոց»¹⁵⁶: Ե. Քյոմուրճյանը 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 մոլեզնող կրակը ավերակ դարձրեց 360 մզկիթ, 120 շենք, 40 բաղնիք և այլ շինություններ, կրակին զոհ գնաց 2,700 մարդ:¹⁵⁸ Հայկական եկեղեցիները նորոգվեցին, բայց կարճ ժամանակ անց հիմնահատակ քանդվեցին: Ս. Գեորգ եկեղեցին երկար ժամանակ մնաց այրված վիճակում, բայց, այնուամենայնիվ, նորոգվեց 1722 թ.՝ Հովհաննես Կոլոտի պատրիարքություն ժամանակ:¹⁵⁹ Ի դեպ, ավերված մեծ շինությունների մեջ էին Վալիդա խանը՝ «լի ամենայն գանձիք 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 Հայություն 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 երկրաչարժերը: Հայտնի են 1486, 1489, 1500, 1507, 1509–1510, 1512, 1514, 1557, 1618, 1648, 1690 և այլ թվականների երկրաչարժերը¹⁶¹: Իր ավերիչ ուժով ողբերգական էր մանավանդ 1509 թ. երկրաչարժը, որի ցնցումներից հիմնահատակ փլուզվեցին 109 մզկիթ, 1070 տուն, Եղի գուլեի պարիսպների մեծ մասը և այլն: Փլատակների տակ մնացին բազմաթիվ մարդիկ¹⁶²: Այս երկրաչարժի ցնցումները, ի դեպ, տևել էին 40 օր: ¹⁶³ Իսկ տևականությամբ առավել ակնառու էր 1577 թ. երկրաչարժը, որ շարունակվել էր ամիսներ: Դրա հետևանքով քանդվել էր «քաղաքին կէսն», ինչպես գրում է ժամանակագիրը¹⁶⁴: 1648 թ. հունիսի 11-ի երկրաչարժը ևս լուրջ կորուստներ հասցրեց քաղաքին և նրա բնակչությանը: Երեմիա Քյոմուրճյանը այն կոչում է «չարժըն մեծ»¹⁶⁵, որ ահաբեկել էր ամբողջ բնակչությունը:

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

Անողորմ այդ հնձից, որին անհնար էր դիմադրել, կարելի էր ազատվել միայն բնակավայրերից փախչելով. այսպիսին էր աղետի հանդեպ մարդկանց անզորությունից պատճառով դարեր ի վեր ձևավորված հոգեբանությունը: Այս իմաստով հատկանշական է Հովհաննես Արճիշեցու (XVI դ.) մի դատողությունը. «Եւ յորժամ եղև այս պատուհասս (մահտարածամը – Ա. Ս.) նա զայս աջօք 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 մարդու¹⁶⁸: Նոր վերարձակեցվող քաղաքում, որն անընդհատ լցվում էր սուլթանի քչած–բերած բնակիչներով, որոնք զուրկ էին

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

1466 թ. տարածված ժանտախտը շարունակում էր մերթ մարել, մերթ բռնկվել մինչև 1469 թ., որը զգալի չափով նվազեցնում էր քաղաքի բնակչությունը¹⁶⁹: Մի քանի տարի անց՝ 1475 թ., ժանտախտը կրկնվեց՝ ամենից առաջ պատուհասելով քաղաքի ընչազուրկ և հասարակ բնակչությանը, որովհետև նա ի վիճակի չէր հեռանալ քաղաքից և չըջակալքից: Դատելով այն բանից, որ և 1466 և 1475 թթ. սուլթանը լքել էր քաղաքը և ժանտախտից ապահովագրվել Մակեդոնիայի լեռներում¹⁷⁰, պետք է կարծել, որ բազմաթիվ մարդիկ ևս, իրենց հնարավորությունների սահմաններում, խույս տված պետք է լինեին համաճարակից:¹⁷¹ Քաղաքում ժանտախտի այս շարունակական 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 շարունակականությունը 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 մարդ¹⁷², 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-ի¹⁷³: 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:

4. Պոլիսը ժանտախտով էր բռնկված 1642 թ. ամռան-աշնանը: Այդ տարվա սեպտեմբերին քաղաքում ժանտախտի զոհ դարձավ պատրիարք Կիրակոս Երևանցին, որը նոր էր վերադարձել Պրուսա և կայսրությունն այլ քաղաքներ կատարած իր շրջագայությունից: Այդ նույն ժամանակ Կ. Պոլսում ժանտախտով էր բռնկել 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 համար¹⁷⁶:

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, իբրև 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 ի սկզբանե պետք է բնորոշվեր իր բազմազան 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 չատ 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 նկատելի 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 իր

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 մտադրութեան 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 ձեռնովական բնակավայրին՝ Բերային (Պերա, Ղալաթիայում): Մ. Չամչյանը օգտագործում է «Յովակիմայ եպիսկոպոսին Բերիոյ» ձևը՝ փաստորեն լռելյայն ընդունելով, որ կաթողիկոսը նկատի է ունեցել Հալեպը: Ա. Պալճյանը չի շեղվում կաթողիկոսի գործածած ձևից՝ գրելով «եպիսկոպոս Բերիայ»: Ն. Ակինյանը՝ իր վերջնական տեսակետի մեջ, և Բարզեն եպիսկոպոսը կարծում են, որ «Բերիայը» պետք է հասկանալ «Հալեպ», իսկ Ա. Ալպոյաճյանը պնդում է, որ կաթողիկոսը նկատի է ունեցել Կ. Պոլսի մերձակա Բերան¹⁸⁰: 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 նա¹⁸¹:

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 ՊԶԷ (1438) ի վայելումն արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդնուպոլսի, զոր տէր Աստուած վայել տացե յամերամս ժամանակաց ամէն»¹⁸²:

Բարզեն եպիսկոպոսը այս փաստը ծառայեցնում է Բերիա-Հալեպ Հովակիմի գոյություն 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 կաթողի-

կոսի (1430-1439) կողմէ իբրև պատգամաւոր Փլորենտիա զրկուեցաւ»¹⁸³, - գրում է նա: Բայց Բարգեն 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 կոտեսները քիչ անց: Իսկ այժմ կանգ առնենք Հովակիմ եպիսկոպոսի պաշտոնավարութեան ընթացքի վրա: Ըստ Մ. Չամչյանի՝ նախքան Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոն զբաղեցնելը Հովակիմը Պրուսայի առաջնորդն էր, և որ նա, իբրև պատրիարք, աթոռակալել է 1461-1478 թթ., Մեհմեդի հրավերով կամ առաջարկով¹⁸⁴: Մի հիշատակարանում դարձյալ հիշվում է Հովակիմ եպիսկոպոսը, որը նորոգել է Կուտինայի եկեղեցին՝ իբրև Պրուսայի հոգևոր պետ¹⁸⁵: 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՝ Ամիրովյաթ Ամասիացու «Օղուտ բժշկութեան» աշխատութեան հիշատակարանում (1469) հիշվում է նաև Ֆիլիպի (Պլովդիվ) առաջնորդ Հովակիմը. «Թարգմանեցաւ պատուական բժշկարանս ... ի կաթողիկոսութեան տէր Ըստակիսի եւ եպիսկոպոսութեան տէր Յովակիմին»¹⁸⁷:

Արդյոք նույն անձինք են այս բոլոր Հովակիմները, որ կասկածի է առնում Բարգեն եպիսկոպոսը, թե գործ ունենք նույնանուն տարբեր անձանց հետ: Վերջինս, սակայն, ընդունում է, որ Պրուսայի առաջնորդ Հովակիմը կարող է լինել նույն ինքը՝ Կուտինայի եկեղեցին նորոգող Հովակիմը¹⁸⁹: Իրոք, այդպես է, որովհետև հակառակ դեպքում Կուտինայի եկեղեցու նորոգման առթիվ Պրուսայի առաջնորդի անունը չէր հիշվի: Այստեղ ավելացնենք 1447 թ. մի ճաշոցի հիշատակարանը՝ գրված «ի ժամանակս քաջ Հովապետին մերոյ տէր Յովակիմայ որ է այսաւր վերատեսուչ նահանգիս Պու(ր)սայու եւ Կոստանդինուպալսի եւ սահմանեալ վիճակիս իւրոյ»¹⁹⁰: Անրագրենք, ուրեմն, որ 1447 թ. Պրուսան և Կ.Պոլսը մտել են մեկ առաջնորդութեան մեջ, որի մասն էր կազմում, ինչպես տեսանք, Կուտինան:

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

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

2. 1438 թ., «արհիեպիսկոպոսին տէր Յովակիմին Կոստանդնուպոլսի» (Գիրք ձեռնադրութեան):
3. 1445 թ., Հովակիմ, եպիսկոպոս (առաջնորդ) Կուտինայի (Քյոթահայի «քյութուկ»):
4. 1447 թ., Հովակիմ, «առաջնորդ Պրուսայի և Կոստանդնուպոլսի և սահմանեալ վիճակիս իւրոյ» (ճաշոցի հիշատակարան):
5. 1461-1478 թթ., Հովակիմ, Կոստանդնուպոլսի հայերի առաջին պատրիարք (Մ. Չամչյան)¹⁹¹:
6. 1469 թ., Հովակիմ, եպիսկոպոս Ֆիլիպեի (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 Բերան¹⁹²: 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. Չամչյանի 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 բացատվում. «Գրեցաւ գիրք ձեռնադրութեան ի քաղաքին Պուրսա կոչեցեալ, ի թվ Հայոց ՊՂԸ

(1449) ի մարտի ԺԹ (19) ի խնդրոյ ... առաքելաչնորհ եպիսկոպոսին տէր Մելքիսէթի»¹⁹³:

1459 թ. Կ. Պոլսում ևս առաջնորդը Մարտիրոսն էր, ինչը պարզվում է Ամիրդովյաթի «Ուսումն բժշկութեան» գրքի հիշատակարանից՝ գրված «ի քաղաքն Կոստանդինոյպալի եւ ի յառ ոտն վանիցն սուրբ Ստեփանոսու եւ ի հայրապետութեանն տէր Մարտիրոսին Կոստանտինոյպալու 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 Քյոթահայի), 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 Ֆիլիպեի եպիսկոպոս (առաջնորդ) Հովակիմին: Սոսկ արտաքուստ է կնճռոտ հարց ներկայացնում Ֆիլիպեի եպիսկոպոսի և Կոստանդնուպոլսի առաջնորդի նույնանունության հանգամանքը: Ավելի ընդարձակ մեջբերենք վերոհիշյալ հիշատակարանը. «Թարգմանեցաւ պատուական բժշկարանն ի մայրաքաղաքն ի Ըռումիայ որ Թարքմանի Ֆիլիպեայ ի Թվականիս Հայոց ԶԺԸ (1469) ամին ի դեկտեմբերի ԻԵ որ ծնունդ էր Փրկչին այլազգաց հաշուովն, ի կաթողիկոսութեան տէր Ըոստակիսի 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 Ֆիլիպեի առաջնորդ: Հիրավի, Ֆիլիպեի հայերը գոնև 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. Չամչյանի 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 շրջանը¹⁹⁶: 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 հետ¹⁹⁷:

Այստեղ պետք է հավելենք, որ Հովակիմը, Բերայի եպիսկոպոս Հորժորժվելով, եղել է նաև Բերայի հոգևոր առաջնորդը: Դա առավել ևս հավանական է դառնում Բերայում կաֆացի հայ վաճառականների մշտական և հեղինակավոր ներկայությունը: Պատահական չէ, որ Կոստանդին կաթողիկոսն իր փոխարեն տիեզերական ժողովի էր ուղարկում Հովակիմին և կաֆացի վարդապետներին՝ որպես իր համար միանգամայն հուսալի հոգևորականներ: Այս դեպքում արդեն պետք է եզրակացնել նաև, որ Բերան կազմել է Կոստանդնուպոլսի առաջնորդության մի մասը: Քիչ 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՝ Բարզեն եպիսկոպոսը կարծում է, թե առհասարակ «այսպիսի իրարու շարայարեալ 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 հերթագայությունը, որ փորձեցինք վերարտադրել վերը:

Այժմ Կ. Պոլսի հայ հոգևոր գլուխների պատրիարքական տիտղոսի վերաբերյալ, որ բավական չարչրկված հարց է դարձել գաղթօջախի պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունների մեջ: Անտաբակույս, 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. Չամչյանը), որ նրան ոչ միայն կառանձնացնե՞ր կայսրության մեջ մտնող մյուս վիճակների կամ թեմերի առաջնորդներից, այլև կնշանակե՞ր, որ այս վերջինները կամ դրանց մի մասը ենթարկվել են նրա գերակայությանը:

Մ. Չամչյանի անվերապահ պնդումը, սակայն, քննադատության չի դիմանում և իրավացիորեն հերքվել է, մասնավորապես, պոլսահայ գաղթօջախի վաստակաշատ հետազոտող Հ. Պերպերյանի կողմից¹⁹⁹: 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 «հայրայպետ», «հայրապետ», «եպիսկոպոս», «արհիեպիսկոպոս» հորջորջումներով²⁰⁰: Բացառություն է կազմում 1480 թ. գրված մի սաղմոսի հիշատակարանը. գրիչ Մարտիրոսը այստեղ հայտնում է, որ վարդապետներ Մատթեոս Սերաստացուն և Աբրահամ Տրապիզոնցուն սուլթանը բերել տվեց «վասն պատրիարզութեան 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 նմանակությունամբ հայերին «պատրիարքություն» և նրանց հոգևոր գլխին «պատրիարք» պատվանունն վերագրելով: Ինչ վերաբերում է Մարտիրոսի՝ հայերենի ուղղագրությանը լավատեղյակ չլինելու նրա դիտողությունը²⁰², ապա դա այնքան էլ կարևոր չէ. շատ 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 «պատրիարքութուն») մեծարելով նույն պատվանունով, ինչպիսին ունենր հույների հոգևոր գլուխը: Նույն ժամանակներում, սակայն, «պատրիարք» տիտղոսը հայ եկեղեցական աստիճանակարգում ունենր իր կայուն գործածությունը: Այդ տիտղոսը Կ. Պողոսի գրավումից առաջ և հետո հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ ամենից առաջ ամրագրվում էր կաթողիկոսներին: 1436 թ. Համիթի եպիսկոպոս Մկրտիչ Նաղաշը Կոստանդին Վահկեցի կաթողիկոսին մեծարում էր այդ պատվանունով՝ «հրամանաւ տեառն իմոյ Կոստրնդին պատրիարգի»²⁰³: Արծկեում 1460 թ. գրված մի ձեռագիր հիշատակարանում հիշվում է Զաքարիայի՝ «ընդհանուր Հայոց կաթողիկոսի և պատրիարգ Վաղարշապատու էջմիածնի» անունը²⁰⁴: Կիլիկիայի կաթողիկոսը հորջորջվում է նույն տիտղոսով 1469 թ. մի ձեռագրում. «Զոր նախնեաց հետևող գտեալ մեծ պատրիարգ տէր Կարապետ» դարձվածում²⁰⁵ և այլն: Ուշագրավ է, որ Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի հայ հոգևոր գլուխների «պատրիարք» պատվանունի դեմ կտրուկ առարկություններ անող Սիմեոն Երևանցին իր հանրահայտ «Ջամբուում» հայ եկեղեցու նվիրապետության մեջ պատրիարքներ է ճանաչում չորս համբավվոր վանքերի վանահայրերի՝ իբրև «նախապատիւ և գերհարգելի» էջմիածնի կաթողիկոսից հետո: Այդպիսիք են, ըստ նրա թվարկման, Թադեոս առաքյալի (Արտազ), Ստաթեի (Սյունիք), Ս. Աստվածածնի (Բջնի) և Ս. Նշան (Հաղպատ) վանքերի վանահայրերը, որոնք էջմիածնի կաթողիկոսի տեղապահներն ու աթոռակալներն են և օժման ժամանակ ձեռքը դնում են կաթողիկոսի գլխին²⁰⁶:

Այն, որ հայերեն հայրապետ պատվանունը բառացիորեն պատճենված է հունարեն պատրիարք բառից (պատրի-հայր, արքիսպետ), 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 Կոստանդինոյպոլսիս վիճակին»)՝ նա գրում է. «Յիշատակարանին ի հայրապետութեան ասութիւնը կը թուի ինձ, թէ իմանալու է հայրապետ-պատրիարք-փաթրիկ»²⁰⁸:

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

չի հիշում Հովակիմի՝ Պրուսայից փոխադրվելը կամ նրա պատրիարք տիտղոս ունենալը²⁰⁹; Հ. Պերպերյանը այս փաստերին է համադրում այդ տիտղոսի ամենավաղ գործածությունների ժամանակի իր ճշտումը, 1526 թ. Սուլու մանաստրի եպիսկոպոս Գրիգորը (Մ. Չամչյանի՝ 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 ԶՂԲ (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 միջև²¹⁰:

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 ԶԶԹ (1540) «ի թագաւորութեան սուլտան Սուլայմանին և ի պատրիարգութեան տէր Աստուածատուր վարդապետին»²¹¹: Հետևաբար, պատրիարք տիտղոսի գործածությունների սկիզբը պետք է որոնել առայժմ 1526 և 1540 թվականներին միջև:

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

Քիչ անց Սիմեոնը գրում է, որ առաջնորդ նշանակվելով կաթո-

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

Վերահիշյալ մտքերի մեջ արժեքավոր է առանձնապես այն, որ Կոստանդնուպոլսի հայ առաջնորդները օսմանյան տիրապետություն 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 Փրիլպոս և Հակոբ կաթողիկոսները էջմիածինը (կամ Սիսը) որևէ մասնակցություն չի ունեցել Կ. Պոլսի պատրիարքների նշանակման գործում, և որ այստեղ վճռական խոսքը պատկանում էր օսմանյան կառավարությունը: Իսկ եթե դրանից հետո հաշվի է առնվել, Սսի կամ էջմիածնի պատրիարքական թեկնածությունը, ապա միայն օսմանյան իշխանությունների համաձայնությունից դեպքում և սրանց վավերացումով: Այս տեսակետից մարհասա Գրիգորի և Աստվածատուր պատրիարքի տարբերությունը սոսկ անվանական տարբերություն չէր, այլ արտացոլում էր հայ համայնքի՝ որպես միեկի 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 սյուզերենից՝ սրանից բխող բոլոր հետևանքներով,

որ համապատասխանում էր օսմանյան պետություն չահերին: Դրա հետ կապված, կոչվելով պատրիարք, իբրև 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 միլիթների հոգևոր գլուխները իրականացնում էին և՛ հոգևոր, և՛ տնտեսական գործունեություն: Օսմանյան հարկային համակարգում Կ. Պոլսի առաջնորդների գործառույթային 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 շարունակական բնույթ, և այն չի կարելի սահմանափակել մի կարճ և որոշակի ժամանակահատվածով. բոլոր դեպքերում, այդպիսին սահմանելուց առաջ պետք է նկատել, որ նշված 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 հասկացություն: XVII դ. այսպես կոչված պատրիարքական կոիվների ամբողջ պատկերը, սկսած 1640–1650-ական թթ., երբ պատրիարքի աթոռին հայտնվում էին ամենևին էլ ոչ էջմիածնի համակրանքը վայելող մարդիկ, ինչպես նաև աշխարհական աթոռակալներ, վկայում էր, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունն ընթանում է սեփական՝ թող որ շեղումներով հատկանշվող 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 հասկացությունն այն կողմը, որ վերաբերում էր ենթարկյալ վիճակներ կամ թեմեր ունենալուն, Կ. Պոլսի պատրիարքության համար տակավ առ տակավ լցվում էր իրական բովանդակությամբ: Այսինքն՝ նրանով, ինչին էլին հասել կամ նվազագույն չափերով էին հասել առաջնորդները (պատրիարքները) XV–XVII դդ.: Այս տեսակետից հիմնականում ոչ համոզիչ են լիվում 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-Քյոթահա-Կարաման²¹⁴: Ա. Ալպոյաճյանը կարծում էր նաև, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությանն են միացվել նույն կերպ Տրապիզոնի (1461), ինչպես և Ղրիմի առաջնորդությունները²¹⁵, 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 առաջնորդ²¹⁶:

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 հիշվում²¹⁷ (մինչդեռ հակառակը կլիներ, եթե նա այդ թեմի նկատմամբ ունենար պարտականություն, ուրեմն և իրավունք) :

Պրուսան և Քյոթահան 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»։ Կնչանակի, գոնե 1447 թ. Կ. Պոլսը և Պրուսան կազմել են մեկ առաջնորդություն, ինչը, կարծում ենք, կարելի է տարածել նաև Քյոթաշիայի վրա, դարձյալ Հովակիմի՝ Կուտինայի եկեղեցին նորոգելու առնչությունը։ Ինչ վերաբերում է Կարամանին, Տրապիզոնին և Ղրիմին, ապա այդ տարածքներից Մեհմեդի ժամանակ մայրաքաղաք քչված 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։ Ամիրզովլաթի «Օգուտ բժշկությունը» 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 հայություն՝ Կ. Պոլսի առաջնորդությունը պատկանելու տեսակետին, որ զարգացնում է Ա. Ալպոյաճյանը, այդ ևս չի հաստատվում որևէ վավերագրով²¹⁸։ Կ. Պոլսի առաջնորդության նորանոր վիճակներ ձևաք բերելու մասին տեսակետը՝ օսմանյան նվաճումների ծավալման համեմատ, առաջինը հայտնել է Մ. Օրմանյանը, որին իրավացիորեն առարկում է Բարգեն եպիսկոպոսը՝ այն համարելով «գեղեցիկ 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 շարունակվելու էր Կ. Պոլսի առմանը հետևող շուրջ հարյուրհիսնամյա մի ժամանակաշրջանում։ Հայ կրոնական կենտրոնների փոխհարաբերություններն ու փոխազդեցությունները կախված էին նաև այլ քաղաքական գործոններից, նախ՝ հայ եկեղեցու և նրա վիճակների ու թեմերի ավանդույթային կայունությունից կամ այդպիսիք հարցականի տակ դնող պայմաններից՝ կապված Օսմանյան Թուրքիայի և Պարսկաստանի, իսկ XVIII դ.՝ նաև սրանց և

Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական հարաբերություններից, օսմանյան պետությունների ներքին քաղաքականությունից և այլն: Չպետք է անտեսել նաև հայ աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի, առանձին անհատների կամ գործիչների կողմնորոշումները, համապատասխան կեցվածքն ու վերաբերմունքը կրոնական կենտրոնների նկատմամբ: Հետևաբար, Կ. Պոլսի պատրիարքությունն ձևավորումը, նրա վիճակների ու թեմերի կայացումը ոչ միանշանակ 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, «Զամբոից» առաջ չկան էջմիածնի թեմերի հավաստի կացությունն արտացոլող վավերագրեր, այդ թվում՝ հավաստիությունից հետո է և Արզար դպրի կազմած հայտնի ցանկը²²⁰:

Կ. Պոլսի պատրիարքությունը որակական փոփոխություններ պետք է ապրեր XVII դ. առաջին տասնամյակներին, երբ Չալալիների ապստամբությունն, 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, Զայտունիս, ծովափնյա այլ քաղաքներ, բնակավայրեր ու շրջաններ, այլև Արևելյան Եվրոպա, Մերձավոր ու Միջին Արևելքի տարածքներ և այլուր: «Եւ թէ հաշուես ի Պուղտանայ մինչեւ Ստամպոլ, պութուն Ուոունելին մինչեւ մեծն Վանատիկ, նա չկայ քաղաք, գեղ կամ չիֆտլիկ, որ հայ չկենայ», - գրում է Սիմեոն Լեհացին²²¹: Նրա տվյալներով միայն Կ. Պոլսում հայ գաղթականների թիվը հասնում էր 40.000 մարդու²²²: Հենց այս հոծ խմբերն էին, որ բարդացրին իրադրությունը «այլթը 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: Ուղղվածությունները և դրանց ծնունդ տվող հակասությունները խորանում էին երկուստեք՝ և՛ տեղաբնակների, և՛ գաղթականների միջև, ինչպես ամենուրեք: Չվճարված 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 Խույ 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՝ ջիգյե վճարող Հայ միլեթի հարկատուների ցուցակներում), որը չէին կարող Կեսարացուն ներել մեծ վեզիրը 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 իշխանություն) 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 զրաք գլուխ: Ըստամբօլ նորա տուաք բնական պարաթին հին զպալայի (հարկատու միավորի, տարածաշրջանի իմաստով - Ա. Խ.) երկրովքն եւ զԱնատոլի փարաքանդան (գաղթականությունը - Ա. Խ.) եւ զմեր քաղաքս ինձ ետուն եւ Յովհաննէսին՝ ամենայն Ուռումելն, բայց Ըռատողուս»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՝ Անատոլի փարաքանդան, Սկյուտարից այն կողմ, իսկ Խույ Հովհաննեսին՝ Կ. Պոլսն ու Սեբաստիան մինչև Կաֆա (Ղրիմ) և Քյոթահիա: Այս անգամ պատրիարքական բերաթը տրվել էր Խույ Հովհաննեսին²²⁴: Մի քանի տարի անց իշխանությունը դարձյալ վերաբաժանվեց. «Եւ Խուլն Ըստամբօլ կու տիրէր, եւ ամենայն Անատոլուն եւ Զաքարէն յՈսկողարն նստէր եւ ամենայն Ուռումել վարաքանդայիցն»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 իշխանություն 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 իշխանություն 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 կաթողիկոսություն» 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 պատրիարքություն հոգևոր իշխանությունը տարածվեր Արևմտահայաստանում, ապա կբացառվեր այդ տարածքներում առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարն իսկ: Եղիազար Այնթապցին կաթողիկոսական բերաթը ստանալուց հետո հասցրել էր ոչ միայն օրհնություն կոնդակ ուղարկել երկրի բոլոր կողմերը, այլև ոմն Հովհաննես վարդապետի նշանակել Թոքատի առաջնորդ²²⁷, որ, կարծում ենք, չէր կարող անել, եթե այդ ժամանակ Թոքատը ենթարկվեր Կ. Պոլսի պատրիարքությանը:

XVII դ. երկրորդ կեսին ևս Կ. Պոլսի պատրիարքությունը շարունակում 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 Ըստամպոլ 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: Հիշրայի ՌԻԳ (1650) թվականին, ըստ Սիմեոն Երևանցու, Աղթամարի Գրիգոր կաթողիկոսը, շրջանցում է Էջմիածնի իրավունքները. «Ֆարման բերե է ի յօսմանցոց թագաւորէն վասն Վանայ, Համթայ, Արճշու, Խլաթու, Մշու և Բաղէշու և այլոց մերձակայիցն, թէ այսօրիկ ի բնէ մեր են վիճակք, այլք սևազուխք 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 Բաղիչեցին ևս (XVII դ.) ներկայացնում է Էջմիածնի և Աղթամարի հակասությունների մի դրվագ. 1662 թ. Աղթամարի կղերականներից ոմանք, գրում է նա. «Հակառակ կացին Քրիստոսագիր 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 արդ առին ի փաշայէն գնացին ամր (հրաման - Ա. Խ.) հանին ի Ստամբուլայ, թէ Վան քաղաք և Բաղէշ Աղթամարայ լինի»²³⁰:

Այս վիճակները ձեռքից ձեռք էին անցնում ոչ միայն սուլթանների կամ մեծ վեզիրների ընչաքաղցություն 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 իշխանություն 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 կամայականությունների դրսևորման համար, որը պետք է գերաճեր XVII դարում՝ արդեն իրեն զգացնել տվող գավառական իշխանությունների կենտրոնախույս ձգտումների: Այդ իշխանությունները մի հայտնի չափով տեղ ու տնօրեն էին դառնում իրենց վերահսկողությունը հանձնված տարածքներում և հաճախ բացեփրաց անտեսում էին արքունիքի կամ Բ. դռան կարգադրությունները գավառներում: Եվ դարձյալ, այստեղ կարևոր է

այն, որ Օսմանյան կայսրությունում գտնվող էջմիածնական վիճակներն իրենց եկամտի (հողեր տուրքեր) մի նշանակալի մասը հատկացնում էին էջմիածնին, որ դժվարացնում էր պետական հարկի՝ միջոցի գանձումը, որից բողոքում կամ իր հիմնավորումներն էր բխեցնում, ինչպես տեսանք, Աղթամարի կաթողիկոսը²³¹:

Օսմանյան պետության համար, սակայն, իբրև ցանկալի հեռանկար էր մնում կենտրոնաձիգ և հավաք իշխանություն զաղափարը և դրա համեմատ՝ նույն սկզբունքի իրականացումը միլիթների նկատմամբ: Դա էլ պայմանավորում էր միլիթների վարչություն ամրապնդմանն ըստ ամենայնի աջակցելու անհրաժեշտությունը կենտրոնական իշխանության կողմից: Սա էր ի վերջո պայմանավորելու պատրիարքությունը՝ հետզհետև 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 հաղիվ թե որևէ նշանակալի հաջողություն արձանագրեր նոր վիճակներ ձեռք բերելու տեսակետից: Կ. Պոլսում, ֆրանսիայի դեսպանատան քարտուղար Պտի դը լա Կրուայի հավաստմամբ, Կ. Պոլսի պատրիարքը վերահսկում էր միայն իր արքեպիսկոպոսական վիճակը, այսինքն՝ Արևմտյան Հայաստանում մինչև Թոքատ և Ռումելիայում՝ մինչև Դանուբ²³²:

Կարելի է կարծել, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը Օսմանյան թուրքիայի տարածքներում գտնվող առաջնորդությունները իր ենթակայության տակ կառներ շատ ավելի վաղ՝ XVII դ. երկրորդ կեսից, եթե դրան չխանգարեին տխրահռչակ պատրիարքական կոնվեները (50 տարվա մեջ՝ 1650-1700 թթ., պատրիարքական պաշտոնը ձեռքից ձեռք է անցել 27 անգամ, ընդամենի, 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 Նայյաանի պատրիարքության ժամանակներից է, որ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը պետք է իր իշխանությունը տարածեր օսմանյան տարածքների գավառական առաջնորդությունների մեծ մասի վրա:

3. Եկեղեցիները

4. 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 միլիթանների 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 գոտություն որոմ ցանելու հեռագնա նպատակը:

Իբրև առանձին կրոնական Հանրություն՝ Կ. Պոլսի Հայերը խմբված էին իրենց ի սեփականություն տրված եկեղեցիների շուրջ: 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 «աշխարհս Յունաց, ի քաղաքս Կոստանդինուպոլիս, ընդ հովանեա սուրբ Սարգսի... ի թվականիս ՊԹ (1360)»²³⁴:

Հաջորդ հիշատակարանը գրվել է դրանից մեկ տարի անց գրիչ Ստեփանոսի ձեռքով. «գրեցա ի թուին Հայոց ՊԹ (1361) ի Կոստանդինուպոլիս, մօտ ի Ղալաթան, ընդ հովանեա սուրբ Սարգսի»²³⁵: Սուրբ Սարգսին վերաբերող՝ XIV-րդ դ. վերջին հիշատակարանի գրիչը ևս արձանագրում է, որ այն գրվել է 1398 թ. «ի քաղաքն Նալա-

տան հանդէպ Կոստանդինուպոլսի», շարունակելով, 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. շրջագծում): Տեղը մատնանշելու տեսակետից որևէ երկմտություն տեղիք չի տալիս նաև 1398 թ. հիշատակված Ս. Սարգիսը՝ այդ տեղը Ուլատան (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 Ուլատան» (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 ազդեցությունն անբռն պահելով լեանտի առևտրական ուղիները՝ դրա հետ միասին հանգրվանելով նաև Զմյուռնիայում, 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 գորություններ, որ իրական սպառնալիք էր դառնում վերջինիս համար: Այսուհանդերձ, լեանտում ավանդույթի ուժով հարատևում էր գերահռչակ քաղաքի՝ Կոստանդնուպոլսի հեղինակությունը, որ ստվերում էր, բնականաբար, դիմացը ծվարած, թեկուզ և շատ կենսունակ ձևավացիների բնակավայրի անունը: Շատ հատկանշական է, որ Ղալաթիայում իրենց առևտրական, բանկային գործառնությունների, նավեր վարձելու, բեռնել-բեռնաթափելու, տների առուծախի և այլ գործարքների վերաբերյալ ամեն մի փաստաթուղթ կազմելիս ձևավացիները 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 Կոստանդնուպոլսիս մօտ ի Ղալաթան» դարձվածը գրված է վերահիշյալ՝ ձևովական դարձվածի ճիշտ պատճենումով և ունի «գրվեց Կոստանդնուպոլսի մոտ

գտնվող Պերայում (Ղալաթիայում)» իմաստը: Նույն արտահայտու-
թյունը, այս անգամ բառացի և անվերապահ, կրկնվում է 1398 թ. Հիչ-
ատակարանում՝ «ի Սալատան Հանդէպ Կոստանդինուպուլսի»: Այս
դարձվածը XVII դ. երկրորդ կեսին գործածում էր Երեմիա Քյոմուրճ-
յանը՝ «ի քաղաքն Ղալաթիայ, որ կայ Հանդէպ Բիւզանդիոյ» ձևով:
Արդեն շատ ավելի ուշ շրջանում՝ XVIII դ. երկրորդ քառորդին,
ավանդական դարձած այս դարձվածը դեռևս Հարատևում էր գրա-
կանություն մեջ. դրանից օգտվել է նաև Հովհ. Հաննա պատմագիրը՝
1731 թ. Ղալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու այրվելու առիթով,
գրելով «ի Սալաթիա որ է Հանդէպ Կոստանդնուպոլսոյ»²³⁸ :

Հ. Պերպերյանը Ս. Սարգիս եկեղեցիներին նվիրված իր ուշագրավ
հոդվածում վարանում է նույնացնել 1361-ի և 1398-ի Հիչատակա-
րաններում արձանագրված այդ եկեղեցիները՝ նկատելով, թե
«Անուններուն նոյնութենէն անհրաժեշտօրէն կարելի չէ հետեցնել,
սակայն, թէ 1361-ին և 1398-ին յիշուած Համանուն եկեղեցիները
նոյնն են, որովհետև առաջինը կը գտնուէր «ի մօտ Ղալադան», իսկ
երկրորդը՝ «ի քաղաքն Սալատան»²³⁹: Կարծում ենք, որ ոչ մի տար-
բերություն չկա այս երկու դարձվածների իմաստի մեջ և հստակորեն
վկայվում է, որ երկու դեպքում էլ խոսքը վերաբերում է Ղալաթիայի
Ս. Սարգիս եկեղեցուն:

Նշված երկու Հիչատակարանների Ս. Սարգիս եկեղեցին բնավ չի
բացառում 1360 թ. մեզ արդեն ծանոթ Հիչատակարանի վկայություն-
ը, այն, որ բուն Կ. Պոլսում գործում էր ևս մեկ Ս. Սարգիս եկեղեցի,
որը Հիչատակված է մեկ տարով ավելի վաղ, քան Ղալաթիայինը: Դա
նշանակում է նույնանուն եկեղեցիների համատեղ գոյությունը
Կ. Պոլսում և Ղալաթիայում: Հարկ է առանձնացնել Հ. Պերպերյանի
նուրբ դիտողությունը 1398 թ. Հիչատակարանի մի բնորոշման վերա-
բերյալ, որտեղ Ղալաթիայի Ս. Սարգիսը նկատվում է իբրև «մեծ և
ավագ եկեղեցի»: «Գրիչը» աւագ բառով արդէօք ըսել կուզէր, թե
համանուն փոքր եկեղեցի մըն ալ կար, թէ պարզապէս «մեծ» բառին
սաստկացուցիչ հոմանիչ գործածած է զայն»²⁴⁰, - գրում է նա:

Կարծում ենք, ճիշտ է առաջին դիտողությունը՝ Հիչատակարանի
«աւագ» բառը ենթադրում է նաև համանույն փոքր եկեղեցու գոյու-
թյունը Վլանկայում (Ս. Սարգիս): Ճիշտ նույն իմաստով էր Սիմեոն
Լեհացին հորջորջում Հիսար դիբիի Ս. Նիկողոսը («աւագն սուրբ Նի-
կողոս»)՝ այն Կոմրուկի (Էդիրնե կափու, Քեֆեի թաղ) Ս. Նիկողոսից
տարբերելու համար: Կնչանակի, 1360 թ. Հիչատակարանում նշված
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: Զույգ հիշատակարաններում էլ խոսքը, առանց կասկածի, վերաբերում է միևնույն եկեղեցուն, որովհետև և՛ մեկ, և՛ մյուս ղեպքում մատնացույց է արվում միևնույն թաղը, որտեղ գտնվում են այդ եկեղեցիները: Ահա դրանցից առաջինը. «Այլ և ի թուարբրութեան Հայկազուն սեռի ԶԻԲ (1473) ամի սուրբ Աւետարանս գերեալ եղեւ... Եւ այլ մի Այսմաւուրք ազատեալ ի գերութենէ եւ է այժմ յԼստրմպօլս ի յեայ աթաւասիայի մահալանի սուրբ Սարգսի տաճարն»²⁴¹ :

Երկրորդը՝ 1475 թ. հիշատակարանը, դարձյալ գրվել է նույն եկեղեցում. «Զվերջին ստացաւդ սուրբ Աւետարանիս զպարոն Աւետիք յիշեսջիք հանդերձ ծնողովք որ ստացաւ զսուրբ Աւետարանս ի յայլազգեացն որ գերեալ ի Կաֆայէն և բերին յՍտամպալս: Եւ ես Աւետիքս որ եմ տրապիղոնցի եւ եմ այժմ սուրկուն ի յԼստամպալս ի յԱյթոթոսիայի մահալանի 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 աղավաղված ձև²⁴³: Հետևաբար, այս Ս. Սարգիսը գտնվում էր բուն Կոստանդնուպոլսում: Եվ այս պատճառով էլ կարիք չկա այն նույնացնելու 1361 թ. հիշատակարանում հիշված Ս. Սարգսի հետ (ի Կոստանդնուպոլիս, 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՝ «գատելով երկու յիշատակարաններուն թուականներուն մերձաւորութենէն, ներելի է խորհիլ, թէ երկուքը միևնույն եկեղեցին են, յիշուած մէկ տարուան տարբերութեամբ»²⁴⁴:

Զի 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 եկեղե-

ցիները, որոնք երկուսն էլ, ըստ Հիշատակարանների, տեղադրվում են Ղալաթիայում, և որոնց նույնությունը 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 շրջանակին մեջ, Բիզանդական քաղաքէն անկախ»²⁴⁵: Քաղաքի՝ Կ. Պոլսի ներսում նա Ս. Սարգիս է հայտարարում 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 դավանությունների (այդ թվում և հայերին) հետևորդների²⁴⁶: Այսուհանդերձ, 1360, 1473 և 1475 թթ. Հիշատակված եկեղեցիների նույնությունն մասին չենք կարող պնդել՝ առանց հաստատուն փաստական տվյալների: Ավելացնենք միայն, որ Կ. Պոլսի շրջագծում առավել քան հայտնի է Վլանկայի Ս. Սարգիսը (կամ որ նույնն է՝ Չինիլի համամի Ս. Սարգիսը, քանի որ Չինիլի համամը կից էր Կում կափուրին՝ մտնելով Վլանկա թաղամասի մեջ), որն այրվել է 1652 թ. ապրիլի 26-ին. «Այրեցաւ և տանիսն ի վայր իջավ և կանգնեալ մնաց չորս պատն», - գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը²⁴⁷: 1660 թ. եկեղեցին լրիվ այրվել է և նորոգվել, բայց որոշ ժամանակ անց հիմնահատակ քանդվել թուրքերի ձեռքով²⁴⁸:

Կ. Պոլսի առումից հետո Հիշատակված առաջին հայկական եկեղեցին Ս. Ստեփանոսն է՝ 1459 թ. թվագրուճով, որ հայտնի է դառնում Ամիրդովլաթ Ամասիացու հեղինակած և իր ձեռքով գրված «Ուսումն բժշկութեան» աշխատության Հիշատակարանից. «Գրեցաւ թագաօրական բժշկարանս ի թվականութեանն Հայոց ԶԼ (1459) ամին եւ ի նոյնմբերի ամսուն, ի Գ (3) օրն շաբաթ և ի քաղաքին Կոստընդինոյպալի և ի յառ ոտն վանիցն սուրբ Ստեփանոսու և ի կաթողիկոսու-

թեանն Հայոց տէր Գրիգորայ և ի Հայրապետութեանն տէր Մարտիրոսին Կոստանդինոյպալու վիճակին և ի պարոնութեանն Մահամետ յանին»²⁴⁹:

Հիշատակարանն ուշագրավ է իր արժեքավոր տեղեկութեամբ այն մասին, որ 1459 թ. Կ. Պոլսի Հայերի Հոգևոր առաջնորդն էր Մարտիրոսը²⁵⁰: 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 մեծամասնություն հաստատվելու գործընթացում շատ հնարավոր էր Ս. Ստեփանոսի, ինչպես և այլ եկեղեցիների կա՛մ ավերումը, կա՛մ մղկիթի վերածելը և կամ էլ այլ նպատակներով օգտագործելը: Ավելացնենք, որ Հ. Տեր-Անդրեասյանը «անծանօթ» է համարում Ս. Ստեփանոս վանքի (եկեղեցու) գոյությունը՝ ենթադրելով, որ այն կարող էր լինել «մեզի անծանօթ եկեղեցիի մէկ մատուռը կամ խորաններէն մէկուն անունը ըլլալ»²⁵¹: Դա քիչ հավանական է, որովհետև XV դ. կամ հետագայի Հիշատակարաններում ձեռագիրն ավարտելու առթիվ 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 արձանագրությունը. «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 ձէնովացւոց Կոմսի անուն բարեպաշտ վաճառականի ուրումն Քէֆէ 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 շինութեան սրբոյ Լուսաւորչին ի Ղալաթիայ որ յանուն սուրբ Գրիգոր Հայոց Մեծաց Հայրապետի. ձեռնայտու եւ աւժանդակ լինելով մերային սեռիս Հայոց վաճառայկանաց աստուածայապհ քաղաքին Կաֆային եւ այլոց աշխարհայկանաց եւ քաղաքաց եւս վաճառա-

կանք որք եկեալ ի աստուածայապահ քաղաքս ի Ղալաթիայս եւ տեսեալ գտուրբ աստուածայրնակ տաճարս որ անուն սուրբ Լուսաւորչին շինեալ են շինելոց եւս է Կաթաւղիկէ 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 աշխատությունում մեջ²⁵⁴։ Իր հերթին Գ. Բամպուքճյանը գրում է, որ Մաղաթիա Ձելեպի ձեկա՛հիրճյանի «Ժամանակագրութեան» տվյալներով ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին կառուցել է Ղրիմից եկած Կողմաս անվամբ մի անձնավորություն՝ 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 արձանագրությունն 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 ազդեցությունը Բոսֆորում սահմանափակելու և սևծովյան առևտրական ուղիներում իրենց իշխանությունն է՛լ ավելի տարածելու համար²⁵⁶։

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 հանդեպ²⁵⁷, այսուհանդերձ, զուտ այս չրջանակներում իսկ հայերը Կ. Պոլսում հազիվ թե օգտվեին գործողության ազատությունից, բյուզանդական միջավայրում պետք է պահպանված լիներ դավանական նախանձախնդրությունը։ Նույն այդ անհանդուրժողականությունը, ի դեպ, բավական բացասական դեր ունեցավ Բյուզանդիայի պաշտպանական կարողությունները նվազեցնելու կամ սահմանափակելու գործում՝ նույնիսկ օսմանյան թուրքերի հետ ճակատա-

գրական բախումից (1453) ոչ չատ առաջ: 1438 թ., Ֆլորենցիայի ժողովից հետո էլ Բյուզանդիան չկարողացավ դավանական բեռովածուխյան պատճառով օգտագործել Հռոմի եկեղեցու հետ կնքած միության հնարավորությունները²⁵⁸:

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 պատճառով²⁵⁹: Օսմանյան իշխանությունների դժկամությունն առհասարակ եկեղեցիների նորոգման թույլտվության հարցում, այս դեպքում, հավանաբար, բացատրվում է եկեղեցու մեծությունը և ազդեցիկ տեսքով, որ կարող էր զրգոել կրոնական կրքերը: Նորոգումը ձգձգվելու պատճառներից էին նաև հայ ջոջերի միջև չզաղարող երկպառակությունները. ժամանակակիցներից մեկը թալանչիական գործողությունների մեջ է մեղադրում «իշխանաց տեղույն որք զգանձս տաճարին յափշտակեալ իւրացուցանէին և ուստի ոչ կամէին լուրեայն շինութիւն նորին»²⁶⁰:

Կ. Պոլսի հայկական հնագույն եկեղեցիներից է Կոմրուկի (Կարա-կոմրուկ) 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 Գարանաղցին գրում է, որ եկեղեցու «կէսն ֆոանգաց 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 ֆոանկի, 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 մոֆտիին 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 հռչակում մզկիթ:

Թուրքերի ինքնագլուխ ընթացքը պայմանավորված էր ոչ միայն իսլամի գերակայությունը, այլև քաղաքի հայություն հոգևոր անիշխանությունը: Պատրիարքական աթոռի համար անգիջում պայքար էր ծավալվել Գրիգոր Կեսարացու և Հովհաննես Սուլի միջև: Գրիգոր Դարանաղցու այս առթիվ հայտնի դատողությունները, որքան էլ կրքոտ լինեն Կեսարացու նկատմամբ, այսուհանդերձ, բավական լույս են սփռում իրողություն վրա. «Յայնքան թշուառական ատենին ինքն (Կեսարացին – Ա. Ս.) կամ Սուլն բնաւ փոյթ չեն առնոյր եկեղեցւոյն և եկեղեցականացն և քրիստոնէից անհնարին ոգոյն և անմխիթար վշտացն: Այլ ևս ազմուկ և խոռովութիւն կու անկանի ի մէջ հայոց վասն պատրիարգութեան առնելոյ աղազաւ և մարտ եղեալ էր հետ Յովանէսին մինչ զնա փախուցեալ էր ի Պոռուսայ և ինքն (Կեսարացին – Ա. Ս.) տիրեալ էր բռնութեամբ առանց հրամանի արքունեացն և թագաւորին և ի տեղի իւր եղեալ էր զԵրզնկացի Պակիթամուր ձագն և ինքն զնացեալ էր ի Լեհաց աշխարհն: Եւ այն եղկելի քահանայքն և ժողովուրդքն անտերունջք և անփարախք մնալով բոլոր ամ մի թափառական կու շրջին որպէս ոչխար կորստական և ոչ ոք էր որ այց առնէր և ժողովէր զցրուեալսն ի մի»²⁶⁴:

Եկեղեցուց զրկված թաղի հայերը մեծ դժվարություններ 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. Եվստրատիոսը²⁶⁵: Այսպես, 1628 թ. Կ. Պոլսի հայ եկեղեցիների պատմություն մեջ մտավ Պալատի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին:

Իշխանություններից նորոգման հրամանագիր ստացվեց «մեծաւ ջանիւք և բազում ծախիւք»: Եկեղեցու կառուցման համար հանգանակություն, հին շինություն գետինը սեփականելու թույլտվություն ստանալու համար առանձնապես ջանքեր էին գործադրել Ռստակես վարդապետ Սարբերդյին, մեծահարուստ Բոլբոլջի Աստվածատուր Տիվրիկցին և ինքը՝ այս իրադարձությունների մասին հանգամանորեն պատմող Գրիգոր Դարանաղցին: Վերջինս գրում է, որ Ռստակես վարդապետը «բազում աշխատութիւնս կրեաց թուին Հայոց Ռէէ (1628) վերստին նորոգելով և զարդարելով զՊալատու դռան սք. 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.՝ Նույների մի շարք եկեղեցիների հետ: Նորոգել է Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքը՝ «ձեռնառուլթեամբ ակնցի Երևանենց Սեղբոսին՝ հրաման առեալ յարքունուստ»²⁶⁷:

Էդիրնե կափուի (Կոմրուկ, Քեֆեյի թաղ) վերը հիշված եկեղեցու հետ Կ. Պոլսում, դեռևս Ֆաթիհի ժամանակներից, գործում էր Հիսար դիրիի համանուն՝ Ս. Նիկողայոս մյուս եկեղեցին: Ամիրզովլաթ Ամասիացու «Ռամկական գրքի» հիշատակարանում (1474) հիշվում է ս. Նիկողայոս եկեղեցի. «ի կաթողիկոսութեան տէր Սարգսին և ի հայրապետութեան տէր Յովակիմայ արհիեպիսկոպոսին ի մայրաքաղաքն ի Կոստանտինոյաօլին ընդ հովանեաւ սրբոյն Նիկողայոսի Աքանչելագործին և ի թուականութիւնքն Հայոց ԶԻԳ (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, Ամիրզովլաթի գիրքը ձեռագրվել է հենց այս՝ Հիսար դիրիի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում: Ամիրզովլաթի մեկ այլ աշխատությունը՝ «Անգիտաց անպէտը», դարձյալ գրչագրվել է «առ ոտն սրբոյն Նիկողայոս Աքանչելագործ և Արագահաս վարդապետին» հղումով, 1482 թ.²⁶⁹, սակայն դժվարանում ենք ասել, թե խոսքը Կոմրուկի թե Հիսար դիրիի Ս. Նիկողայոսին է վերաբերում: Փոխարենը, անկասկած է, որ Հիսար դիրիի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում է գրչագրվել մի Յայսմաուրք՝ 1629 թ., որովհետև այդ ժամանակ արդեն Կոմրուկի ս. Նիկողոսը մզկիթի էր վերածվել²⁷⁰:

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 շինությունը 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 շինություն: Այստեղ իր սև գործն էր արել արքունի

քարոզիչ մոլեռանդ չելյա Վանին, որի ներչնչումներով 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 չելեպին²⁷¹:

Հիսար դիբի Ս. Նիկողայոսի շուրջ էին համախմբվել Կ. Պոլսում ակտիվ գործող երեցները. 1650-1660-ական թթ. պատրիարքական կոիվների ժամանակ դաշնակցելով պոլսաբնակ տիպրիկցիների հետ՝ նրանք հաջողել էին տապալել պատրիարք Մարտիրոս Քեֆեցուն²⁷² (1659-1660): Ս. Նիկողայոս եկեղեցում գրված մի Յայսմաուրք վկայում է, որ այստեղ գործել է դպրոց: Հիշատակարանում հայտնվում է. «Գրեցաւ և աւարտեցաւ սբ. պատմութիւնս որ կոչի (Յ)այսմաուրք թվականիս ՌՁԳ (1634) ի քաղաքն Ստամպոլ 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 մանաստրի Ս. Գեորգը (Սամաթիայի հանրահայտ Ս. Գեորգը): Բավական հետաքրքիր, բայց և կնճոտ 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. Ս.) խնդրել զայս Հայոց առնուն հրամանաւ սուլթան Սիւլէյմանայ վասն իւրեանց և հետզհետէ ընդարձակեն մինչ լինել իբր երբեակ եկեղեցի սբ. Գէորգ, Աստուածածին և սբ. Երրորդութիւն»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.

Ծովահայեաց պարտիզօք
յառաջն էր մեզ փիսկոբարան
զոր Յունաց առեալ տայ մեզ
հունքեարն որ սուլթան Սիւլէյման²⁷⁵:

Սակայն փաստեր կան, որ այս եկեղեցին հայերինն է եղել դեռևս XV դ. վերջերին: Ս. Գեորգը հայերին հանձնելու հնագույն վկայությունն է Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիսյանի «Տեղագրություն Կ. Պոլսոյ» աշխատության մի հատվածը, որտեղ հեղինակը հայտնում է, որ այդ եկեղեցին հայերին է հանձնվել Մեհմեդի ժամանակ, որովհետև ինքը տեսել և ընթերցել է Ծնորհալու «Ողբ Եղեսիոյ» երկի հետևյալ հիշատակարանը. «Գրեցաւ երգարանս տեառն Նէրսէսի ի մայրաքաղաքս Ստրնպուլ, ի Սուլու մանաստերս, ընդ հովանեաւ սրբոյ Գէորգայ զաւրավարին ձեռամբ անիմայ և մեղսամած գրչի Կարապետի երիցու Համչինցոյ: Աղաչեմ զձեզ անմեղադիր լերուք, զի կար մեր այնչափ էր: ԹՎին ԶՈԲ յունիս ամսոյ ԻԵ (942+551=1493)»²⁷⁶:

Աստվածատուր արեղան ևս գրում է իր հիշատակարանում (ԶՈԳ 1495 թ.). «զսուրբ Աւետարանս որ յիմ հալլալ արդեանց գնեցի ... դրի 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) սեփականությունն 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 շուրջ եղած շինությունները նորոգելու և ազատ տեղերում նոր բնակարաններ կառուցելու վերաբերյալ²⁷⁹: 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 իշխանություններին²⁸⁰: Սակայն Ս. Գեորգի շուրջ 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 օրինականությունը²⁸¹:

Ուսումնասիրողները ենթադրաբար փորձում են վերացնել Եր. Քյոմուրճյանի և Ղ. Ինճիճյանի տեղեկությունները (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 Պերիբեպտոսը (Ս. Գեորգի հունական անվանումը) առաջին անգամ Մեհմեդի կողմից Հայերին տրվելուց հետո հույները Հաջողել են վերստին տիրել դրան, բայց հետագայում Սուլեյմանը այն վերադարձրել է Հայերին²⁸²:

Ենթադրությունը Հնարավոր է թվում այն իմաստով, որ պատմությունը ցուցադրում է նման փոխանցումների այլ օրինակներ ևս: Այդպես եղավ 1650-ական թթ. այսպես կոչված «Հաբեշական ժառանգություն» շուրջ 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 արինահեղութեան դէպքը կրնա պատահած ըլլալ եկեղեցիին տիրացած Հայերու և յոյներու միջև, որոնք չեն կրցած հանդուրժել այդ գրկանքին»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 օղից կախված: Օսմանյան Թուրքիայում վանքերը կամ եկեղեցիները «արյունալի» հորջորջվելու համար շատ ավելի հիմնավոր առիթներ կարող էին ունենալ, քան Հայ-հունական հակադրություններն 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 Մանաստրի առաջնորդ Գրիգորին տրված Ֆերմանով, որտեղ տեսանք, որ խոսվում է այդ եկեղեցու կացարաններում ալքերմանցիների խմբերի Հայտնվելու մասին: Կնչանակի, 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 ոռու հետազոտող Վ. Ա. Գորդլևսկին, հենվելով օսմանյան վավերագրերի

վրա, գրում է, որ Սամաթիայի Սուլու մանաստրըը Հայերին է տրվել XVI դարում²⁸⁴: 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 շարս այլոց, հիացմունքով են նկարագրել Կ. Պոլսում գերմանական դեսպանատան աշխատակից Ս. Փոն Գեռլախը (XVI դ.), Սիմեոն Լեհացին, Երեմիա Չելեպի Բյոմուրճյանը²⁸⁵, 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 աղղեցիկ Հայ Մելտոն Արապօղլուն²⁸⁶:

Սուլու մանաստրըում, 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 Կոստանդնուպօլիս ի դուռն սուրբ Աստուածածնին որ այժմ կոչի Սուլու Մանաստիր»²⁸⁷:

Ունենք նաև երկու այլ հիշատակարաններ՝ գրված դարձյալ XV դ. վերջին տասնամյակներին, որտեղ հիշվում է «Չարխափան ս. Աստուածածին» եկեղեցին: Առաջինը գրել է Մարտիրոսը՝ «ի խնդրոյ» Ամիրդովլաթ Ամասիացու. «Արդ գրեցաւ սա ի թվ ԶԻԹ (1480) ի յամսեանն յուլիս Ը մեծահամբաւ կայսերանիստ քաղաքս Ըստամբաւ ի դուռն Չարխաբան Աստուածածնիս»²⁸⁸: Եվ երկրորդ հիշատակարանը, որ գրել է Ավետարանը նորոգող Հովհաննեսը. «Ընդ Հովանեսա Չարխափան Աստուածածնիս որ նիկիտացոց է ի թիւ ԶԻԷ (1498) ի Հայրապետութեան տէր Կարապետի քաղաքիս Կոստանդիանոսի»²⁸⁹:

Որտե՞ղ էր գտնվում Չարխափան 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 Կուլ կափուի պատրիարքանիստ եկեղեցին է՝

Ս. Աստվածածինը: Ա. Ալպոյաճյանը այն տեղադրում է Կ. Պոլսի օղա-
 արների մեջ՝ կապելով Ղրիմից 1475 թ. բռնագաղթած հայերի հետ:
 Վ. Քյուրտյանը, Ն. Սիրունին և Ն. Պերպերյանը այդ եկեղեցին նույ-
 նացնում են Սուլու մանաստրերի Ս. Աստվածածնի հետ՝ հիմք ընդու-
 նելով վերը նշված՝ գրիչ Աբրահամի 1495 թ. հիշատակարանը²⁹⁰:
 Ընդամին, Ա. Ալպոյաճյանը և Ն. Սիրունին «Չարխափան» մակդիրը
 վերագրում են Սուլու մանաստրերի Ս. Աստվածածնին հենց այն բանի
 համար, որ, իրենց պնդումով, այն չէր կարող լինել մյուս Ս. Աստ-
 վածածին եկեղեցին՝ պատրիարքանիստը, որովհետև այն կառուցվել
 է 1600-ականի սկզբներին՝ 1610-ից ոչ ուշ: Վերջին տեղադրումները,
 կարծում ենք, հենվում են զուտ ենթադրությունների վրա և փաս-
 տական հիմքեր չունեն: Դժվար է համաձայնել նաև Գ. Բամ-
 պուքճյանի հետ, որը վկայակոչում է մի հիշատակարան (առանց մեջ-
 բերման)՝ նկատելով, որ Չարխափան Ս. Աստվածածինը պետք է լի-
 նի Կարակոմորուկի Ս. Թեոթոկոս Պետրաս բյուզանդական եկեղեցին,
 և որը լատիներեն ու հայերեն օգտագործում էին համատեղ²⁹¹: Սա-
 կայն դժվար չէ նկատել, որ այս տվյալները վերաբերում են Կարա-
 կոմորուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցուն և ոչ մի կապ չունեն Ս. Աստվա-
 ծածին 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 հետո²⁹²: Դրանով իսկ հերքվում
 է Ա. Ալպոյաճյանի և Ն. Սիրունու կարծիքը՝ Կում կափուի Ս. Աստվա-
 ծածինը XVII դ. սկզբին կառուցվելու վերաբերյալ:

Այժմ նկատենք, որ Սիմեոն Լեհացին Ս. Աստվածածինը տեղադ-
 րում է Վլանկայի շրջանում («ի Վլանկայ՝ երեք, աւագն սուրբ Նիկո-
 դայոս, սուրբ Աստուածածին և սուրբ Սարգիս») ²⁹³, այսինքն՝ քաղա-
 քի 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 բռնագաղթեց-
 վել Կարամանից (1466, 1468, 1473-1474, 1479 թթ.)²⁹⁵: Այս բռնա-
 գաղթերի հետևանքով Կարամանի հայերը Կ. Պոլսում ավելի մեծ
 թվաքանակ էին կազմում, քան այլ վայրերից եկած իրենց հայրենա-
 կիցները՝ ամբողջ 1460-1470-ական թթ.: Այս դեպքում կարամանցի
 հայերը ոչ բոլորը և ոչ չարունակաբար են տեղավորվել Սամաթիա-
 յում, 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 շնորհիվ՝ իշխող դիրք գրավեցին այդ և դրան հետևող՝ XV դ. վերջերի և XVI դ. Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի, «այլթը ջեմաթի» կենսագործունեության մեջ: Հենց այդ հանրության՝ «կը» ճյուղի բարբառով խոսող հանրության լեզվով է, որ պետք է կազմավորվեր Կ. Պոլսի խոսակցական, այնուհետև գրական աշխարհաբարբ:

Վերադառնանք, սակայն, Ս. Չարխափան Աստվածածին եկեղեցու ինքնությունը ճշտելուն: Նախ նկատենք, որ 1495 թ. գրիչ Աբրահամի վերոհիշյալ հիշատակարանում աներկբայորեն Սուլու մանաստրրի եկեղեցին կոչվում է Ս. Աստվածածնի անունով, ուստի այստեղ Ս. Գեորգի կողքին «Չարխափան» մակդիրով Ս. Աստվածածին եկեղեցի որոնելու հիմք չկա: Ղ. Ինճիճյանը ևս, ինչպես տեսանք, Սուլու մանաստրրի «երբեակ» եկեղեցիների մեջ իր հիշած Ս. Աստվածածնին այդպիսի մակդիր չի տալիս²⁹⁶:

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

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

Ի՞նչ նիկիտացոց մասին է խոսքը: Անշուշտ, Կարամանի Նիկիտ (Նիկտա, Նիգդե) քաղաքից և նրա շրջակայքից բռնազաղթած 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 Չարխափան Ս. Աստվածածին (Նիկիտացոց) եկեղեցին միանգամայն նույնն է, ինչ Վլանկայի կամ Կուլ կափուրի՝ այժմյան պատրիարքանիստ Ս. Աստվա-

ծածին 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 բռնազաղթների 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 Ստամպոլ հինգ եկեղեցի հայոց,- գրում է նա,- ի Վլանկայ՝ երեք, աւագն սուրբ Նիկողայոս, Ս. Աստվածածին եւ սուրբ Սարգիս, ի Պալատն մէկ, եւ ի Սուլու Մանաստրըն 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. Սյուրմեյանի տպագրած մի հիշատակարանը: Գրիչ Տոներ սարկավագն այստեղ հստակ նշում է եկեղեցու տեղը՝ «ի մայրաքաղաքն Ըստամբուլու 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 բնակչութուն 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 ղեսպանատան աշխատակից Պտի դը լա Կրուան Ս. Կարապետը հիշում է քաղաքի հայկական մյուս չորս եկեղեցիների հետ (Ս. Գեորգի, Ս. Աստվածածնի, Ս. Հրեշտակապետի, Ս. Լուսավորչի շարքում)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, դր 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 դր լա Կրուայի՝ 1673 թ. այդ թվերը համապատասխանաբար կազմում էին 8 հազար և 50 հազար³⁰³: 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 պաշտոնեությունից ամենատարբեր օղակների աջալուրջ հսկողություն պայմաններում: 1848 թ. հոկտեմբերի 12-ի բույրույթուն, որի տեքստը տպագրել է Հ. Չամուռճյանի (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 (քեշֆ կընէին) ականատես կըլլային, կը չափէին, սահմանը կորոշէին եւ որպիսութիւնը իլամով եւ մազալաթայով եւ ընսիմով (դիմումով, արձանագրութեամբ և հատակագծով - Ա. Խ.) հանդերձ մայրաքաղաքս խրկելով կը ծանուցանէին. հոս ալ հարկ եղածը ի գործ դրուելէն ետքը բարձրագոյն դոնէն հրովարտակ կը տրուէր ու ըստ այնմ կը նորոգուէր եկեղեցին»³⁰⁴: Նորոգված եկեղեցիները մայրաքաղաքում մասնավանդ, գավառներում, բավական երկար ժամանակ մնում էին իշխանությունների ուշադրության կենտրոնում, սրանք ջանասիրաբար և գրեթե միշտ կաշառքի ակնկալությամբ ստուգում էին (թեֆթիչ), թե արդյոք նորոգումը համապատասխանում է եկեղեցիների նախկին չափերին ու ձևին: Նշված բույրույթնով գավառներում գտնվող եկեղեցիների նորոգման գործը հանձնվում էր զուտ տեղական իշխանությունների իրավասությունը, որից պետք է եզրակացնել, որ մինչ այդ այդ գործը խիստ կենտրոնացված է եղել և իրականացվել է Բ. դոան վերահսկողության ներքո: Խնդրո առարկա բույրույթուն սուլթանական ֆերմանով անհրաժեշտ էր համարվում միայն «վիցտոնելու եւ նորէն շինելու կարօտ եղած եկեղեցիներուն շինութեանը» դեպքում:

Կ. ՊՈԼՍԻ ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Պատրիարքական իրավասություններ

Կոստանդնուպոլսի գրավումով և այն Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքը դարձնելուն զուգընթաց՝ սկսվում է այլացել 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 ուղղամեթոդատական պետության համար, այսպիսով, կրոնական սկիզբը պետք է դառնար այն անջրպետը, որ տարբաժանելու էր օսմաններին նվաճված ժողովուրդներից: Այսպիսի հակադրությունը՝ մահմեդականների բացառիկ առանձնաչնորհումների, ոչ մահմեդականների նկատմամբ ամենուրեք և անփիճելիորեն 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, կրոնաստվորութային հարաբերությունների իրացում և այլն) կարգավորմամբ: Օսմանյան պետության նվաճած տարածքները, որ ընդհանուր առմամբ, որպես այդպիսին հիմնավորվում էին դուրանով և շերիի նորմերով, գործնականում պահպանվում

էին այդ պետութեան ռազմավարչական կազմակերպութիւններին միջոցով: Այս պատճառով էլ օսմանյան ռազմական, տնտեսական ու քաղաքական հաստատութիւնները, դրանք վարելու մեթոդներն ու եղանակները, միլեթների հետ պետութեան փոխհարաբերութիւնների ձևերը կրում էին ռազմավարչական կենտրոնացված կառուցվածքի թելադրած, դրա պահանջներին առավելագույն հարմարվելու կնիքը: Միլեթների համակարգն այս իմաստով ապրել է այդ կառուցվածքի փոփոխութիւններով 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 կացութեան և կենսագործունեութեան 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 պետութեան առջև: Հույն և հայ պատրիարքները, ինչպես և հրեա խախամապետը, իբրև իրենց համայնքների գլխավորներ, հոգևոր գերակայութեան ձևի մեջ փաստորեն իրականացնում էին աշխարհիկ քաղաքացիական գործառույթներ, որոնք պետք է համապատասխանեին օսմանյան վարչատնտեսական կարգուկանոնին և ապահովեին հողային-ոռնտային հարաբերութիւնների մանրակերտը տվյալ համայնքում: Կ. Պոլսի հայ համայնքի առաջնորդը (պատրիարքը) և վիճակների (գավառական) առաջնորդները այս պայմաններում հանդես էին գալիս որպես տեղական միլեթբաշխներ, որոնցից ամեն մեկը պատասխանատու էր իր հատվածի ժողովրդի հարկային-ֆինանսական և իրավական (կտակ, պսակ, ամուսնութիւն, գույքային հարաբերութիւններ) պարտականութիւնների և իրավունքների իրացման համար: Ընդամին, հոգևոր գլուխները և՛ մայրաքաղաքում, և՛ գավառներում ներկայացնում էին իշխանութեան միասնութեան սկզբունքները¹, միաժամանակ կատարելով և՛ հոգևոր և՛ քաղաքացիական գործառույթներ: Այսպիսի համատեղումը համապատասխանում էր օսմանյան քաղաքական ու կրոնական կառույցներին, որտեղ հստակ սահմանազատում չկար օրենսդիր, կրոնական ու գործադիր իշխանութիւնների միջև²:

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

ընտրութիւնը իր նախորդի պաշտոնաթողութեան կամ մահական դեպքում խստորեն կանոնարկվում էր օսմանյան օրենքներով: Պատրիարքի նշանակումը իրականացվում էր համայնքի էսնաֆի (արհեստավորութիւն, առևտրականութիւն), ինչպես և կղերական դասի համաձայնութեամբ, այսինքն՝ դասային ներկայացուցչութեան մասնակցութեամբ³: Պատրիարքների հաստատման գործում օսմանյան գործադիր իշխանութեան հական միջամտութիւնը պատրիարքական ընտրութիւն հասկացութիւնը դարձնում էր, ինչպես կտեսնենք ստորև, զուտ վերացական մի բան, որին ավելի մեծ հաջողութեամբ կարելի էր տալ պատրիարքի նշանակվողութեան իմաստ: Եվ այս տեսակետից «պատրիարքի ընտրութիւն» դարձվածք, կարծում ենք, պետք է ընկալել զուտ պայմանական բովանդակութեամբ:

Պատրիարքի ձեռքին էին կենտրոնանում համայնքի եկամտի աղբյուրները (վակֆային-բարեգործական հաստատութիւններից ստացվող եկամուտներ, անշարժ կալվածքներ՝ հող, մշակովի դաշտեր, տներ, շինութիւններ, ջրաղացներ և այլն), եկեղեցական-կրօնական հարկերը, կտակներն ու նվիրատվութիւնները: Պատրիարքի ընտրութիւնը, իրականում՝ նշանակումը կազմակերպվում էր Բ. դուան լայն իրազեկութեան պայմաններում: Սուլթանը և Բ. դուռը շահագրգռվածութիւն էին հանդես բերում պատրիարքական թեկնածուի ինքնութեան, հայ կղերի շրջանում նրա հեղինակութեան և անձի հետ կապվող այլ հանգամանքների նկատմամբ: Ընդհանուր առմամբ, այսպիսի բնութագիր ունեցող պետական ղրվածքին, սակայն, պետք է մոտենալ որոշակի վերապահութեամբ, որովհետև քիչ չեն այն դեպքերը, երբ օսմանյան բարձրաստիճան անձինք պատրիարքական թեկնածուի համար նախապես՝ պատրիարքական ընտրութիւնից առաջ ապահովում էին սուլթանական Փերմանները և հրամանը, իրողութիւն, որ հատկանշական էր մանապիւստ XVII դ. 40-ական թթ. գրեթե մինչև դարավերջ ընկած ժամանակաշրջանի համար: Օսմանյան վերնախափի մարդկանց տրվող առատ նվերներն ու կաշառքները շատ անգամ ավելի զորավոր էին, քան միլեթի կամքը, որից և օգտվում էին պատրիարքական աթոռին հայտնված ոչ միայն միջակութիւններ, այլև բացահայտ բախտախնդիրներ: Այսուհանդերձ, կասկածից վեր է, որ պատրիարքները ամենից առաջ գնահատվում էին օսմանյան պետութեան հանդեպ իրենց բարեհպատակութեան տեսակետից: Եթե անգամ ինչ-որ տեղ տպավորիչ հորինվածք է Մեհմեդ Ֆաթիհի և Կոստանդնուպոլսի հայերի համար նրա նախընտրած առաջնորդի՝ եպիսկոպոս Հովակիմի մտերմութեան

պատմությունը, ապա ակներև է այն, որ օսմանյան պետությունը կարևոր նշանակություն է տվել միլեթրաչինների դերին ու նշանակությունը: Նույն նպատակն էր հետապնդում Մեհմեդը նաև պարտված մայրաքաղաքի առաջին հույն պատրիարք Գենաղիոսի (Գեորգի Սկոլարիոս) թեկնածությունն փրականելու և նրան էր շնորհելու հույն համայնքի գլխավորի պաշտոնը⁴: Քրիստովուլոսի՝ այդ համոզված թրքամոլի շարադրանքի մեջ ևս կարելի է հայտնաբերել հույն պատրիարքին սուլթանի տված նշանակությունը, այն է՝ համոզել հույներին, որ նրանք համակերպվեն իրենց պետության կործանման հետ, և այդպիսով հույն բարձրակարգ կղերին դարձնել շանթարգել՝ պարտվածների հետագա դիմադրական շարժումները կանխելու նպատակով: Ըստ Քրիստովուլոսի՝ Մեհմեդը Գենաղիոսին «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 շնորհեց նրան իրավունք՝ ազատելու անազատ մարդկանց և ազատություն ունենալ քրիստոնյաների ճակատագրի և դավանանքի հարցերում»⁵:

«Առանձնաշնորհումների» 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 շարունակել է նույնը Հովակիմից հետո, վկայում է մեզ արդեն ծանոթ՝ գրիչ Մարտիրոսի հիշատակարանը (1480 թ.): Նկատի ունենք նրա այն տեղեկությունը (անկախ այն բանից, թե Կոստանդնուպոլսի հայերի հոգևոր գլուխը կարող էր կոչվել առաջնորդ, թե պատրիարք), որ Մատթեոս Սեբաստացի և Աբրահամ Տրապիզոնցի վարդապետներին «խօսողքարն 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 գործառույթային նշանակություն: Ուղղափառ և Հայ Առաքելական եկեղեցիների արտատարածական բնույթը վերջինիս հարցում, մանավանդ, էջմիածնի Ամենայն հայոց կաթողիկոսության անմիջական ազդեցությունից

Հպատակ Հայերին Հեռու պահելու խնդիրը, Մեհմեդին մղելու էր Կ. Պոլսում ստեղծել Հայ կրոնական անկախ կազմակերպություն: Պատրիարքներին աշխարհիկ իրավասություններով օժտելը նշանակում էր այդ իրավասությունների չըջանակներում իսկ ստեղծել պատրիարքական իշխանության աշխարհիկ պարտականություններ՝ սուլթանի առջև: Եվ այստեղից էլ պատրիարքական իշխանության մեջ միավորվող երկու սկիզբները՝ պատրիարքի Հոգևոր, և մյուս կողմից՝ գործադիր իշխանությունը: Ինչպես վերը տեսանք, իշխանության այսպիսի մոդելը լիովին համապատասխանում էր խառը տեսքով Հանդես եկող օսմանյան կրոնական և գործադիր իշխանությունների՝ փոխադարձաբար ներթափանցված բնույթին:

Ձևականորեն Կ. Պոլսի պատրիարքի ընտրությունը կատարում էին ավթը ջեմաթի՝ 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, դապալա, մուքաթաա): Ընդ որում, նորընտիր ազգապետը առաջին անգամ կրկնակի մուծումներ էր անում՝ նախ՝ միանվագ, իբրև փեշքեշ, և ապա՝ տարեկան հարկը: Փեշքեշի և տարեկան հարկի չափերը երբեմն հավասար են եղել, երբեմն տարբերվել: Այսպես, Հակոբ Նայյան պատրիարքը իր երկրորդ պատրիարքություն (1752-1764) սկզբին միանվագ մուծել է 100,000 աքչե արքունական հարկ և նույնչափ էլ փեշքեշ: Գումարը երկուստեք նույնն է եղել Գրիգոր Պասմաճյանի պատրիարքական պաշտոնը հաստատելիս⁷: Մինչդեռ Թովմա Բերիացին պատրիարքական ավթոռի համար մղվող պայքարի խառնակ ժամանակներում՝ 1657 թ., պատրիարքարանի տուրքը բարձրացրել էր (բնականաբար, մրցակիցներին չեզոքացնելու և օսմանյան պաշտոնատարների բարեհաճությանն արժանանալու համար) և հասցրել 400,000 աքչեի՝ չեչտակիտորեն ընդլայնելով փողի ավանդական չափերը⁸:

Այստեղ ուշադրավ 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 ավթոռները: Համենայն դեպս, ստեղծվել էր Կ. Պոլսի պատրիարքական տուրքի նոր, ուռճացված չափի նախադեպ, իսկ նախադեպը մի հայտնի չափով առնչվում էր ավանդույթին, որ լուրջ նշանակություն ուներ օսմանյան իրավունքի համար: Պատահական

չէ, որ թուրք աստիճանավորները չվարանեցին կառչելու այս նախա-
դեպից՝ Թովմային անմիջապես փոխարինելու եկած Մարտիրոս Քե-
ֆեցու ժամանակ: Վերջինիս պատրիարքության երկրորդ տարվան
նրանք մտաբերեցին Թովմայի նախադեպը և Մարտիրոսից պահան-
ջեցին 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
կնճիղը հարթելու համար Ազրիանուպոլիս գնացած Մարտիրոսին
նույնիսկ բանտ նետեցին: Տագնապահար և անօգնական պոլսահայ
ավագներին և Մարտիրոսին փրկեց Երեմիա Քյոնուրճյանը, որը
գտավ մեծ վեզիրին կամ նրա տեղակալ քյահյային գոհացնելու հա-
մողիչ միջոցը. նրա առաջարկով «յաւելուածական վճարումը»՝
260.000 աքչեն, տրվեց իբրև կաշառք, իսկ արքունական տուրքը մնաց
նախկին՝ 140.000 աքչեի սահմաններում⁹: Տուրքը նույնն էր մնում
նաև XVIII դ.: Ջաքարիա Կաղզվանցի պատրիարքը միանվագ վճա-
րել է 100.000 ստակ փեչքեչ և 140.000 ստակ արքունական հարկ¹⁰:

Օսմանյան իշխանությունները առհասարակ զգայուն էին պատ-
րիարքների փեչքեչի և տարեկան հարկերի նկատմամբ: Դրանք պետք
է մուծվեին նախնական պայմանավորվածության համաձայն՝ դատե-
լով ըստ ամենայնի, ձեռք բերված հայ համայնքի երևելիների և մեծ
վեզիրի տեղակալ վեզիր քյահյայի¹¹ բանակցությունների ընթացքում:
Օսմանյան հասարակության մեջ փեչքաչ տրվում էր ցածրակարգ
պաշտոնյայի կողմից ավելի բարձրին, երբ առաջինը նոր էր ստանձ-
նում իր պաշտոնը, այսինքն՝ փեչքաչ տվողը սահմանված կարգուկա-
նոնին ենթարկվելու յուրահատուկ տուրք էր տալիս վերադասին կամ
դիրքով ավելի բարձր անձնավորությունը: Նույնն էր պատրիարքի և
սուլթանի ու նրա բարձրաստիճանավորների պարագայում: Պատրի-
արքը նոր մեծ վեզիրին տալիս էր 500 դուրուչ, իսկ նորանշանակ պաշ-
տոնյաններից վեզիր քյահյային՝ 250, չավուչբաշուն՝ 200, և 40 դուրու-
չի չափ՝ ավելի ցածրակարգ պաշտոնյաններին¹²: Փեչքաչի և հարկի վե-
րաբերյալ պայմանավորվածությունն ու կարգը խախտող պատրիար-
քական թեկնածուին սպառնում էր պատիժ կամ շնորհազրկում: Հույ-
ների պատրիարքական թեկնածու Ռաֆայելը, օրինակ, պետք է սուլ-
թանին վճարեր 2.000 դուկատ՝ իբրև փեչքեչ, և 500 դուկատից ավելի՝
բարձրաստիճան անձանց: Սոստումը չկատարելու պատճառով նա
չղթայակապ քարչ տրվեց Կ. Պոլսի փողոցներով և հանկարծակի մա-
հացավ բանտում: Հույն պատրիարքները սովորաբար զանձարանին
հարկ և փեչքեչ էին վճարում 2.000 դուկատի չափով¹³:

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

Տեղական առաջնորդների ընտրությունը գործում շահագրգռվածություն էին հանդես բերում վիլայեթները գլխավորող բարձրաստիճան անձինք՝ բեյերբեյերը կամ վալիները, որոնք հանդես էին գալիս որպես տեղերում Բ. դռան և ռայաների փոխհարաբերությունները կարգավորող և վերահսկող՝ պետությունից բարձրագույն ներկայացուցիչներ: Նրանց էին ենթարկվում հոգևոր առաջնորդները իրենց հոգևոր և աշխարհիկ գործառույթների մի նշանակալի մասն իրականացնելիս: Տեղական իշխանությունները անարգել միջամտում էին ոչ մահմեդականների հարկերի, ամուսնությունից և կտակների, վակֆերի հետ կապվող խնդիրներին, ուստի և գավառական առաջնորդներն իրենց գործունեությունից ամեն մի քայլափոխին կախում ունեին նրանցից՝ սկսած վարչական վերնախավից և վերջացրած ենիչերիական զորատեսակների հրամանատար-պաշտոնատարներով: Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքին տրված մի ֆերմանում (1725) այս խմաստով 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 շարունակականությունը: Կարծում ենք, որ Կոլոտին տրված ֆերմանում արտացոլվել է գավառական իշխանությունների կենտրոնախույս ձգտումները սահմանափակելուն կամ ճնշելուն ուղղված՝ կենտրոնական իշխանությունից որոշակի քաղաքականությունը: Տվյալ դեպքում պատրիարքը հանդես էր գալիս իբրև կենտրոնական իշխանությունից հովանու տակ գտնվող սուբյեկտ (միլեթ), որի իրավունքների պաշտպանությունն այս դեպքում ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ այդ նույն

իշխանությունը իրավունքի պաշտպանություն: Այստեղ նկատենք, որ ընդդեմ կենտրոնական իշխանություն, տեղական ուժերի մեջ առավել ինքնուրույնությունն էին ցուցաբերում XVIII դ. սկզբից գործնական աշխատանքները: Սրանց փառանքները յուրացրել էին պետական հարկերը (Չիզյե, միրի) հավաքելու, նույնիսկ դրանց չափերը սահմանելու իրավունքը Անատոլիայում, ինչպես և Արևմտյան Հայաստանի որոշ հատվածներում (Կարասուսանոլլուներ, Չափանոլլուներ, Կալաջիոլլուներ և այլն)¹⁵: Այս պայմաններում շատ ավելի մեծ չափերով ուժեղանում էր ոչ մահմեդականների, այդ թվում և Հայ բնակչության տնտեսական և իրավական կախումը տեղական փառանքներից: Եթե նկատի առնենք նաև գավառական ջոջերի կրոնական մոլեռանդությունն ու կամայականությունները, որ բազմապատիկ չափերով ավելի էին մայրաքաղաքի համեմատությամբ, ապա ավելի պարզ կդառնա գավառական առաջնորդների իրավագուրկ, իշխանություններից ամբողջովին կախյալ այն վիճակը, որ բնութագրական էր օսմանյան տիրապետության պայմաններում արևմտահայության անիրավիված կացության համար:

4. Պոլսի պատրիարքական աթոռին հայտնված անձը իր պաշտոնի համար ամենից առաջ պարտական էր համայնքի վեց թաղերի աշխարհիկ և հոգևորական վերնախավին: Համայնքի ջոջերը ապագա պատրիարքի թեկնածությունը համաձայնեցնում էին մեծ վեզիրի հետ՝ նրա տեղակալ վեզիր քյահայի հետ բանակցելու միջոցով և նրա հավանությամբ: Այս բանակցությունների ժամանակ էլ միանգամայն որոշակիորեն լուծվում էին պատրիարքի փեշքեշի չափի, վճարելու ժամանակի և դրան առնչվող խնդիրները: 4. 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, միշտ 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 4. Պոլսի պատրիարքությունը բաժանելուց առաջ Հովհաննես Ոսլը, Ջաքարիա Վանեցին և սրանց հարած Գրիգոր Դարանաղցին պետք է վճարեին ղապալայի արքունական հարկը: Անշուշտ, Գրիգոր Կեսարացուն պատրիարքական աթոռից հեռացնելու և նրա տեղը զբաղելու նրանց մեծ ցանկությունը ենթադրում էր նաև մեծա-

գումար կաշառքներ ու փեշքեշներ: Զաքարիային ու Նուլին ըստ ամենայնի ընդառաջող խալիֆան (հավանաբար, վեզիր քյահայի մարզը), Հինգ «բեռ» (քսակ) ստակ էր պարտք արել, որը տոկոսով պետք է վճարեին պատրաստակամ պատրիարքացուները: «Եւ գՀինգ բեռն ստակն երեք բաժին արարին և բարձին ի վերայ երիցս սիճիլով (եռակի արձանագրությամբ – Ա. Ն.) և երաշխով՝ ոչ կամաւ իմ, երաշխաւորն խալիֆայն եղել», – գրում է Դարանաղցին¹⁶:

Այս ժամանակներում դրամատիրոջից պարտք վերցնելը, որպես կանոն, իրականացվում էր «երաշխավորի» (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 երաշխավորի փոխհարաբերությունների, 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 երաշխավորին էր վաճառում պարտքը՝ իր տոկոսներով, և վերջինս այս դեպքում հանդես էր գալիս իբրև պարտատեր: Այս իմաստով ուշագրավ է Եղիազար Այնթապցու գործելակերպը Սարգիս Թեքիրզադու՝ Կ. Պոլսի ապագա պատրիարքի նկատմամբ: Այս վարդապետին մերկացնելով Կաֆայի շրջաններից հավաքած նվիրակական արդյունքները յուրացնելու մեջ՝ Եղիազարը նրանից պարտամուրհակ էր վերցրել, ապա կես գնով վաճառել այլազգիներին, որոնք անգիջում դիրք գրավեցին պարտապանի հանդեպ և 1663 թ. ի վերջո բանտարկել տվեցին նրան¹⁷: 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 երաշխավոր-պարտատեր գործարքը հար և նման նույնն էր, ինչ իլիթիզամի համակարգը, որի պայմաններում վաշխառուները փաշաներից կամ բարձրաստիճան այլ պաշտոնյաներից գնում էին հարկեր հավաքելու իրավունքը՝ կրկնակի կեղեքման ենթարկելով հարկատուներին գյուղում և քաղաքում:

Վերադառնանք, սակայն, պատրիարքի ընտրությունը, որ կատարվում էր ժողովրդին շրջանցելով, և ինչպես տեսանք, ի սկզբանե իրենց վրա էին վերցնում այլ ջնամաթի երևելիներն ու թուրքական բարձրաստիճան անձինք: Եվ՛ հանրություն, և՛ նորընծա պատրիարքի հոգեբանություն մեջ կարևորը հենց այս վերջինն էր՝ պետություն

Հավանությունը, որ անկեղծորեն արտահայտում էր 1659 թ. ընտրական խարդավանքների մեջ թրծված և պատրիարք դարձած Մարտիրոս Քեֆեցին. «Ի թուականիս մերոյ ՌՃԸ (1659) յամսեանն ... ի մայիսի ԻԵ (25) ... կամորն Աստուծոյ եւ Հրամանաւ Քէօփրուլու վէզիրին զգեցաք զխլաթն (խալաթը - Ա. Խ.) արքունարնձեռ 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 տրամադրությունյան տակ, 1764 թ. հունիսի 3-ին Գր. Պասմաճյան պատրիարքին Մուստաֆա Գ-ի (1757-1774) 1764 թ. հունիսի 3-ին տված ֆերմանն է¹⁹: 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 արարողություններն 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 շերիի 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: Ամուսնություն և կրկնամուսնություն (տղամարդու) ղեպքերում 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 բռնի դավանափոխության, նրանց եկեղեցիների և վանքերի նկատմամբ ոտնձգությունների բացառումը: Եկեղեցիների ու վանքերի, քահանաների ու վարդապետների հաշիվների ստուգումները բա-

ցառապես հանձնվում էին պատրիարքի իրավասություններ, որն այդ անելու էր իր ներկայացուցիչների միջոցով: Այստեղ ուշագրավ է այն, որ պատրիարքը, նրա կափուքեհյան և իր շրջապատի 15 կրոնավորներ ազատվում էին շարիաթական (Չիզյե, ավարիզ) և թեքյալիֆի ոչ շարիաթական հարկերից: Պետք է կարծել, որ այս կարգը գործել է Գր. Պասմաճյանից դեռևս շատ առաջ սովորությունների իրավունքի ուժով, ճիշտ այնպես, ինչպես այս նորմը ընդգծվում է նրա հաջորդի՝ Ջաքարիա Կաղզվանցուն տրված բերաթում: Հայտնի է, որ Օսմանյան Թուրքիայում խարաջից (Չիզյե) ազատ լինելու արտոնություն ունեին քահանաները: Պատրիարքի մերձավորագույն շրջապատում 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 Ջաքարիա Կաղզվանցուն տրված Փերմանը, բայց որոշ տարբերություններով, որին կանցնենք քիչ անց:

Անցնենք Փերմանում շարադրված՝ պատրիարքի պարտականություններին: Առաջինը դրանցից 100.000 աքչե փեչքեչի վճարումն է (հիշվում է իբրև կատարված իրողություն) և տարեկան 140.000 աքչե պետական տուրքի վճարումը: Այնուհետև պատրիարքը պարտավոր էր հոգ տանել եկեղեցապատկան կալվածքներին (այգիներ, պարտեղներ, 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 «հաշվեհարդար տեսնի այն հայ զիմմիների հետ, որոնք եկեղեցի և վանք չունենալով՝ շրջում են թաղից թաղ և գրգռում են հայ ոռայաններին»²⁰:

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

ցու ժամանակաշրջանի և իրեն՝ Ջաքարիային, տրված բերաթում Բ. դոան համապատասխան վերաբերմունքի մասին: Այստեղ արդեն օսմանյան հակակաթոլիկական դիրքը միանշանակ է. բարձրաստիճան պաշտոննություն (փաշաներ, մյուսելլիմներ, վոյվոդաներ, կադիներ) վրա պարտականություն է դրվում հայերի եկեղեցիներն ու վանքերը «ուղիղ հայ ըայաններուն ձեռացն չի առնուի, ուրիշ օրինաց վերայ եղեալ կաթոլիկ անուանեալ չարագործաց չի տրուի», ինչպես և հայ կաթոլիկներին պատժելու գործողությունները չվերածել առհասարակ հայերին («ուղիղ հայ ըայաններին») պատժելու գործողություն²¹: 1773 թվականից, հիրավի, սկսվելու էր հայ համայնքում կաթոլիկություն դեմ ուղղված օսմանյան իշխանությունների պայքարի ծանր ու երկարատև մի փուլը, որն իր անդիջում բնույթով հիշեցնում էր XVII դ. վերջերին և XVIII դ. սկզբների՝ Մելքիսեդեկ Սուբհի, Եփրեմ Ղափանցու և Ավետիք Եվդոկիացու պատրիարքական իշխանության ժամանակաշրջանը: Այս փուլը, Բ. դոան ներքին և արտաքին քաղաքականության վայրիվերումների համեմատ, պետք է տևեր մինչև XIX դ. երրորդ տասնամյակը և ավարտվեր ոչ առանց արտաքին ուժերի ազդեցիկ ճնշումների, Բ. դոան կողմից հայ կաթոլիկական համայնքի կարգավիճակի ճանաչումով:

Մնացյալ բոլոր դեպքերում Գր. Պասմաճյանին և Ջ. Կաղզվանցուն տրված ֆերմանների դրույթները գրեթե նույնն են, եթե չհաշվենք վերջին ֆերմանի առավել ընդարձակ ձևակերպումները և առավել ևս ոճին, քան բովանդակությունը վերաբերող տարբերությունները:

Պատրիարքական ֆերմաններով սուլթանի տված երաշխիքները հայերի հոգևոր գլխին շատ դեպքերում մնում էին զուտ տեսականի սահմաններում՝ իբրև շարիաթական իրավունքից բխող ձևակերպումներ, և որոնք գործնականում վերածվում էին հակառակ բովանդակության: Իրականում ամեն ինչ կամ գրեթե ամեն ինչ կախված էր մեկնաբանությունից: Այսպես, հայ ըայանների մահմեդականացումը կամ դավանափոխությունը, որ ֆերմաններում ընդունելի է համարվում դավանափոխի համաձայնությամբ, իրականում և սովորաբար բռնության հետևանք լինելով, միշտ էլ ներկայացվում էր իբրև կամավոր արարք: Եկեղեցիների և վանքերի հաշիվների ստուգումը, որ ֆերմաններում 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: Սերաստիայում նոր բեյերեյերը XV-XVII դդ. իրենց պաշտոնատեղին հասնելով՝ ստուգում-քննում էին եկեղեցիների հետ կապվող հարցերը՝ առիթն օգտագործելով ժողովրդին հարստահարելու համար: «Յկն նոր բեյչխ, և յայնմ ժամանակի գոյ կար սովորութիւն ինչ, զի նորեկ բեյչխն որոնեալ քննէր զեկեղեցիս քրիստոնէից՝ քիլիսէ թէ՛ֆթիչի (եկեղեցու ստուգում - Ա. Ն.), կոչելով արդեօք նոր ինչ շինութիւն գոյ ի նմա թէ՛ ոչ, որոյ առթիւ առնոյր ինքեան կելիր (վճար - Ա. Ն.) ինչ», - գրում է Հ. Սերաստացին²²:

Թե ինչ արժեք ունեին ֆերմանների 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 շատ անգամ չէին վարանում խանգարել գործը՝ կաշառք ստանալու նպատակով: Այս տեսակետից հատկանշական է եկեղեցիները չստուգելու վերաբերյալ Մուստաֆա Գ-ի տված ֆերմանը, որտեղ բավական հանգամանորեն նկարագրվում են այս հարցում իշխանությունների թույլ տված չարաչառումները. «... զօրացուցանեն զբարկութիւնս իւրեանց (իշխանավորները - Ա. Ն.) եւ լինին վրէժխնդիրք խղճալի բեայային, զի կրկին տուգանք և փող առցեն եւ զծարաւս ազահուլթեանցն յազեցուցեն եւ եթէ ոչ տայք գտուգանս, ասէն ըայային՝ ի բանտ եւ ի տանջանս մատենեք զձեզ, որով երկուցեալ վշտացուցանեն զազգն հայոց եւ նոքա ոչ կարացեալ տանի զայսպիսի նեղութիւնն, թողուն գտեղիս եւ գտուն եւ փախչին անտի, լինելով ցիր ու ցան, ոմանք եւս ի բանտ արգելեալք եւ խոշտանգեալք վկայութեամբ գրաւեն զկեանս իւրեանց»²³:

Պսակի և ամուսնալուծության գործերում ևս, մասնավորապես՝ գավառներում պատրիարքի, առավել ևս՝ տեղական առաջնորդների դերը նույնպես խիստ հարաբերական էր՝ հակառակ ֆերմանների, 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 շնորհով:

4. Պոլսում ամուսնացող հայ անձինք պարտավոր էին, հնուց ի վեր հաստատված օրենքի համաձայն, դրամական և այլ մուծումներով ու փեչքեչներով ողողել ենիչերիական պաշտոնյաների երկարուկ հերթը, չհաշված ըեսմ–ի արուսանն հարկը, որ ամուսնանալու համար տալիս էր փեսացուն: Ահմեդ Գ–ի ժամանակ, 1709–1710 թթ., Զմյուռնիայի՝ կայսրության այդ խոշոր քաղաքի կաղիներին հղվեց Ֆերման՝ տեղի հայ առաջնորդի իրավասություններին պաշտոնյաների չմիջամտելու, քահանաներին ենթակա ամուսնական գործերին նրանց չխառնվելու հրահանգով: Նույն վիլայեթն էր ուղարկվել, Հովհաննես Կոլտի պատրիարքության ժամանակ և նրա խնդրանքով, նույնիմաստ մի այլ ֆերման²⁴:

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

Պատրիարքության վաղ շրջանների՝ XVI – XVII դդ. սուլթանական ֆերմանների, ինչպես և դրանից էլ առաջ՝ XV դ. 4. Պոլսի հայ առաջնորդների իրավունքների և պարտականությունների վերաբերյալ, իրոք, քիչ բան գիտենք՝ ժամանակի վավերագրերի բացակայություն պատճառով: Նույն կերպ քիչ վավերագրեր են պահպանվել էջմիածնի կաթողիկոսների՝ Օսմանյան Թուրքիայում օրինականացված արտոնությունների և պարտականությունների վերաբերյալ, գոնե մինչև Հակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսի (1655–1680) ժամանակը: XVII դ. երկրորդ կեսից սկսում են ճշտվել էջմիածնի կաթողիկոսություն և 4. Պոլսի պատրիարքությունների փոխհարաբերությունները, ինչպես նաև առաջնորդություններն ու դրանց սահմանները, ենթակայությունը կրոնական կենտրոններին: Մուքաթաայի՝ հարկման տարածական միավորի տնտեսական գործունեությունը այս կամ այն կերպ արագացնում էր առաջնորդությունների ու դրանց ենթակայություն ձևավորման գործընթացը՝ համապատասխան իրավական ձևակերպումներով: Եվ այս տեսակետից կարևորություն է ստանում էջմիածնի կաթողիկոսություն՝ իբրև հոգևոր, ինչպես նաև հարկահան հաստատություն կարգավիճակը Օսմանյան կայսրության հայաբնակ

վայրերում: XVII-XVIII դդ. ավանդականորեն էջմիածնի «տէրունի» վիճակներն էին համարվում Զմյուռնիան, Բաղդադը և Բասրան՝ երեքն էլ կայսրություն կազմում²⁵: 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 շնորհիվ: 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 կախվածություն մի հայտնի չափ: Այս իրողությունն էր, ի դեպ, որ XVIII դ. հասցրեց էջմիածնի կաթողիկոսների նկատմամբ Կ. Պոլսի պատրիարքության դերի և հեղինակություն շեշտակի 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 «Ջամբուր»: Երբ Հակոբ կաթողիկոսին Կ. Պոլսի հայերը հրավիրում են իրենց մոտ, գրում է Սիմեոնը, «առեալ ընդ իւր զթագաւորական հատտի շէրիֆն Փիլիպպոս կաթողիկոսին (զի դեռ ինքն չունէր) ելեալ գնաց ի մեծն Պօլիս և արզ արարեալ սուլթան Մահմուտ թագաւորին...»²⁶: Բնականաբար, Հակոբ Զուղայեցին 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 հաթիթը շերիֆը պետք է փոխանցվեր Հակոբին՝ լիովին պահպանելով նրան տրված արտոնությունները:

Հակոբ Զուղայեցուն 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 ֆերմանով վերստին ճանաչվեցին էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները, որտեղ ընդգծվում էր արևմտահայ վիճակներում մյուսոն բաժանելու իրավունքը: Եղիազարին նախկինում տրված ֆերմանը ճանաչվում էր անվավեր, իսկ ինքը՝ Եղիազարը, պարտավորեցվում էր հրաժարվել իր կաթողիկոսական հավակնություններից²⁷: Միաժամանակ, Հակոբ Զուղայեցին պարտավորվում էր սուլթանի գանձարան մուծել տարեկան 15,000 աքչե, կարելի է կարծել, նախապես նվիրելով նաև համապատասխան չափի փեչքեչ:

Կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցուն տրված՝ Աբդուլ Համիդ Ա-ի (1774-1789) ֆերմանն ուշագրավ է այն տեսակետից, որ շնորհվում 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. ֆերմանում 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 (փեչքեչ) է տրվել 18 000 աքչե, որպեսզի կաթողիկոսին «չարգելվի մեռնոն բաժանելը և հայ հպատակներից ողորմություն (նկատի ունի հարկի տեսակը - Ա. Ո.) 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 վարչությունը:

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 կազին, որը նշանակում էր մյութեկեխներ՝ խնամակալ հոգաբարձու-

ներ, և որոնք իրականացնում էին նշված եկամուտների մուտքը, ծախսումները և վերահսկողությունը: ՎակՖը ըստ ամենայնի խրախուսվում էր օսմանյան պետություն կողմից՝ իրրև սեփականատիրական ձև²⁹, 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, շինությունները, այգիները և այլն, ինչպես և մահամեղական բարեգործական ֆոնդերը, ունեին իրավական հատուկ կարգավիճակ և չէին հարկվում³⁰:

Հայ համայնքում վակՖի գործերը տնօրինում էր պատրիարքը: Վերնախսավի՝ թաղի երեկիներ ժողովներում ընտրված անձանց, որոնք, որպես կանոն, ունևոր և հեղինակություն տեր մարդիկ էին, պատրիարքը հաստատում էր իրրև 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՝ նազըրներին, սովորաբար 4-12 մարդ յուրաքանչյուր թաղում, որոնք էլ անմիջականորեն վարում էին եկեղեցու սեփականության, ստացված եկամուտների իրացման և դրա հետ կապվող գործերը³¹: Մյութեվելիների քանակը կապվում էր տվյալ եկեղեցու սեփականության չափերի հետ: Նազըրները հաշվետու էին մյութեվելիներին, սրանք՝ պատրիարքին, որ կատարվում էր տարեկան մեկ անգամ: Պատրիարքին զուգահեռ՝ եկեղեցականների գործերը վերահսկում էին նաև օսմանյան իշխանությունները: Նրանք հաստատվում կամ հրաժարվում էին՝ դիմելով կաղիին և ստանալով նրա վավերացումը: Մյութեվելիների, ինչպես և նազըրների 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: Ծախսեր են արվել խանութների, դպրատան համար, ինչպես նաև հատկացումներ պատրիարքարանին, ավարիղի (հարկ) ծախսը և այլն³²: Հետաքրքիր է նույն եկեղեցու ինը նազըրներին՝ 1797 թ. մի հաշվետվությունը, որ պատկերացումներ է տալիս մյուլթեվելիների և նազըրների գործունեություն մասին: «Ի Սամաթիա ս. Գեորգ եկեղեցու միլթեվելլի Կարապետ աղայի միլթեվելլիությունեան բոլոր բովանդակ հիսապն (հաշիվը - Ա. Ն.) նայացեալ հարազատապէս եւ հաւատարմաբար հաշիւն առնելէս զկնի, ինքն յոժարեցաւ ելանել (հրաժարվել - Ա. Ն.) եւ մեք հանդերձ հաւատարիմ նազըրներացն բարւօք վերահասու եղեալ հիսապն, թէմիղ տեսանելով թէսլիմ արար (հաստատեցինք - Ա. Ն.) 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 հանրություն աչքին բարձրացնելու և նյութական անկախ դիրքը շեշտելու նպատակով մյուլթեվելիները ոչ սակավ դեպքերում նվիրատվություններ էին անում եկեղեցուն: 1508 թ. մի մաշտոցի հիշատակարանում ասվում է, որ «զստացող գրոյս զպարոն Ղազար երեցփոխանն եւ զիւր եղբայրն զխօճայ Լիպարիտն ... ետ զսա յիշատակ ի ճուպալու մահալան ի դրունս սրբոյն Սարգսի զօրավարին»³⁴:

Հասարակական կարևոր դեր ունեցող մյուլթեվելիները փաստորեն տվյալ թաղի (կամ եկեղեցու շուրջ 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 անուից կարող էր հարաբերվել կաղիի հետ՝ պաշտոնական գործերով: 1485 թ. Ս. Գեորգ եկեղեցու ավագերեց տեր Պողոս Ակքերմանցին դիմում է տվել եկեղեցուն կից սենյակներ կառուցելու համար և արտոնություն ստացել, ինչպես տեսանք իր տեղում³⁵:

XVIII դ. երկրորդ կեսին մյուլթեվելիների հետ միասին եկեղեցիների վարչություն մեջ էին մտնում նաև մոմճիները՝ եկեղեցականներին հավասար պաշտոնատարներ, որոնց վերահսկում էին նազըրները: 1767 թ. Գր. Պասմաճյան պատրիարքի մի կոնդակով մահացած և հեռացած մյուլթեվելիների փոխարեն հաստատվում են նորերը, և վերահաստատվում գործող նազըրները. «Եւ արդ, ի տեղի նոցին (հեռա-

ցածների - Ա. Ս.), - հայտնում է պատրիարքը, - այժմ եկեղեցական կարգեցաք զօսկերիչ խօճայ Ռափայելն, զղերձակ մահտեսի Մկրտիչն, գրեբեստեճի Մանուկ Ղալֆայն և մոճճի զօսկերիչ Յոհաննէսն ... իսկ ի վերայ դոցա զի վաղուց կարգեալ զօրհնեալ երկուտասան նազըբսն վերստին նազըր հաստատեցաք ...»³⁶:

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

Կ. Պոլսի հայ համայնքի կյանքը, նրա ներքին կազմակերպությունը և առհասարակ այլժը ջնմաթի 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 աշխարհիկ 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 տարրորոշմանը զուգընթաց, ինչպես և առհասարակ միլիթ-

ների կարգավիճակի զարգացման համեմատ, ավելի է կայունանում վերնախավի իշխանությունը համայնքի ներսում, ուրեմն և զերազաս 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 ազդեցություն շնորհիվ պատրիարքի վրա ներգործում էին ըստ ամենայնի՝ ներխուժելով նրա բոլոր՝ թե՛ աշխարհիկ և թե՛ կրոնական բնույթի գործերի մեջ: Նրանք էին կարգադրում ոչ միայն համայնքի սեփականություն, վակֆերի և այլնի հետ կապվող խնդիրները, այլև առաջնորդներ նշանակելու, հայ կրոնական այլ կենտրոնների (Սիս, Երուսաղեմ, Էջմիածին) հետ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունից փոխհարաբերությունների ձևն ու նկարագրերը: Հենց իր՝ պատրիարքի նշանակումը, որ ձևականորեն կատարվում էր այլժր ջնմաաթի սոցիալական բոլոր խավերի համաձայնությամբ, իրականում կատարում էին թաղերի երևելիները: Թաղերում վարելով եկեղեցիների սեփականություն և դրանց եկամուտները տնօրինելու գործը, ինչպես և օսմանյան պաշտոնական շրջաններում օգտագործելով իր ազդեցությունը՝ այս վերնախավը մեկընդմիջտ ապահովել էր իր առաջատար տեղը մայրաքաղաքի (և ոչ միայն մայրաքաղաքի, ոչ քիչ ղեպքերում՝ նաև գավառների) հայություն մեջ:

4. Պոլսի հայ պատրիարքները, հիրավի, պետք է ենթարկվեն աշխարհիկ գորեղ ազգակիցների իրական իշխանությունը՝ 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 պաշտոնանկություն 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 շնորհագրկված պատրիարքները:

XVII դ. պոլսահայության կյանքում խոջանների և չելեպիների ազդեցությունը պետք է աճեր աննախընթաց չափերով, որ չհասպաղեց իր հետևանքները ցուցադրել պատրիարքական աթոռին յուրա-

յին հոգևորական նատեցնելու համար տեղի երևելիների համառ և տևական պայքարում: XV-XVI դդ. աթոռակալ պատրիարքների պաշտոնավարությունը 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, անշուշտ, նաև որոշ կարճաժամկետ պատրիարքների առկայությունը: Այդպիսի բացառություն էր նաև Մելքիսեթ կաթողիկոսը, որը, օգտվելով պարսկաթուրքական բախումների և ջալալիների ապստամբության պատճառով հայության երկու խոշոր հատվածների հաղորդակցությունը գրեթե չգոյությունից և, առհասարակ, Հայաստանում տիրող անիշխանությունից, կարողացել էր ձեռք գցել Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռը՝ թեկուզ և մեկ տարով³⁸: Սակայն հենց Մելքիսեթի օրապակաս աթոռակալությունը էլ սկսվում է XVII դ. հատկանշական՝ Հայ պատրիարքների կարճատև պաշտոնավարումը, որը հաճախ կարծես ճակատագրի բնահաճույքով 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. Ալպոյաճյանի³⁹, Հովհաննես Սուրբ երեք անգամ, Դավիթ Արևելցին՝ չորս: Գրիգոր Կեսարացու հետ յուրահատուկ ցուցանիշ էր սահմանել մյուս Կեսարացին՝ Կարապետը, դարձյալ հինգ անգամ: Մեկ տարրերությունը միայն՝ առաջինը դրա համար պարտական էր իր ունեցած արժանի հեղինակությունը, իսկ երկրորդը՝ խառնակ ժամանակներում իր ցուցաբերած ճարպկությունը:

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. Թյուժյունջի, Սարգիս Թեքիրդաղցի, Թորոս Ստամպոլցի, Եփրեմ Ղափանցի և Մելքիսեդեկ Սուպհի): Պատրիարքական աթոռը 1 տարով զբաղեցվել է 17 անգամ, 2 տարով՝ 2 անգամ, իսկ 2 անգամ էլ՝ սոսկ ամիսներով⁴⁰: Ընդամին, իրենց պաշտոնն ամենից առաջ երկար ժամանակ են պահել այն անձինք, ովքեր քանիցս զբաղեցրել 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 պատրիարքություն 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 մարդաչատ դառնալը, դրանից ծնված հակասությունները համայնքի ներսում, ներքին լարվածությունն ու մրցակցությունը բնակչության բոլոր խավերում, «բնիկների» և դրսեցիների միջև: Չպետք է մոռանալ նաև այդ դարասկզբի առաջին տասնամյակներից պոլսահայություն մեջ իրեն բավականաչափ զգացնել տվող դավանական հակադրությունը ազգային եկեղեցու և կաթոլիցիզմի միջև, որ նկատելի է Գրիգոր Կեսարացու, Հովհաննես Խուրի և Զաքարիա Վանեցու պատրիարքական կոիվների ժամանակ: Այդ հակադրությունը աննախընթաց չափերով բորբոքվեց XVII դ. 90-ական թվականներին և օսմանյան պետության գործուն հրահրման պայմաններում շարունակվեց մինչև Հովհաննես Կոլոտ (1715-1741), ապա XVIII դ. վերջին քառորդին և դեռ դրանից հետո էլ՝ անհաշտ սրություն հասնելու համար (այս հակադրությունը իր սրությունն ու հակամարտությունը պետք է կորցնեք 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 Մետրոֆանեսին, իսկ սա հարկադրված էր իր պաշտոնավարելուց ինը ամիս անց դարձյալ 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 պաշտոնավարությունն 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 Կիրիլոսին⁴¹: Հունական պատրիարքների անկայուն պաշտոնավարությունն պատճառների մեջ, գոնե XVI դ. վերջերից սկսած, պետք է առանձնացնել եվրոպական տերությունների արդեն ուրվագծվող ակտիվ քաղաքականությունը Օսմանյան Թուրքիայի նկատմամբ, որը հետամտում էր օգտագործել միլիթների կրոնադավանական բնույթը՝ այդ երկրում իր ազդեցությունն ուժեղացնելու նպատակով, որի մեջ առևտրական շահերն ունեին ամենևին էլ ոչ երկրորդական նշանակություն: Ընդամենի, այդպիսի քաղաքականությունն իր ձևավորման շրջանում դրսևորվում էր միլիթների հանդեպ լարվող ինտրիգների կամ սաղրիչ գործողությունների միջոցով, որոնք հիմնականում ծնվում էին պատրիարքական աթոռին նպատակահարմար թեկնածու ունենալու մտադրությունից: Գրեթե նույնանման կաղապարից էին դուրս գալիս, անշուշտ, օսմանյան քաղաքագետների հսկողության պայմաններում պոլսահայ պատրիարքական փոփոխությունների սցենարները ամբողջ XVII դ. ընթացքում և դրանից էլ հետո: Արագ, ավելի շուտ՝ այդպիսի արագությունը պայմանավորող անսպասելի պաշտոնափոխությունները բուն իսկ օսմանյան պետության մեջ դարձել էին օրինաչափություն՝ ստեղծելով դրանց համարժեք՝ ըմբռնող հասարակա-

կան հոգեբանություն և՛ մահամեղական հպատակների, և՛ միլեթների մեջ: Մեծ վեզիրների, սերասկերների, մուֆտիների, դեֆթերդարների և ուրեմն, սրանց բազմաթիվ արբանյակների արագ հերթագայումները բխում էին օսմանյան պետությունն ուղղափառական ու տնտեսական հարափոփոխ նկարագրից և ինչ-որ չափով պայմանավորում իրերի նույնպիսի դրությունը հպատակ ժողովուրդների հոգևոր վարչության մեջ: Վարդան Բաղդեցին XVII դ. ուշադրություն էր դարձնում իշխողների վերնախավում սովորական դարձած այս երևույթին. «... փաշայք մեծամեծք և զօրեղք, առեալ զիշխանութիւն արծաթաՎաճառութեամբ և ահարկու ձևով զան և զողացուցանեն 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 տեսականորեն 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, սնվում էր թուրք-ֆրանսիական խորացող հակասություններից, թուրքիայում ֆրանսիական տնտեսական ու քաղաքական ազդեցության՝ տազնապ 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) շփումների հանդեպ: Ընդհակառակը, հայ հանրության մեջ այս հարցում աշխարհիկ վերնախավի կարծիքն ու դերը իրացվում էին օսմանյան բարձր պաշտոնեություն համաձայնություն, որ տրվում էր միլեթների վերնախավի ներկայացրած երաշխիքների հիման վրա⁴³: XV դ. վերջերին արդեն մեկընդմիջտ անցյալի գիրկն էին անցել այն ժամանակները, երբ սուլ-

Թանը նախաձեռնություն էր ցուցաբերում միլեթների գլուխ ընտրելու կամ նշանակելու հարցում, եթե նկատի ունենանք հույն, հրեա և հայ հանրությունների և միլեթրաչիների ինստիտուտ ստեղծելու՝ Մեհմեդ Բ-ի դարաշրջանը: Պատրիարքների աթոռը զբաղեցնելու տեխնոլոգիան արագորեն ենթարկվեց Մեհմեդին հաջորդած՝ օսմանյան վարչաբյուրոկրատական կառույցների տրամաբանությունն ու ներգործությունը, 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 ընտրությունն 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 սրածուծության, գերեվարության ու գաղթի պատճառներ: Ինչպես տեսանք վերը, օսմանյան մայրաքաղաքը լցվել էր գաղթական, այդ թվում և հայ բնավեր բազմություններով: Կ. Պոլսի իշխանությունները, էլ ուր մնաց՝ միլեթների վարչությունները, անգոր էին կազմակերպելու բազմահազար նորեկների ապաստանի և պարենի խնդիրները: Իրենք՝ տեղացիները սաստիկ նեղվում էին ազգակիցների կամ դավանակիցների անընդհատ ծավալվող ներկայությունից, սննդամթերքի և հուճքի պակասից, որը մայրաքաղաքում հոժ խմբերով հայտնված գաղթականների զուտ սպառողական գործունեության հետևանքն էր: Կ. Պոլսում ծայր առան հակամարտություններն ու բախումները տեղաբնակների և դրսեցիների միջև, որը բազմամարդ դարձած համայնքում պետք է հասցներ անխուսափելի փոփոխությունների և արտահայտվեր իշխանություն համար մղվող բախումներում:

XVII դ. սկզբներից Կ. Պոլիս լցվող հայ գավառական բազմությունների և տեղարնակ ազգակիցների միջև նախնական համակրանքներն ու ակնկալիքները կարճ ժամանակի ընթացքում պետք է վերածվեին անվստահությունների և լարված հարաբերությունների: Գաղթականների աշխատանքի, ապաստանի, հոգևոր սպասարկման և առհասարակ, գոյատևման խնդիրներով, բնականաբար, պետք է զբաղվեին այլ ջր ջեմաաթի հոգևոր իշխանությունները՝ սկսած եկեղեցիների երեցներից, նազրրներից ու մյութեվելիներից մինչև պատրիարք: Ակներև էր այն, որ պոլսահայ համայնքը ի վիճակի չէ հաղթահարելու եկվոր ազգակիցների նյութական ու հոգևոր խնամքի հետ կապվող դժվարությունները: Իրենք՝ «հնարնակները», մեծ մասամբ արհեստավոր և աշխատավոր հասարակ մարդիկ, նույնպես հայտնվել էին նյութական անձկալի պայմաններում: Արհեստավորները նեղվում էին հումքի պակասից՝ գավառի գյուղատնտեսական արտադրությունը ջալալիների հասցրած հարվածների և առհասարակ, օսմանյան տնտեսության համար ստեղծված ծանր պայմանների պատճառով: Մյուս կողմից, հայ գաղթականների համար ևս դժվար էր արհեստագործությունում զբաղվել կամ աշխատանք գտնել բազմացեղ և հոծ զանգվածներով լեփ-լեցուն դարձած քաղաքում, որի ձգողական ուժը այլևս կորցրել էր իր բոլոր հմայքները՝ անհուսությունների և օտարությունների 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 (ջիդյե 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 հայություն ամենաբարձր պաշտոնյան Կ. Պոլսում, 1608 թ. հարկ էր դրել գաղթական երեցների վրա: Դարանազցու վկայու-

Թյամբ, հարկը, ըստ ավանդութային 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 Ֆերմանը հանել Դարանաղցու անվամբ, որի ուժով նա պետք է հովվեր դարանաղցիներին և էրզրումի սանջակի ցրված ժողովրդին («փարաքանդան», գաղթականություն): «Եւ անտից ի յետ սկսաք իշխել և հովուել զփարաքանդա ժողովուրդն ցրուեալ, հրամանաւ թագաւորին», - գրում է Դարանաղցին⁴⁵: Դա նշանակում էր, որ գաղթականները դուրս են գալիս Կ. Պոլսի պատրիարքի հոգևոր և իրավական իշխանություններից: Միաժամանակ, դա նշանակում էր, որ հայ միլեթը մայրաքաղաքում ապրում է ձևախախտման, պատրիարքական իշխանությունների անկայունության կամ դրա նոր ձևերի որոնման ժամանակաշրջան: 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 որոշ կարգավորումից հետո ծայր է առնում թշնամանքը Կեսարացու և Դարանաղցու միջև, որը պետք է շարունակվեր նաև հետագա տարիներին:

Ինչպես երևում է, Կեսարացին հաջողությունների չհասավ գաղթականներից հարկ հավաքելու գործում: Պատրիարքը և նրան սատարող վեքիլները հանդիպեցին գաղթականների համառ դիմադրությունը: Բանը հասավ այնտեղ, որ դարանաղցիները դիմեցին կադիին՝ բողոքելով եկեղեցիների գլխավորների կողմից իրենց բռնադատող պահանջների դեմ: Կադին թեթևացրեց նրանց վիճակը՝ վճռելով, որ գաղթականները «տուն գլուխ» պետք է տան չորսական ստակ և իրենց քահանաներով եկեղեցում պաշտամունք կատարելու իրավունք ստանան⁴⁶:

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

մայնքի բազմաթիվ շերտեր՝ ընդհուպ մինչև էլիտար խավը և պատ-
րիարքական իշխանությունը: Այս պայքարում, որպես պաշտոնյա,
Գրիգոր Կեսարացին, թեկուզ ականա, պետք է բռներ իր միջավայրի
գորեղների՝ իշխող անձանց, խոճանների ու չեկպիւնների կողմը: Այս,
ինչպես և ազգային եկեղեցու արժեքների պահպանություն, դավա-
նական շեղումների դեմ նրա մղած տեսական պայքարն էր պատճառը,
որ Կեսարացին և՛ ազգային, և՛ օսմանյան իշխող շրջաններում ձեռք
էր բերել և՛ Հակառակորդներ, և՛ կողմնակիցներ: Ամուր բնավորու-
թյան տեր այս Հոգևորականը, որ ներկայացնում էր Հայ եկեղեցու
պահպանողական շրջանների տրամադրությունները՝ այս հասկացու-
թյան դրական իմաստով, անկասկած, երևելի անհատականություն է
XVII դ. Հայ Հոգևորականության մեջ: Նշված գործոնների շնորհիվ
նա քանիցս զբաղեցրեց պատրիարքական աթոռը, կյանքից հեռա-
ցավ իբրև պատրիարք (1636), որ դարձյալ սակավադեպ իրողություն
է Կ. Պոլսի Հայ պատրիարքների կենսագրության մեջ:

Գրիգոր Կեսարացին ևս, անկախ իր անհատականությունից, իր
պատրիարքական գործունեության մեջ շատ բաներով կախում ուներ
Կ. Պոլսի Հայ ջողերից, նրա անկումներն ու վերելքներն իսկ ոչ քիչ
դեպքերում պայմանավորված էին այս վերջինների՝ իր նկատմամբ
ունեցած վերաբերմունքով⁴⁷: Գրիգոր Դարանաղցու «Ժամանակագ-
րության» մեջ այս տեսակետից մի հետաքրքիր դրվագ է ներկայաց-
վում, որ հիշեցնում է Ստեփանոս պատրիարքին Հալածող «անիծած
քաղիւնների» սաղրանքներն ու անողորմ վարքագիծը: «Եւ ստամբոլ-
ցիքն,- 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 պսակելը - Ա. Խ.) սուտ կասէ և ի նո-
ցանէ (այդ կերպ ամուսնացածներից - Ա. Խ.) ծնունդն պիղծ կու հա-
մարի եւ ֆեթվա էին հանէր, որ չարաչար մահուամբ սպանանէին»⁴⁸:

Մեղադրանքը, իրոք, սպանիչ էր, որովհետև Կեսարացուն վե-
րագրվում էր մահմեդական իրավունքի՝ նաև քրիստոնյաների վրա
տարածվող նորմերը ժխտողի կամ որ նույնն է՝ իսլամի ամենագորու-
թյունն ու ճշմարտությունը ժխտողի դերը: Կեսարացին փախչում-
ապաստանում է Ս. Գեորգ եկեղեցում, ապա թաքնվում Կոմրուկի
Ս. Նիկողայոս եկեղեցում՝ ի վերջո, ժամանակ չահելով ծայրահեղո-
րեն վտանգավոր միջադեպը հարթելու համար⁴⁹:

Կ. Պոլսի պատրիարքների պաշտոնանկության իրական սպառ-
նալիքներից թերևս ամենաահեղը, հարկերը հավաքելը ժամանակին

չապահովելն էր: Նույն Կեսարացու՝ գաղթականներից հարկ հավաքելու կտրուկ պահանջները կարելի է բացատրել պաշտոնանկություն այդ վտանգով: Նրա հակառակորդներ Ջաքարիա Վանեցին և Հովհաննես Սուլյան 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: Երկսայրի այս սուրն էր, որ նրանք ուղղում էին Կեսարացու դեմ: Իրենք՝ Ջաքարիան և Սուլյան, խոստացել էին վճարել դապալան՝ արքունի հարկը, այսինքն՝ անել այն կարևորը, ինչը չէր կարողացել Կեսարացին: Վերջին երկուսի հետ դաշնակցելու գործում տատանվող Դարանաղցուն Ջաքարիան 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 քեղխուղային (վեղիր քյահյա), որ Կ. Պոլսի փաստական ղեկավարն էր և անձամբ էր վերահսկում միլեթների, նրանց գլխավորների բոլոր կապերն ու հարաբերությունները Բ. դռան հետ: Ընդ որում, Ջաքարիայի և Սուլյան հետ ոմն խալիֆա մտել էր իսկական գործարքի մեջ՝ հատկանշական գործելակերպ պատրիարքների արագ փոփոխություն մեջ շահագրգռված օսմանյան պաշտոնեություն համար, որովհետև որքան արագ կամ հաճախ հայտնվեին պատրիարքական թեկնածուները և որքան շատ դրամ տային, այնքան ավելի շատ կլցվեին պետական գանձարանը և իրենց՝ պաշտոնյաների գրպանները: Սալիֆան արդեն Սուլյի և Ջաքարիայի համար հանդես էր եկել իբրև «քյավիլ»՝ նրանց վճարելիք կաշառքի և արքունական հարկի հաշվին տոկոսով «հինգ բեռ ստակ» էր պարտք արել՝ կտրելով նրանց նահանջի ամեն մի ճանապարհ: Ջաքարիան, Սուլյան և Դարանաղցին, ինչպես ասվեց, այդ հինգ բեռ ստակը բաժանեցին երեք մասի՝ եռակի արձանագրություններով (սիճիլ): Դրանով վերջնականապես կտրվելու էր Դարանաղցու թույլ դիմադրությունը, և նա կանգնելու էր կատարված փաստի առջև:

Այսպես է նկարագրում Դարանաղցին Կ. Պոլսի պատրիարքություն առաջին բաժանումը Ջաքարիայի, Սուլյի և իր միջև՝ 1612 թ.:

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

րի իրավասությունն տակ մտած հայկական ընդհանրական հարկային միավորը՝ մութաթաան, կամ որ նույնն է՝ հարկերը ժամանակին հավաքելու գործը, որ պարտադրական կեսարացու տխուր օրինակով: Այս էր պատճառը, որ պատրիարքությունը հանձնվեց երեք անձի (անշուշտ, ֆերմանում միայն մեկի անունով, առաջին բաժանման ժամանակ՝ Ջաքարիայի՝ իբրև բուն Կ. Պոլսի հայ համայնքի հոգևոր գլխի), որ արվում էր հայ համայնքի գուտ աշխարհագրական իմաստով ընդլայնման և այն կառավարելու գործը հեշտացնելու տրամաբանությունով: Հիրավի, պատրիարքական աթոռին հայտնված այս նոր պաշտոնյաներին, մասնավորապես Ջաքարիային և Ռուլին մնում էր հուսալի միջոցներով կեղեքել ղազակիցներին՝ իրենց նշանակումն ու առաքելությունը արդարացնելու համար, ուստի և պատահական չէին այն տրտունջներն ու բողոքները, որ արտահայտում էր ժողովուրդը սրանց հետագա իշխանությունն տարիներին:

Իր ընչաքաղցուցիչությամբ և բախտախնդրական գործելակերպով Ջաքարիա Վանեցուն և Ռուլ Հովհաննեսին պետք է գերազանցեր 1639 թ. առաջինին հաջորդած Գավրիթ Արևելցի պատրիարքը (պատրիարք՝ չորիցս, 1639-1641, 1643-1644, 1644-1649 և 1650-1651 թթ.): Պատրիարքական աթոռի շուրջ ծավալված պառակտիչ կոփմների ժամանակ այս հոգևորականը քանիցս հաջողությամբ կտրել է մյուս թեկնածուների առաջը՝ աջ ու ձախ պարտքեր անելով և օսմանյան պաշտոնյաներին կաշառելով՝ աթոռը գրավելու կամ պահպանելու համար: Գարի առաջին քառորդին պոլսահայերի քանակական աճը խախտել էր համայնքի ավանդական կարգուկանոնն ու անդորրը: Մարդաշատ էր դարձել, առաջին հերթին, հասարակ ընչագուրկ ժողովուրդը, որը լցրել էր, ինչպես տեսանք, Կ. Պոլսն 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, «համաշարու» կարգավիճակով սատարում վերնախավին՝ իրենց տնտեսական ծանր վիճակը մեղմելու ակնկալությամբ: «Ազգի ջոջերը»՝ հեմված սրանց վրա, մեկը մյուսի հետևից առաջ էին քաշում պատրիարքական իրենց թեկնածուներին, հասնում հաջողության, պարտություն կրում, կրկին առաջ մղում իրենց արդեն աթոռագուրկ պատրիարքական թեկնածուին և այսպես շարունակ: Կեսարացու, Ռուլի և Ջաքարիայի միջև մղվող պայքարը՝ պատրիարքական գայթակղիչ աթոռի համար, այս հակասությունների առաջին պոռթկումն էր, որ 1630-ականի վերջին պետք է շարուն-

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 վրա⁵¹: Պարտքը, որ պետք է վճարեին թաղերի եկեղեցիները (այն հիմնականում գոյանում էր դապալայի՝ 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 հուսակտուր ժողովուրդը որոշել էր 1651 թ. սկզբին կամ դրանից քիչ անց հրաժարվել պատրիարքներից ու կառավարվել աշխարհական 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 համաձայնություն թղթին. «Թէ մեք՝ քաղաքացիքս, յամէն եկեղեցեաց ուրոյն ուրոյն հնազանդ թագաւորին խէթիչէրիֆին, որ ի մեր քաղաքս սեազուլիս պատրիարգ կամ առաջնորդ անունով չկոխէ և չպահենք և զայս թուղթ մօհրեցաք»⁵², - գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը իր «Օրագրութեան» մեջ:

Վճռին, ի դեպ, տեղյակ էր պահվել Հակոբ կաթողիկոսը, որի հովանավորյալ Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքը այս համաձայնությունը պաշտոնանկ էր արվում: Համենայն դեպս, մի քանի ամիս անց՝ 1656 թ. հուլիսին, Կ. Պոլսի հայ երեւելիները հավաքվեցին և կարգացին հայրապետի նամակը, որտեղ նա անդրադառնում էր մեզ հետաքրքրող իրողությանը. «Եւ էր գրեալ (կաթողիկոսը - Ա. Ս.) թէ քաղաքիդ բանն հանապագ այդպես է, ես ինչ առնեմ: Դուք հրաման ունիք ի թագաւորէն որ սեւազուլիս չնստուցանեք այսուհետև. մի նստուցանեք 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 Քյոմուրճյանը 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. Ն.) և զայն թուղթն, յորում ամենայն վարդապետքս կնքեցաք եւ վեց աթոռակալքն եւ այժմ իրավունք արարեք»⁵³:

Նշված տեղեկությունները իրավունք են տալիս եզրակացնելու, որ պատրիարքների փոխարինումը աշխարհակալ աթոռակալներով կատարվել է օսմանյան իշխանությունների համաձայնությամբ և հատուկ թույլտվությամբ՝ հաթթը շերիֆով: Աթոռակալների այս իշխանությունը համայնքում տեւել է շուրջ երկու տարի՝ 1655-1657 թթ.⁵⁴ 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 պետությունը, 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 շեղում ավանդական հասարակության, առավել ևս՝ միլեթների շուրջ երկու հարյուրամյա համակարգի և նրա կարգուկանոնի մեջ, երբ հայ համայնքի գործառույթները հանձնում էին աշխարհականներին: Ինչ վերաբերում է պատրիարքի կրոնական գործառույթներին, ապա այդպիսիք կատարում էին աշխարհական աթոռակալներին կից վարդապետները, ինչը երևում է Երեմիա Քյոմուրճյանի վերոհիշյալ տեղեկությունից, որի համաձայն՝ Հակոբ կաթողիկոսին ուղղած պոլսահայերի նամակը, վեց աթոռակալների հետ միասին, ստորագրել են թաղերի եկեղեցիների վարդապետները:

Այսուհանդերձ, կարծում ենք, որ աթոռակալների հայտնությունը հազիվ 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 կաշառակերությունն ու գանձագողությունը, դեռահաս Մեհմեդ Գ-ի (1648-1687) մերձավորների կամայական գործողություններն ու ինքնիշխանությունը 1656 թ. փետրվարին ևս ելք տվեցին բանակում, և առաջին հերթին՝ ենիչերիների մեջ կուտակված խորին դժգոհությանը: Աթմեյդանում՝ խոովարարների 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, մուհասիրին (հաշվապահ), ղզլար աղասուն և ուրիշների՝ թվով 31 մարդու: Պատանի սուլթանի աղերսներին անսալով՝ խոտվարարները խնայեցին միայն վալիդե սուլթանուհուն: Ահաբեկված սուլթանը հանձնեց մյուսներին, որոնք հռչակեցին ամբոխի կողմից և տեղնուտեղը կախվեցին Աթ մեյդանի ծառերին: Հին վեզիրի կողմնակիցների և պալատական ջոջերի հետ հաշվհարդարը շարունակվեց մինչև ապրիլ, թեև դրուժյունը դրանից հետո էլ շարունակում էր հեղհեղուկ մնալ⁵⁴: Այն կայունացավ սեպտեմբերին, երբ մեծ վեզիրի պաշտոնին անցավ հեռատես և փորձված քաղաքագետ Քյոփրուլու Մեհմեդ փաշան՝ այդ տոհմի վեզիրներից առաջինը:

Մեծ վեզիրների, հետևաբար նրանց տեղակալների՝ վեզիր քյահ-յանների արագ փոփոխություններն ու առհասարակ մայրաքաղաքի վարչությունից հաճախակի ցնցումները օրվա օսմանյան պաշտոնավորների առջև միակ և նույնիսկ ինքնաբավ խնդիր էին դարձնում հարկերն ամեն գնով միլեթներից գանձելու մտահոգությունը: Հայ պատրիարքների հապճեպ փոփոխություններն այս իմաստով հիշեցնում են մեծ վեզիրների արագ պաշտոնափոխություններն օսմանյան կառավարության մեջ⁵⁵: Կենտրոնի անկայունությունը և արքունիքի հարափոփոխ համակրանքներն ու հակակրանքները նույն որակներն էին ծնում միլեթների վարչությունների մեջ: Պատրիարք հանելն ու նորին նշանակելը հույն և հայ համայնքների հասարակական գիտակցության մեջ ընկալվում էին որպես ոչ միայն սովորական, այլև անհրաժեշտ իրողություններ: Հիրավի, այն, որ աթոռակալների հայտնությունը, ի վերջո, կապվում էր հայ համայնքի հոգևոր և աշխարհիկ երևելիների դրամական չարաչահումների հետ, երևում է 1655 թ. սեպտեմբերի ուշագրավ 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 ուրիշները), և կողմերն առաջին հերթին համաձայնություն են կայացնում հիմնական խնդրի շուրջ: Ե. Քյոմուրճյանը հայտնում է, որ նրանք դրամը (պետական տուրքին հատկացվելիք) «ի մի քէսա ժողովեցին»՝ այդ վավերացնելով կնիքով և գրով⁵⁶: 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 միլիթներից որևէ կերպ զանձելու պետական հարկը՝ միրին, ըստ ամենայնի խրախուսում էր և՛ պատրիարքների փոփոխությունները, և՛ այս վերջիններիս՝ վճարելիս դժվարանալու դեպքում փոխարինաբար նրանց անունով դրամ պարտք անելու և հարկը մուծելու ցանկությունը: Նույն Դավիթ Արևելյցու կուտակած 80.000 դուրուչի պարտքը (որի մի զգալի մասը նա վերցրել էր արքունիքի միջնորդությունամբ), հաստատում է ժամանակագիրը, այն, որ նա այդ պարտքը դրել է եկեղեցիների (թաղերի) վրա. «Եւ այս ... ոչ վասն Աստուծոյ եւ յօգուտ ազգին, այլ վասն անտեղի փառասիրութեան, քանզի որչափ աքսորէին զնա, ինքն այսքան փորձեալ յաքսորանացն եկեալ նստէր (պատրիարքական աթոռին – Ա. Ս.) մինչև զազգ մեր հասոյց յայս տառապեալ վիճակ»⁵⁷:

Դավիթ Արևելյցին, որքան էլ եսակենտրոն անձնավորություն լիներ, այսուհանդերձ, 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 պաշտոնյաներ⁵⁸, 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, յուրովսանն պահպանելով ու ի հայտ բերելով իր անձնական մոտեցումներն ու հնարավորությունները:

Դավիթ Արևելյցու պարտքը փակելուն ձեռնամուխ եղավ Եղիազար Այնթապցին՝ նրան հաջորդած պատրիարքը: Իր համախոհների, և մասնավորապես ենիչերի աղասի Ղարա Չավուչի օգնությամբ նա այդ պարտքը իջեցրեց մինչև 25.000 դուրուչի, որ և վճարեցին եկեղեցիները՝ ըստ իրենց ծխականների թվի և կարողության⁵⁹: Կարծում ենք, սակայն, որ դրանով խնդիրը չի փակվել. համենայն դեպս, պատրիարքական հետագա կոիվները, ինչպես և Փիլիպոս կաթողիկոսի ազդու միջամտությունը, որ սկսվեց էջմիածնից նամակներ և բանբերներ ուղարկելով, ի վերջո, սրբեցին տարան նաև Եղիազարի պատրիարքությունը և նրա արդյունավետ գործունեությունը հնարավորությունները: Եղիազարի ժամանակ բավականաչափ նվազեցված վերոհիշյալ պարտքը կարճ ժամանակ անց աճել–հասել էր 40.000 «կարմիրի», որ պետք է փակեր Փիլիպոս կաթողիկոսը: 1652 թ.՝ Եղիա-

զարի 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 պատրիարզունքն յաղագս փառաց եւ ցանկութեան իւրեանց, եւ հասուցեալ էին մինչեւ ի ՈՒՄ (40 000) կարմիրն... զայն եւս զճարեաց զոմանց տայով եւ զոմանց ողորմութիւն համարելով փրկեալ զքաղաքս ի ներքոյ եղեալ պարտուցն»⁶⁰:

Մ. Օրմանյանը կարծում է, որ Եղիազարը ինքն է զգացել իր հրաժարականի հարկը, քանի որ հաճելի չէր բոլորին, ուստի անսայով նաև Փիլիպոսի «Հայրական խրատներին», պաշտոնից հեռացել է 1652 թ. վերջերին⁶¹: Սակայն առավել հավանականն այն է, որ Փիլիպոսը ամենահարմար առիթն էր գտել հեռացնելու իր հավակնոտ հակառակորդին՝ Եղիազարին, և բարձրացնելու էջմիածնի հեղինակությունը օսմանյան մայրաքաղաքում:

Պատրիարքական կոիվներից ծնվող խառնակ իրավիճակները առավել սրության հասան 1630-1650-ական թթ.՝ շարունակվելով նաև հետագայում: Հովհաննես Ուուլի 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 ղեմքեր՝ Դավիթ Արևելյցին, 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 Արևելյցու երկրորդ պաշտոնազրկումից հետո, ինչպես նշում է Մ. Ճեվահիրճյանը, մի կարճ ժամանակով համայնքը սկսում են կառավարել աթոռակալները, որովհետև նույն թվականին դարձյալ պատրիարք է դառնում Դավիթ Արևելյցին⁶³: Նույն հեղինակի տվյալներով, երկրորդ անգամ աթոռակալները իշխանությունը վարում են 1648-ից հետո, չատ հավանական է՝ 1649-ին, երբ երրորդ անգամ պաշտոնանկ է ար-

վում Դավիթ Արևելյցին: Աթոռակալներն այս անգամ իշխանություն 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 պատրիարքություն 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, արհեստագետների միջավայրից, իրենց նազըրների ու կամակատարների բազմությունք, որոնք գործի էին դնում օսմանյան բյուրոկրատիայի խոշոր 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 Ըստամպոլ ... 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) պատրիարքություն 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 մասնակցությունք գլխավորում էին իրենց խմբակցության մարդկանց: Մի ժամանակագրություն հեղինակ Դավիթ Արևելցու պաշտոնանկությունը իրավացիորեն վերագրում է թաղերի «իշխաններին». «Աքսորեցաւ սոյն Դավիթ եպիսկոպոսն ի պատրիարգութեան Հնարիւք իշխանաց, որք յանձնառու եղէն եւ էին վեց եկեղեցւոյ իշխանք թէ զպարտս Դավիթ եպիսկոպոսին եւ թէ գնորոգ եղեալ»⁶⁵:

Գ. Գալեմբյարյանը, ապա Ն. Ճ. Սիրունին պատրիարքական իշխանություն համար ծավալված ընդհարումները պատկերում են իբրև քառս՝ ծայրահեղորեն թանձրացնելով գույները, որ ստեղծում է պոլսահայ կյանքի երևութական պատկերը: Գ. Գալեմբյարյանը, օրինակ, գրում է, թե այս խառնակությունների պատճառը Սսի, էջմիածնի,

ինչպես և Երուսաղեմի հեռացած և պատրիարքական կոիվների մեջ նետված կաթողիկոսներն ու պատրիարքներն էին, որոնց հետ սկսեցին մրցել քահանաներ, բաղնեպաններ, հացագործներ, ջրկիր աշխարհականներ⁶⁶:

Իրականում որքան էլ այդ կոիվներին 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 պատրիարքություն, հայ կրոնական կենտրոնների համակարգում նրա տեղի և դերի, և ի վերջո, վերջնական կազմավորման հարցն էր: Պատրիարքություն առջև այս խնդիրը ծառայել էր ամենից առաջ Կ. Պոլսի հայ բնակչության ստվարացման, Արևմտահայաստանի բնակչության վրա նրա հոգևոր-վարչական իրավասությունները տարածելու պահանջմունքով, որ անհրաժեշտություն էր դառնում օսմանյան կենտրոնացված քաղաքականություն թելադրանքով: 1610-1620-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքություն 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 ազդեցություն տակ առնելուն հետամտող թաքուն և բացահայտ պայքարի պոթենցիալներով: Կար այս հակադրվող կողմերի մեջ ստեպ իրեն զգացնել տվող և Կ. Պոլսի պատրիարքության մեջ դիրք և հեղինակություն ձգտող կաթողիկե կեղեցիցին, 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 հեղինակներ⁶⁷:

Երևույթի մի կարևոր կողմն է բացահայտում Հ. Անասյանը, ըստ որի, XVII դ. պատրիարքական աթոռի չուրջ կոիվները էջմիածնական և սասկան հոսանքների ներհակության արդյունքն էին, ընդամին, այդ ներհակությունը նա բխեցնում է այն իրողությունից, որ սասկանները Հոռոմի եկեղեցու հետ մերձենալու կողմնակիցներն էին, իսկ էջմիածնականները՝ հայ Առաքելական եկեղեցու ինքնության կողմնակիցներ: Նա կարծում է, որ Սսի և էջմիածնի պաշարի գլխավոր ասպարեզը դարձել էր Կ. Պոլիսը, և որ պատրիարքի պաշտոնի համար «այս կամ այն թեկնածուի գահակալությունը կամ տապալումը, որ այնքան հաճախող էր, մանավանդ XVII դարում, սասկան և էջմիածնական հոսանքների փոխնիփոխ հաղթանակումը կամ պարտությունն էր նշում»⁶⁸: Հ. Ճ. Սիրունին համաձայն չէ այս տեսակետին և չի ընդունում առհասարակ արևմտահայությունն երկու՝ էջմիածնական և սասկան բաժանվածությունը: Նրա կարծիքով աթոռների միջև ծավալված կոիվների մեջ «առավելապես անհատական փառասիրությունները, կիրքն ու անձնական հաշիվներն են, որ դեր ունենին»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 կոիվների ներհամայնքային, դրանց՝ իբրև Կ. Պոլսի հայ հանրությունը ներհատուկ երևույթի ուչազրավ բնութագիրն է տվել Առաքել Դավրիժեցին: Ոստնակությունների գլխավոր պատճառներից մեկը նա համարում է տեղի հայ հին վերնախավի և այնուհետև զավառներում կուսակալների հետ մտերմացած և սրանց հետ մայրաքաղաք տեղափոխված զավառացի նոր երևելիների մրցակցությունները: Վերջիններիս ազդեցությունը ընդարձակվում էր հայ համայնքում՝ նշված գորեղ հովանավորություն չնորհիվ, մինչդեռ հին երևելիները «բարձրամիտ և բարձրայոյն պանծանօք» արհամարհում էին գոհհիկ նորեկներին և չէին հանդուրժում նրանց մասնակցությունը ազգային գործերին⁷⁰: Դավրիժեցու այս կարծիքին համամիտ է Մ. Օրմանյանը, որն իր հերթին ևս նշում է մայրաքաղաքի հայության խոռովությունների մի այլ պատճառ՝ «պատրիարքներու ստեպ և անհարկի փոփոխություններն»⁷¹:

Ամբողջ XVII դարի պատրիարքական կոիվների 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 Սիւր: Այնուհետև այդ հիմքերից մեկն էին կաթողիկական Ֆրանսիայի միջոցով Հոռմի քաղաքականության հակումները՝ ստեղծելու Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ գտնվող Հայերի առանձին կաթողիկոսություն, որ դրսևորվելու էր երկիցս՝ Սահակի (1630) և Եղիազար Այնթապցու (1659-1670-ական թթ.) գործունեություն ընթացքում: Եվ վերջապես, այս վերջին իրողությունը հստակորեն 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 ուժգնությունը 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 գատ, պատրիարքական կոիվների գուտ ներքին, սոցիալական ու հասարակական պատճառները: Նախ ասենք, որ նշված արտաքին, ինչպես և ներքին պատճառները կտրուկ չէին սահմանազատվում միմյանցից: Այսպես, Կոստանդնուպոլսում էջմիածնի շահերի պաշտպանությունը 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 կոիվների 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 կազմակերպություն, նրա կրոնական կազմակերպության՝ եկեղեցու գործառութային անհրաժեշտությունը: XV-XVII դդ. այդ իրացնելու համար հայ եկեղեցին պետք է վերախմբավորեր իր ուժերը, սահմաններ կրոնական կենտրոնների որոշակի գերակայություն և ենթակա-

յություն: Վերջնականապես կամ գոնե ակնհայտորեն պետք է որոշվեին եկեղեցու նվիրապետություն մեջ կրոնական կենտրոնների տեղն ու դերը, ըստ այդմ՝ համազգային հեղինակություն 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 վաղեմությունը, 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 պատրիարքություն 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. Պոլսը 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 տեղաշարժեր էին մտցրել նշված վայրերի հայկական ժողովրդագրություն մեջ: Կ. Պոլսի հայ համայնքը մարդաչատ դարձավ հենց այս գաղթականության հետևանքով, երբ բազմաթիվ ընտանիքներ Հայաստանի զույգ հատվածներից տեղափոխվեցին այնտեղ: Սուլթաններ Ահմեդ Ա-ի և Մուրադ Գ-ի՝ 1609 և 1635 թթ. մայրաքաղաքից գաղթականներին (մահմեդական և ոչ մահմեդական) վտարելու նպատակով ձեռնարկած գործողությունները, իրենց բարբարոսական մեթոդներով հանդերձ, ի գորու չեղան արմատապես նվազեցնելու գաղթականների շեշտակիորեն 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 գաղթականություն բնակություն համար: Ի վերջո,

սրանք պետք է գորացնենին հայ միլեթի և նրա հոգևոր կազմակերպութեան՝ Կ. Պոլսի հայ պատրիարքութեան սոցիալական հենարանն ու բազան, մեծացնենին հայ տարրի՝ որպէս պիտանի աշխատուծի, արհեստավորութեան և հարկատու բնակչութեան դերը օսմանյան տնտեսութեան մեջ և այն ուղղորդող պաշտոնական քաղաքականութեան աչքին: Դրա համեմատ և դրան զուգահեռ՝ ընդլայնվում էր պատրիարքութեան դերն ու նշանակությունը հոգևոր առաջնայնութեան 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 պատրիարքութեան իրավասութեան ներքո, ակնհայտ է դառնում արդեն պարզորոշ ուրվագծով 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 պատրիարքութեան զորեղ ազդեցությունը: Հեղինակություն կամ ներգործություն ապահովելով Կ. Պոլսի պատրիարքութեան 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 պատրիարքութեան համար և մի հայտնի չափով դրան էին պարտական պատրիարքական կոիվները իրենց հայտնութեամբ: Այստեղ ավելացնենք միայն, որ Կ. Պոլսի պատրիարքութեանը մերձենալու, այնտեղ էջմիածնի բարձր հեղինակությունն ամրապնդելու և գորացնելու գործում առաջին ազդեցիկ գործողությունները իրականացրեց Փիլիպոս կաթողիկոսը՝ լայնախոհ և հեռատես մի հոգևորական՝ իր դարաշրջանի հայ կրոնական գործիչների մեջ: Սուլթան Մեհմեդ Դ-ից կաթողիկոսական բերաթ ձեռք բերելու փաստը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ էջմիածնի կաթողիկոսութեան դիրքերի աննախընթաց ամրապնդում Օսմանյան Թուրքիայի հայաբնակ տարածքներում՝ սեծովյան չրջաններից մինչև Արևելյան Եվրոպայի երկրներ, Արևմտյան Հայաստանից մինչև փոքրասիական չրջաններ, էգեյանի առափնյա տարածքներից մինչև Կ. Պոլիս և մերձավոր ու միջինարևելյան թեմեր ու վիճակներ:

Պատրիարքական աթոռի համար շարունակական կոիվներն ու երկպառակույթյունները Կոստանդնուպոլսի հայ համայնքում բավական հիմնավոր պատճառ դարձան էջմիածնի կաթողիկոսի միջամտության, պայքարող կողմերին հանդարտեցնելու համար: Կողմերը՝ այլթը ջենաթի 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. Չամչյանի երկում բնութագրական կողմերով են բացահայտվում Կ. Պոլսի հայ բնակչության երկպառակույթյունները 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 առելութիւն թշնամութեան էր ի միջի նոցա և երկրորդ՝ զի շշնջիւն 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:

Ուսքը վերաբերում է նաև, ինչպես նշվեց վերը, Դավիթ Արևելցի պատրիարքի 40,000 աբչե պարտքին, որ նա արել էր կաշառքների և նվիրատուությունների 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 երկպառակույթյունները: 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 հեղի-

նակույթյուն 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 կոիվներին վերջ տալու նախապայմանները որոնում էր Սսի կաթողիկոսությունից հետ իրավասու չույթյան, 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 իրավասություններին 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 կաթողիկոսությունը 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 էին⁷³:

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 գուսպ, աթոռների

Համար երկուստեք իրավահավասարություն և հավասարակշռություն երաշխավորող ձևակերպումներից, Փիլիպոսը կարևոր իրավունքներ ապահովեց էջմիածնի համար: Ավելի շուտ նա կարողացավ վերահաստատել էջմիածնի իրավունքները Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող այն վիճակների նկատմամբ, որոնք նրա իրավասությունը 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 տեղ ու տնօրինություն անելու, առաջնորդներ նշանակելու բազմաթիվ օրինակներ, ինչը, բնականաբար, էջմիածնի իրավասությունները անտեսելու դրվագներ էին: Ուշագրավ է, որ մեջբերելով 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, անգիտացումը⁷⁴: 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 Ունեցու (1560-1584) և վերջացրած Մինաս Կարնեցու (1621-1632) արած ձեռնադրություններով՝ էջմիածնի այդ վիճակներում: Այս թվարկումով, ինչպես նկատում է Մ. Օրմանյանը, որոշվում են էջմիածնին ենթակա վիճակները⁷⁵: Բայց այստեղ ուշագրավն առավել այն է, որ Կիլիկիայի կաթողիկոսները էջմիածնական սահմաններն սկսել են անցնել դեռևս XVI դարի երկրորդ կեսից, այսինքն՝ պարսկաթուրքական պատերազմների Հետևանքով շարունակական 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 Միմենը չէր վարանի էջ-միաձնին մեղադրել Կիլիկիայի որևէ վիճակում կատարած խախտումների մեջ և չէր սահմանափակվի սեփական խախտումները սոսկ նախադեպի օրինակով արդարացնելով, այսինքն՝ ինքնապաշտպանություն: Հետևաբար, նման պայմաններում էջմիաձնի և Կիլիկիայի երկկողմանի պարտավորությունների ստանձնումը՝ մեկի կամ մյուսի թեմերում ձեռնադրություն չանելու վերաբերյալ, փաստորեն ուղղվում էր Կիլիկիայի կաթողիկոսության անհարկի ակտիվության դեմ՝ հօգուտ էջմիաձնի:

Կանոնական գլուխներում էջմիաձնի Մայր աթոռի գերակայության վերաբերյալ որևէ ակնարկի բացակայությունը Մ. Օրմանյանը հինավորապես բացատրում է Փիլիպոսի խոհեմությունը՝ 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 էջմիաձնի 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: Էջմիաձնի խորաթափանց կաթողիկոսները և ամենից առաջ Փիլիպոսը լավ էին հասկանում այս խնդրի կարևորությունը: Հատկապես՝ XVIII դարի կաթողիկոսներից, այս իմաստով, նրա հետ կարող է համեմատվել, թերևս, Միմեն Երևանցի կաթողիկոսը, որը և՛ գործնականում, և՛ տեսականորեն «Ջամբուում» փորձում է հիմնավորել Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում և այլուր էջմիաձնապատկան 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 համաձայնություն ընդունել են ավելի քան տեսականորեն: Միմեն Երևանցին հետագայում նշում էր, որ Միսը չի կատարել համաձայնագրով ստանձնած իր պարտավորությունները. «Տես դու այժմ սանցուց կանոնապահությունն,- գրում է նա,- որոց կաթողիկոսանին

գեպիսկոպոսունս ձեռնադրեն որոց չև է ժամանակ սարկաւագու-
թեան, որոց ոչ զուստին գիտեն և ոչ զորպէսն և մանաւանդ, բազմիցս
մին զմինն ընկենուն և զտեղին յաջորդէ և երկուքն ևս գեպիսկոպո-
սունս ձեռնադրեն»⁷⁶: Նույն կերպ Սիմեոնը քննադատում էր ծայրա-
գույն վարդապետներ ձեռնադրելու գործում սասկան եպիսկոպոսնե-
րի թույլ տված կամայականութունները⁷⁷:

Փիլիպոսին Կ. Պոլսում սպասվում էր սեփական Հնարավորու-
թյուններն 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
պատրիարքութունը մեղմացրել, բայց ամենևին էլ չէր վերացրել
գժտությունները հայ համայնքում:

Կաթողիկոսին պոլսահայերն ընդունեցին հանդիսավորությամբ,
որ վկայում է ոչ միայն իր հեղինակության, այլև երկպառակութուն-
ներին 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 Եղիա-
զարին վանելու համար: Իր՝ Փիլիպոսի մտադրությունը ակնհայտ
դարձավ այն բանից հետո, երբ ի սեր համայնքի խաղաղության, կա-
թողիկոսը Եղիազարին հորդորեց թողնել պատրիարքությունը: Կա-
թողիկոսը, ըստ երևույթին, բավարար հիմքեր ուներ այս առաջարկն
անելու, այսինքն՝ ոչ միայն գժտություններով լեցուն համայնքում
սպասվելիք ընդհանրումները կանխելու, այլև պատրիարք նշանակե-
լու խնդրում էջմիածնի միջամտությունը, ասել կուզի՝ ազդեցությու-
նը 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 կաթողիկո-
սից, այն ժամանակ, երբ Արզնի Ս. Աստվածածին վանքի առաջնորդն
էր⁷⁸:

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. Ն.): Եւ նա ել գնաց իւրով կաման... Եւ եղին քաղաքիս առաջնորդ Ոհան վարդապետն մեծ», - գրում է Ե. Քյոմուրճյանը⁷⁹:

Սակայն Օհան վարդապետին նոր-նոր պատրիարք դրած՝ կաթողիկոսը փոխեց իր որոշումը, և կամ էլ վարդապետի թեկնածութիւնը ընդունելի չէր եղել պոյսահայերի համար: Առաջնորդ են դնում Փիլիպոսի հետ եկած մյուս՝ Տաթևի առաջնորդ Ներսես վարդապետին, իսկ այնուհետև ընտրութիւնը վերջնականապէս կանգ է առնում կաթողիկոսի ուղեկից երրորդ վարդապետի՝ Հովհաննես Մուղնեցու վրա: Տիրացու խազնադարից նա ստանում է համայնքի հաշիվներն ու կնիքը և անցնում իր պարտականութիւններին⁸⁰:

Ե. Քյոմուրճյանի կողմից ղեպքերի այս ընթացքը նկատի առնելով՝ նրա «Օրագրութեան» հրատարակիչ Մ. վարդ. Նշանյանը նկատում է, որ թեև Օհան 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» արտահայտութիւնը, որ գործածել է Ե. Քյոմուրճյանը, ղեռնա չի նշանակում, որ նշված վարդապետները ստացած պետք է լինեին այդ պաշտոնին իրենց հաստատումը իշխանութիւնների կողմից, առանց որի՝ առաջնորդ դրված անձը ղեռնա պատրիարք լինել չէր կարող: Իսկ որ նրանք հազիվ թե ստացած լինեին այդ հաստատումը, երևում է պատրիարքական աթոռին նրանց շատ կարճ ժամկետով մնալու իրողութեամբ: Կարծում ենք, որ այդ վարդապետներին պատրիարքական պաշտոն հանձնելը և՛ պոլսեցիների, և՛ Փիլիպոսի համար ավելին չի եղել, քան սոսկ մտադրութիւն:

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

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

կոսական իրավունքները Օսմանյան Թուրքիայում: 1653 թ. ամռանը նա մեկնեց էջմիածին՝ փաստորեն իր ազդու ներկայությունը 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 ժողովրդականքը»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 շահս 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 այնքանս միաբանս արար, մինչ զի մի հաւտ եւ մի հովիւ եղեն»⁸⁴:

Գծտությունները, 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 պաշտոններով 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 բարեկեցություն 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» – «ղուրսեցի» կոիվները Մուղնեցու ժամանակ փոխարինվեցին նոր հորջորջմամբ՝ Եղիազարյան – Հովհաննիսյան (Եղիազարի և պատրիարք Հովհաննես Մուղնեցու անուններով) կամ Հակոբյան (Հակոբ կաթողիկոսի անունով) – Եղիազարյան կողմնակցությունների պայքարի⁸⁵: Այս առթիվ Ե. Բյոմուրճյանը գրում է, թե «Այսպէս ի ձեռն չարեաց Պողոսեանք և Ապողոսեանք եղև յերկուս բաժանեալ Հայք քաղաքիս, զբան և զգործ թողեալ՝ զբուն շարաթս կոիւ անէին»⁸⁶: Այս տողերից չի կարելի եզրակացնել, թե Ե. Բյոմուրճյանը նկատի ունի այդ անունով խմբակցություններ օսմանյան մայրաքաղաքում: Ե. Բյոմուրճյանն այստեղ պարզապես ակնարկում է կորնթացիներին ուղղված՝ Պողոս առաքյալի մտքերը Պողոսի և Ապողոսի փոխադարձ ներհակություն ու պայքարի վերաբերյալ՝ նկատի առնելով պոլսահայերի երկպառակությունները:

Ուշագրավ է, որ Կ. Պոլսի հայություն մեջ գտնվեցին ողջխոս մարդիկ, որոնք փորձեցին հաշտեցնել հակամարտող կողմերին՝ իրենց խոսեմ առաջարկներով: Այսպես, Ս. Սարգսի ծխականները առաջարկում են «գմուստեխիմ (արդարամիտ – Ա. Ս.) մարդ դնեմք եւ հաստատեմք այս ուխտիւ, որ զախարէթն (կալվածքի եկամուտները – Ա. Ս.) ի մի քէսէ ժողովեմք և զամէնն (իմա բոլոր հաշիվները – Ա. Ս.) իմանամք և եկեղեցական առին եւ տրին մէջն բնաւին երեց չի խառնուի եւ զմօհրն քէսի մեջ դնեմք և Գ մարդոց մօհրի տակ պահեմք և զինչ մասլահաթ լինի՝ ներսեցիս եւ զբսեցիս սիրով եւ միաբանութեամբ մուշավէրէով (իմա խորհրդակցելով – Ա. Ս.) առնեմք եւ իրերաց բաժանեմք»⁸⁷: Համաձայնությունն այս ոգով նույնիսկ ստորագրվեց և կնքվեց, սակայն իսկույն ևեթ մոռացություն տալու պայմանով: Առանձնապես անհաշտ դիրք էր գրավել զբսեցիների խմբակցությունը (Հովհաննիսյաններ), որտեղ գործուն դեր էր խաղում վանեցի Աստվածատուր Թլիթը երեցը (սրա անունով Հովհաննիսյանները կոչվում էին նաև Թլիթլյաններ): Հավանաբար այն պատճառով, որ զիջումներ անել չէին ցանկանում նաև «բնիկ» իշխանավորները:

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

էին, վերնախսավի մարդիկ⁸⁸: Սրանք Թլթըլից պահանջում են Հին կնիքը՝ Ս. Սարգսի եկամուտների վերահսկողություն իրավունքը, բնականաբար, իրենց վերապահելով: Թլթըլյանները հրաժարվում են, և սկսվում է անդիջում պայքարը կողմերի միջև: «Արևելյցիները»՝ տվյալ դեպքում Արևելյան Հայաստանից գաղթածները, որոնց հետ էին նաև արևմտահայ գաղթական ծխականները, պաշտպանում էին Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքին և ի դեմս նրա՝ իբրև կաթողիկոսի ներկայացուցչի, ակնկալում էին էջմիածնի օգնությունը ընդդեմ պոլսեցի «բնիկ» հայ վերնախսավի:

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, օդալարներում ապրող և բախտի քմահաճույքներին ենթակա գավառացի գործավորներ ու արհեստավորներ: Այստեղ էին նաև պոլսահայ համայնքի մարզինալ 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 վերնախսավի դեմ նրանց պայքարելու հնարավորություն տալ, ընդունելի էր Թլթըլյանների համար: Պոլսահայ վերնախսավի մի ծանրակշիռ մասը 1640-1660-ական թթ. բացահայտորեն դրսևորում էր իր սսական 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 մյութեպելիաների, եկեղեցականների, վեբիլների, նազըրների և այլ բարձրամիտ խմբերի: Ընդամենի, 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 վերնախսավի դեմ ելած Թովմա Բերիացուն, երբ սա Հոռոմի և Փրանսիական դեսպանատան ակնհայտ ներշնչանքներով ոգի ի բռին նետվում

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

Իրենց հակառակորդներին վնաս հասցնելու համար Թլլթըլյանները կանգ չէին առնում որևէ միջոցի առջև: 1655 թ. նրանք դիմեցին օսմանյան իշխանութիւններին այդ թվում և սուրաշուն, հայցելով նրա միջամտութիւնը՝ ընդդեմ Եղիազար Այնթապցու կողմնակիցների. նրանք նույն խնդրանքով դիմեցին նաև մեծ վեզիրին, սակայն որևէ աջակցութիւն չգտան⁸⁹:

Թլլթըլյանների կողմնակիցների մեջ կային երեցներ, վաճառականներ, արհեստավորներ, համայնքի ջոջերից ղժգոհ տարբեր մարդիկ, ինչպիսիք էին երեց Էսիլի թոռը, Պարմախսուզը, Սանճին, խոջա Դավութը, ծաղկարար Մարկոսը և ուրիշներ, որոնց միավորում էր նաև համակրանքը Էջմիածնի նկատմամբ⁹⁰:

Պատրիարքի, ասել կուզի՝ իշխանութիւն համար մղվող տևական ընդհարումները թուլացնում էին հայ հանրութիւնը, ջլատում նրա կենսական ուժերը՝ չեղելով նրա ուշադրութիւնը ազգային կարևոր խնդիրներից, ինչպես զաղթականների համար տնտեսական փոքրիչատես տանելի կացութիւն ստեղծելը, նրանց աշխատանքով ապահովելը և, առհասարակ, համայնքի ազգային-եկեղեցական կյանքի մեջ ներգրավելու հնարավորութիւնները: Փոխադարձ պայքարը հյուծում էր կողմերին և չարունակաբար պղտորում մարդկանց փոխհարաբերութիւնները, որից օգտվելով՝ իրենց կրքերն էին սանձազերծում աշխարհիկ և կղերական բախտախնդիրները՝ իրենց հաջողութիւնները կառուցելով մյուսների անհաջողութիւն կամ ղժբախտութիւնների վրա:

1656 թ. սկզբներին Հովհաննես Մուղնեցին դեռևս Կ. Պոլսում էր, սակայն, փաստորեն, հեռացված պատրիարքական իշխանութիւնից: 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 գործողութիւնների հակաէջմիածնական ուղղութիւնը՝ նոր կաթողիկոս Հակոբ Զուղայեցու սրտամտութիւնը կանխելու նպատակով: Իրենց համախոսականում նրանք ընդգծում

էին, թե «մեք՝ քաղաքացիքս, յամէն եկեղեցեաց, ուրոյն ուրոյն հնա-
զանդ ենք թագաւորին խէթիչէրիֆին, որ ի մեր քաղաքս սևագլուխ
պատրիզ կամ առաջնորդ անունով չկոխէ և չպահենք և զայս թուղթ
մոհրեցար»⁹¹:

Եւրբ է ձեռք բերվել նշված հաթիթը շերիֆը, որ ակներև հե-
տաքրքրութուն է ներկայացնում աթոռակալների՝ իրենց իշխանու-
թյունը տեական 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 պատրիար-
քությունը, երբ աթոռի համար չղաղարող կոիվներ էին սկսվել Դա-
վիթ Արևելցու, Ռաչատուր Սերաստացու և այլոց միջև՝ ալեկոծելով
պոլսահայ հանրությունը: Ճիշտ նույն՝ 1651 թ., Ս. Սարգիս եկեղեցու
երկու քահանաներ՝ տեր Մարտիրոսը և տեր Հովհաննեսը, մի Յայս-
մաւուրքի հիշատակարանում գրում են. «Եւ ևս այսմ, արքայանիստ
մայրաքաղաքիս պատրիչ պատրիարզունք անուանեալքն, յաճախեալ
ի չարիս, թողլով զփառս զառ ի միոյն Աստուծոյ, եւ ... ուսան
զգործս... կաշառաւք եւ տոկոսիւք խլել յիրերաց (զպաշտօն). եւ աւր
ըստ աւրէ խլեալ զղիմոսական (արքունական - Ա. Ս.) հարկն այն-
չափ եղեւ որ եկեղեցիք սուրբ մայրաքաղաքիս ետին չուառութեան
հասեալ ի տանց եւ յիշատակաց ի զարդուց եւ յայլ զգեստուց կողոպ-
տեալ եւ պարտք պատրիարքարանին մինչեւ ՋՌ դուրուչ հասեալ.
այնչափ ատելի եւ զարչ գտան ի տեսիլ ուամկին որ մինչ առ կայսրն
բողոք կալեալ եւ զմիտս թագաւորին հաճեցեալ խէթիթի շէրիֆ ըն-
կալան, թէ ամէնեւին ... անուն ոչ պատրիկ լիցի եւ ոչ քաղաքս ան-
գամ մտցէ»⁹²:

Մուղնեցուն հեռացնելու մասին տեղեկացնելով Հակոբ կաթողի-
կոսին՝ Եղիազարյանները իրենց գործողությունները հիմնավորում
էին նշված հաթիթը շերիֆով՝ սուլթանական հրամանով, գոնե արտա-
քուստ 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. Ս.) այսուհետև. մի
նստուցանեք և ձեր իշխանաց ձեռն լինի եկեղեցիքն որպէս և էրն յա-
ռաջագոյն. եւ թէ խնդրէք, թէ յաստուստ յայդուստ ձեզ քարոզիչ
առաքեցից զով որ կամենաք»,- գրում է նա պոլսեցիներին⁹³:

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 գտուրս 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՝ կարգալուծ անելու «չարագործ» Մուղնեցուն, «եւ որ զմեզ ոչինչս համարելով և այսպէս գիր է առաքէր եւ նա՛ եւս զմեզ պէտք չէ եւ այսուհետեւ ոչ յիշեսցի անուն նորա (կաթողիկոսի - Ա. Ս.) ի պատարագն»⁹⁵: Դրանից հետո վեց եկեղեցիների իշխանների, աթոռակալների, եկեղեցականների ու երեսների և ամբողջ ժողովրդի անունից գրություն հղվեց Պրուսայում գտնվող էջմիածնի նվիրակին, որով արգելվում էին նրա առաքելությունն ու մուտքը Կ. Պոլիս:

Երեմիա Քյոմուրճյանը՝ 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 չղաղարող գժտություններն ու բախումները: Սակայն մի պահ ինքը ևս, համախոհ լինելով եղիազարյաններին, անշուշտ, զուսպ և խռհեմ գործելակերպի շրջանակներում տեղի տվեց նորեկների կամ «արևելյան հայոց» ու Թյրքյանների դեմ ամբարված հակակրական տրամադրություններին. «Եւ երեկոյիս, որ ուրբաթ լուսանայր, մի ջողացի, թէ ագուլցի, 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 նա⁹⁶:

Ե. Քյոմուրճյանը ճիշտ էր արձանագրում իրողությունը. ի վերջո, մայրաքաղաքում՝ «հոռոմաց տանը», հայտնված սոցիալապես անհաստատ, հեղհեղուկ և չքավոր խավերն էին ծայրահեղությունների դիմում՝ իբրև այդպիսի սոցիալական կացություն 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 շատ ավելի մեծ չափերով դրսևորվում էր, մանավանդ, մահմեդական գաղթականների և բնիկների միջև: Մասնավորապես, հումքի (կաշի, ցորեն, բամբակ, բուրդ, գյուղատնտեսական այլ ապրանքներ) սակավությունը արհեստավորների համար ավելի շոշափելի էր դառնում եկվոր արհեստավորների արտադրական գործունեության պայմաններում, որ և վերջին հաշվով հասցնում էր արտադրանքի չափերի սահմանափակման, թեկուզ և առավել ընդլայնված պահանջարկի պայմաններում: Թյթլյանների հուսահատ համառությունը՝ մասնակցելու համայնքի վարչական-եկեղեցական գործերին և նրանց հակառակորդ հնարնակների ոչ պակաս կտրուկ գործողությունները նրանց նկատմամբ, ի վերջո, արտացոլում էին վերը նշված տնտեսական իրողությունների բարոյական մետամորֆոզները ժամանակի պոլսահայ իրականությունում:

Աստվածատուր (Թյթլը) 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 հասցնեք 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» բացառող՝ վերոհիշյալ հաթիթը չերիֆի 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 տանեին՝ 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: Իշխանությունն անհատների ժամանակ էր, որ սուլթանական շնորհներից զրկվեց բուրսացի մեծահարուստ հայ վաճառական Անտոն չեկեպին՝ ենթարկվելով բռնությունների:

Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական կյանքի կայունացմանը Մեհմեդ Բյուրուլուի մեծ վեզիր հաստատվելուց հետո հետևեց հայ հանրությունից 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 Եդիազարը: Կ. Պոլսում նա համաձայնություն էր եկել Երուսաղեմի պատրիարք Աստվածատուրի հետ, որը միայնակ ի վիճակի չէր կարգավորելու Ս. Հակոբյանց վանքի առջև ծառայած սուր խնդիրները, մասնավորապես, այսպես կոչված՝ «հարեչական ժառանգություն» հարցում: Խոջա Ռուհիջանի աջակցությամբ Եդիազարը մեծ վեզիրից ստացել էր բերաթ, որով վավերացվում էին հայերի իրավունքները Երուսաղեմում հարեչների երբեմնի տիրույթների նկատմամբ⁹⁷: Մեկ տարի անց Եդիազարը էլ ավելի ամրապնդեց իր դիրքերը Երուսաղեմում: Աստվածատուրը հայտնում է, որ իր պատրիարքական իշխանությունը հանձնել է Եդիազարին. «չնորհեցի նմա զառաջնորդութիւն Սուրբ քաղաքիս, Երուսաղէմայ ի սուրբ յառաքելական աթոռա...» (1657 թ. դեկտեմբերին)⁹⁸:

Կ. Պոլսում մնացած Եդիազարյաններին սատարելու եկավ Եդիազարի մեկնելուց մի քանի օր անց հայտնված Կիլիկիայի Թորոս կաթողիկոսը, որը երկպառակություններին տվեց շեշտված 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 Եդիազարի կողմը, որի կողմնակիցներին հենց ինքն էր գլխավորում վերջինիս Երուսաղեմ մեկնելուց հետո: Մարտիրոսը ոմն Ղազար Սեբաստացու (ղարձյալ հետագայում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք 1660-1663 թթ., որ փոխարինելու էր իրեն՝ Մարտիրոսին) համագործակցությամբ որոշակի աշխատանք է կատարում պոլսեցի հանրությունը էջմիածնից կտրելու ուղղությամբ. «էջմիածինի վրայ չարախօսելու կըհետեւէին», - գրում է Մ. Օրմանյանը⁹⁹:

Կիլիկիայի կաթողիկոսը շտապեց միանալ այս երկուսին և նրանց

Համախոհներին: Բացահայտ սպառնալիք կարողարվել է ջմիածնին, նա հայտարարեց, որ եթե Հակոբ կաթողիկոսը «կրկին յամառի և զչարսն իւր (իմա Մուղնեցու կողմնակիցներին – Ա. Ս.) գովէ՝ նա յայտնի ամենեցունքդ 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 գործողութեան մեջ դնել զրանից ութ տարի անց՝ 1664 թ., Եղիազար Այնթապցին՝ իրեն օձել տալով Օսմանյան Թուրքիայում բնակվող հայերի կաթողիկոս և փաստորեն, պառակտման նմանը չտեսնված վիճեր փորելով հայութեան ազգային-եկեղեցական միասնություն 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 Նաչատուր Սեբաստացու համար: Իր բնավորությունը ամենևին էլ ոչ թույլ այս կղերականը հետագայում Եղիազարին ինքն էր օձելու Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում բնակվող հայութեան կաթողիկոս: Ստանալով կաթողիկոսական բերաթը՝ 1657 թ. նա մեկնեց Սիս¹⁰¹:

* * *

1655 թ. Հովհաննես Մուղնեցուն պատրիարքությունից վտարելուց հետո պոլսահայ վերնախավի վեց ներկայացուցիչ-աթոռակալները իրենց ժամանակի և եռանդի մեծ մասը վատնեցին հակառակորդ խմբակցություններ 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, Հաճի Ապտուլան և Պախտիարը: Ընդ որում, դեֆթերդարը նրանց մեղադրում էր նաև այն բանի մեջ, «թէ դուք այսքան տարի պատրիարզ չեք եղեալ», ակնհայտորեն անտեսելով այն, որ իրենց պատրիարք չունենալը հայերին օրինականացրել են իրենց իսկ՝ իշխանությունների տված հաթթը շերիֆով¹⁰²: Աթոռակալները, որոնց ձեռքակալելու հրամանը դեֆթերդարը ստացել էր մեծ վեզիր Քյոր Հասան փաշայից, գլուխները մի կերպ ազատեցին՝ 10,000 դահեկան կաշառք տալով: Բացի այդ, նրանք խոստացան տարեկան 10,000 դուրուչի չափով միրին հավելել ևս 40,000, որ, փաստորեն, մնայուն չափ պետք է դառնար նաև XVIII դարում¹⁰³:

Աթոռակալների դեմ իշխանությունների ուղղած հարվածը կարելի է բացատրել, հավանաբար, այս օրերին Կ. Պոլսում եռանդուն գործողությունների անցած Թովմա Բերիացու ջանքերով: Կաթոլիկների և Հոմի հետ սերտորեն համագործակցող այս նախկին պատրիարքը 1644 թ. ի վեր չքացել էր Կ. Պոլսից և տարիներ ի վեր դեգերում էր Հոմում՝ 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 Հոմի 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 Հոմ-

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 գործունեությունն սահմաններն ընդգրկում էին Օսմանյան կայսրության գրեթե բոլոր տարածքները, բացի Ալբանիայից և հունական մի քանի կղզիներից¹⁰⁴:

1620-1630-ական թթ. Ս. Ժողովն արդեն ուշադրություն 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 սպանվեց¹⁰⁵: Կղեմես Գալանոսի, նրա ազդեցության տակ ընկած Կիրակոս Երևանցի պատրիարքի (1641-1642 թթ.) և վերջինիս հաջորդած Սաչատուր 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. Չամչյանը, «գրեաց... թուղթ սիրոյ եւ Հպատակութեան ի Հռովմ 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 հակասություններն 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 եկեղեցին¹⁰⁸: Ավելի շուտ 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 մահճեղական ազգաբնակչության ուշադրության կենտրոնում, ընդ որում՝ հույժ անբարյացակամ ուշադրության: Այս պայմաններում շատ դժվար, եթե ոչ անհնարին էր դառնում եկեղեցին նոր, օժանդակ շինություններով 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, ջերմեռանդ մահճեղականները քրիստոնեական պաշտամունքի շինությունների կամ վայրերի նկատմամբ: Հավատին նախանձախնդիր թուրքերը տահաճություններ էին նայում իրենց թաղում որևէ այլ հավատի կրոնական կառույցի գոյությունը, 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 Մահճեղը: 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: Ծրջահայաց Գենադիոսը բարվոք համարեց կանխել թշնամանքը՝ թույլտվություն խնդրելով պատրիարքարանը տեղափոխել Ֆեներ թաղամաս, Պամակարիստայի նախկին կուսանոցի տաճարը¹⁰⁹: Դրանից մեկ դար անց՝ 1565 թ., մահճեղականների վտանգավոր ուշադրությունը սևեռվեց Սուլու մանաստրերի Ս. Գեորգի վրա, որտեղ տեղավորված էր հայոց պատրիարքարանը: 1565 թ. հունիսի 2-ի թվականի՝ Կ. Պոլսի կադիին ուղղված սուլթանի մի հրամանագրից պարզվում է, որ Ս. Գեորգին մոտ գտնվող Ահի Չելեբի մզկիթի հավատացյալները պահանջել են, որ քանդվի եկեղեցուն կից նոր կառուցված «քելիչհանն»։ Պահանջը հիմնավորվում էր մահճեղականների համար անվրեպ դարձած փաստարկներով՝ այդ շինության մեջ անհավատները տրվում են գինարբուքների և այդպիսով խանգարում հավատացյալների նամազին ու դուրանի ընթերցմանը: Հրամանագրի մեջ ուշադրավր ոչ միայն եկեղեցում ծնծղա նվագելու, երգելու և գինի խմելու արգելքն է, այլև այն, որ սուլթանի հրամանով այսուհետև Սուլու մանաստրերին

կից որևէ չինուծյուն կառուցելու դեպքում այն նույնպես պետք է քանդվի¹¹⁰: Ավելացնենք նաև, որ օսմանյան օրենքներով արգելվում էր որևէ մզկիթի հարող տարածքներում այլ դավանանքի մարդկանց տներ և առավել ևս՝ պաշտամունքային շինուծյուններ կառուցելը: Եվ այս իմաստով էլ Ահի Զելբերի 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 շարիաթի պատվիրաններից մեկով արգելվում էր ոչ մահմեդականների տներում աղմկելը և բարձրաձայն խոսելը:

Արգելքի նշանակուծյունը 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), դրուծյունն ամբողջովին վերահսկում էր մահմեդական ազգաբնակչուծյունը: 1526 թ. նրանք բողոքել են տեղական իշխանուծյուններին, որ քրիստոնյաներն այստեղ անառակ կանանց հետ են առնչվում՝ տրվելով գինուն ու բուզային և խախտելով բարեպաշտ հավատացյալների անդորրը¹¹¹: Բողոքը ճիշտ նույն բովանդակուծյունն ու փաստարկներն ուներ, ինչ Սուլու մանաստրբի Ս. Գեորգի կրոնավորների կենցաղը դատապարտող՝ մահմեդականների գրուծյունը: Եթե սրան ավելացնենք այն, որ էյուբում, ըստ ավանդուծյան, 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 բնակուծյունը. «Ես բազմիցս արգելել եմ անհավատներին՝ ապրել այստեղ»¹¹²: Հենվելով օսմանյան վավերագրերի վրա՝ Վ. Գորդլսակին գրում է, որ XVI դարում մահմեդականների նույնանման բողոքի պատճառով փակվել էր Սուլու մանաստրբի հայկական վանքը, այսինքն՝ Ս. Գեորգը¹¹³:

1640-ական թթ. առաջին կեսին պատրիարքական կոիվները Դավիթ Արևելցու, Կիրակոս Երևանցու, ապա առաջինի և Սաչատուր Սեբաստացու, ինչպես և նույն Դավիթ Արևելցու և Թովմա Բերիացու միջև՝ ցույց են տալիս, որ Հովհաննես Սուլի պատրիարքուծյունից հետո՝ 1630-ականի երկրորդ կեսին, Կ. Պոլսի հայ լատինասերների լսմբակցուծյունը Հոռոմի գործուն օժանդակուծյամբ համառ փորձեր

էր անուճ պատրիարքական աթոռին, այլ կերպ ասած՝ մայրաքաղաքի հայերի հոգևոր վարչութիւնը տիրելու համար: Ընդ որում, եթե լատինասերները գործում էին Հոռմի և գործնականում՝ Փրանսիական դեսպանի աջակցութեամբ, ապա հայադավանները դիմում էին օսմանյան իշխանութիւնների օգնութեանը: Դա այդպես պետք է լիներ, որովհետև օսմանյան պետութիւնը ճանաչում էր «միլեթը» և, հետևաբար, պարտավոր էր պահպանել այն օտար դավանական ոտնձգութիւններին:

1643 թ. տապալելով Սաչատուր Սեբաստացուն՝ լատինասերների դրածոյին, և վերստանալով պատրիարքական պաշտոնը, Դավիթ Արևելցին հարվածն ուղղեց իր մրցակցի թիկունքին կանգնած Կղեմես Գալանոսի վրա: Վերջինս մեղադրվեց հայ համայնքում երկպառակութիւններ հրահրելու մեջ: Մինչ այդ Գալանոսը իր յուրայինների հետ մտմտում էր պատրիարքական աթոռը զավթելու խնդիրը, սակայն օսմանյան իշխանութիւնները ավելի ակտիվ էին գործում: Գալանոսը բռնվում է, տարվում կաղիի մոտ, սակայն Փրանսիական դեսպանի միջամտութիւնից հետո ազատվում է և ապաստանում նրա մոտ¹¹⁴: Հատկանշական է, որ լատինասերները հայ համայնքում արդեն ունեին բավականաչափ դիրք ու ազդեցութիւն ունեցող համակիրներ: Դավիթ Արևելցուց հետապնդվող Կղեմես Գալանոսը, ըստ Մ. Չամչյանի, «կալա օթևանս ի տան ուրումն բարեկամի իւրոյ ի հայոց, որ կոչիւր Իսկէնտէր չէլէպի»¹¹⁵: Լատինասերների և հայադավանների պայքարի այս փուլն ավարտվեց առաջինների ոչ թե պարտութեամբ, 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 պաշտոնանկութեանը և պատրիարքական աթոռին են նստեցնում 1644-ին, երբ Գալանոսը արդեն հասել էր Հոռմ, Թովմա Բերիացուն: Դրանից առաջ՝ 1642 թ., Կ. Պոլսում զբաղվելով ուսուցչութեամբ, Գալանոսը միաժամանակ գլուխ էր բերում լատինասերներին հոռմեական դավանանքի բերելու գործը: Թովմա Բերիացին, իբրև նրա մերձավոր համախոհներից մեկը, ընդառաջում էր նրա ջանքերին: 1643 թ. Թովման դավանութեան թուղթ է հղել Հոռմ¹¹⁶, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ դեռևս պատրիարք չէր և, շատ հավանական է, այդպիսով ապահովում էր պապի առնվազն բարոյական աջակցութիւնը իր ապագա պատրիարքական պաշտոնի համար: Կաթողիկ հայ պատրիարք ունենալով՝ հոռմեականութեան քարոզիչները ամենաքիչը ենթադրում էին Կ. Պոլսում հայե-

րի մեջ հետ բերել Հովհաննես Խուլից և Ջաքարիա Վանեցուց հետո կորսված բարենպաստ պայմանները իրենց գործունեությունից համար: Չի բացառվում նաև շատ ավելի ընդարձակ նպատակը՝ քարոզչությունն ուղղել վերից վար՝ դավանափոխելով հայ հանրությունն առհասարակ: Մ. Օրմանյանը գրում է, որ Թովման չի կարողացել վճարել խոստացած գումարը, ուստի և «լռեցայն» լքում է Կոստանդնուպոլիսը և մեկնում Հոռոմ՝ հուսալով այնտեղ հայթայթել անհրաժեշտ դրամը¹¹⁷: Պետք է ավելացնել նաև խնդրի դավանական կողմը. այսուհանդերձ, առավել գորեղն 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 վաճառականությունից հատկացումներից, այլև, որ առավել կարևոր է, օսմանյան պետություն վարած՝ սեփական շահերին հետամուտ քաղաքականությունը: Լատինասերների գործունեությունը սպառնում էր միլիթների ավանդական ամբողջականությունը (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 Հոռոմի փորձերը՝ տիրել Կ. Պոլսի հոգևոր վարչությունը՝ իբրև հայերի մեջ կաթոլիկություն տարածելու ռազմավարություն: Այդուհետև, XVIII – XIX դդ. Հոռոմը անցավ վարչական տեսակետից դավանական հաջողությունների հասնելու լիովին անհավակնոտ, բայց գործելակերպով ու ներգործության իմաստով շատ ավելի արդյունավետ՝ խաղաղ քարոզչության և լուսավորական-գաղափարական գործունեության, որի շնորհիվ էլ կարողացավ դիմակայել XVIII դարից շատ ավելի անհանդուրժող դարձած օսմանյան քաղաքականությունը: Մի հայտնի չափով հենց գործունեության այս ուղղությունն էր պարտական Հոռոմը հայերի մեջ կաթոլիկություն տարածելու գործում: Չխորանալով այս գործելակերպի հետ կապված այլ հանգամանքների մեջ՝ այստեղ նկատենք միայն այն հանրահայտ

իրողությունը, որ Հոռմի քարոզչությունը հայերի մեջ՝ զուգադրված մշակութային-լուսավորական գործունեություններ, 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 Հոռմից: 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 աշխարհական աթոռակալները՝ իրենց կասկածելի համագործակցությամբ: Տրանսիական ղեսպանատան հայ թարգմանների աջակցությամբ Թովման ընտրեց հարմարագույն պահ՝ ձեռք գցելու բաղձալի աթոռը: 1657 թ. մայիսի 13-ին Ազրիանուպոլսում նրան հաջողվեց ստանալ պատրիարքական բերաթը¹¹⁸:

1655 թ. ի վեր, Մուղնեցուն քչելուց հետո, Կ. Պոլսում իշխանությունը տիրացած աթոռակալներին, հիրավի, ջլատում էին ներքին չահախնդրությունները: Նրանք, ինչպես գրեթե միշտ, իրենց հիմնական տարաձայնությունները դրսևորում էին թաղերի (եկեղեցիների) հարկերի չափը սահմանելիս, յուրաքանչյուրն աշխատում էր թեթևացնել իր թաղի հարկերը, բնականաբար, մյուսների հաշվին: Համենայն դեպս, 1657 թ. գարնանը աթոռակալները ցույց էին տվել իրենց լիակատար ապիկարությունը համայնքը կառավարելու գործում: Զախոդվել էր արքունական հարկը հավաքելու՝ նրանց առաջին գործը, իսկ օսմանյան իշխանությունները, ինչպես հայտնի է, այդ հանդուրժել չէին կարող, որ և հասցրեց, ինչպես տեսանք, երեք աթոռակալների ձերբակալությունը: 10,000 դահեկան տուգանքով տեղակալները ազատվեցին բանտից՝ միաժամանակ, խոստանալով պատրիարքական տուրքը բարձրացնելով հասցնել 140,000 աբչեի: Եվ այստեղ է, որ հայտնվեց Թովմա Բերիացին, որը սահմանեց յուրահատուկ և ֆանտաստիկ մրցանիչ՝ պատրիարքական տուրքի չափը հասցնելով 400,000 աբչեի և ձեռք բերելով բերաթը¹¹⁹:

Աթոռակալները չկարողացան կանխել Թովմայի և Ազրիանուպոլսում գտնվող մեծ վեզիրի միջև կայացած գործարքը: Պետական հարկը պարտք մնալու հուսահատեցնող իրողությունը միացել էր նաև Երուսաղեմի վանքի աղետալի վիճակը: Հարեչական 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 անտարբերություն և չահախնդրարար ներքին կոիվներով զբաղվելու համար:

Իսկապես, աթոռակալները ո՛չ ժամանակ, ո՛չ էլ տրամադրություն ունեին, որպեսզի զբաղվեին Երուսաղեմով: Պետք էր շտապ 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 տարուղ մի գմիրին ի ժողովրդեն է ժողովեցին. վասն որոյ ծեծն բաղում հայհոյութեամբ՝ եթէ քո ուտելն հերիք է և բաւ, ես եղեց աթոռակալ և երեսփոխան»¹²⁰:

Թովմա Բերիացին, որ, անշուշտ, Ֆինանսավորվում էր Հոռմի կողմից, պատրիարքական բերաթը ստացել էր տպավորիչ կաշառքների շնորհիվ՝ մեծ վեզիրին և նրա մերձավորներին «երևելի ընծայս» տալով և առատ դրամական մուծումների խոստումով: Նրան Աղբիանուպոլիս առաքող կաթողիկ գործիչները հեռատեսորեն նկատի էին ունեցել նաև Երուսաղեմի վանքի իրավական ենթարկումը պատրիարքարանին, այլ կերպ ասած՝ Ս. Հակոբյանց վանքի ենթարկումը ևս կաթողիկական ազդեցությունը, որ և ամրագրվել էր Թովմային տրված բերաթում. «յորում ետ գրել ընդ իշխանութիւն իւրով ընդ այլ եպիսկոպոսունս և զպատրիարզն Երուսաղէմի», – գրում է Մ. Չամչյանը¹²¹: Եվ այս իմաստով, Եղիազարի կշտամբանքը, որ ուղղվում էր Կ. Պոլսի հայ երևելիներին՝ Թովմայով անտեղի զբաղվելով Երուսաղեմն աչքաթող անելու համար, այնքան էլ ճիշտ չէր: Հուսահատական պայքար մղելով Թովմայի դեմ՝ աթոռակալները հաշվի 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. Թուկուրանցուն և սրա գործակիցներ Դավիթ վարդ. Բերիացուն ու Աստվածատուր երեց Թլթըլին¹²²:

Ծայր առավ մի իսկական մարտ Թովմայի և աթոռակալների միջև, որտեղ ամենալուրջ զենքն ու փաստարկը կաշառքն ու սաղրանքներն էին կողմերից յուրաքանչյուրի համար: Աթոռակալները, որոնց թիվը այս ընթացքում հասել էր 24-ի, իրենցից ընտրում են ութ հոգանոց պատվիրակություն և ուղարկում Աղբիանուպոլիս՝ մեծ վե-

գիրից խնդրելու Թովմայի պաշտոնանկությունը: Մեծ վեզիրի Հիշողություն մեջ կամ շատ թարմ էին Թովմայի կաշառքի և խոստումների հմայքը, և կամ էլ աթոռակալ պատվիրակները չէին գոհացրել նրան իրենց ընծաներով: Համենայն դեպս, օսմանյան բարձրագույն պաշտոնյան նրանց վնդեց իր դիվանից: Ավելին, տեղի տալով Աղրիանուպոլսում դարձյալ Հայտնված և «բազում դրամոց» փայլով ներկայացած Թովմայի խնդրանքին, մեծ վեզիրը վերահաստատեց նրա պատրիարքությունը և գրեց Կ. Պոլսի քաղաքապետ Սինան փաշային, 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 Արևելյցին և նրա յուրայինները ընդդեմ Կղեմն Գալանոսի. 50 քսակ կաշառքին նրանք միացրեցին իրենց ամբաստանությունը Թովմայի դեմ՝ այն մասին, որ նա Հայ չէ, այլ ազգությունը 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 միջև¹²³: Հիշատակագիրը ժլատ, բայց և ճշմարտացի տողերով էր ներկայացնում Թովմայի այս չրջանի գործունեությունն ու վախճանը. «Թվին Ռձէ (1658) եղև աղմուկ և խռովութիւն ի մէջ Ստամպոլու: Թումայ անուն վարդապետ մի պատրիարք եղև, յիսուն հազար դուռչ գնաց. մին քանի ամիս նստաւ, յետոյ գնտան դրին, խեղդել տուին, գնաց ԾՌ (50.000) դուռչ»¹²⁴:

Ի դեպ, Թովմայի սպանությունը համար հատկացված 50 քսակը աթոռակալները կաշառք էին տվել վեզիր քյահյասին՝ 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 կոուոյ իւրեանց»: Ռուհիջանը և նրա համախոհները Երուսաղեմի միջոցների կամայական վատնումը արդարացնելու համար ակնհայտորեն թույլ պատճառաբանություն էին դիմում, հայտնելով, թե Թովմային

մեջտեղից վերացնելով՝ ինքնին կուծեն նաև Երուսաղեմի Հարցը¹²⁵: Մինչդեռ, ինչպես ասվեց, Եղիազարը նրանց դրամ էր ուղարկել ոչ թե Թովմային ասպարեզից հետացնելու, այլ Ս. Հակոբի վանքը հույներից ազատելու նպատակով: Այս միջադեպը պետք է սառեցնեն Եղիազարի և խոջա Ռուհիջանի հարաբերությունները, ոչ միայն այդ՝ 1658 թ., այլև դրանից հետո ևս, երբ աթոռակալները, չբավարարվելով վերոհիշյալ 50.000 դուրուչով, 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 դժգոհությունն ու նոր հուզումների: Ինքը՝ Թովմա Բերիացին, արդեն հասցրել էր իր պատրիարքություն ծախքերը հայթայթելու համար նոր գանձույթներ անել պոլսահայ թաղերից: Այս տեսակետից հետաքրքրական է Մարտիրոսի՝ 1656 թ. հոկտեմբերի 11 թվակիր նամակը Եղիազարին (Ռոդոստոյից), որ լույս է սփռում այն իրողություն վրա, որ Թովման «ալթը ջեմաաթում» 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 էսնէֆներուն ձգեալ զանագան տուժանան, թո՛ղ զայն, որ այն Թումա կոչեցեալ պիղծն եկեալ ԺԸ (18) քսակ դուրուչ եկեղեցեացն առնել տուր, զոր Տէր Յիսուս սատակամահ առնիցէ զինքն մերձ ընդ մերձ»¹²⁶:

Կենդանություն չըջանում ոչ մի հենարան չունենալով հայրենակիցների մեջ՝ Թովման իր դժբախտ վախճանով որպես փաստարկ օգտագործվեց աթոռակալների դեմ՝ սրանց հակառակորդ խմբակցություն կողմից: Ռուհիջանի և մյուս աթոռակալների դեմ ամենից ավելի կտրուկ ըմբոստացավ Աստվածատուր Թլթըլ երեցը, որի շուրջ 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.

4. Պոլսի եկեղեցիներում Եղիազարը բացահայտ քարոզներ էր կարգում աթոռակալների դեմ՝ մերկացնելով նրանց իբրև կողոպտիչների: Խարդավանքներում թրծված այս մարտիկը կարողացավ աթոռակալների և նույնիսկ պալատական շրջաններում ճանաչված խոջա Ռուհիջանի դեմ ուղղել Քյոփրուլու 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 տազնապ էր պատճառում հայ համայնքում հուզումների սաստկացումն ընդդեմ աթոռակալների: Մեծ վեզիրը դիմեց կտրուկ և անսպասելի քայլերի. նրա հրամանով Ռուհիջանը և աթոռակալներից ևս ութ մարդ բանտարկվեցին: Դրուժյան տեր դարձած Թյթրլյանները մի իսկական հալածանք սկսեցին աթոռակալների և սրանց կողմնակիցների դեմ, և հայ հանրութունը վերստին սկսեց ցնցվել փոխադարձ ամբաստանություններից ու մատնություններից: Չղադարող գժտություններին միջամուխ եղավ նույն ինքը՝ Մեհմեդ Քյոփրուլուն՝ աթոռակալներին (որոնք ազատվել էին բանտից 50 քսակ տուգանք տալուց հետո) հաշտության մղելով իրենց հակառակորդների հետ: Հեռատեսորեն շահելով աթոռակալների հակառակորդների համակրանքը այն բանից հետո, երբ բանտ էր նստեցրել առաջիններին, նա այս անգամ Եղիազարին հաշտության է հորդորում Ռուհիջանի հետ՝ ընդգծելով նրա նշանակալիութունը՝ «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 հովանավորությունը 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 «Հոսմցիների ետևը կանգնած էին մեծ վեզիր Ահմեդ Քյոփրուլու փաշայի սեղանավոր Ապրո Չելեպին և Կիլիկիայի ու Պոլսի մեծամեծներն ու բնիկ առևտրականները»¹²⁸: Հենց այս վերջիններն էին, որ, Եղիազարին առաջ մղելով, էջմիածնին ներ-

կայացնում էին արևմտամետ ուժը պոլսահայ իրականություն մեջ: Կարծում ենք, կասկածելի է դրամատեր չեղեպիների կամ խոջանների այդ խավը համարել «հայ առաջագիմական բուրժուազիա», որը իբր գլխավորում էր հայ ազատագրական շարժումը¹²⁹: Քիչ անց կտեսնենք, որ «սասկանությունը» XVII դ. ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ էջմիածնի ընդհանրական կաթողիկոսություն ղեմ և ոչ թե ազգային ազատագրություն համար մղվող շարժում, որի նպատակը հայ եկեղեցու պառակտումն էր, նրա հատվածականություն սրբազործումը: Սրանց մեջ պալատի հետ ունեցած իր կապերով ու ազդեցությամբ հենց այս տարիներին վեր է բարձրանում Ապրո չեղեպին՝ Եղիազարի նոր և գորեղ հովանավորը: Ոչ առանց Ապրոյի և նրա համախոհների ներչնչումների 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 չըջանառում էր, ընդհուպ մինչև գործնականի վերածվելը, դեռևս Մովսես կաթողիկոսի ժամանակներից:

3. Օսմանյան Թուրքիայի հայոց կաթողիկոսություն շուրջ

Օսմանահպատակ հայերի կաթողիկոսություն ստեղծելու պառակտիչ մտահղացումը XVII դ. առաջին կեսին հայ կրոնական կենտրոնների հեղհեղուկ կացություն և նույնքան չտարրորոշված 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 կարգուկանոնի խանգարման, մյուս ղեպքում՝ բարձրակարգ հոգևորականության չըջաններում անսանձ մրցակցություն, իշխանատենչություն 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-

Ղինները, այլև Աղթամարի կաթողիկոսությունն ու Երուսաղեմի պատրիարքությունը: 1640-ականից մինչև XVIII դ. երկրորդ տասնամյակը իրարամերժ ձգտումների և գործողությունների մեջ պետք է ընդգրկվեն և դրանց յուրահատուկ առանցքը պետք է դառնար Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքությունը, որ, թվում է, հասկանալի է դառնում վերջինիս քաղաքական շահեկանությունից 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 շահին:

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 շահերի բախման հրապարակ, որ էժան չնստեց ո՛չ պատրիարքության, և ո՛չ էլ եկեղեցականության վրա: 1610-ական թթ. ծայր առած պատրիարքական կոիվների մի պատճառը նշված իրավիճակի անմիջական հետևանքն էր, և այս իրավիճակը առավել բարդանում էր Հայ բնաշխարհից հեռացած գաղթականությունների Հայտնությունը՝ Արևելյան Եվրոպայում, Ղրիմում, Մերձավոր ու Միջին Արևելքի երկրներում և այլուր: Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, քաղաքական այս վայրիվերումների, նոր գաղթախնների ձևավորման և Հնների բազմամարդ դառնալուն զուգընթաց, պետք է դառնար Հայ հոգևոր կենտրոնների տարամերժ ձգտումների, սրանց շահերի ու հակասությունների բախման մի յուրօրինակ խառնարան:

Ե՛վ էջմիածինը, և՛ Սիսը XVI դ. վերջերից իրենք էին ապրում պատվախնդիր հոգևորականների, սրանց հետևում կանգնած Հայ

խոջանների ու չելեպիների նյութական ու բարոյական բախումների մի ծանր ժամանակաշրջան: 1580-1591 թթ. Սսի աթոռին հայտնվեցին միանգամից երեք կաթողիկոսներ՝ Ազարիա Զուղայեցին, 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 համառությունը: Տիրատուրից Սսում պարտություն կրած Ազարիան 1591 թ. գրավում է Կ. Պոլսի պատրիարքի աթոռը, իսկ հաջորդ տարին հաջողում է Սսից քչել 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 չղաղարող պայքարը կաթողիկոսների երկվություն պետք է վերածվեր վերոհիշյալ Ազարիա Զուղայեցի կաթողիկոսի (Կ. Պոլսի պատրիարք՝ 1591-1592 թթ.) մահվանից հետո (1601): Հայեպում ընտրվեց Կիլիկիայի կաթողիկոս՝ Պետրոս Կարկառեցին, ընդ որում, «առանց հաւանութեան սսեցոց»:

Չափազանց 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 աթոռակա մնաց Հովհաննես Այնթապցին¹³¹:

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

Ավելի լավ վիճակում չէր, գրեթե նույն ժամանակներում, էջմիածնի կաթողիկոսական աթոռը: XVI դ. չղաղարող պարսկա-թուրքական պատերազմները մերթ թուրքերի, մերթ պարսիկների կողմից Արևելյան Հայաստանում հաղթանակ տոնելը չփոթ և քառս էին առաջացնում էջմիածնի աթոռակալների և առհասարակ հայ բարձ-

րակարգ հոգևորականությունն չընդունեցին: Գերեզմարվող կամ անլուր բռնությունների ենթարկվող ժողովրդի վիճակը նրանց մղում էր կա՛մ դեպի պարսից շահը և կա՛մ էլ օսմանյան սուլթանը՝ չարյաց փոքրագույնը նախընտրելու սկզբունքով և կա՛մ էլ դեպի Եվրոպա՝ Հոռմի պապը կամ Ֆրանսիա՝ ազգի ազատագրությունն ակնկալիքներով: Այդպիսի ակնկալիքներ ուներ Ստեփանոս Սալմաստեցի կաթողիկոսը, մի եռանդուն գործիչ, որի ամբողջ ջանքերը, սակայն, չէին կարող բավարարել էջմիածնի շարունակաբար 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 հայության մեջ ամրապնդելու մտահոգությունից: 1550-ական թթ. էջմիածնում արդեն գործում էին չորս կաթողիկոսների՝ գահակալ Ստեփանոս Սալմաստեցին և նրա աթոռակիցները՝ Միքայել Սեբաստացին, Տեր Բարսեղը և Տեր Գրիգորը¹³²: Մի քանի կաթողիկոսների առկայությունը բխում էր հայության հեղհեղուկ կացությունից և օսմանյան ու պարսկական լուծը թոթափելու նրա ձգտումից, որ արտահայտում էին եկեղեցու գործիչները: Ձխորանալով 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 հայտնությունն գործում չպետք է թերագնահատել նաև աթոռակիցների անձնական գործոնը, կապերն ու փոխհարաբերություններն 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 շահատակությունների 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 աշխարհասեր նկարագրի տեր անձնավորություն, 1599 թ. հայտնվեց Կ. Պոլսում պատրիարքական աթոռին, որտեղ եկել էր, ի դեպ, էջմիածնի ծանր պարտքերը տեղացի հայ երևելիների օգնությամբ մարելու առաքե-

լուծյամբ: Այս վերջինները (անչուչտ, ոչ առանց մայրաքաղաքի խաներում մշտապես կանգառող ջուղայեցի և ազուլեցի խոշոր վաճառականների համագործակցություն) մտահոգված էին էջմիածնում երկու կաթողիկոսների հակամարտությունը, «Ջանային հրաժարեցուցանել զնա (Մելքիսեթին - Ա. Խ.) ի կաթողիկոսութենէ զի բարձցի երկոյութիւն կաթողիկոսաց. սմին իրի յորժամ հանին զՏիրատուր պատրիարզ յաթոռոյ, եղին ի տեղ նորա զսա ինքն Մելքիսեթ»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 օժվում է կաթողիկոս՝ փաստորեն գործող կաթողիկոսների թիվը հասցնելով երեքի: Խույ, այնուհետև բացահայտ հակամարտություն է առաջանում Մելքիսեթի և Սրապիոնի միջև, ինչը անուղղակիորեն արձագանքվել է Սրապիոնի աշակերտ Գրիգոր Կեսարացու՝ Մելքիսեթին ուղղած հույժ քննադատական գրություն մեջ¹³⁴: Կեսարացին Մելքիսեթին հակակրելու այլ պատճառներ ևս ուներ. Կ. Պոլսի պատրիարքի տեղի համար նրա դեմ պայքար մղելիս Հովհաննես Խույը և Զաքարիա Վանեցին ըստ ամենայնի ստանում էին Մելքիսեթի գործուն աջակցությունը: Զաքարիա Վանեցին Մելքիսեթի ձեռնասունն էր և 1612 թ. մեկնել էր Հոռոմ՝ պապին այցելելու և Մելքիսեթի դավանական համակրանքը նրան հավաստելու հանձնարարությունը: Հովհաննես Խույը ևս, քաջածանոթ էր Հոռոմի հավատոյ տարածման Ս. Ժողովին և Հոռոմում էլ կնքել էր իր մահկանացուն՝ 1634 թ.¹³⁵:

Զաքարիա Վանեցին, Հովհաննես Խույը և սրանց ներչնչող 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 պաշտպանությունն ունյն դիրքերից՝ գրելով, որ 1624 թ. Կ. Պոլսում գտնվող Մելքիսեթը Զաքարիայի և Խույի հետ համագործակցելով՝ «յայտնի հրապարակաւ» ոտնահարում էին հայ եկեղեցու ձեռները¹³⁶: 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 զրդիչ 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 Ուրբոլդինոն գեկուցում էր Հոռմի Ս. Ժողովին, որ Կ. Պոլսի պատրիարքը և Մովսես կաթողիկոսը հակառակ են միմյանց, և որ առաջինը «կը խորհի թուրքերու իշխանութեան տակ ապրող հայերը Մովսէս կաթողիկոսի հնազանդութենէն հանել և իրեն հպատակեցնել. երկու հայրապետներն էլ (իմա և՛ Մովսեսը, և՛ Զաքարիան - Ա. Ո.) մետ են կաթողիկէ եկեղեցոյ հետ միանալու»¹³⁷:

Վերջին դարձվածը, ի դեպ, Հոռմին 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՝ Հոռմի 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, Մախսուղը և վանեցի խոջա Ռուհիջանը: Սահակի գործը ձախողում է մեծ վեզիրը, որը վերահիշյալ երևելիների խորհրդով մերժում է Սահակի հայցը և նրան մեղադրում այն բանում, որ նա կաթողիկոսական ֆեր-

մանր ձեռք է բերել առանց իր՝ մեծ վեզիրի իմացության: Սահակին գանահարում են՝ մինչև մահվան դուռը հասցնելով: Նա փրկվեց նույն Ռուհիջանի և մյուսների խնդրանքով¹³⁸:

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), ղզլար աղասին և պալատական էլիտար դեմքերը ուղած պահի կարող էին անգիտանալ մեծ վեզիրի իրավասությունների սահմանները և գործել ըստ սեփական հայեցողության: Պատրիարք Զաքարիան, օգտվելով մեծ վեզիրի բացակայությունից, և, անշուշտ, առատորեն կաշառքներ շռայլելով, թվում է, ֆերմանը ձեռք էր բերել հենց արքունիքից՝ չնախատեսելով, սակայն, դրա հետևանքները¹³⁹:

Միջադեպը ուշագրավ է մեկ այլ կտրվածքով ևս. Սահակը ենթադրում էր նոր կաթողիկոսություն ստեղծել Կիլիկիայի և Ադթամարի ենթակայություններից դուրս գտնվող չրջաններում (թեմերում)¹⁴⁰: Կնչանակի՝ Արևմտահայաստանի և Թուրքիայի հայաբնակ այն չրջաններում, որոնք ավանդականորեն համարվում էին էջմիածնի հոգևոր տիրույթները, և որտեղ էջմիածինը առաջնորդներ կամ նվիրակներ էր ուղարկում: Այդպիսի էջմիածնական թեմեր էին Վանը՝ իր գավառներով, Արճեչը, Խլաթը, Մուչը, Բաղեչը, Խոչաբը, «տէրունի» թեմերը՝ Զմյուռնիան իր չրջակայքով, Բաղդադը և Բասրան, ինչպես գրում է Սիմեոն Երևանցին¹⁴¹: Այլ կերպ ասած, կաթողիկոսություն էր հաստատվում այն թեմերում, որոնք նաև դուրս էին մնում Կ. Պոլսի հայ պատրիարքության իրավասություններից:

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

Սահակից մինչև Եղիազար, որի համանման մտադրությունը և գործելակերպին կանցնենք քիչ անց, հայտնվել էին էջմիածնին հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծելուն հետամուտ այլ կղերականներ ևս: Պատահական չէ, որ Հակոբ Զուղայեցի 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 դռն ժամանակիս եհան ի գլուխ սատանայ զիւր չարիքն»¹⁴²:

Ոոսքը վերաբերում է 1630–1650–ական թթ. ժամանակաշրջանին, երբ Սահակից հետո, իրօք, կարող էին հայտնվել եկեղեցու նոր, մեծուփոքր պառակտիչները: Այս բոլորի մեջ և նրանցից հետո, իբրև նրանց գործի հմուտ շարունակող, 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 շռայլում փարթամ ընծաների ու շրացուցիչ կաշառքների համար համայնապատկան կամ եկեղեցապատկան գումարները: Համառ բնավորության տեր այդ մարդը պատկառազրու 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:

Սոջա Ռուհիջանի և մյուս աթոռակալների բանտարկությունը պետք է բարձրացնեն 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 Արդնի բարձրահայաց Ս. Աստվածածին վանքի վանահոր պաշտոնը: Կ. Պոլսի պատրիարքի չզոյություն 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 Գյոմուրճյանի 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 Փերմանից հանել է տալիս Երուսաղեմի վրա նրա իշխելու իրավունքը, որ դարձյալ օրինական ուժ էր ստացել Թովմային տրված Փերմանով:

1659 թ. դրություն 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 Մուղեբեցուն 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 եկեղեցիներում¹⁴⁴: Աթոռակալները էջմիածնի իրավասությունների վերացումը պատճառարանում էին սուլթանի ստացած հաթիթը չեղիֆով, ըստ որի, ինչպես տեսանք, վերացվում էր պատրիարքի պաշտոնն առահասարակ, և հայ համայնքի գործերի դեկը հանձնվում էր

վեց թաղերի աշխարհական ներկայացուցիչներին: Այդ ժամանակ աթոռակալներին խրախուսողն ու ոգեշնչողը Եղիազարն էր, որն իր պատրիարքական պաշտոնը Փիլիպոսի հորդորներով զիջել էր Մուղ-նեցուն:

Հիրավի, 1656 թ. խուլ պաշքար էր մղվում էջմիածնի և Սսի միջև՝ Կ. Պոլսի պատրիարքությունը տիրելու համար: Եվ եթե Մուղնեցուն պատրիարք կարգելով և Եղիազարին հեռացնելով՝ Փիլիպոսը կարող էր պոլսահայ համայնքում ցուցադրել էջմիածնի ուժը, ապա արդեն Հակոբ Զուղայեցու ժամանակ, նույն Մուղնեցուն տապալելով, հակառակորդները բացահայտում էին էջմիածնի թուլությունը: Հաղթելու հերթը սասկաններինն էր, որոնց գլխավորում էր Եղիազարը: Էջմիածնի հետ ծայրահեղ լարվածություն այս շրջանում Հակոբ կաթողիկոսի պաշտպանությունը հանդես եկան թլթլըր 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 երաշխիքները:

Եղիազարը սրանց դեմ գործում էր կտրուկ և վճռական: Հակոբի անունը հիշող երեցներին նա սպառնում էր՝ կարգալույծ անելով ու բանադրանքով: Հենվելով վեց համայնքների աշխարհիկ 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 մյուսոն ստանալու հեռանկարով:

Սուրբ մյուտոնը բաշխելու իրավունքի ոչնչացումը էջմիածնի ներկայությունն ոչնչացումն էր նշանակելու, և Եղիազարը ամբողջ խորությունը էր գիտակցում այս հանգամանքը: 1656 թ. Երուսաղեմը նա դիտում էր իբրև հենակետ՝ էջմիածնի գորությունն ու ավանդական իրավունքները վերացնելու ճանապարհին: Եվ հենց այս ժամանակ էր, որ սասկանները 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 նախապատ-
րաստելու գործին: Որ Երուսաղեմը պետք է դառնար էջմիածնի դեմ
նախընտրելի խաղաքարտ, այս միտքը Եղիազարը փայփայել էր տա-
րիներ 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 բոլին գործի դնելով իր բո-
վանդակ նյութական, հոգևոր և իմացական կարողությունները,
ձգտում էր մշտապես վերահսկել Երուսաղեմի պատրիարքությունը՝
հենվելով պոլսահայ բնիկ վերնախավի և սրա սասկան կողմնորո-
շումների վրա: Թյթրեյանները, որոնք Եղիազարին հակադրվում էին,
սատարելով էջմիածնի կաթողիկոսին, ճնշումների ենթարկվեցին
Եղիազարյանների կողմից:

Անդրեաս երեցը, որին Թյթրեյանները առաջ էին մղել իբրև իրենց
ներկայացուցիչը, աթոռակալների խմբում կտրուկ հակահարված
ստացավ. Եղիազարը առարկեց նրա մասնակցությունը, նկատելով,
որ այդ երեցը չի կարող պաշտոն ստանալ, քանի որ ըստ հայտնի
հաթիթը շերիֆի, «սևագլուխները» չեն կարող մասնակցել համայնքի
կառավարման գործերին¹⁴⁵: Եղիազարյանները պատուհասեցին ոմն
Ըոեճեպ երեցի, որը Թյթրլի «խրատով և թևով» եկեղեցում շարունա-
կում էր հիշել Հակոբ կաթողիկոսին՝ արհամարհելով Եղիազարյաննե-
րի 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 փոխհարաբե-
րությունների կտրուկ, առաջին հայացքից անսպասելի թվացող փո-
փոխությունը: Լինելով Եղիազարի աշակերտն ու հետևորդը, նրա
հետ պայքար մղելով Թյթրեյանների, Մուղնեցու և այլ հակառա-
կորդների 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 ասպարեղից հեռացնելու համար Եղիազարն առաջ
քաշեց Ղազար Սեբաստացի վարդապետի պատրիարքական թեկնա-
ծությունը:

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

րիգ՝ 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 Չամչյանը, 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 աթոռին¹⁴⁸: Հիրավի, պարտքերի մեջ խրված Ղազարին երաշխավոր են կանգնում տիվրիկցի զրամատերերը՝ «քէֆիլութեամբ տիրիկցոց», ինչպես գրում է Ե. Քյոմուրճյանը¹⁴⁹:

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 բարեհաճությունը: Այստեղ նկատենք, որ մայրաքաղաքի «բնիկ» և եկվոր տիվրիկցիները զավառական միջավայրի իրենց երբեմնի կապերն ու ծանոթությունները պահպանում էին ոչ միայն իրենց միջև, այլև Տիվրիկում պաշտոնավարած օսմանյան պաշտոնատար անձանց հետ: Մ. Չամչյանը Կ. Պոլսում տիվրիկցի հայերի տնտեսական հաջողությունները բացատրում է այս վերջին հանգամանքով. «Կային ի նմին ժամանակի ի Կոստանդինուպոլիս ոմանք հայոց տիրիկցոց, որք յառաջմէ չքավոր գոլով՝ փարթամացուցեալ էին ընդ խնամարկութեամբ տիրիկցի Իպրահիմ աղայի արքունի դիւանադպրի»¹⁵⁰: Իհարկե, «խնամարկությունը» անհատույց չէր լինում. Ղազարը կաշառք էր տվել 20 քսակ աբչե և նոր միայն հայտնվել պատրիարքական աթոռին¹⁵¹: Այս գործում նրան մեծապես օգնել էին տիվրիկցիներ Մուֆիս Շրվանը, Ըրրղ Մանուկը և Թուրքմեն Հովհաննեսը, որոնք, չխնայելով իրենց քսակները, կարողացան հեռացնել տալ Մարտիրոսին և պատրիարքական աթոռը ապահովեցին Ղազարի համար¹⁵²:

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 ողորելու համար Երուսաղեմի Աստվածատուր պատրիարքի անունից նրան նվիրակ է ուղարկում արևելք: Մարտիրոսը անցնում է էջմիածին՝ Հակոբ կաթողիկոսի մոտ, որը նրան ձեռնադրում է Ղրիմի առաջնորդ¹⁵³: Մ. Չամչյանի բացատրությունը, թե Մարտիրոսը դուր եկավ Հակոբ կաթողիկոսին («հաճոյ գտաւ յաչս նորա»), հույժ սուբյեկտիվ է թվում թեկուզ հաճոյանալու գնով առաջնորդություն ստանալը ենթադրելու համար: Չմոռանանք, 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 մասնակցությունից 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 շփումներ չունեի կամ գրեթե չունեի մայրաքաղաքի սաականների հետ, որովհետև լիովին անտեղյակ էր մնացել, անչուշտ, այս վերջիններիս օգնությունը Սաչատուր Մինտերձու համար Կիլիկիայի կաթողիկոսի բերաթը ձեռք բերելուն: Մյուս կողմից, Մարտիրոսը, հիրավի, պոլսահայ համայնքում ուներ բավականաչափ համախոհներ, որոնք ձգտում էին դեմ դնել Եղիազարի հզորությունը, սրան կամ նրան պատրիարք զնելու հնարավորություններին, էջմիածնի հանդեպ դիմակայող դիրքին և այլն: Հենց այս ուժերն էին, որ Մարտիրոսին ուղարկեցին էջմիածին՝ կաթողիկոսի մոտ, որպեսզի գորացնեն իրենց դիրքերը և կաթողիկոսին հորդորեն առավել ջանքեր գործադրել Կ. Պոլսում էջմիածնի ազդեցությունը ուժեղացնելու համար: «Իսկ բարեկամք էջմիածնին, - գրում է Զաքարիա Սարկավազը, - 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 Ոսոփրիոս վարդապետի կողմից. սրանք իրենց թշնամությունն են հայտնում Հակոբ կաթողիկոսի նկատմամբ (գրում են «բազում հայհոյանք սուտս») և Եղիազարին հրավիրում են էջմիածին՝

իրենց օգնությունը ստանձնելու Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը¹⁵⁵;

Իր հակաթոռ ձգտումների և մտադրությունների իրականացման գործում Եղիազարը գտավ Հուսալի դաշնակից՝ ի դեմս Կիլիկիայի Սաչատուր կաթողիկոսի: Սաչատուրը 1663 թ. ստիպված էր համակերպվել իր հակաթոռի՝ Դավիթ Կարկառեցու Հայտնությունը, ուստի և Եղիազարի բարեկամություն 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 կաթողիկոսությունը ենթարկելով միանգամայն Երուսաղեմի և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունները, իսկ Կիլիկիայի կաթողիկոսության թեմերը Եղիազարը թողնելու էր անվճար՝ իբրև իր և Սաչատուրի համագործակցության նախապայման: Ի դեպ, Մ. Օրմանյանն այստեղ բավական զուսպ է ներկայացնում Եղիազարի պայմանները, մինչդեռ Մ. Չամչյանը ընդգծում է հակաթոռ կաթողիկոսության հավակնորդի առատ խոստումները Սաչատուրին, 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 Սաչատուրն էր պարզամիտ ոք... ետ նմա (Եղիազարին - Ա. Ս.) հաւանութիւն», - եզրափակում է Չամչյանը¹⁵⁶: Հազիվ թե Մինտերճին լիներ այդպիսի պարզամիտ մեկը, ինչպես բնութագրում է նրան Չամչյանը. համենայն դեպս, Սսի կաթողիկոսության ավտոին նա հասել էր այնպիսի անակնկալ քայլերով, որով հանկարծակիի էր բերել շրջապատի 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 Սաչիկ Մինտերճին, գաղտ ի մէնջ գտեալ իւրն քանի մի արբանեակ, մեռածի (Թորոսի - Ա. Ս.) մոհրովն կտագիր սահմանելով, յիւր անուանն պարաթ արարեալ չուեաց դէպ ի աշխարհն Կիլիկիայ և մեք յետոյ լուեալ մեղադրեցաք, թէ ընդէ՞ր առանց հարց ու փորձ առնելոյ Սսցոց, Հալպցոց եւ Ատանա-ցոց 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 գիջեց մշտապես մարտնչող Թյութլյաններին 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 Թյութլյանների պահանջներին, այլև պարտատեր երաշխավորների դիմումներին: Հովհաննես Թյությունճին, ի տես բոլորի, բաց էր անում պատրիարքական կոիվների 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 ավագակարարու կեցվածքի առջև ստիպված էր ձերբազատվել նրանից և պահանջել նրա վատնած գումարները, որոնք պատկանում էին էջմիածնին՝ իբրև նվիրակական արդյունք: Հիրավի, այս գործում չկար էջմիածին-Սիս հակամարտությունը և կամ էլ, եթե կար, ապա ծայր աստիճանի այլասերված տեսքով, որի շարժիչ ուժը կղերի ընչաքաղցությունն էր: Մի հայտնի չափով դրա բացեիբաց դրսևորմանը նպաստեց Հակոբ կաթողիկոսի և Եղիազարի հակադրությունը 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 շահատակությունների առարկա: Պակաս ուշադրավ չէ Թյութլյանների 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 Թյութլյանները ընդդեմ Ղազարի: Ավելորդ է ասել, որ Թյությունճու նկարագիրը հազիվ թե հետաքրքրեր Թյութլյաններին, որոնց հոգևոր ու բարոյական պատկերացումները համապատասխանում էին իրենց սոցիա-

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

Ապահովելով Ռաչատուր կաթողիկոսի աջակցությունը՝ Եղիազարը, մյուս կողմից, մեծապես հենվում էր օսմանյան պաշտոնական բարձր շրջաններում հայտնի Ապրո չելեպու զորեղ աջակցություն վրա: Ապրոյի շնորհիվ 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 մեկընդմիջտ 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 զբաղվում էր օսմանահպատակ հայերին Պարսկաստանից հոգևոր, ուրեմն և քաղաքական իմաստով հեռացնելու խնդիրը: Ի տարբերություն օսմանյան արքունիքի, որն այս հարցում ակնհայտորեն նախապատվությունը տվել էր տնտեսական շահի 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 Չամչյանի) 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 հարկ¹⁵⁹:

Նոր կաթողիկոսական աթոռը գտնվում էր Երուսաղեմում: Մնում էր ծխական կողմը՝ Եղիազարին պաշտոնապես օժելու գործը, որ և 1664 թ. արեց Ռաչատուր կաթողիկոսը Հալեպի Ս. Քառասունք եկեղեցում՝ նախապես ձեռք բերված պայմանավորվածության համաձայն: Զուր անցան Կ. Պոլսում պոլսաբնակ և եկվոր վաճառականների կողմից նոր կաթողիկոսություն հիմնելու դեմ բուռն առարկություններ և Եղիազարին իր մտադրությունից հետ պահելու ջանքե-

րը, այդ թվում և հայ եկեղեցու միասնությունն ջատագով և հեռատես Երեմիա Քյոմուրճյանի եռանդուն առարկությունները: Վերջինս Կ. Պոլսի համախոհ երևելիների հորդորներով և պատվերով նույնիսկ մեկնեց Հայկա՝ Եղիազարին նախազգուշացնելու եկեղեցին ու ազգը պառակտող նրա գործելակերպի ու նպատակի ծայր աստիճան բացասական հետևանքներից և տարհանողելու նրան: Սակայն Եղիազարը մնաց անդրդվելի և իրականացրեց իր ծրագիրը՝ գոնե օսմանահապատակ 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 էջմիրածնի Ս. Աթոռի ընդհանրական բովանդակությունը: Այս իմաստով հագիվ թե կարելի կլիներ համաձայնել Բ. Կյուլեսերյանի կարծիքին, թե Եղիազարը չափազանց հեռատես էր՝ կաթողիկոսական աթոռն ազատ պահելու քաղաքական ազդեցություններից, այսինքն՝ պարսից և ռուսաց ազդեցությունից¹⁶⁰: Բայց 1660-ական թթ. խոսք չէր կարող լինել կաթողիկոսական աթոռի վրա ռուսաց հնարավոր ազդեցություն մասին: Ինչ վերաբերում է կաթողիկոսական աթոռն առհասարակ ազդեցությունից զերծ պահելուն, ապա նոր կաթողիկոսություն հաստատելու փորձ անելիս Եղիազարն այն համաձայնեցրել էր մեծ վեղիր Քյոփրուլուի հետ և ի սկզբանե ակնկալել նրա քաղաքական հովանավորությունը, ուրեմն և ազդեցությունը: Համոզիչ չէ նաև Բ. Կյուլեսերյանի դիտողությունը այն մասին, թե Եղիազարը փառասիրությունից զրոգված չէ, որ ցանկացել է նոր կաթողիկոսություն հաստատել: Ընդհակառակը, փառասիրությունը միշտ էլ եղել է այս պատվախնդիր հոգևորականի գործունեություն խթաններից մեկը: Հիշենք, թեկուզ, էջմիրածնի 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 կաթողիկոսություն բերաթով ձեռք էր գցել նաև Երուսաղեմի խնամակալություն պաշտոնը, որով և պաշտոնանկ էր հռչակում Աստվածատուրին: Բայց վերջինս մտադիր չէր անձնատուր

լինել: «Կաշառք՝ կաշառքի դիմաց» սկզբունքով նա հասավ այն բանին, որ «բազմաթիւ ընծայուք» Երուսաղեմի կուսակալ էմիրհան փաշային հորդորեց Երուսաղեմից վտարել Եղիազարին: Սրան չէին օգնել ո՛չ Բ. Դոան էմիրը (հրամանը) և ո՛չ էլ բերաթը: Բեյլերբեյերը գրեթե ինքնիշխան տերեր էին իրենց ենթակայության տարածքներում և հաճախ սեփական ցանկությունները գերադասում էին մայրաքաղաքից եկած կարգադրություններից: Եվ Եղիազարը ստիպված էր դեգերել Երուսաղեմից հեռու՝ մերթ Եգիպտոսում, մերթ էլ Դամասկոսում, Անտիոքում կամ Հալեպում:

4. Պոլսում և Եղիազարի գործողությունները խորացրեցին ներհակությունները: Նրա դեմ ելավ և Հակոբ կաթողիկոսին անվերապահորեն պաշտպանեց Մարտիրոս Կաֆայեցին: Ընրոստություն կտրուկ ցույցերից հետո (Եղիազարին անարգական նամակ գրելը, նույն բնույթի քարոզները) Մարտիրոսը գնացել էր էջմիածին և կաթողիկոսին մղել Կ. Պոլիս գնալ և տեղում զբաղվել հակաթողության հետ կապվող հարցերով: Այնուհետև Մարտիրոսը վերադառնում է մայրաքաղաք և այստեղ դաշնակցում թյուրքյանների հետ՝ «ընդ զարս աննշանս և զխոռվարարս», ինչպես բնութագրում է սրանց Մ. Չամչյանը¹⁶¹:

4. Պոլսում Եղիազարի հակառակորդների առաջատարը և թյուրքյաններից առավել ազդեցիկ խմբակցությունը 1660-ական թթ. Ջահուկյաններն էին: Նրանց գլխավորում էին մեծահարուստ իշխանավորներ և Պոլսում դիրք ու հնարավորություններ ունեցող Միրզան և Նոսրովը՝ Նախիջևանի Ջահուկ գյուղից: 1663 թ. պատրիարք Հովհաննես Թյուրյունճին այս անձանց վկայակոչում էր իբրև իր երաշխավորների (քյավիլյների), նախ, Հակոբ կաթողիկոսին համոզելու, որ ինքն ի վիճակի է վերադարձնելու իր կողոպտած նվիրակական գումարները և ապա Կ. Պոլսում ժողովրդի աչքին հուսալի անձ ներկայանալու երկակի նպատակով: Եղիազարյանների դեմ մարտնչելիս Մարտիրոսը մեծապես հենվում էր նրանց գործուն աջակցության վրա: Մարտիրոս Կաֆայեցին, գրում է Ջաքարիա Սարկավազը, «գնացեալ վաճառականս՝ որք էին ի կողմանցն Պարսից և էին անդ արք Բ, անուն միոյն Միրզայ և միւսոյն՝ Նոսրով ի ճահուկ գեղջէ Նախսուանայ, արք երևելիք և մեծանուն և սոքա ընդդիմանային Եղիազարին»¹⁶²:

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

այսպիսով, իրեն երկու տարի առաջ (1663 թ.) պատրիարքությունից տապալած Թլթրյանների հետ, որոնք աջակցել էին Հովհաննես Թյու-
թյունճուն՝ պատրիարք դառնալու: Պոլսահայ իրականությունից այսպի-
սի խայտանկարում, կարծում ենք, տիվրիկցիների և եղիազարյաննե-
րի հակադրությունից հիմքերից մեկը մրցակցությունն էր՝ համայնքում
դիրք և պաշտոններ զբաղեցնելու համար: Տիվրիկցիք վաղեմի ար-
մատներ ունեին այլ ջնմաաթում, ինչպես և օսմանյան պաշտոնեու-
թյան շրջաններում, այնպես որ Ապրոն և նրա Եղիազարյան խումբը,
ի դեմս տիվրիկցիների, հանդիպել էին լուրջ հակառակորդների: Այս-
պիսին էին Հակոբի կողմնակիցների բազմաչերտ խմբերը, որոնց հետ
սուր պայքարի մեջ էին մտել պոլսահայ վերնախավի մարդիկ՝ «հոռո-
ցիք», մեծ վեզիր Քյոփրուլու 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., այսուհան-
դերձ, արձանագրվեց նրանց գոնե ժամանակավորապես բավարարող
հավասարակշռություն: Հակառակորդներին դատի կանչելով Ադրիա-
նուպոլիս՝ մեծ վեզիրը փոխզիջումների պարտադրեց Հակոբյաններին
և Եղիազարյաններին՝ գոնե Եղիազարի հակաթոռ կաթողիկոսության
իրավասությունը սահմանելու իմաստով: Եղիազարը հաստատվեց
Թուրքիայի հայոց կաթողիկոս, բայց Երուսաղեմում պատրիարք ճա-
նաչվեց Աստվածատուրը, իսկ Մարտիրոսը՝ վերջինիս փոխանորդ¹⁶³:
Այսպիսով, օսմանյան իշխանությունները հսկան խմբագրման են-
թարկեցին Եղիազարին նախապես՝ 1664 թ. տրված բերաթը: Դրա
հետևանքով Երուսաղեմը պահպանեց իր անկախ դիրքը նորաստեղծ
հակաթոռ կաթողիկոսության նկատմամբ և ապա անցավ էջմիածնի
ազդեցության ներքո, որ Հակոբի կողմնակիցների նշանակալի ձեռք-
բերումն էր:

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

(1663-1664, 1665-1667) և Սարգիս Թեքիրդաղցին՝ 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 աթոռը¹⁶⁴:

Հովհաննես Թյուլթյունճու և Սարգիս Թեքիրդաղցու պատրիարքական հերթագայումների ժամանակ իրենց վճռական խոսքն էին ասում կա՛մ Հակոբ կաթողիկոսը, կա՛մ էլ Հովհաննես Թյուլթյունճուն օգնող Թլթլըյանները: Թյուլթյունճին, որ համայնքում կորցրել էր իր հեղինակությունը, 1667 թ. պաշտոնանկ է արվում Հակոբի կողմից և փոխարինվում Սարգիս Թեքիրդաղցիով: Եղիազարի հակաթոռություն և Կ. Պոլսի նրա կողմնակիցների նկատմամբ հաջողություն հասնելու համար Հակոբ կաթողիկոսը ևս, ինչպես իր ախոյանը, և ամենուրեք, ինչպես իշխանություն համար մղվող պայքարում, հաշվի չէր նստում բարոյական նորմերի և քրիստոնեական առաքինություն պատվիրանների հետ:

* * *

1664 թ., ստանալով իր կաթողիկոսական օծումը, Եղիազարը օրհնություն կոնդակներ հղեց օսմանյան տարածքների բոլոր վիճակները՝ ի բաց առյալ Կիլիկիայի թեմերը: Եղիազարը կոնդակներում խստիվ դատափեստում է էջմիածնի նվիրակներին, նրանց չարաչահումներն ու ժողովրդին անխղճաբար հարստահարելը և խոստանում, ի հակադրություն նվիրակների և էջմիածնի, այսուհետև ձրի մյուռոն բաշխել ժողովրդին: Նորընծան շտապեց իր կոնդակներն ամրապնդել վարչական աջակցությամբ. նրա խնդրանքով մեծ վեզիրը հրամանագրեր հղեց մի շարք գավառներ (Սերաստիա, 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., Արդնի բարձրահայաց Ս. Աստվածածին վանքի վանահայրություն ժամանակ¹⁶⁵ նա չահած պետք է լիներ Ամթա երեկելիների և սրանց միջոցով տեղի փաշայի բարեհաճությունը: 1657 թ. հունիսի 26-ի իր նամակում Մար-

տիրոսը գուր չէր գրում Եղիազարին, որ Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց խնդիրը հայերի (ուրեմն և Եղիազարի) օգտին լուծելու համար հղվել են «Հասան փաշայէն ի Հալպայ և Մուրթազայէն ի Ամթայ մէկ մէկ գիր վէզիրին, կարծեմք թէ նոցա խօսքն երկու չի լինիր դորա (Մեհ-մեղ Բյոփրուլուի - 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 դօլ և դանատ է եղեր և նուիրակ»: Դրան վարդապետը պատասխանում էր սուրբ միամտություն խաղալով, իբր, Հակոբը իրեն «հերու ուղարկեաց ի Ստամպոլ, 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 կշտամբում էր Եղիազարին՝ նրա զգուշավոր գործողությունների համար, մասնավորապես, Հակոբի կողմնակից կրոնավորներին հանդուրժելու գործում: «Վասն է՞ր այսքան թողութիւն երեւցուցանես գործոյս զի ահա այսչափ ժամանակ է, վասն է՞ր ի յաւարտ չես հասուցաներ զառաջի եղեալ իրան, զի քաղաքս այս լցիր խոռվութեամբ և զմեզ թշնամի և նախատինք արարիր ամենեցուն», - գրում է Ռուհիջանը¹⁶⁹:

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 հեծեծանքներով. «յիսթանպօլու,-գրում է նա,- լալով ելայ ես, յետի գիչերն կատաղի շանց նման ի խանն (հյուրանոցը, ուր

ապաստանել էր ինքը - Ա. Խ) թափեցան վերայս, երեք օտայ փոխեցի, հագիւ խալիսեցայ: Պապուճիս հաւասարն մարդ երեսս ուրացող և հերձուածող կանչէին, և այն վաղվնէն ելայ գըբեզ որոնեցի ի Պաղաթ և ի Ղալաթիա և ոչ գտի գըբեզ, այլ լալով դարձայ յՈւսկուդար... աճապարեցի թէ հասանիմ, որ Մարտիրոսն Երուսաղէմայ չեկած և տիւան չմտած՝ մարդ հասուցանել տամք վասն խաղաղութեան. չեղել, 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 երբեմնի ձեռնաստուններից ոմանք՝ ստեղծելով պայքարող կողմերի մի խայտարղետ տեսարան, որտեղ անձնական շահի ու դիրքի խնդիրները ամենևին էլ երկորդական դեր չէին խաղում:

Եղիազարի կողմն էին անցել, հիրավի, կասկածելի բարոյականություն և վարքագծի տեր՝ Հակոբ կաթողիկոսի նախկին որոշ նվիրակներ, որոնց գլխին Եղիազարը շանթ 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՝ սեպտեմբերի Հակոբ կաթողիկոսին, որը նրան մեղադրել էր նվիրակական արդյունքները կողոպտելու մեջ: Հակոբ կաթողիկոսը, գրում էր նա, «վասն ազահութեան իւրոյ զրկեաց զմեզ ուրեք ուրեք անյայտ տեղիս չըջել և իւր պաշար հաւաքել և մեք չըջեցաք 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 չաւուչի փուշտ (արվամոլ- Ա. Խ.) տղայի խոսքով կու ելանէ մէկ թուղթ կու գրէ ի վերայ վաճառականացն, թէ այսչափ ստակ է գողացեր, ի ձեզ մատնեցի, դորա դատաստանն դուք արարեք: Եւ յորժամ թուղթն ի նոցա ձեռն, իբրև անօրէն գազան յարեան ի վերայ իմ և զոր ինչ ունէի՝ աոին յինէն մերկ ի մօրէ արարեալ զիս»¹⁷¹:

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

ներով նրանք բավական նպաստեցին ոչ միայն պատրիարքական կոիվների խորացմանը, այլև էջմիածնի, ինչպես և Սսի ու Երուսաղեմի հեղինակություն անկմանը Հայ բնակչության լայն շրջաններում: Ե. Քյոմուրճյանը տվել է այսպիսի անձանց սպանիչ բնութագիրը. «Նուիրակը ոմանք էմրով պէրաթի սուրէթով պոռնիկը և բողարած աշխարհականք յաշխարհականաց ապաւինեցին, խանգարեցան զկարգ սուրբ եկեղեցական ի Թրակիա և ի Մակեդոնիա և եզր Տաւաւիս գետոյ եւ ի Փոքր յԱսիա»¹⁷²:

Չպետք 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 աղավախներ 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 Հաշիվները: Եղիազարի ստուգումների արդյունքները անառարկելի էին, և Սարգիսը ստիպված էր խոստովանել իր վատնումները, ճանաչել իր պարտքը և «վճարումը պարտամուրհակներով երաշխավորել»¹⁷³: Եղիազարն այդ մուրհակները կես գնով վաճառում է այլազգիներին (մահմեդականների), որոնց մեջ գործող վաշխառուները 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 «Ստամպոլոյ պատմութեան» մեջ Ե. Քյոմուրճյանը, երբ ներկայացնում է Կոստանդնուպոլսի բանտերից մեկը, հիշում է, որ

Աստ յակամայ ճգնեցան
Ղազարոս, Սարգիս և Դստիֆան
Թոփալ, ձիհէննէմ, Կըրպօ փափաղ,
Եւ Թորոս մորոսն այն¹⁷⁴:

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 Թյուլթյունճու մասնակցությունից: Իսկ պատրիարքացուներին, մանավանդ պատրիարքների պարտքերը գոյանում էին կաշառքի անհատակ կարասը անընդհատ դրամական զանգվածներ նետելու, ապօրինի գործերի դեմ բողոք բարձրացնողներին ըմբերանելու և սեփական ընչաքաղցությունը հագուրդ տալու համար: 1670-ականին պոլսահայ կյանքում աշխուժացած տիվրիկցիները, որոնք հովանավորում էին Ղազարին, «այնչափ ղեզերեցին ի դրունս այլազգեաց կաշառաւք մինչեւ հանին զարին Մարտիրոս ի պատրկութենէ. եւ նենգաւորն Ղազար բռնի էառ զպատրկութիւնն եւ անհաւատ հոմանէօք կեղեքէին զժողովուրդն և զքահանայս զարիւն եւ զշարաւ անմեղաց ծծելով ոչ միայն քաղաքիս, այլ եւ զաղքատ գիւղիցն. բանադէր զպարզամիտս թէ բերեք զհարկս զի արարից զձեզ իրիցունս եւ սարկաւազունս»¹⁷⁵, - գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը: Սարգիսը հաջորդ՝ 1664 թ. յուրովի վրեժխնդիր եղավ իր բախտակից ընկերոջ համար՝ իր հերթին տապալել տալով Թյուլթյունճուն և հռչակվելով պատրիարք¹⁷⁶: Ե. Քյոմուրճյանի հիշատակած մյուս բանտարկյալներից Իստիֆանը Ստեփանոս Մեղրեցին է (պատրիարք՝ 1670-1674 թթ.), Թուփալը՝ Հովհաննես Ամասիացի Թուփալը (պատրիարք՝ 1674-1675 թթ.), ձիհեննեմը՝ Թյլթրյանների 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 Ղլրմպիկ Սահակ վարդապետի տեղեկությունները, ապա նրա նամակից պարզ է դառնում, որ Կիլիկիայի Նաչատուր կաթողիկոսը՝ Եղիազարի դաշնակիցն ու նրան կաթողիկոս օծողը, 1666 թ. երես էր չըջել իր օծյալից և թշնամացել նրան: Վարդապետը գրում է (հավանաբար Զմյուռնիայից), թե «Այստեղս Միստարճին (Նաչատուրը - Ա. Ն.) կաշառ առեալ ի վաճառականացն և երկու բանադրանաց թուղթ գրեաց վասն քու (Եղիազարի - Ա. Ն.), մէկ ի Հալապ յղեաց և մէկն ի Ստամպոլ և մէկ թուղթ յԵրուսաղիմայ Աստուածատուր վարդապետին, գրել կու տան բանադրանք վասն քո և տէր Ղուկասին

Հետ ի Պուրսա կու ղրկէն 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 թշնամություն: Այդպիսին էր եղել նաև Եղիազարի և խոջա Ռուհիջանի համագործակցությունը, որ դարձյալ ավերվել էր 1659-ին՝ իրադարձությունների տրամաբանությունը: Վավերագրերի պակասը հնարավորություն չի տալիս ամբողջովին բացահայտելու Եղիազարի և Սաչատուրի դիմակայության պատճառը, որ, կարծում ենք, պետք է առնչվի հակաթոռ կաթողիկոսի անձնապատան գործողություններին: Այսպիսի ենթադրություն հիմք է տալիս այն հանգամանքը, որ երբ 1664-1665 թթ. Երուսաղեմից հալածական Եղիազարն անցել էր Բելլաս քաղաք, նրա մոտ է գալիս Սաչատուրին հակաթոռ Կիլիկիայի Դավիթ կաթողիկոսը, որին Հալեպից, ըստ երևույթին, Սաչատուր Մինտարճու կաշառքներով ու խնդրանքով վճռել էին տեղական իշխանությունները: Դավիթը քաջալերում էր Եղիազարին¹⁷⁸, անկասկած, իրենց ընդհանուր ձախորդությունից առավել նկատի առնելով Եղիազարից ակնկալվող հեռանկարները՝ իր հակաթոռությունը վերականգնելու գործում: Սաչատուրն այդ պահից սկսած պետք է որ Եղիազարին համարեր իր թշնամին և ըստ այդմ էլ գործեր հետագայում:

Ս. Օրմանյանը կարծում է, որ նվիրակների վերոհիշյալ ընթացքն էր, որ դարձավ հակաթոռություն չփոթությունների ոչ միայն առիթ, այլև «գորաւոր պատճառանք մը... Եղիազար Այնթապցիին ձեռքը»¹⁷⁹: Իսկապես, Եղիազարը հմտորեն 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 կաթողիկոսություն ստեղծումը առարկայական հարված էր էջմիածնի ներկայությունը կայսրության տիրույթներում: 1660-ական թթ. առաջին կեսին արդեն թուլացել էին էջմիածնի դիրքերը օսմանյան մայրաքաղաքում, որին քիչ բանով չնպաստեց Թյլթրլյանների Հետ միաբանած և ժողովրդի աչքին վարկաբեկված Հովհաննես Թյունունճի պատրիարքը: Դրությունը չկարողացավ չտկել կամ ավելի վատթար դարձրեց Հակոբ կաթողիկոսի նոր նվիրակը՝ Գաղատիայի առաջնորդ Մինաս վարդապետը,

որին նպաստելու համար Թյուրքունճին յուրայիններով դիմում է էջմիածնի հեղինակությունը հարվածող մեթոդի՝ իշխանությունների հարկադրական ուժի միջոցով հավաքելու նվիրակական տուրքերը: Եթե բանը հասել էր դրան, ապա ականքն է, որ ժողովուրդը դիմաշրջվել էր և՛ պատրիարքից, և՛ Թլթրլյաններից:

էջմիածնի համար թույլ դաշնակից էր նաև Եղիազարի բազմամյա պաշտոնակիցը՝ տկարացած, բայց խաղի կանոնները լավ յուրացրած Երուսաղեմի պաշտոնագուրկ պատրիարք Աստվածատուրը: Մարտիրոսի օգնությունը 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 իշխանությունը (նույն 1665 թ. Եղիազարը հաջողել էր ձեռք բերել Երուսաղեմում իր դիրքերն ամրապնդող՝ խնամակալություն բերաթը, որի ուժով կարող էր վերահսկել Երուսաղեմի գործերը)¹⁸⁰, Հակոբ կաթողիկոսը մի հայտնի չափով կարող էր ապավինել նրանց օժանդակությունը: 1665 թ. հակաթոռ կաթողիկոսությունը մարտ տալու վճռականությունը Հակոբ կաթողիկոսը ժամանեց Երուսաղեմ, ապա անցավ Կ. Պոլիս՝ 1666 թ. հոկտեմբերին: Այստեղ նրան սատարում են ջահուկյանները, մասնավորապես ջահկեցի Խոսրով և Միրզա վաճառականները¹⁸¹: Առհասարակ, կաթողիկոսը այստեղ հենվում էր արևելահայ և Հայաստանի նաև այլ չրջանների վերջին տասնամյակներին Կ. Պոլսում հաստատված գաղթականների վրա, «որոնց համանգամայն «արևելցի» անուն կը տրուէր», - գրում է Մ. Օրմանյանը¹⁸²: 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՝ «ղրսեցի» 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 ժամանակագրություն մեջ նշում է, որ 1655 թ. նրա հեղինակավոր շատ աշակերտներ գլխավորում են վիճակները. «Սոքա ամն-

ներեան սինք եկեղեցոյ և անօթք հոգոյն սրբոյ, անյաղթ փիլիսոփայք, այլև Ղազար վարդապետ, Սարգիս վարդապետ ի Թէոդուպօլիս և Ստեփանոս վարդապետ, մեր սիրելի եղբայր ի Զմիւոին քաղաք և որչափ քաղաքաց առաջնորդք այժմ աշակերտ է նորա»¹⁸³։

Հայ եկեղեցու ներսում պառակտիչ այս ներհակություններին բացասաբար են անդրադարձել զգոն դատող որոշ եկեղեցականներ։ Սրանց կարծիքն էր արտահայտուած Տիգրանակերտի Թորոս եպիսկոպոսը, որը 1666 թ. ցասկոտ խոսքեր է ուղղել այդ երևույթի դեմ. «ոմն սուրբ էջմիածնայ և ոմն սուրբ Երուսաղէմայ Հարեալ ընդ միմեանս սատանայական գործակցությամբ ոչ իշելով զաւր մահուան իւրեանց անկանելով ի յարքունիս սուտ և ընդ վայր կորուսանելով զկեանս իւրեանց ի ձեռս անօրինաց որ են խաչին անարգաւոք 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 գորեղ պաշտպաններ Ապրո չելեպուն և մյուս երևելի «հոռմցոց», 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 պատկառազու և կշռադատուած խոսքի հետ նաև Երեմիա Քյոմուրճյանի ազդեցիկ համագործակցությունը կաթողիկոսին։ Հիրավի, Հակոբը կտրուկ և չահեկանորեն տարբերվում էր ժամանակի պղտոր ջրերի մեջ սեփական որսով զբաղված շատ բարձրաստիճան կրոնավորներից, պատրիարքներից և սրանց տակն անընդհատ փորող պատրիարքացուներից, որոնցից մինչև կոկորդը կշտացել էին պոլսեցիները։ Վերջիններիս վրա կաթողիկոսը թողեց խոհեմ և լուրջ եկեղեցականի տպավորություն։ Կաթողիկոսի համար շատ կարևոր էր Ապրո չելեպու համակրանքը շահելը, որը, ինչպես կտեսնենք քիչ անց, մասամբ սնուցվում էր էջմիածնի հանդեպ Բ. Դոան որդեգրած վերաբերմունքից, թեև, ինչպես ասվեց, նշանակութուն 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 ներկայացնէր սուլթանին։ Նույն այդ ժամանակ Եղիազարի կողմնակից մի քանի պոլսեցիներ նամակ են գրել նրան (գրում են Սողոմոնը,

Մկրտիչը, Կոստիկը, Մինասը, Պեկկերը, Աստվածատուրը և այլք, անկասկած, թաղերի երևելիներ), որտեղ ասվում է, թե Ապրո չելեպին «չատ Ջանաց խաղաղութեան»՝ պառակտված պոլսեցիներին հաշտեցնելու համար¹⁸⁵:

Այսպիսի բարյացակամ միջնորդատում էր, որ կաթողիկոսը պետք է գործ ունենար օսմանյան բարձրաստիճան պաշտոնյաների հետ՝ ընդհուպ մինչև սուլթանը: Ոստրովի և Միրզայի ուղեկցությունները Հակոբը մեկնեց Ազրիանուպոլիս՝ սուլթանի հետ հանդիպելու: 1667 թ. սուլթանի մերձավորներից՝ Ղայմաղ խանի միջոցով, որը Ոստրովի 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 Գ սուլթանի կողմից) Օսմանյան թուրքիայում էջմիածնի կաթողիկոսի իրավունքների վերաբերյալ: Ազրիանուպոլսում էլ սուլթանը վերականգնեց էջմիածնի կաթողիկոսի իրավասությունները՝ անվավեր հռչակելով Եղիազարի կաթողիկոսությունը. «Եւ տասնուհինկ Ռ (15.000) ստակն որ Եղիազարն միրի էր կապեր զայն, այլ թագաւորն անցաւ և ի մէջ հաթի շէրիֆին գրեաց նայլաթլամէ», – ասված է մի ձեռագրում¹⁸⁶:

Կաթողիկոսական բերաթի հետ Հակոբը ձեռք բերեց նաև Երուսաղեմի պատրիարքությունը, որ նա փոխանցեց Մարտիրոսին: Կաթողիկոսի ակտիվ մասնակցությամբ Հովհաննես Թյությունճին հեռացվեց պատրիարքությունից. իր պաշտոնավարության շարունակությամբ 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 երկրող անգամ փոխարինած Սարգիս Թեքիրզադցին (1667–1670) իր նախորդին շատ քիչ բանով էր զիջում, 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. Չամչյանը գրում է. «և թէպէտ գրէթէ ամենեքեան նոքա (պոլսահայ երևելիները – Ա. Ս.) ի կողմն Եղիազարու էին, բայց յորժամ տեսին զքաղցր բարս և զառա-

քինազարդ քաղաքաւարութիւն նորա, որում չէին այսչափ տեղեակ յառաջնէ, յարեցան ի նա ի սրտէ և բազումք դարձան ի կողմ նորա»¹⁸⁷: Մ. Օրմանյանը ևս գրում է, որ կաթողիկոսը իր մեղմութեամբ և խոհեմ ընթացքով համոզում է Ապրոյին և մյուս Եղիազարյաններին՝ ցույց տալով հակաթոռութեան վնասակար հետևանքները¹⁸⁸:

Հակոբի կեցվածքից, սակայն, առավել կարևորն այստեղ եղել էր օսմանյան պաշտոնատարներին տեսակետն ու վճիռը, որ բխում էր պետութեան տնտեսական ու քաղաքական շահերից: Այդ տեսակետից բացահայտելու իմաստով շատ հետաքրքիր են Ղայմաղ խանի և Մեհեմեդ Դ-ի՝ Հայ կրօնական կենտրոններին վերաբերող մտքերը, որ շարադրել է Զաքարիա Սարկավազը: 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. Ս.)»: 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, սատաթլու (երջանիկ): Զի Բ գլխաւոր տեղի աղօթից գոյ Հայոց. մինն ի քում իշխանութեան է, որ կոչի Երուսաղէմ՝ ի կողմն Արապրստանայ. 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 գանց արքունի: Այլ և յԳ ամին միանգամ առաքէն Երուսաղէմայ յերկիրն Պարսից և ժողովէն զբազում ոսկի և արծաթ և զգիպակ 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 շահին, և նա պնդապահս տա առնել աշխարհին իւրոյ չգնալ յԵրուսաղէմ և զնուիրակս ևս արգելուն և այն պակասութիւն մեծ լինի թագաւորութեան մերում, նա թէ և խոտովութիւն ևս անկանի Բուց (երկուց - Ա. Ս.) թագաւորութեանց»: Իբրև լուաւ զայս խօնթկարն Մահմատ՝ սոսկացաւ յոյժ և զՂայմաղ խանն՝ «Հրամայեցաւ քեզ հոգալ զամենայն գործ դորա և զգլուխ թշնամուոյ դորա ի մոտոյ բերեք առ իս»¹⁸⁹:

Այստեղ ուշադրութիւն է գրաւում տնտեսութեան զարգացման

վերաբերյալ օսմանյան քաղաքագետների հայեցակետը: Նրանց պատկերացումներով շահում է այն երկրի տնտեսությունը, որի գանձարանը լցվում է արտասահմանից մուտք արված գումարներով, ինչպես և շահում է այն երկրի առևտուրը, որի չըջանառություն մեջ առաջնայինը ներմուծված ապրանքներն են: Ներմուծումը, արտասահմանի ապրանքների հոսքը դեպի իրենց շուկան՝ նրանք գնահատում էին իբրև այդ նույն շուկան ապահովող կարևոր գործոն, ընդամին, պատկերացում չունենալով սեփական այդ շուկան ապահովելու որևէ քայլի մասին¹⁹⁰: Մի հայտնի չափով դրանով է բացատրվում կապիտուլյացիաների ռեժիմի տարածումը Օսմանյան Թուրքիայում. թուրքերը ներմուծման և արտահանման հաշվեկշռի վերաբերյալ ունեին բավական թույլ պատկերացումներ¹⁹¹: Բուն Կ. Պոլսում անընդհատ մտահոգված լինելով շուկան ապրանքներով մատակարարելու խնդրով, նրանք ամեն կերպ խրախուսում էին ներմուծումը՝ ամբողջովին կամ գրեթե ամբողջովին անգիտանալով ապրանքների արտահանման և սրա հետ կապված՝ տեղական արտադրություն 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 չեխպու 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:

Տնտեսություն զարգացման նկատմամբ օսմանյան վերոհիշյալ

ուղեգրի՝ 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 բերաթև և մեկնում Երուսաղեմ: Այս շրջանում 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: Նշված վերնախավի մարդիկ՝ Ապրո չելեպին, խոջա Ատոմը, խոջա Սահակը, Ներկիզգագեն, խոջա Ուաչատուրը և մյուսները նամակ են հղել Եղիազարին, որից երևում է, որ նշված նվիրակությունը Եղիազարին հանձնելու խնդիրը գործնականի վերածվելու չափ հասունացել էր նրանց շրջապատում: 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 մագմունովս (պայմանագիր - Ա. Ն.),- գրում են նրանք,- Հ-ն (70) վիզդ առնուս, մանսուպն (նշանակումը - Ա. Ն.) առանց ըստակի քո վրայ պէրաթ անէ քէհեան (վեզիր քյահյասին - Ա. Ն.) թէ որ էճամ-ստանայ նուիրակութիւնն յետ դարձուցանեն քեզի, ի (20) քիսէ խարճ տաս, պէրաթն նորէն ձեռքդ տան թէ որ հրամանացդ կաման նուիրակութիւնն անոնց թողուս, այս ի (20) քէսէն այլ անոնք տան՝ պէրաթն առանց ըստակի քեզի նորէն եւ տան ի ձեռքդ»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 ազդեցություն ու դիրքի մասին. «Ու պատրիարքութեան համար, - գրում է նա, - թէ հաստատ խօսք կու տաս, ես առանձին քէհին մարդ դրկեմ, ոչ Ֆլան ու Ֆլան 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 գորեղ աջակցութեամբ, 1667 թ. կամ դրանից քիչ անց) ոչ մի չափով չմտահոգեց ո՛չ էջմիածնի կողմնակիցներին և ո՛չ էլ մթազնեց մեկ նրա հանդեպ Հակոբ կաթողիկոսի տարած տպավորիչ հաղթանակը: Օսմանյան շատ բերաթիւներ, ինչպես տեսանք, իշխանութեան և այն կրող անձանց համար շատ դեպքերում ունեին ընդամենը կերակրող, բայց ոչ գործնական կամ նույնիսկ իրավական (դատելով իրավական ոչ քիչ թվով ակտերի զարմանալի կարճակեցությունից) նշանակութիւն: Եղիազարի այս վերջին բերաթիւ ևս պատկանում էր այդ վերջինների թվին: Հակոբ կաթողիկոսը, սակայն, չէր կարող հանդուրժել Եղիազարի՝ վերստին ձեռք բերած Ֆերմանը: Դրանից մոտ երեք տարի անց՝ 1670 թ., նա, իր հերթին, ստացավ սուլթանական նոր Ֆերման, որով չեղյալ էր համարվում Եղիազարի կաթողիկոսութիւնը՝ Հօգուտ Հակոբի և էջմիածնի¹⁹⁴:

Այս վերջին պարտութիւնից հետո Եղիազարը իր ողջ ուշադրութիւնը պետք է սեւեռեր գոնե Երուսաղեմում իր դիրքերի ամրապնդմանը, որոնց դեմ իր վտանգավոր ոտնձգութիւններն էր շարունակում Մարտիրոսը: Հիրավի, կարճ ժամանակ անց Մարտիրոսը նրանից դարձյալ խլեց Երուսաղեմի պատրիարքութիւնը՝ հարկավ, համապատասխան բերաթիւ: Գործելու հերթը այս անգամ Եղիազարին էր: Եվ 1671 թ. նա դարձյալ նորոգեց Երուսաղեմի պատրիարքի և օսմանյան վիճակների կաթողիկոսի իր տիտղոսները՝ հաստատվելով Երուսաղեմում: Մարտիրոսը ևս, շարունակելով 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 հաջողութիւններին: Կային օսմանյան պաշտոնեութիւնը, սրա այլասերված կառույցները, որոնք կրոնական բարձրագույն պաշտոնները չափազանց բարձր գներով վաճառում էին բարոյագուրկ և սնափառ 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 հոգևորականությունյան 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 հեղինակություն ղերի 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: Սնդրին այս կերպ նայելիս, նախ, աչքի է զարնում ձգնաժամի 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: Սախտվել էր նաև Երուսաղեմի համազգային դիրքը Կ. Պոլսում և այլուր: Կ. Պոլսում Մարտիրոսը, ինչպես տեսանք, ստեղծել էր Երուսաղեմի առաջնորդարան, Երուսաղեմին, փաստորեն, 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 աշխարհիկ վերնախավի անձանց շահատակությունների հրապարակի, և այստեղ ծավալվող թալանի ու կողոպուտի, կամայականություն ու

չահամոլութեան խրախճանքը պետք է վիթխարի պարտքերի տակ գցեր Երուսաղեմի միաբանութեանը՝ մինչև Հովհաննես Կոլոտի ու Գրիգոր Շղթայակրի ժամանակները (1710–ական թթ.):

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

4. Կ. Պոլսի երեցները և պատրիարքական իշխանությունը

XVII դ. վերջին երեսնամյակին ևս պահպանվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի հեղհեղուկ կացությունը: 1670 թ. ոչնչով աչքի չընկած Սարգիս Թեքիրդաղյուն, սրա մահվանից հետո փոխարինեց Ստեփանոս Մեղրեցին: Էջմիածնական այս վարդապետը, ըստ Չամչյանի, «էր այր իմաստուն և գիտնական» և հավանաբար, իր խոհեմության շնորհիվ էլ չորս տարի կարողացավ դիմանալ պատրիարքական ցնցվող աթոռին, յուրահատուկ մի մրցանիչ՝ Դավիթ Արևելցու երրորդ պատրիարքության (1644–1649) ժամանակներից ի վեր: Այս պատրիարքը ունեցել է շարադրողի ակնհայտ ձիրք, հայտնի է նրա նկարագրականը՝ նվիրված 1660 թ. Կ. Պոլսում բռնկված մեծ հրդեհին, որ հրատարակել է պոլսահայ համայնքի բազմավաստակ պատմաբան, բանասեր Գ. Բամպուքճյանը¹⁹⁵: Ստեփանոս Մեղրեցին այն սակավաթիվ պատրիարքներից էր, որոնք իրենց պաշտոնավարությունն ավարտել են ոչ թե վտարվելով, այլ մահվան պատճառով:

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

քեր գործադրեց՝ Հեռացնել տալու Թլթրլյան դեկավարներից Անդրեաս Ստամպոլցուն, որը Հովհաննես Ամասիացի Թոփալից (1674-1675) խլած պատրիարքությունը կարողացավ պահպանել ընդամենը մեկ տարի (1675-1676): Հենվելով պոլսահայ Հակաթլթրլյան երեկիների 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 փոխանորդություն համար: Այդ պաշտոնի բերաթը ձեռք գցած Անդրեասը 1678 թ., մի կարճ ժամանակ անց, իր տեղը պետք է գիջեր Մարտիրոսին, իսկ վերջինս, իր հերթին, մեկ տարի անց գրկվելու էր գրանից՝ Տօգուտ դեռևս 1674-ից խաղի մեջ մտած Հովհաննես Ամասիացու (որը, ինչպես տեսանք, ճաշակել էր պատրիարք լինելու քաղցրությունը, ինչպես և պաշտոնանկություն հետ կապված դառնությունները)¹⁹⁶:

1670-1690-ական թթ. պատրիարքական աթոռին աննշմար արժանիքների տեր մարդկանց Հայտնվելը, էջմիածնի ուշադրության թուլացումը Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունից 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 Քյոմուրճյանը գրում է. «Ոմն օրտի էքմեքճի (բանակի հացագործ - Ա. Խ.) գրել ետ զինքն Սարգիս րահիպ (երեց - Ա. Խ.) և կալա զպատրիարքություն և տակալին թերատ և թլուատ ասէր. «Աբ, ար, բեմ, բեմ» տէր տէր եղաւ՝ ելաւ ի բեմ, թէ զձեզ ի մեղաց սրբեմ, մինչև սկսան Թօրոս, Սաչատուր 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., Սաչատուրը՝ Ճլեցին, երեց, որ պատրիարք էր 1688 թ.: Ասվատուրը, հավանաբար, պոլսահայ հանրության մեջ այնքան ազմուկ հանած Աստվածատուր Թլթրլ երեցն է, Տիրատուրը և Մեծատուրը, թվում է, ավելի շուտ իր՝ Երեմիայի բառախաղի արդ-

յունքն են, քան իրական ղեմքեր:

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 է, 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 փոխանորդությունը կամ Կոստանդնուպոլսի համայնքի վարչության կողմից նշանակվող գործակալություն պաշտոնին, որի միջոցով տեղի հայ աշխարհիկ և հոգևոր վերնախավը վերահսկում էր Երուսաղեմի վանքն ու ազգային կալվածքները: Մ. Օրմանյանը ևս հստակ չի տարբերում գուրգահեռաբար առկա և խճողված պաշտոնները՝ Երուսաղեմի փոխանորդությունը, գործակալությունը կամ առաջնորդությունը. Հովհաննես (Թոփալ) պատրիարքը, գրում է նա, հաջողում է սեփականել Մարտիրոս Կաֆացու պաշտոնը. «այսինքն Երուսաղեմի առաջնորդի կամ պատրիարքի անունն ու հասույթը, որ կրնար Երուսաղեմի փոխանորդութիւն կամ գործակալութիւն ըսուի, քանի որ Եղիազար էր, որ իսկապէս Երուսաղեմի 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 շոայլում էին օսմանյան մեծավորներին իրենց կողմը քաշելու 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 լոիկ նստեալ եմ: Յետ Գ ամաց որ թվականն ՌՃԻԹ (1680) էր Յովանէս 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 սր 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 զնորաչէն խանն (Հյուրանոց - Ա. Խ.) և ի վերայ նորա շինեաց զխցերն և գար. Լուսաւորչի սեղանն ընդ նմա, որ հուպ է առ սր. Յակոբայ գլխադիրն... Եւ առաջ, քան զայս, բազում խցեր շինեաց և զհնացեալսն նորոգեաց և բազում աշխատանս ունի ի վերայ սր. 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 կոիվների բազմամյա պատմության մեջ: Այս իրողությունը նախապատրաստված էր արդեն եկեղեցիների քահանաների՝ ավանդակահորեն հայտնի հասարակական ակտիվությանը և թաղերի ժողովրդի հետ ունեցած մշտական շփումներով: Կասկածից վեր է, որ, սրանով հանդերձ, երեցների հետևում գործում էին շատ ավելի զորեղ մարդիկ՝ պոլսահայ հասարակության մեջ հարստությանը ու դիրքով առանձնացող անհատներ, որոնք ուղղորդում էին ժողովրդականությունն վայելող երեցներին: Բայց հենց երեցների այս նշանակալիությունը խոսում է համայնքում նրանց ունեցած կարևոր դերի մասին և արժանի է լուրջ ուշադրության: Պոլսահայ համայնքում երեցներն ուշագրավ 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 գործնականում 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, եկեղեցականները, մյուլթեվելիները 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 կացությունը երեցները դարձյալ միջակա դիրք էին գրավում ժողովրդի և հայ արտոնյալ դասի՝ հարկերից ազատ կղերական վերնախավի միջև: Օսմանյան կանտոնամեններում հնուց ի վեր սահմանվել էր հոգևորականության այդ խավի՝ խարաջից ազատ լինելու նորմը. «Քրիստոնյա մի անձնավորություն, եթե քահանա դառնա և աշխատի իր ժողովրդի օգտին, իսպենջ և խարաջ չի վճարելու: Նրա ռայաթ որդիները... ռեայայի նման հարկ են վճարելու», - ասված է Ահմեդ Գ-ի Ժամանակի (1730) մի կանոնում, որտեղ արտացոլված է նշված հնագույն նորմը²⁰¹: Քահանայագործությունը պետք է ճանաչված լիներ օսմանյան իշխանությունների կողմից, որպեսզի օրինականացվեր երեցի՝ հարկերից ազատվելու իրավունքը: Օսմանյան հարկացուցակներում ռայա արձանագրված ոչ մահմեդականը, հետագայում քահանա դառնալու դեպքում ևս պետք է վճարեր վերոհիշյալ հարկերը²⁰²: 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 շարունակում 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 տնօրինություններ 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 համակեցությունն աղերսվող խնդիրները: Նման հանգուցային հարցերում երեցների դերը բացատրվում է նաև այն իրողությամբ, որ հաճախ նրանք սերում էին հարուստ և երևելի հայ ընտանիքներից, որ շրջապատն անպայմանորեն հաշվի էր առնում: 1774 թ. մի ձեռագրի հիշատակարանում ասված է, որ այն ընդօրինակվել է «ի վայելումն Ղազար ամիրայի որդի տիրացու Մարտիրոս ջլէյպոյն»²⁰³: Երեցների սոցիալական ու հասարակական ազդեցիկ դերի մասին է խոսում այն փաստը, որ 1651 թ. Երուսաղեմի ժողովում, որին կանդորադառնանք քիչ անց, ամենաբազմամարդ ներկայացուցչությունը նրանք ունեին: Մարտիրոս Ղրիմեցին հարկ է համարել արձանագրել նրանց թիվը.

էրեցք որք աշխարհի քահանայք կոչին
Վաթսուն և այլ աւել նոքա լինին²⁰⁴:

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 Ստամպոլ, երեք եպիսկոպոս, հարիւր քահանայ կամ այլ աւելի թող դյարեղայան»²⁰⁵, - գրում է նա:

Աշխարհական քահանաների մեջ, ինչպես անվանում էր սրանց Մարտիրոս Ղրիմեցին, քիչ չէին երիտասարդ մարդիկ, որոնց, բնականաբար, խորթ չէին կարող լինել աշխարհիկ զվարճությունները: Սուլու մանաստրրի եկեղեցու վերաբերյալ 1565 թ. թուրքական մի վավերագրում, որ հրապարակել է թուրք պատմաբան Ահմեդ Ռեֆիքը և թարգմանաբար մեջբերել է Հ. Պերպերյանը²⁰⁶, բացահայտվում են երեցների աշխարհիկ կենցաղի այդ ամեննին էլ ոչ զվարճալի

հետևանքները: Եկեղեցու շրջակայքում գտնվող ԱՀԻ (կամ Աբդի) չե-
լեպի մզկիթի համայնքի իմամը և մյուս մահմեդականները բողոքում
են, որ Սուլու մանաստրերի կրոնավորները (քեչիչները) կառուցել են
մի նոր քեչիչհանե (քահանաների կացարան), որտեղ իրենց աղմկա-
լի խրախճանքներով և երաժշտությամբ խանդարում են մահմեդա-
կաններին՝ կատարելու իրենց պաշտամունքը: Սուլթանը հանձնարա-
րում է Կոստանդնուպոլսի կադիին հետաքննել գործը և բողոքի հիմ-
նավոր լինելու դեպքում քանդել տալ քեչիչհանեն, կանխել այդու-
հետև գինարբուքներն ու աղմուկը, հայտնելով, որ հակառակ դեպ-
քում կքանդվի ամբողջ եկեղեցին: Արդյո՞ք Սուլու մանաստրերի երեց-
ները այդպես աղմկաձայն տրվել են խրախճանքին. հազիվ թե, մա-
նավանդ, նրանք չէին կարող չիմանալ, որ կից մզկիթ է գտնվում: Ել-
նելով տիրապետող կրոնի գերազանցությունից սնվող թուրքական
հասարակական հոգեբանությունից, առավել հավանականն այն է, որ
իրենք՝ թուրքերը, չէին կարող հաշտվել մզկիթին մոտ գտնվող եկե-
ղեցու հարևանություն հետ և դիմել էին մատչելի միջոցի՝ ատելի կա-
ռույցը քանդել տալու դիտավորությամբ: Համենայն դեպս, չի բա-
ցառվում, որ նրանց բողոքների համար հիմք կարող էր լինել նաև աչ-
խարհասեր երեցների վարքուբարքը: Հ. Պերպերյանն այս առթիվ
կասկածում է երեցների առաքինությունը և հիշում Երեմիա Քյոմուրճ-
յանի «Ստամպոլոյ պատմութեան» հետևյալ տողերը.

Երկրորդ իսկել է եւ դունն որ է Սամաթիայէ ի կոչման
Ուր շատ մէյխանեք 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: Ենիչերինները
մայրաքաղաքում կարգուկանոն պահպանելու նպատակով հաճախ
ստուգայցեր էին անում գինետներ՝ որսալու հարբեցող և աղմկարար
այցելուներին: Եվ այստեղ էլ բռնում են Հովհաննես Խուլին.

Տէրտէրքն Իսթամպոլոյ
Հնարիւք տարեալ ի մէյխանան
զՈՒլ Յովհաննէս վարդապետն
դտեղացին ի բարս շամբչական:
Յանկարծ եէնիչէր աղայն,

երբ կոխէ՝ տէրտէրքն փախեան
զվարդապետն առնէն բրածեծ
Տեղեակ չեմ տեղուոյս, նա գոչման²⁰⁸;

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

Սարկավագներ ամենեքեան ի յաղօթից խիստ ծուլանան
Վազեն երթան ի մէյխանան, ուտեն, խմեն և արբենան
Ապա ելեալ ի ժամ զնան, հագնեն շապիկ, կանչեն անհամ
Զիւրեանց բոյերն ի ցոյց կուտան, վերայ միմեանց
յոյժ փքանան²⁰⁹:

Կ. Պոլսում, ինչպես յուրաքանչյուր առաջնորդութեան կամ թեմերի մէջ երեցները ձեռնադրվում էին Հոգևոր գլխի, տվյալ դեպքում պատրիարքի կողմից, տվյալ եկեղեցու ծխականների հավանութեամբ: Երեցներից ամեն մեկին հատկացվում էր որոշակի քանակութեամբ ծուխ, որից հետո ծխականների և երեցի միջև հաստատվում էին կրօնական՝ պաշտամունքային սպասարկման, տուրքերի, ծեսերի և արարողութիւնների ավանդական հարաբերութիւններ: 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 նշանակութիւնն ու տեղը ժողովրդի կյանքում: Հատկապես ուշագրավ է 10-րդ կետի բովանդակութիւնը, որտեղ ուղղակի ասված է, որ հաճախակի Հուզումներ են առաջանում եպիսկոպոսի, ժողովրդի և քահանայի միջև ամուսնական հարցերի պատճառով («յոյով խոսվութիւն լինի ի մէջ եպիսկոպոսին եւ քահանային եւ ժողովրդեան վասն եւ կրօնաց նոցին»²¹⁰), իրողութիւն, որ վկայում է եպիսկոպոսներին դիմակայող քահանաների հեղինակութեան մասին: 1640-1680-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքական չիոթների ժամանակ այս խնդիրը խոսվութեան քիչ առիթներ չի տվել, որ, ի դեպ, հմտորեն էին օգտագործում Եղիազար Այնթապցին և նրան հետևող կարճակյաց պատրիարքները՝ մանավանդ էջմիածնի հետ ունեցած իրենց հարաբերութիւններում: Ուշադրութեան է արժանի նաև վերոհիշյալ կանոնների 12-րդ կետը, ըստ որի, «մեծ անկարգութիւն մտեալ է ի մէջ քահանայից զի նշան 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 հովվությանը հանձնված ժողովրդին և ո՛չ էլ երեցներին: Վերջիններս մինչդեռ ամուր նստած էին իրենց ծխերում՝ այս կայունության շնորհիվ հաճախ ի զորու լինելով հակադրվել այդ նույն՝ հապճեպ հերթագայող պատրիարքներին: Թյթըլյանների առաջնորդների՝ Աստվածատուրի, Անդրեաս երեցի, Նոխուտի տղայի և այլ երեցների քմահաճ և ինքնազուլս կեցվածքը մի հայտնի չափով պետք է բացատրել նրանց կացության և իրենց ծխականների վրա ներգործելու բավականաչափ լայն հնարավորություններով: Բարձր-թողի երեցների կամայական գործողությունները թուլացնում էին համայնքի հավաքական ուժը, մանավանդ, երբ նրանց վրա պակասում էր պատրիարքական հետևողական վերահսկողությունը: 1659 թ. Թովմա Բերիացու սպանությունից վրա ծախսված դրամը փոխհատուցելու, դրանից առաջ՝ միրի 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. Քյոմուրճյանն իր «Օրագրութեան» մեջ, Եղիազարը հրահանգ էր ուղղել Կ. Պոլսի բոլոր եկեղեցիներին՝ կարգալույծ անելու սպառնալիքով նախազգուշացնելով «անագան համը գողով» ծուլությունը չտրվել սաղմոսերգություն կամ ժամերգություն ժամանակ: Խստիվ «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: Ենի-չերինները մեյխանաներում բռնում էին զվարթացած երեցներին և բերում պատրիարքի մոտ, որը կարգալույծ էր անում նրանց²¹²: Եղիազարն արգելեց ավելորդ ու վնասակար այլ սովորություններ, որոնք, պետք է կարծել, նորամուծություններ էին և արդեն հասցրել էին տարածվել Կ. Պոլսի հայ քաղաքային պլեբսի, գլխավորապես գաղթա-

կաննների մեջ: Այսպես, պատահում էր, որ դեռ կեսօրին մոտ Հարսանիքների ժամանակ Հարսանքավորներն արդեն հարբած էին ու հագեցած, և երբ պսակվելու պետք է գնային, «սինսան ևս չկարէր կանգնել ի վերայ ոտից»: Ի հավելումն այս ամենի, պսակի գնալիս ի ցույց էին դնում հաչս հետաքրքրվող հասարակության, հարսի օժիտը՝ ոսկեղենը, արծաթեղենը, պղնձեղենը, մետաքսյա շորերը՝ նաև այլազգիների առջև. «որ նոքա տեսեալ զանհամութիւնն ազգիս, կանգնեալ ապուշ մնային»: «Զայսոսիկ արգելեաց՝ (Եղիազարը - Ա. Ո.) նամակ ուղարկեալ յամենայն եկեղեցիսն, թէ յառաջ քան զճաշու ժամուն եղիցի պսակն ևս թէ ոք յանդգնի՝ նզովեալ է ևս զքահանայսն արգիլեմք ի քահանայագործութենէ»²¹³, - գրում է Ե. Քյոմուրճյանը:

Թվում է, զուտ քաղաքային, պոլսարնակ 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 տեղիսն և զայսոսիկ արգելեաց՝ թէ գան ի տուն մեռելոյն ուտեսցեն զհացն»²¹⁴: Վարձով էին զբաղեցնում նաև Հարսանյաց դահլիճները. իր՝ Երեմիա Քյոմուրճյանի հարսանիքը, որ կատարվել էր 1654 թ. մայիսին, ընդունված սովորույթով «գային յամենայն կողմանցն հրախրեալքն ի հարսանիս՝ ի տուն խօճա Պալէ՝ վարձելով զնա»²¹⁵, - տեղեկացնում է Երեմիան:

Իրենց վարքագծի մեջ ցուցաբերած բոլոր շեղումներով, աշխարհիկ վայելքների հանդեպ ունեցած հակումներով հանդերձ՝ երեցներն արտահայտում էին պոլսահայ բնակչության մի որոշակի մասի կենցաղավարության հատկանշական գծերը: Նույն կերպ նրանք չէին վարանում պաշտպանել հասարակ ժողովրդի՝ իրենց ծխականների շահերը, երբ խոսքը վերաբերում էր վճարելիք հարկերին, աշխարհիկ ու կղերական վերնախավի հետ ունեցած հարաբերություններին, ժողովրդի նյութական կացությանը և այլն: 1628 թ., երբ Գրիգոր Դարանաղցին ձեռնարկում էր Ս. Հրեշտակապետի վերաշինության ծանր և մեծ գումարներ պահանջող գործը, ժողովուրդը նախապես ըստ ամենայնի սատարել էր նրան, տրամադրել անհրաժեշտ գումարներ և այլն: Սակայն, երբ Դարանաղցին օրհնում է նավակատիքը, Պալաթի թաղում հրդեհ է բռնկվում, այրվում են եկեղեցու շրջակայքի տները: Դարանաղցին հանգանակություն է կազմակերպում և ստացված միջոցներով երեք օրվա մեջ հավաքում 12,000 աղյուս՝ ավարտելու համար եկեղեցու տանիքի շինարարությունը: Այս հանգանակված գումարով բարեկարգվում են եկեղեցու շրջակայքը, խցերը, վերստին

Հաստատվում է եկեղեցու սեղանը, տեղ է պատրաստվում Հանգստարանի համար և իր՝ Դարանաղցու վկայությունամբ, նյութական սղուծյան 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 աջահամբույր 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 եկեղեցականք. «Նա լսեցի, որ տրտունջ եւ խոռվութիւն կա ի միջերն վասն իմ եւ չար է թուեալ յաչս նոցա ասացուածքն մեր վասն եկեղեցւոյն աղագաւ: Եւ յորժամ լսեցի գտրտունջք քահանայիցն՝ ի վայր դրի զթապալսն եւ ժողովուրդն ելեալ գնացին, եւ դարձան ամենայն քահանայքն, կատաղեալ բարուք դիմեցին ի վերայ մեր լրբենի երեսօք հայհոյեցին զմեզ եւ փոխանակ շնորհակալութեան վիրավորեցին սրտիւք... այսպիսի չարութեամբ վճարեցին փոխանակ երախտեաց մերոց»²¹⁷:

Եղիազարյան-Հովհաննիսյան ընդհարումների ժամանակ ևս երկուստեք բարոյական ու գործնական ազդու դեր են կատարել եկեղեցիների երեցները: Այս պայքարը, ինչպես նկատել ենք իր տեղում, «ներսեցի-գուրսեցի» հակադրության դրսևորումներից մեկն էր, որին վերջ տալու համար Ս. Սարգսի հարուստ ծխականները որոշում են որևէ կերպ մեկուսացնել ժողովրդին գրգռող 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. Քյոմուրճյանը, անդրադառնալով 1640-ական թթ. երկրորդ կեսին Դավիթ Արևելցի պատրիարքին փոխարինած աթոռակալների գործունեությանը, հատկապես նշում էր սրանց պատժիչ գործողությունները երեցների դեմ: Մի հայտնի չափով դա նշանակում էր խստությունների կիրառում իրենց հակառակորդների նկատմամբ, որ ժողովրդականություն չէր կարող վայելել: Նրանք, չի մոռանում նկատել Ե. Քյոմուրճյանը, «եղէն օրինաց տեսարք եւ հրամայող աշխարհականք, կապել եւ արձակել երիցունս (որ կարող էր անել աթոռակալների մեջ գտնվող հոգևորականը - Ա. Ս.), անարգել երիցունս շուն կոչմամբ»²¹⁹:

Նույն Դավիթ Արևելցու կողմնակից երեցյանների հետ դաժան հաշվահարդար էին տեսել հակառակորդները. Ե. Քյոմուրճյանը հիշատակում է չորրորդ Ենի կափուռի հարավային կողմում գտնվող Փափազ գուլեսի կոչվող աշտարակը, որտեղ խեղդամահ էին արվել «Դավիթ փաթրիկի վէքիլ իրիցները»²²⁰:

Թաղի աշխարհիկ երևելիների դեմ ըմբոստանում էին, ի պաշտպանություն հարստահարվող ժողովրդի, հատկապես Ս. Սարգսի, Ս. Նիկողայոսի և Ս. Հրեշտակապետի երեցյանը: 1659 թ. նրանք հրաժարվեցին վճարել Թովմայի սպանությունից կապակցությունը գոյացած 24,000 դահեկան պարտքից 6,000-ը, որ պետք է վճարեին թաղերի եկեղեցիները՝ ի հատուցումն երևելիների ծայրահեղորեն անզուսպ գործողությունների: Այս թաղերի երեցյանը մի իսկական գործադուլ սկսեցին Եղիազարի և Մարտիրոսի դեմ՝ հրաժարվելով ժամերգություն և «այլ կարգ» կատարել իրենց եկեղեցիներում: Վերջիններս դիմեցին պատժիչ քայլերի՝ նշված եկեղեցիներ ուղարկելով հասարակականորեն շատ ավելի նվազ ակտիվ՝ Ս. Աստվածածնի (Կում կափու) վեց երեցյանների, որոնք պաշտամունքային արարողությունների ժամանակ պետք է փոխարինեին իրենց ըմբոստ եղբայրակիցներին: Թաղերի ժողովուրդը, սակայն, մտադիր չէր վճարել իշխանությունը բաժանած և միմյանց հետ հաշտություն կնքած ջոջերի արած պարտքերը: Երեք եկեղեցիների երեցյանը բողոքում են սուլթանին, և իշխանությունները վճռում են, որ պարտքը պետք է հատուցեն նրանք, ովքեր Թովմայի մահվան պատճառն են եղել: Եվ երբ պալատից եկած թուրք աստիճանավորը ցանկանում է եկեղեցում կարդալ իշխանությունների այդ վճիռը, վրդովված Մարտիրոսը արգելում է այդ և առաջարկում է վճիռը հրապարակել եկեղեցու սենյակներից մեկում: Մերժումից վրդովված՝ պաշտոնյան 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 դահեկան²²¹:

1660-ական թթ. էլ ավելի է աճում երեցյանների դիրքն ու ազդեցությունը համայնքում, որ զրսևորվեց Թյթրլյանների՝ ոչ միայն Կոստանդնուպոլսի պատրիարքական կոիվներին, այլև Սսի և Երուսաղեմի գործերին ակտիվորեն միջամուխ լինելու ձևով: Սրանց օգնությամբ էր, ի դեպ, որ Դավիթը դարձել էր Սաչատուր Մինտարձու աթոռակից կաթողիկոսը²²²:

Այս ամենով հանդերձ՝ Կոստանդնուպոլսի երեցյանը ձգտում էին

գործունեություն շատ 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 իշխանություն տիրանալը չպետք է դարմացնի, որովհետև պատրիարք էին դառնում ո՛չ կանոնով և ո՛չ էլ օրինավոր ընտրություն, այլ կուսակիցների ուժով և դրամով, «մանավանդ որ այս միջոցին քահանայությունը շատ 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, բացառություն, թերևս, իր անմիջական նախորդի՝ Ստեփանոս Մեղրեցու: Վերջինս՝ հանդարտաբարո 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 շռայլ ու զեխ նախորդների պարտքերի պատճառով²²⁴: Բարաջաֆերի 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 կաշառքներ օսմանյան պաշտոնատարներին: 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 պաշտոնին չհավակնող երեցի մտքով հագիվ թե անցներ վարդապետ դառնալը: Սամաթիացի այդ երեցի հայտնվելը պատրիարքական աթոռին, անշուշտ, նշանակում էր, որ Կ. Պոլսի քահանայական դասը առաջին անգամ համայնքում իշխանություն 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-

լիս իբրև իշխանութուն վարելու հետամուտ միասնական ուժ: Այդ է վկայում այն, որ դեռևս իրեն զգացնել տվող Թլթրյանների 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՝ բանսարկութուններ ու խարդավանքներ գործադրելով ընդդեմ Հովհաննես Ամասիացու, ինչպես Մ. Չամչյանն է գրում՝ «էարկ յանցանս մեծ ի վերայ Յովհաննու պատրիարգի»²²⁵: Պետք է կարծել, Անդրեաս երեցն իր պատվախնդրական հակումների համար օգտագործել է իշխանութունների կողմից Ս. Սարգիս եկեղեցին քանդելու փաստը՝ այդ հարցում մեղքը զցելով Հովհաննես Ամասիացու վրա: 1676 թ. բավականաչափ դրամ էր ծախսվել Ս. Սարգիսը վերաշինելու համար, բայց, ինչպես գրում է Մ. Չամչյանը, «մինչև էր աւարտեալ նոցա զայն՝ 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 էին²²⁷, փաստորեն, պայքարի և՛ նպատակը, և՛ գործի զբվող մեթոդները:

Հովհաննես Ամասիացի և Անդրեաս երեցների՝ իրենց միջավայրից վեր բարձրացած անձանց հաջողությունը նպաստեց նաև Մարտիրոսի և Եղիազարի շարունակվող, թվում է, անվերջանալի պայքարը: 1676 թ. Մարտիրոսը, որը ոտքը դուրս չէր դնում Կ. Պոլսից, պայքար էր մղում երկու ուղղություններ՝ Եղիազարի և ապա պատրիարքություն հավակնող երեցների դեմ՝ սպառելով իր յուրայինների և՛ ուժերը, և՛ քսակների պարունակությունը: Քյոփրուլու Ահմեդ փաշային հաջորդած մեծ վեզիր Կարամուստաֆայի ժամանակ՝ 1676 թ., և՛ Մարտիրոսը, և՛ Եղիազարը զգալի գումարներ էին վատնել նոր իշխանութան բարեհաճությունը արժանանալու և միմյանց պաշտոնանկ անելու նպատակով: Սակայն կողմերից և ոչ մեկը հաջողություն չհասավ: Եղիազարը շարունակում էր մնալ Երուսաղեմում՝ իբրև պատրիարք, իսկ Մարտիրոսը՝ Կ. Պոլսում, Ս. Աստվածածին եկեղեցում՝ որպես նույն Երուսաղեմի առաջնորդ, անկախ Եղիազարից²²⁸: Երուսաղեմի առաջնորդի պաշտոնը, որ, թվում է, հնարել էր ինքը՝ Մարտիրոսը, թվում է, իրականում վեքիլի (տեղապահ) 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 շնորհիվ ստացվող

եկամուտները և այս պայմաններում Երուսաղեմի վեբլիությունը հույժ եկամտաբեր պաշտոն էր: Եղիազարն իր նյութական լայն հնարավորությունների և հեղինակության համար պարտական էր հենց այդ պաշտոնին, որ սկսել էր վարել 1656 թվականից²²⁹, և որն այնուհետև դիջել էր Մարտիրոսին: Նույն այդ պաշտոնին էր պարտական Մարտիրոսը (որն այն ձեռքից բաց չթողնելու համար պայքար էր մղում Եղիազարի դեմ) և որի շնորհիվ կարողացավ ակտիվորեն միջամտել պատրիարքական աթոռի համար ընդհարումների նոր փուլին: 1676 թ. նա դուրս եկավ իր երեկվա դաշնակցի՝ Թլթըլյանների դեմ, ի դեմս պատրիարք դարձած Անդրեաս երեցի: Դրամներն այս անգամ ծախսվեցին նպատակասլաց, Անդրեաս երեցը տապալվեց, և Մարտիրոսը նրա փոխարեն պատրիարք կարգեց Թերուս, բայց իշխանություն տարուբերումներին զարմանալի ճարպկությամբ դիմակայող մի այլ երեցի՝ Կարապետ Կեսարացուն (Կրպո): Այս անձնավորությունը 1680-ական թթ. պատրիարքական կոիվների և, առհասարակ, պատրիարքների պատմության մեջ աչքի է ընկնում իր յուրահատուկ մրցանիչով՝ այդ պաշտոնը զբաղեցնելով հինգ անգամ (1676-1679, 1680-1681, 1681-1684, 1686-1687 և 1688-1689 թթ.) պատրիարքական իշխանությունը վարելով կարճատև ընդհատումներով): Իր գորեղ ձեռքերով առաջինը ասպարեզ 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 լոյսը դիրք և մի հայտնի չափով գոհացնելով Հակոբ կաթողիկոսին:

Կրպոն կարողացավ որոշակի ազդեցություն ձեռք բերել պոլսահայ հանրության մեջ: Հազիվ թե նա կարողանար քանիցս հետ բերել կորսված աթոռը, եթե գորեղ 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 Քյոմուրճյանը, որ հանդիմանում էր Մարտիրոսին՝ Կրպոյի պես տգետ մեկին պատրիարք դնելու համար, արժանացավ և՛ մեկի, և՛ մյուսի հայաժանաքներին ու ստիպված էր մի որոշ ժամանակ թաքնվել նրանցից²³⁰: Երկրորդ անգամ՝ 1680 թ., ստանձնելով պատ-

րիարքական 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 տասնամյակների պատմություն ունեցող Հակադրությունը:

Կ. Պոլսում, սակայն, չարունակվում էր պայքարը իշխանություն 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 շուրջ 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 Ուաչատուր ձլեցի երեցին²³¹: Նրան փոխարինած Կրպոն ևս պետք է լրացներ այն սակավաթիվ պատրիարքների շարքը, որոնք վախճանվել են իրենց պաշտոնին:

1680-ական թթ. երեցները պատրիարքական իշխանությունը տիրանում էին ճիշտ նույն մեթոդներով, ինչ նախորդ տասնամյակի երեց կամ վարդապետ անձինք՝ գործի ղեկով իրենց գորեղ համազգի 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 մասնակցություն՝ դրանց վրա իրենց ազդեցությունը թողնելու ձգտումների մասին: Եղիազարյան-Հակոբյան պայքարը, փաստորեն, սահմանափակեց էջմիածնի նվիրակների երեմնի ազդեցությունը պոլսահայ կյանքի վրա, իսկ նվիրակների դեմ ուղղված՝ Եղիազարի տեական քննադատական արշավը հարկադրեց էջմիածնին՝ գործունեություն ավելի լայն ասպարեզ զիջելու բուն պոլսահայ բնակ-

չությանը՝ 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 զբաղեցնեն Սարգիս Էքմեքճին (1679–1680), բացառիկ դեպք Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության պատմության մեջ, երբ այդ պաշտոնը տրվում էր աշխարհական անձի: Պատրիարք նշանակվելուց հետո Սարգիսը ձեռնադրվեց քահանա, կարծես, 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 հաղիվ 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 Ծահին համամճին²³²: Դրանից տասը տարի առաջ՝ 1679 թ., Սարգիս Էքմեքճու պատրիարքանալու փաստը նույնպես ցույց է տալիս, որ հայ էսնաֆի պետերը իրենց տնտեսական ազդեցությունը շնորհիվ վճռականորեն միջամտում էին համայնքի վարչությունից գործերին ամեն անգամ, երբ խորանում էին տարաձայնություններն ու պայքարը պատրիարքական աթոռի շուրջ: Այստեղ նկատենք նաև, որ Սախաօղլուի աթոռակալությունից ժամանակ ևս բավական տեղ էր տրված երեցների գործունեությանը, որոնք զբաղեցնում էին վեքիլների պաշտոնը²³³, բնականաբար, իբրև պատրիարքի իշխանությունից կրոնական գործառույթն իրականացնողներ:

* * *

Կ. Պոլսի երեցների և առևտրաարհեստավորական վերնախավի վերոհիշյալ ակտիվացումը չէր բացառում էջմիածնի մտահոգություն–

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 հայությունն մեջ վերստին հայտնվեց դավանական երկպառակությունների մի նոր ալիք, սրվեցին կրոնական հակադրությունները՝ ընդհուպ մինչև պատրիարքական պաշտոնի մակարդակը: «Յայսպիսի աուրս խոտվութեան,- գրում է Մ. Չամչյանը,- յաւելաւ եւ այլ իմն նոր շփոթութիւն ի մէջ ազգին. քանզի վեճ յարուցեալ ի վերայ իրաց հաւատոյ եւ կրօնի՝ սկսան կազել ընդ միմեանս եւ կոչել զոմն կաթողիկ եւ զոմն ուղղափառ, զոմն ֆրանկ 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 Հոռմի աշխուժացած քարոզչությունը նախապատրաստեց պատրիարքական իշխանություն վերահսկողությունը՝ պատրիարքի աթոռին հոռմեադավանի նստեցնելու բացահայտ մտադրությամբ: Հոռմեադավանների կամ լատինասերների այդ ակտիվությունը կասեցվեց թովմա Բերիացու առաջին կարճատև պատրիարքություն ժամանակ և ըստ այդմ, Կ. Պոլսի պատրիարքություն մեջ էջմիածնի դիրքերի ամրապնդումով: Հոռմեադավանների երկրորդ փորձը՝ այս անգամ, ի դեպ, իրենց ազդեցություն տակ առնելու ոչ միայն Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, այլև Երուսաղեմը, ավարտվեց աղետալի հետևանքով՝ երկրորդ անգամ նույն թովմա Բերիացու պատրիարքական իշխանություն հաստատումով և ապա նրա սպանությամբ: 1680-ականին երեցների ազդեցությունն աճը, թաղերի միջև վեճերի ու գժտությունների ծավալումը, պատրիարքական պաշտոնի համար նոր, մանրախնդիր կոիվների բորբոքումը վերստին սրեցին նիրհած դավանական հակասությունները՝ պարարտ հող դառնալով դրանց աճի համար: XVII դ. վերջին օսմանյան կայսրությունն տնտեսությունն 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 էսնաֆի պետերի հայտնությունը համայնքի վարչության գլխավորների մեջ՝ բավականաչափ հիմքեր են տալիս նման եզրա-

կացությանը: Անդրադառնալով աշխարհական աթոռակալների կողմից համայնքի վարչության ղեկը ստանձնելու իրողությանը, Երեմիա Քյոմուրճյանը տալիս էր առհասարակ այդ տասնամյակի «ալթը ջեմաաթի» և Երուսաղեմի պատրիարքության բնութագիրը. «Եւ արդ յայսմ ամի որ է ՌՃԼԹ (1690) դարձեալ զգուեալ 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 տէրզ (Եղիազարը - Ա. Ս.) Քէֆէցիին Մարտիրոս ոչ կարաց մտանել եւ ոչ զայլ ոք եթող մտանել եւ ինքն մնաց յեգիպտոս եւ գողք եւ անյազք եւ տմարդիք աստ ի կողմանէ մի ապուէն 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 հազիվ թե շահեր Հակոբ Զուղայեցու շրջահայաց 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 չհասպաղեցին 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 «ալթը ջեմաաթի» ներսում՝ մնալով նրա ներքին խնդիրը, գործն այս անգամ դուրս եկավ ազգային կամ միլիթի շրջանակներից: Կ. Պոլսի և առհասարակ Օսմանյան Թուրքիայի հայության դավանական ներհակություններին խառնվեցին օսմանյան իշխանությունները՝ ձգտելով ներգործել այդ

ներհակույթյունների 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 շարունակել 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 կոիվներն ամբողջ XVII դարում ոչ այլ ինչ էին, եթե ոչ վերոհիշյալ պահանջների համեմատ կամ դրանց նկատմամբ ճկուն քաղաքացիական-հոգևոր իշխանություն ստեղծելու հարատևող, բուն և ձախող փորձեր՝ հայ հանրության շրջանակներում: Կաթոլիկների գործունեության աշխուժացումը, թեկուզ ոչ նշանակալի հաջողություններով՝ 1640-1650-ական թթ., այնուհետև էլ միաձնի 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 երեցյաների պատրիարքական կարիերայի ու աթոռակալների իշխանություն հաստատման և դրանց հաջորդած դավանական ներհակությունների վերստին սրացումը, այս ամենը կազմում են XVII դ. պոլսահայ հանրության պատմությունն բնութագրական կողմերը և արժանի են ամենալուրջ ուշադրության:

1690-ական թթ. ևս, սակայն, շատ թույլ անդրադարձումներով իրեն զգացնել էր տալիս էջմիածնի և Սսի հակադրությունը Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոնը վերահսկելու ասպարեզում: Այդ, ըստ էության, նշված հակադրության վերջին դրսևորումն էր, այլև, առավել ևս, դավանական հակասությունների սրացման արտահայտությունը. սասկանները, ըստ էության, ի հայտ էին բերում նաև իրենց դավանական ակնհայտ հակումները կաթոլիկության և Հոռոմի նկատմամբ: Աշխարհական 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 եպիսկոպոսներ²³⁶: Այս պատրիարքի ժամանակ շարունակվում էին ծավալվել դավանական ներհակությունները հայադավան և հոռոմեադավան կողմերի միջև. ըստ այդմ, կիրառության մեջ մտան «Փրենկ», «կաթոլիկ», «ուղղափառ», «հերձվածող» և «չնչահավատ» հորջորջումները, որպիսիք կողմերը առատորեն միմյանց վրա էին տեղում անդիջում դարձած բանավեճերի ժամանակ²³⁷: Մատթեոս Կեսարացուց հետո Եփրեմ Ղափանցին, իսկ ապա նրան հաջորդած Մելքիսեդեկ Սուրհին (1698-1699), հետո՝ Մխիթար Քյուրտխատանցին (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 աշխարհիկ վերնախավում, ինչպես և հիերարխիական այս աստիճաններից էլ շատ ավելի ներքև՝ երեցյաների ու հասարակ ժողովրդի միջև, շարունակվեցին ամբողջ XVIII դարում: Սակայն այս հարյուրամյակում, ինչպես նշվեց, դավանական երկպառակություններին միջամուխ եղան օսմանյան իշխանությունները: Հայադավաններին ամբողջ գործությամբ սատարելու, կաթոլիկների դեմ հալածանքների ու բիրտ հետապնդումների պայմաններում վերջիններն արդեն չէին էլ կարող երազել պատրիարքական իշխանությունը տիրելու մասին: Այն, ինչ

Հնարավոր էր 1690-ականին և 1700-ականի սկզբներին, պետք է բացառվեր դրան անմիջապես Հետևող ժամանակաշրջանում, ի վնաս Հայ կաթողիկոսների (կամ լատինասերների, եթե օգտվենք Մ. Օրմանյանի եզրույթից)՝ օսմանյան պետություն կողմից պատրիարքական իշխանությունը զուտ սեփական քաղաքական շահերի 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 սասական լինելու հանգամանքը ամբողջովին կորցրեց իր գայթակղիչ բնույթը: Պատրիարքական կոիվները կորցրեցին իրենց ամբողջ հասարակական հիմքերը, ուրեմն և իմաստը: Պատրիարքի իշխանությունն 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 կոիվները բորբոքելու գործում, և որը, սակայն, ածանցվել էր միլեթների 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 շրջաններից մայրաքաղաքը վերաբնակեցնելու նպատակով այնտեղ քշված բազմությունների մեջ զգալի քանակ էին կազմում հայ արհեստավորները: Մեհմեդի ժամանակակից Քրիստոփոլոսը գրում է, որ սուլթանը իր կատարած շարունակական բռնագաղթերի ընթացքում Կ. Պոլիս է տեղափոխել սևծովյան նավահանգիստների և այլ վայրերի հայ առևտրականներին ու արհեստավորներին¹: Արհեստավոր հայերին գերեվարելու կամ մայրաքաղաքը գաղթեցնելու երևույթին այնուհետև հանդիպում ենք հաջորդ՝ գրեթե ամբողջ դարի ընթացքում՝ 1514, 1534, 1578 թթ. և մասամբ XVII դարում²: Բարգավաճ մայրաքաղաք ստեղծելու համար սուլթանը ուշադրություն էր դարձնում նաև գյուղատնտեսությունը: Կ. Պոլիսը գրավելուց քիչ անց գավառներից տեղահանվեցին և նրա մերձակայքում բնակեցվեցին 30 հազարի չափ գյուղացիներ՝ քաղաքը գյուղատնտեսական պարենով ապահովելու նպատակով³: 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, շինարարներ, հողագործներ և այլն: Բռնագաղթերը թուրքերին հնարավորություն էին տալիս կողոպտելու ժողովրդի ամենալայն խավերին, տիրանալու նրանց անտերունջ ունեցվածքին ու կարողությունը:

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

Հայերի Հնագույն գերեզմանատնից՝ Պալըքլըի գերեզմանատնից, Հայտնի են թերզի (գերձակ) Մկրտիչը, մահտեսի յազըճի (գրագիր) Սողոմեն (XV դ. 30-50-ական թթ.)⁴ և այլ արհեստավորներ:

Հայ գաղթականները, իբրև միևնույն տեղավայրերից գաղթած Հավաք խմբեր կամ Հանրություններ, հիմնականում բնակեցվում էին մայրաքաղաքի միևնույն շրջաններում: Այսպես, 1464-1479 թթ. Կարամանից գաղթեցված Հայերի մի զգալի մասը բնակեցվեց Կարաման մահալեում (Սամաթիա, Ս. Գեորգ եկեղեցիով), ինչպես և Վլանկալում (Չարխափան Ս. Աստվածածին եկեղեցիով), որտեղ պետք է տեղավորվեին նաև Ղրիմից գաղթած Հայերը (Քեֆեցոց կամ Քաղաքացոց թաղ, սրանց պետք է սպասարկեր Ս. Նիկողայոս եկեղեցին) և այլն: Հայրենակցական խմբերով և համատեղ բնակվում էին նույն արհեստով զբաղվող մարդիկ. Սասգյուղում՝ ակնցի քերամիտագործները⁵, Ալվանսարա թաղում՝ խեցեգործները, թոփ կափում՝ գաթրըճիները⁶: XVII-XVIII դդ. պոլսաբնակ ակնցիների մեջ տարածված զբաղմունքներ էին նաև հացագործությունն ու սեղանավորությունը, առևտուրը, տիվրիկցիների մեջ՝ ոսկերչությունը, սեբաստացիների մեջ՝ գերձակությունը, կեսարացիների մեջ՝ շինարարական արհեստները, առևտուրն ու ճարտարապետությունը, կամախեցիների մեջ՝ հացագործությունը և այլն⁷: Միաժամանակ, և սա կարելի է ասել առանց չափազանցություն, վերածվելով Հայության աշխարհագրական և ազգագրական տարածքները ամփոփող մի մանրակերտի՝ Կ. Պոլսի Հայ արհեստավորական ու առևտրական խավերը, իրենց թվաքանակի համեմատությամբ, ներկայացնում էին զբաղմունքների շատ մեծ բազմազանություն: Իրենց սոցիալական կացությամբ և կարգավիճակով նրանք, ինչպես և օսմանյան կայսրության մյուս հպատակ ժողովուրդների նույնական խավերը, մտնում էին այսպես կոչված էսնաֆի (ասնաֆ) առևտրաարհեստավորական կորպորատիվ կազմակերպությունների մեջ: էսնաֆն ընդգրկում էր քաղաքային և գյուղական շրջանների՝ արհեստներով և առևտրով զբաղվող բոլոր խավերը, այլ կերպ ասած՝ ամբողջ հարկատու բնակչությունը, բացի հողագործ ուսաններից: էսնաֆի 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 Հայերը⁸:

Այս ժողովուրդներն էին, որ ամենից առաջ ընթացք և ուղղութիւն էին տալիս և ամենուրեք՝ կայսրութեան մեջ, արհեստների և առևտրի զարգացմանը: Եվ Հենց այս երկու բնագավառներն էին սնուցանում օսմանյան մայրաքաղաքի ամբողջ կենսագործունեութիւնը: XVII դ. կեսին այստեղ գործում էին ավելի քան 23 հազար արհեստանոցներ, որտեղ ներգրավված էին շուրջ 80 հազարի չափ աշխատողներ⁹: Միայն Կ. Պոլսում XVI-XVII դդ. կային 150 համաքարութիւններ՝ չհաշված երկրորդականները¹⁰: Սուլթան Մուրադ Գ-ի (1574-1595) որդութլաատութեան առթիվ կազմակերպված «ղոնանման» (տոնահանդեսը) հիշելիս Գ. Ալվազովսկին թվարկում է շատ արհեստներ, «ես այլք ընդ ամենայն հարիւր և քառասուններին դասք արուեստագիտաց»¹¹: Այսպիսի նեղ մասնագիտացումը հատկանշական էր արևելյան միջնադարյան արհեստագործական արտադրութեանը. համեմատութեան համար նշենք, որ 1670 թ. Կահիրեում գործում էին 252 արհեստագործական կորպորացիաներ, Դամասկոսում՝ 136-ը¹²: XVI-XVII դդ. կայսրութիւնում և մանավանդ մայրաքաղաքում հայտնի էին արհեստների մասնագիտական խորացման կամ ճյուղավորման, նույնիսկ՝ բնութիւղ ու արտադրանքի նպատակով միմյանց շատ մոտ արհեստները անջատ գործառելու երևոյթները: Ե. Քյոմուրճյանը 1657 թ. մի «ղոնանմայի» առթիվ հիշատակում է տանայակ արհեստներ՝ հացագործներ, «որք էին յազգէն հայոց, մսածախներ, պաշտներ (ոչխարի գլուխ եփողներ), փաշածիներ (անասունի ազգրը եփողներ)՝ երկուսն էլ մսագործութեան տարատեսակներ, պողասճիներ (թաշկինակ կարող-վաճառողներ), քյոմլեքճիներ (չապիկ կարող-վաճառողներ), դավուխճիներ, թաքյաճիներ (գլխարկի տարբեր տեսակների արհեստավորներ), փարածիներ և պոզմաճիներ (տարբեր տեսակների կոշիկներ նորոգողներ), դավաֆճիներ (մուճակ կարող-վաճառողներ) և «ընդ սոսա էին կարողքն մուճակից, զոր սոքա ուրոյն են ի դավաֆից» (ընդգծում է Ե. Քյոմուրճյանը՝ առանձնացնելով այս գրեթէ նույն արհեստները)¹³: Նա հիշատակում է մայրաքաղաքում գործող 53 արհեստների խմբեր (կորպորատիվ կազմակերպութիւններ), որոնց գերակշիռ մասի մեջ մասնագիտացել էին Հայերը:

Էվլիյա Չելեբին՝ թուրք հեղինակը (XVII դ.) մի «ղոնանմայի» առթիւով արձանագրել է Կ. Պոլսի էսնաֆի 1100 նեղ մասնագիտական խմբեր, որոնք կազմել են 57 դասեր: Յուրաքանչյուր արհեստի մեջ հարակից և իրար շատ մոտ արհեստներ, բոլով կազմելով, դուրս են եկել նեղ մասնագիտական շրջանակներից: Նեղ մասնագիտական

այսպիսի խմբեր ունեին ոսկերիչների բոլուկը (կազմված 28 խմբից կամ էսնաֆուլթյունից), շինարարների բոլուկը (44 խմբեր), կարուձևի բոլուկը (19 խումբ) և այլն¹⁴:

Փաստորեն, օսմանյան ավանդական հասարակությունը էսնաֆական համակարգի մեջ էր ընդգրկում քաղաքային հարկատու բնակչության (ամբողջովին) և գյուղական բնակչության մի զգալի մասը: Այս խմաստով հետաքրքիր է, որ էվլիյա Չելեբին նույն էսնաֆի մեջ հիշատակում է գողերին և գրպանահատներին, որոնք պետք է մասնակցեին ալային (դոնանմա): Քրեական այս էսնաֆի մարդիկ, գրում է նա, «տուրք են տալիս բաշիին և սուբաշիին, ման են գալիս Ստամբուլի բաղամամարդ վայրերում և գողություն անում, գավառներից եկած պանդուխտներից մինչև անգամ աչքի սյուրմեն (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 էսնաֆուլթյունների 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. քիթասպ, 3. էքմեքճի, 56. տէմիրճի: Վէսսէլյամ»¹⁶: Նշված պահպանողականությունը պետք է վերագրել արհեստագործական արտադրության խիստ դանդաղ զարգացմանը երկրում, որ պայմանավորվում էր կայսրության ռազմատնտեսական զորության թուլացումով, տնտեսության ընդհանուր անկման երևույթով, որ շարունակվում 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 արհեստագործություններով և կարևոր ներդրում ունեցել տեղական արհեստագործական արտադրության մեջ¹⁷: 1761 թ. դեկտեմբե-

րի 6-ի մահասարականով (համախոսական) Գրիգոր Պասմաճյանի՝ պատրիարք ընտրվելը (Երուսաղեմի) վավերացրել են Կ. Պոլսի հայրենակ թաղերի՝ «այլթը ջեմաաթի» էսնաֆուլթյունները: Գրանք ճեվահիրճիններ են (ակնագործ-ակնավաճառ), ոսկերիչներ, սահաթճիններ (ժամագործներ), խիբեքճիններ (մետաքսագործներ), թյուլպենտճիններ (մետաքսի տարբեր տեսակներ արտադրողներ), թերզիններ (ղերձակներ), քերեստեճիններ (փայտահատ-փայտավաճառներ) և այլն, ընդամենը՝ 18 էսնաֆուլթյուն¹⁸: Այս ցանկը, անշուշտ, լրիվ չէ և հեռու է ամբողջականությունից: Նույն Գ. Պասմաճյանի պատրիարքական ընտրության համախոսականը 1772 թ. փետրվարի 22-ին ստորագրել են 22 էսնաֆական կազմակերպություններ¹⁹:

Հայ էսնաֆի 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 քանակությունք 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), քերեստեճիններ, թերզիններ, ղազանճիններ (պղնձագործներ), սեստեճիններ (գդակագործներ), խորասանճիններ (ծեփագործներ), պողմաճիններ (հնակարկատներ) և այլն, ընդհանուրը՝ 65 էսնաֆուլթյուններ: Սակայն այս թիվը ևս հեռու է լրիվ լինելուց. Կ. Պոլսի 1782 թ. մեծ հրդեհից հետո «ի նպաստ հրկիզելոց» հանգանակված դրամը վերջում տրամադրվել էր 72 էսնաֆուլթյունների, իսկ դրանից առաջ հանգանակության մի մասն արդեն բաշխվել էր այլ էսնաֆուլթյունների, ինչպես նշում է պատրիարքը՝ «որպէս զողորմութիւն միւս էսնաֆացն ցրուեցաք»²¹: Հետևաբար, «ողորմություն» ստացած այս էսնաֆուլթյունների թիվը պետք է միացնել վերոհիշյալ 72 էսնաֆուլթյուններին, բայց ամբողջ քանակը ճշտով հնարավոր չէ որոշել, քանի որ չգիտենք, թե նախապես քանի և ինչ էսնաֆուլթյունների է բաշխվել դրամը: Համենայն դեպս, Հայ էսնաֆուլթյունների (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-

Ֆիյեններում (վակֆի՝ սեփականատիրական իրավունքի հաստատման փաստաթուղթը) հիշվում են բժիշկ Նիկոլան, հացագործներ Պավլոն, Անդրեասը, դերձակ Սթեֆիանոն՝ հայկական թաղերից²²:

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 միություն կանոնադրության վերաբերյալ Լ. Սաչիկյանի հրատարակումը²³: 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 Մչեցու տաղում, որ նա գրել է 1457 թ. Երզնկայի ավերիչ երկրաշարժի առթիվ: Անողորմ արհավիրքը՝

Շատ մի սպաննեց մեծ խօճանին
Շատ հիւներպանտ փէշաքերներ
Կտրըճվորաք՝ մտօք ճարտար... ²⁴

Առհասարակ քիչ է ուսումնասիրված այն, թե Կ.Պոլսի հայ էսնաֆը ինչ չափերով է հարաբերվել մահմեդական կորպորատիվ միավորումներին, որ արհեստների բնագավառում է նրանց հետ կազմել մեկ էսնաֆություն: Այստեղ պետք է ասել, որ Օսմանյան կայսրությունում մահմեդական էսնաֆը իր հերթին ժառանգել էր հին ախիների՝ դերվիշ սուֆիների կրոնաբարոյական նորմերը²⁵ 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՝ իբրև զատ և անկախ էսնաֆություններ: Սառն 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 էսնաֆին հատուկ որոշ արարողությունների և ծեսերի ձևով, առավել ևս՝ արտադրություն և սպառման բնագավառում: Առանձին հայ էսնաֆությունների գոյությունն օգտին է խոսում այն փաստը, որ բռնագաղթների 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 միություն մեջ, որին կարող էին անդամակցել այլահավատներ, հայերը կարող էին կազմել առանձին էսնաֆություն՝ 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): էսնաֆի մի մասը միավորված էր անկախ կրոնական հանգամանքից, մյուս դեպքերում զուգահեռ գործում էին առանձին մահմեդական ու քրիստոնեական միություններ, իսկ այլ դեպքերում հանդիպում էին արտակորպորատիվ, էսնաֆությունից դուրս գործող, «մենատնտես» արհեստավորներ: «Արտադրամասի մի մասը,– նկատում է Ն. Տողորովը,– 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 մագործները կազմել են առանձին էսնաֆություններ՝ առանձնացած լինելով ըստ կրոնաէթնիկական հատկանիշի, թեև այստեղ չի բացառվում էսնաֆի ուղղվածությունն ըստ սպասարկման ոլորտի: Ե. Քյոմուրճյանը նշում է, որ Ենի օղալարում, որտեղ գտնվում էին ենիչերիների գորանոցները, իրենց արհեստն էին բանեցնում նրանց համար հատկացված մագործները.

Թող զենկիչարեաց թայինան
Ուրոյն են գասապքն նոցա
յամենայն աուր բաշխի
Եէնի յօտալարն յէթ մեյտան²⁷:

Արհեստավորական արտադրամասերի հետ նույն էսնաֆի մեջ էին մտնում առևտրական միությունները²⁸, կազմելով մեկ կորպորա-

տիվ միություն, որ միասնաբար էր իրականացնում արտադրությունն ու սպառումը:

Միևնույն էսնաֆություն մեջ գտնվելը նշանակում էր երկու տարբեր կրոնաբարոյական նորմերի համատեղ գոյություն, մահճեղական և ոչ մահճեղական բարոյական նորմերի զուգահեռ գործողություն, որտեղ պետք է իրեն զգացնել տար կրոնական հակամարտությունը՝ մահճեղականների անհանդուրժողականությունը այլահավատների նկատմամբ: Շատ արհեստներ սովորելով ավելի հին քաղաքակրթության ավանդները կրող քրիստոնյա, հրեա և այլ վարպետներից ու տիրապետելով տվյալ մասնագիտությանը՝ մահճեղականներն այնուհետև իրենց էսնաֆության գլխավորների խմբից հեռացնում էին նրանց և իրենք գրավում առաջատար դիրքեր: Նշելով այս երևույթը՝ Ա. Հաճյանը և Մ. Զուլայանը իրավացիորեն նշում են մահճեղականների անհանդուրժողականությունը, այն, որ նրանք աստիճանաբար դուրս են մղում քրիստոնյաներին ավագների խմբից: Իսլամի սկզբունքները հակառակ էին այն բանին, որ մահճեղականը գտնվի անհավատի ենթակայության ներքո: Այս հեղինակների վկայակոչած մի ուշագրավ փաստաթղթում (սուլթանական հրամանագիր) կարգադրվում է, որ գղակազործների ավագությունից պետք է հեռացնել անհավատին և արտադրամասում թողնել միայն մեկ ավագի՝ մահճեղականին²⁹:

Արհեստավորական միություններում կրոնական հակամարտության վերաբերյալ ուշագրավ դիտարկումներ է արել Հ. Անասյանը՝ «Ուրախ Գրիգոր Կարնեցույ յաղագս նշանաց եւ արուեստից եւ մեքենայից նեռայնոցն» վերնագրով ձեռագրի վրա հենվող իր «Օսմանյան ֆուլթուվվաթը և հայերը» աշխատության մեջ³⁰: Այստեղ ցույց է տրվում, որ ֆուլթուվվաթի արարողությունները մահճեղականների համար միջոց էին դարձել անհավատներին «դարձի բերելուն» և նրանց իսլամ պարտադրելուն: Հայ արհեստավորը մահճեղական չլինելու պատճառով չէր կարող դառնալ մահճեղական արհեստավորական կազմակերպության՝ ֆուլթուվվաթի անդամ և այդ պատճառով էլ կցվում էր լոնջաներին՝ արհեստավորական օթյակներին, որտեղ կարող էին միավորվել մահճեղականները և ոչ մահճեղականները: Հ. Անասյանը նկատում է, որ Կ.Պոլսում՝ լոնջայական համակարգում, քրիստոնյաները իսլամների հետ միևնույն միավորումների մեջ էին ընդգրկված, իսկ երբեմն էլ նրանց թուլյատրվում էր միավորումների մեջ կազմել առանձին խմբավորումներ՝ իսլամների հետ պատահող անախորժությունների և բախումների պատճառով³¹: Հայ արհեստա-

վորական առանձին խմբերում գործում էին սեփական քրիստոնեական կրոնաբարոյական նորմերը և ավանդույթային ծիսական արարողությունները: Հավանաբար, վերը նշված խառն արհեստավորական միություններից 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 փոեր՝ բազմաթիվ հայ վարպետներով:

Վարպետքն հացածախից
Ի հայոց ազգէս ամենայն
Բաց կիրակի ւ՛րբաթու
Վաղվրնէ գտեալք ի լոնճան³²:

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 բեղեստենը, ի դեպ, փակ էր լինում ճիշտ նույն օրերին³³:

XVI-XVII դդ. էսնաֆի կորպորատիվ միությունների արհեստավորներին ինչ-որ չափով հնարավորություն էր տրվում պաշտպանելու իրենց իրավունքները հումքի գնման, արտադրանքի չափի ու քանակի, դրա իրացման ձևերի, արտադրությունից որոշ տեսակների մենաշնորհի և այլնի հետ կապվող հարաբերություններում: Այս տեսակետից քաղաքների, մանավանդ խոշոր քաղաքների արհեստավորությունը զգալիորեն ավելի էր պաշտպանված իշխանությունների կամայականություններից, քան գավառական և գյուղական փոքրաթիվ կամ միայնակ գործող արհեստավորները:

Կ. Պոլսի հայ էսնաֆը, իր այս կամ այն առանձնահատկություններով 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 նվիրատվութեանը, որ նախաձեռնել էին վարպետները և խալիֆա-ենթավարպետները: Իսկ նույն՝ XVIII դ. վերջին Գանիել պատրիարքի մի գրութեան մեջ՝ ուղղված պոլսեցիներին, իգիթբաշիների և գլխավոր վարպետների հետ հիշվում են նշված եռաստիճան համակարգի բաղադրամասերը՝ վարպետները և «տղայքը» (աշակերտները): «Այնոցիկ տղայոց (թրևտղ – Ա. Ն.) թէ ծնողքն եւ թէ վարպետքն առանց խնայելոց... պատժելոց եմք»,– սպառնում էր պատրիարքը³⁵: Ն. Տողորովը ևս նշում է բուն արտադրողների երեք աստիճանը էսնաֆի արտադրական կառույցում՝ ուստա-վարպետ, կալֆա-օգնական և չրագ-աշակերտ³⁶:

Էսնաֆի համար կարևոր իրադարձություն էր աշակերտին ենթավարպետի կոչում շնորհելու արարողությունը: Իր «Փամակագրութեան» մի հատվածում Գրիգոր Դարանաղցին դրա մասին հաղորդում է հետաքրքիր տվյալներ: «Եւ իբրեւ եղև օր մի,– գրում է նա,– զի դերձակի աշակերտ կու հանէն ի վարպետէ զոր իւրեանքն ըռովան (ձեռնադրում, շնորհում – Ա. Ն.) ասէն: Սովորութիւն կա իւրեանց միջումն քաղաքական օրէնս եղեալ, 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. Ն.) յետ ջամբելոյ կերակրոյն իւր վարպետին պարգևք տալով եւ ապա այլ դերձակաց իւրաքանչիւրոյն թէ տարէդ թէ այլ ինչ փոքր իրենց դնելով առաջի եւ զամենեցուն աջն համբուրելով եւ շէխն եւ վարպետքն օրհնելով եւ ապա կու արձակին առանձին լինելով: Այսպէս սահմանք եւ սովորութիւն եւ բարեկարգութիւն կա ի մէջ ամենայն արուեստաւորացն՝ զատ ի մեր կարգացողացն եւ գրագրացն»³⁷:

Անշուշտ, շէխն այստեղ ներկա է եղել իբրև կորպորատիվ միութեան մահմեդական գլխավոր, որի ենթակայութեան տակ են եղել հայ դերձակները, և որոնք գործել են որոշակի կանոնադրութեան շրջանակներում, որովհետև արարողութեան ամբողջ նկարագրութեան 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 միութեան մեջ: Այստեղ ավելացնենք, որ Կ. Պոլսի հայ գրագիրները կամ մտավորականները, թեև մտել են արհեստավորական միութունների մեջ, սակայն չեն ունեցել կանոնադրություն և կամ թե «ըռովանի» արարողակարգ:

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

Գյուղաբնակ արհեստավորների կացութիւնն ու արտադրական գործունեութիւնը ևս օսմանյան իշխանութիւնները վերահսկում էին հարկային քաղաքականութիւն միջոցով՝ առանձնացնելով նրանց հողագործ և այլ զբաղմունքի տեր ռայաներից: Դեռևս Մեհմեդի ժամանակներից մեծ չափերի էին հասել ռայա բնակչութիւն տնտեսական անողոր կեղեքումները, որոնք սպառնում էին գյուղատնտեսական արտադրութիւն ընդհատելու: Գյուղաբնակ արհեստավորների գործունեութիւնը և հարկումը, այս պատճառով էր, որ սկսվեց կանոնարկվել հենց Մեհմեդի ժամանակ: «Գյուղում ապրող արհեստավորները՝ ջուլհակները, դերձակները, կոշկակարները, դարբինները, ածխահատները... տարեկան կատարում են երեք կոո կամ վճարում են երեք աքչե: Եվ թող նրանց չստիպեն, որպես արհեստավորների, աշխատել բռնութեամբ, սահմանվածից շատ: Նրանք պետք է աշխատեն իրենց սեփական կամքով և վճարեն այդ ասպարեզում ընդունված ինքնարժեքի չափով»³⁸, – ասված է մի հրամանագրում (XV դ.):

Պետութիւնն այսպիսի ակտիվ միջամտութիւն պայմաններում դժվար է ընդունել արևմտյան այն ուսումնասիրողների տեսակետը, ըստ որի, էնսաֆը ինքնակառավարվող միութիւն էր՝ ազատ իր գործունեութեան մեջ: Արդեն սուլթան Սելիմ Ա-ի օրենքներում բավական ցայտուն ի հայտ է գալիս պետութիւն վերահսկողութիւնը: Մուհթեհիբը՝ չուկայում դատական իշխանութիւն ներկայացուցիչը, ամենայն աշխարհութեամբ պարտավոր էր հետևել ապրանքների գներին, մաքսերին, ապահովել չուկայական սակագների սահմանված չափը: Սելիմ Ա-ի մի օրենքից երևում է, թե որքան լայն իրավունքներ ուներ մուհթեհիբը իր վերահսկողութիւնը հանձնված

չուկայում. «Նա, ով մուհթեսիբ է, – ասված է օրենքում, – թող կադու միջոցով սահմանի շուկայական սակագիրը [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 սակագիրը: Եթե ձուկ են բերում, թող որոշի գինը՝ նայելով ձկանը»³⁹:

Օրինագանցուլթյան դեպքում գործի էր դրվում պատժամիջոցների մի ամբողջ համակարգ: Տուգանք էր դրվում թերակշռողների⁴⁰, անտրակ մթերքի, և ամենից առաջ հացի և մսի իրացման, ապրանքների տեսակավորումը (որակը՝ արտահայտված գնով) խախտելու համար: Մուհթեսիբը խստորեն հետևում էր, որ ապրանքները վաճառվեն միայն շուկայում, թաղերում արգելված էր պատահական առևտուրը, որի նպատակն էր ամբողջ առևտրի վերահսկողությունը, ինչպես և մթերքի պիտանիությունն ապահովումը: Մի քանի դեպքերում դրամական տուգանքը (բավական լիբերալ չափով՝ մեկ և ավելի աքչե) զուգորդվում էր ձիպոտի հարվածներով⁴¹: Հատկապես խիստ վերահսկողություն էր ենթարկվում բարձր գնահատվող հումքը: Արգելված էր հում կաշի վաճառել որևէ մեկի, բացի կոշկակարներից, այսինքն՝ այն պետք է իրացվեր միայն էսնաֆի շրջանակներում՝ արտադրական նպատակներով, իսկ օտարականներին այդ հումքի վաճառքն ընդհանրապես արգելվում էր⁴²: Մուհթեսիբը ստուգման էր ենթարկում արհեստների հետ կապ ունեցող կենցաղային սպասարկման շատ 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 ժամկետը⁴⁴: Վերոհիշյալ և նման պահանջներ դրվում էին նաև խոհարարների և ճաշարանների, սպասարկման ամենատարբեր բնագավառներում զբաղված արհեստավորների առջև:

4. Պոլսի բեղեստեններում և շուկաներում մուհթեսիբի հետևում ուրվագծվում էր կադիի հույժ ազդեցիկ կերպարանքը: Կառավարու-

Թյան կողմից, որպես դատավոր, նա օրենքի չըջանակներում կարգավորում էր էսնաֆի գործունեությունների արավական կողմը՝ հումքի ձեռքբերումից մինչև արտադրանքի իրացման պայմանների պահպանումը, գների սահմանումը և այլն: Այսուհանդերձ, կադին ինքնազուլի չէր շուկայական գները որոշելու հարցում և, պետք է կարծել, կարող էր ճշգրտումներ մտցնել որոշ ապրանքների՝ արդեն օրենքով հաստատված չըջանակներում:

Մուհթեիի առօրյա աշխատանքը վերահսկելուց բացի, կադին մեծ վեզիրի և ենիչերի աղասու (գլխավոր ենիչերի) հետ ստուգայցեր էր անում Կ. Պոլսի շուկաներում՝ հետևելով կարգուկանոնի պահպանությանը, ինչպես և սուլթանի այն հրամանների ճշտիվ կատարմանը, որոնք վերաբերում էին առևտրին և դրան առնչվող մանրամասներին: Ծուկաների բոլոր խանութները, կրպակներն ու արհեստանոցները բացելու թույլտվությունը, առանց բացառություն, տալիս էր միայն կադին՝ հատուկ արտոնագրով⁴⁵ (գեդիկ), որն ամրագրում էր տնօրինողի իրավունքները շինություն, դրա զբաղեցրած հողամասի և գույքի նկատմամբ⁴⁶: Միաժամանակ, կադին զուգակցում էր արհեստների և առևտրի վերահսկողությունը բարոյական նորմերի պահպանության հետ՝ վերջին դեպքում հանդես գալով իբրև կրոնական օրենքի (չերիի) ներկայացուցիչ, դատաիրավական հարաբերությունները վերահսկող անձ: Կադին նշանակվում էր ուլեմների դասից և համարվում էր ամենախոշոր պաշտոնյաներից մեկը օսմանյան կառավարող վերնախավում⁴⁷:

էսնաֆական 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 էսնաֆին⁴⁸:

Բացի արտադրական ենթակայական միավորից (վարպետ-աշակերտ, վարպետ-ենթավարպետ-աշակերտ), արհեստավորների միավորումները ի հայտ էին բերում նաև կազմակերպական աստիճանակարգային (հիերարխիական) ենթակայություն⁴⁹ տվյալ էսնաֆության չըջանակներում: XVII դարում արհեստավորների ու առևտրականների վերնախավերում նշանակալի ազդեցություն են ձեռք բերում իզիթբաշիններն ու քյահյանները, 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 իզիթբաշիների և քյահյանների ազդեցությունն աճը առնչվում է հայկական կորպորատիվ կազմակերպությունների ինքնուրույնության, սեփական «լոնջանների» ամրապնդման հետ, որ նկատելի է արդեն XVIII դ.: XIX դ. սկզբների՝ Դանիելի պատրիարքության ժամանակվա մի պաշտոնական գրություն հուշում է այն միտքը, որ հայ էսնաֆի «լոնջանները» արդեն ընդգրկում էին պոլսահայ բնակչության եթե ոչ ամբողջ, ապա մի ծանրակշիռ մասը: Փաստն այն է, որ պատրիարքը օսմանյան իշխանություններից ստացած թեզքերեն (հրահանգը) պոլսահայ հանրության մեջ տարածում էր էսնաֆի «լոնջանների» միջոցով: Մեջբերում ենք պատրիարքի չրջաբերականի սկիզբը. «Ի տէր Դանիել արքեպիսկոպոս է մեծի մայրաքաղաքիս Կոստանդնուպոլսոյ, աստուածային օրհնութեամբ եւ ողջունիւ ծաներուք (այս ինչ) էսնաֆի միւթէվէլլիք, իկիթպաշիք եւ գլխաւոր վարպետայք (քյահյանները – Ա. Խ.) ի գալ խրատական եւ պատուիրական թէսկէրէիս առ ձեզ՝ պարտիք ի ձեր լօճնայի տեղն ժողով անել եւ բոլոր վարպետներն ձեր էսնաֆին ժողովել՝ էրքեանձէ 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 «էսկիհոյ (հնակարկատ) եկիտ պաշի ուստա Եղիան», «պողմաճոց (հնավաճառ) իկիթպաշի Յովսէփը», ինչպես և «սառաֆաց քեահեայ խօճայ Աստուածատուրը»⁵¹: Ամիրանների հետ նաև, որոնք կնքել և ստորագրել են այդ փաստաթուղթը, ինչպես տեսնում ենք, պոլսահայ համայնքում կշիռ և ազդեցություն ունեին, XVIII դ., արհեստպետները՝ քյահյանները և իզիթբաշիները: Այստեղ ավելացնենք, որ էսնաֆի մեջ քյահյանների վերելքը համապատասխանում է, թեկուզ և մասամբ, ամիրանների հայտնություն 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 վերնամասում⁵²: 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 մեկուսացածու-

Թյան քայքայման իրողությունը: Կայսրությունն ուղղափառապետական հոգևորության անկումը XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին, աքչեի արժեզրկումը և տնայնագործական արտադրության լճացումը, կրոնական հակամարտությունների խորացումը՝ բուն օսմանյան պետության բնույթի տրամաբանություններ, 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: Զալալիների ապստամբության պատճառով խափանվեցին առևտրական վաղեմի ուղիները Արևմտյան Հայաստանի և փոքրասիական տարածքներում⁵³, 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 հաթիֆերը, որտեղ հրամայվում էր մայրաքաղաքից վտարել փախստականներին, ըստ էության, սկիզբ էին առնում դեռևս XVI դ., իբրև 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 խնդիրը⁵⁴: 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: Չնայած ձեռնարկած բռնի միջոցներին՝ Կ. Պոլսի իր տնտեսական ու սոցիալական հայտնի հնարավորությունների շնորհիվ 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 գավառացիներին և արգելել նրանց մուտքն այնտեղ⁵⁵: Գյուղական բազմությունների՝ քաղաքներ լցվելը որքան էլ լուրջ հարված հասցնեք գյուղատնտեսական արտադրությունը, և ի վերջո, քաղաքի արհեստագործական արտադրության հումքային բազան զրկել իր կայունությունից, այնուամենայնիվ, ունենում էր մի հայտնի չափով դրական նշանակություն ևս այդ նույն արհեստագործական արտադրության համար՝ այն հագեցնելով և, առհասարակ, ապահովելով էժան աշխատուժով:

XVI դ. վերջերին և XVII դ. Կ.Պոլսում և օսմանյան մյուս քաղաքներում արհեստագործությունը շարունակում էր կորցնել տնտեսական զարգացման հեռանկարները եվրոպական արդյունաբերական արտադրանքի ներմուծման չափերի ընդլայնման հետևանքով, երբ տեղական արտադրությունը անմրցունակ էր դուրս գալիս անդրծովյան ապրանքների կողքին: Կար նաև ներքին մրցակցությունը, 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. Ս.), զարնիչանճիք եւ այլ վարպետ»:⁵⁶

Վերոհիշյալ տնտեսական գործոնները և առաջին հերթին՝ օսմանյան արհեստագործության հումքային բազայի քայքայումը իրենց հերթին խորացնում էին սոցիալական և էթնիկական հակասությունները էսնաֆի ներսում: Կրոնական գերազանցության սկզբունքը մահմեդական էսնաֆին դնում էր շահեկան դրություն մեջ, որ արտահայտվում էր հարկերից խուսափելու, դրանք ոչ մահմեդական արհեստավորի ուսերին դնելու իրողությունների ձևով: Սառն կրոնաէթնիկական միավորումներում կողմերի հարաբերությունները անխուսափելիորեն սրվեցին: Դրանք ավելի խորացան այն բանից հետո, երբ ենիչերիները սկսեցին խուսափել ռազմական ծառայությունից և, ամբողջապես գավառներում ու տնտեսական բարեկեցության ձգտելով մայրաքաղաքում, ներթափանցեցին էսնաֆի մեջ⁵⁷: Արհեստագործական արդյունքների իրացումը՝ իր առևտրական շահույթի հնարավորություններով, ենիչերիների համար դառնում էր ոչ թե սոսկ ժամանակավոր հրապույրի, այլ հիմնական դրադուների առարկա: Էսնաֆի մեջ մտած ենիչերիները, ընդամին, շարունակում էին պահպա-

նել նաև իրենց դասի արտոնությունները: XVIII դ. այս երևույթը հասցրեց նրան, որ մահճակալական էսնաֆը ևս դիմեց հակառակ ընթացքին՝ ձգտելով ենիչերի գրանցվել: Դա նրանց Հնարավորություն էր տալիս ազատվել հարկերից և վայելել ենիչերիների մյուս նշանակալի արտոնությունները: Արհեստավորներին հրապուրում էր այն, որ ենիչերիները կարող էին մասնակցել հարկեր գանձելու, քաղաքների պարենային մատակարարման գործին⁵⁸, տիրանալով որոշակի եկամուտների:

էսնաֆի վերնախավը, մանավանդ մեծ քաղաքներում, տեղական արտադրությունն ու առևտրը իրականացնելու, իր նյութական հնարավորությունները ընդլայնելու համեմատ, ավելի մոտիկից էր առնչվում օսմանյան իշխանություններին, ձեռք բերում որոշակի ազդեցություն իր համայնքի ներսում: Այս գործընթացը մի որոշ չափով արագանում էր վերը հիշված՝ էսնաֆի հետ ենիչերիների սերտաճելու իրողությամբ, ենիչերիների ու էսնաֆի պետերի աճող առնչություններով: Հայ էսնաֆի ներսում ևս նկատելի փոփոխությունները՝ արհեստագետների սերտ կապերը պալատի և վարչական հիերարխիայի հետ նպաստեցին այն բանին, որ խոջաների ու չելբիների⁵⁹ հին վերնախավը տեղի տվեց օսմանյան բարձր պաշտոնեության հետ շատ ավելի ծավալուն և շփման լայն եզրեր ունեցող մի նոր դասի՝ ամիրայության հաստատմանը:

Հարկերի հավաքումը և, բնականաբար, դրա մի մասի յուրացումը պոլսահայ արհեստավորական-առևտրական վերնախավին հնարավորություն էր տալիս միջամուխ լինելու պատրիարք նշանակելու գործընթացին, իրենց անմիջական ազդեցությունը թողնում դրա վրա, միաժամանակ, ի գիտություն ընդունելով Բ.Դոան հուշարկունները պատրիարքական այս կամ այն թեկնածուին նախապատվություն տալու կամ նրան ասպարեզից հեռացնելու գործում: Ավելին, էսնաֆի, և ամենից առաջ՝ հարուստ առևտրական էսնաֆի գլխավորները ոչ միայն ակտիվորեն մասնակցում էին պատրիարքական աթոռի շուրջ ծավալվող բախումներին, այլև պատեհ առիթի դեպքում իրենք էին ձգտում գրավել այդ աթոռը: 1679 թ. այս կերպ պատրիարքական գահին հայտնվեց Սարգիս էքմեքճին՝ հացագործ արհեստագետը⁶⁰: 1689-1692 թթ. պատրիարքական աթոռին են հավակնել նաև այլ աշխարհականներ՝ Թորոս Ստամպոլցին, Սախաօղլու դերձակը, համամճի (բաղնեպան) Շահինը, անշուշտ, էսնաֆի մեջ պաշտոն և հեղինակություն վայելող անձինք⁶¹:

Իրենց արտադրանքը իրացնելու գործընթացում Կ. Պոլսի արհեստ-

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, ճիղմեճի՝ և՛ կոշկակար, և՛ կոշկավաճառ: XVI-XVII դդ. մայրաքաղաքի բեղեստենները (փակ շուկաներ) լեփ-լեցուն էին արհեստավոր և առևտրական հայ չուհաճիներով (մահուղագործ), գազազներով (մետաքսագործ), ճեվահիրճիներով (ակնագործ, ակնավաճառ), սահաթճիներով (ժամագործ) և բազմաթիվ այլ առևտրական արհեստավորներով: XVII դ. առաջին քառորդին Կ. Պոլիս այցելած Սիմեոն Լեհացին թվարկում է շուկայում գործող արհեստավորների խանութները Յասըր բազարի (գերիների շուկա) մոտակայքում, որտեղ իրենց ապրանքներն էին վաճառում «յորդանճիք, քիթապճիք, սիրմաճիք և այլ խանութնի ազգ և ազգ»⁶²:

Այս առևտրական-արհեստավորական էսնաֆի կողքին գործում էր դրանից անջատ զուտ 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, լեվանտի առևտրահրապարակներում և այլուր: Ոչոռը 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 առևտրականությունից միջնորդ դերը: XVII դ. երկրորդ կեսին Նիդեռլանդներին տրված առևտրական արտոնությունները (1668, 1680 թթ.)⁶⁴ նպաստեցին հոլանդական առևտրի ծավալմանը լեվանտում, որից օգտվեցին նաև Զմյուռնիայի և Կ. Պոլսի հայ վաճառականները:

Այսուհանդերձ, ինչպես Կ. Պոլսի, այնպես էլ օսմանյան մյուս քաղաքների օրինակով կարելի է ասել, որ մանրապրանքային արտադրությունից 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: Պետություն կողմից արհեստավորին էր իրավունք տրվում շուկայում 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 հետադարձ 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 կաշկանդվում էր նաև բազմաթիվ հարկերի ու տուրքերի պատճառով, որոնք ծանրանում էին նաև հայ արհեստավորական ու առևտրական խավերի ուսերին:

Հայ արհեստավորները իրենց հմտությունները ու տաղանդով հայտնի էին դեռևս Մեհմեդ Ֆաթիհի ժամանակներից, ինչը վկայում էր, ինչպես տեսանք, հույն ժամանակակից հեղինակ Քրիտոպոլոսը: Խորապես տիրապետելով իրենց գործին, նրանք որակական փոփոխություններ էին կատարում արհեստների մեջ: Մայրաքաղաքի հայերն էին հնարել և կատարելագործել ծաղկենկար բեհեզը (Գուգլունձուք թաղամասի մի արհեստավորի ձեռքով), որի շնորհիվ Սկյուտարում XVIII դ. 2-րդ կեսին լայն թափ էր ստացել յազմայի արհեստագործությունը⁶⁵: XV-XVII դդ. և դրանից հետո Կ.Պոլսի սահմաններից դուրս էր եկել հայ ոսկերիչների, արծաթագործների, ակնագործների, շինարարների 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 մեխանիկներ⁶⁶: 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 շարունակել է մինչև մեր ժամանակները, ինչպես գրում է լավատեղյակ հետազոտողը⁶⁷:

Բարձրորակ արհեստավորներ էին հայ զինագործները. 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: Ֆերիզուն բեյի մի տեղեկություն համաձայն՝ բանակում գործում էին ռազմական գործին առնչվող հազարավոր թամբագործներ, դերձակներ, դարբիններ, երաժիշտներ, բազմաթիվ այլ արհեստավորներ⁶⁸: Բանակին ծառայող արհեստավորները և առևտրականները ազատվում էին հարկերից, որ արհեստապետների համար նյութական հավելյալ հնարավորություններ էր ստեղծում⁶⁹:

XVII դ. սկզբներից Օսմանյան Թուրքիայում արհեստավորների աշխատանքի արտադրողականության լճացումը և ապա անկումը ավելի էր կաշկանդում տեղական առևտուրը ոչ ունևոր՝ քաղաքային ու գյուղական գնորդների շրջաններում: Մահմեդական էսնաֆը սոցիալական իր անկայուն կացությունը արձագանքում էր տարբերային հուզումներով, ենիչերիական խռովություններին հարելով և այլ պոռթկումներով: 1651 թ. օգոստոսին արչեի արժեզրկման պատճառով մայրաքաղաքում բռնկված խռովությանը մասնակցում էին 50 հազարի չափ արհեստավորներ ու առևտրականներ: Դրա հետևանքով պաշտոնանկ արվեցին մեծ վեզիրն ու մի քանի այլ պաշտոնյաներ⁷⁰: 1703 թ. հուզումներին գործուն մասնակցություն ունեցան զինագործներ, որոնք ենիչերիների հետ կիսում էին աշխատավարձերը պարբերաբար ուչ ստանալու դժգոհությունը⁷¹: Հայտնի է նաև 1730 թ. էսնաֆի խռովությունը՝ ենիչերի-առևտրական Պատրոնա Սայլիի գլխավորությամբ և այլն:

Մայրաքաղաքի ոչ մահմեդական էսնաֆը միշտ կամ գրեթե միշտ հեռու էր մնում օսմանցի էսնաֆի և ենիչերիների հուզումներից, որոնք սպառնում էին նրա անվտանգությունը՝ 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 ամլություն զատապարտում նրանց միասնական ընդդիմություն ամեն մի հնարավորություն: Կ. Պոլսի հայ էսնաֆի 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, աթոռակալությանն անդամակցելու և պատրիարքական իշխանություն համար թյվերյանների, «ներսեցիների» ու «գուրսեցիների» միջև մղված պայքարը մի հայտնի չափով արտացոլում էր պոլսահայ էսնաֆի 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, Ազրիանուպոլիս, Պրուսա), որ վկայում է տեղական արտադրության սահմանափակության մասին: Ավելին, կայսրության եվրոպական մասում գտնվող տեքստիլ մանուֆակտուրային արտադրությունը ոչ միայն նվազել էր, այլև ընկել էր արտադրանքի որակը⁷²: Պետության թույլ փորձերը՝ աջակցելու Սալոնիկի չուխայի և Պրուսայի մետաքսի արտադրությանը, փոքրիչատես դրական հետևանքներ չունեցան: Ֆրանսիայից բարձրորակ դիպակի և այլ գործվածքների մեծաքանակ ներմուծման պայմաններում չհաջողվեց ընդլայնել նաև Կ. Պոլսում չուխայի արտադրությունը⁷³: 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 շրջաններից⁷⁴: Եթե արհեստավորները ապահովվելու էին Կ. Պոլսի բնակչության կենցաղային պահանջմունքները, ապա առևտրականները, մանավանդ խոշոր վաճառականները կարևոր դեր էին ունենալու մեհմեդի առևտրական ռազմավարության մեջ:

Համապատասխան գրականություն մեջ իրավացիորեն ցույց է տրված, որ Աբրահամ Անկյուրացու՝ Կ. Պոլսի անկմանը նվիրված գործում հիշատակվող Աստվածատուր Սաթըլմիչը, Միմենոն 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 Սաթըլմիչի որդու հետ կապվող դրվագը. նա մի ձեռագիր է գնել Պրուսայում և նվիրել Անկյուրիայի Ս. Քառասուներեկեցուն՝ 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 հաջողություն գործառու 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 արծաթը⁷⁷:

Ղալաթիայում ապաստանած հայ վաճառականները գործուն մասնակցություն էին բերում սեծովյան 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՝ «Աբրահամ 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 գործառու էին Կաֆայի հայ վաճառականները, որոնք իրենց առևտրական գործերով առնչվում էին ձենովայի վաճառականների հետ: Հենց նրանք էլ եղել էին Ս. Լուսավորչի կառուցման նախաձեռ-

նողները՝ «ձեռնայտու և աւժանդակ լինելով մերային սեռիս հայոց վաճառայկանաց աստուածայպահ քաղաքին Կաֆային և այլոց աշխարհայկանաց և քաղաքաց ևս վաճառականք, որք եկեալ ի աստուածապահ քաղաքս ի Ղալաթիայս⁷⁹...»:

4. Պոյսի առման ժամանակ Ղալաթիայում ապրել են բավական թվով հայեր, որոնք արդեն առանձին թաղամասեր էին կազմել Ֆրէնք Ֆիքրոն, էրմիյան մահալլեսի, էրմենո փաղմեն մահալլեսի, էրմենի շատի պեյ մահալլեսի և այլ անուններով, ինչը հայտնի է դառնում Մեհմեդ Բ-ի հայտնի վակֆիյեններով⁸⁰:

Քաղաքի հայ հանրությունը վաճառականներով և առևտրի հետ կապված մարդկանցով համարվեց նաև 1475 թ., երբ Ղրիմից (Կաֆա) բռնազաղթի ենթարկվեցին բազմաթիվ հայեր: Այդ կարևոր նավահանգստի գրավումով թուրքերը տիրում էին սևծովյան առևտրին՝ այս տարածաշրջանից դուրս մղելով եվրոպացիներին⁸¹: 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 բռնազաղթը 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 Ռուսաստան⁸²:

Եթե Կաֆայի հայ վաճառականները կարող էին բռնազաղթի 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 պողեստա Ա. Լոմինելլոյի, սուլթանին հանձնեցին Ղալաթիայի բանալիները՝ այսպես հնազանդվելու փոխարեն ստանալով տեղի բնակիչների անձի անձեռնմխելիությունը և իրավունքները պահպանելու երաշխիքներ այն պայմանագրով, որ կնքել էին Մեհմեդի հետ⁸³:

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

նեության միասնական ոլորտում, որն ընդգրկում էր ոչ միայն սեծով-
յան նավահանգիստների, սրանց միջոցով Եվրոպա տանող առևտրա-
կան ուղիների, այլև միջերկրածովյան ապրանքափոխանակությունն
ու Ղրիմից ձգվող ցամաքային առևտրական ճանապարհները, որոնք
կապում էին թերակղզին սլավոնական երկրների (Լեհաստան, Ուկրա-
ինա, Ռուսաստան), Թուրքիայի, Եգիպտոսի և արևելյան այլ երկրների
հետ⁸⁴: Ղալաթիայի մեջ հայ վաճառականությունը կուտակումները (ոչ
միայն կաֆացի, այլև «այլոց աշխարհայկանաց և վաճառականաց
եւս», ինչպես տեսանք Ս. Լուսավորչին վերաբերող հիշատակարա-
նում) վկայում էին, հիրավի, նրանց տնտեսական աշխույժ գործու-
նեության մասին: Ավելացնենք, որ Ղալաթիայի եվրոպացի, հույն և
հրեա վաճառականների հետ հայերն իրենց առևտրական դերը պահ-
պանեցին նաև օսմանյան թուրքերի կողմից ճնշվածքների այդ քա-
ղաքը նվաճելուց հետո և՛ XV-XVI դդ.: Այս առթիվ հաղիվ թե կա-
րելի լինի համաձայնվել այն կարծիքին, ըստ որի, նշված դարերում
հայերը թվով քիչ էին Ղալաթիայում և կարևոր դեր չէին խաղում այն-
տեղ⁸⁵:

Այս կարծիքը հերքող վերոհիշյալ փաստարկներին կարելի է
ավելացնել այն, որ 1391 թ. Ղալաթիայում երկրորդ հայկական եկե-
ղեցու շինությունն արդեն խոսում է հայերի, այդ թվում և վաճառա-
կան հայերի թվաչափության մասին: XVI դ. երկրորդ կեսին (1550-
1555) Օսմանյան Թուրքիայում ճանապարհորդած ֆրանսիացի Ն.
Դուլֆինոսը գրում էր, որ Կոստանդնուպոլսի և Բերիայի (նկատի ու-
նի 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 տնտեսա-
կան ազդեցիկ դերի մասին: Այս հեղինակը մասամբ նշում է նրանց
առևտրի ապրանքները՝ բամբակ, գործվածքեղեն, գորգ և այլն⁸⁶:

XVI դ. հայ վաճառականները գործառուում էին պարսկական մե-
տաքսը լեվանտական առևտրական հանգուցակետեր հասցնելու և
իրացնելու ասպարեզում, մասնավորապես, Կ. Պոլիս-Թոքատ-էրզ-
րում-Թավրիզ երթուղով, որը կազմում էր Պարսկաստանի և Թուրքի-
այի միջև ընկած ցամաքային տրանզիտային առևտրի երեք հիմնա-
կան գծերից մեկը⁸⁷: Այս երթուղում քարավանային առևտրի կարևոր
կենտրոն էր դարձել Զմյուռնիան⁸⁸, 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 այլն⁸⁹: 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-Ջմյուռնիա երթուղով)⁹⁰: Էրզրումը, մանավանդ, դարձել էր տարբեր ազգերի, այդ թվում և Հայ վաճառականների մի յուրօրինակ ժամադրավայրը XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին: Մի ժամանակագրություն մեջ ուրվագծվում է էրզրումի այդ կարևոր նշանակությունը առևտրական ծավալների տեսակետից. «Եւ ի վաճառականացն ի Գ (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 Ստամպոլայ որ տարին Ժ (10) կամ ԻՌ (20,000) բեռն մտանէ եւ կելանէ որ ճՌ (100,000) ղուռուչ մտանէ քսակն փաշային թող զիւր թեմին եւ սարբերուն 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 Ջմյուռնիայից եկած Հայ վաճառականները, որոնք արտածում էին ինչպես մետաքս, այնպես էլ գործվածքեղեն, համեմունքներ, պերճանքի առարկաներ և այլն⁹²: Այս վաճառականներն էին, որ կանգառում էին նաև օսմանյան մայրաքաղաքում, այստեղ վաճառում իրենց ապրանքները և կամ էլ շարունակում 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 խաներում, քաղաքը դիտում էր որպես կայան՝ իր առևտրական ուղին շարունակելու համար: Համենայն դեպս, քաղաքում սեփականություն 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 շատերը ևս, մայրաքաղաքում իրենց բեռնափոխադրումների և առհասարակ, առևտրական հրապարակի հետ ունեցած բազմապիսի կապերի շնորհիվ, մանավանդ, էջմիածնի, Սսի, Երուսաղեմի գործերին առնչվելու և դրանցում ունեցած իրենց ազդեցությունը հետևանքով, չէին կարող մեկուսի դիրք ունենալ պոլսահայ կյանքի հանդեպ: XVII դ. և դեռ դրանից հետո էլ նրանք միջամուխ են եղել պատրիարքական իշխանություն 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 հատուցվում 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 գաղթականային տնտեսական ու ազգային կապերով առնչվող մարդիկ:

Վերադառնանք, սակայն, բուն «տեղացի» վաճառականներին: Գ. Հնասերը վկայակոչում է արևելահայ վաճառականների տապանագրերից մի քանիսը, որոնք վերաբերում են XVI դ. առաջին քառորդին և գտնվել են Կ. Պոլսի Պալլքլըի գերեզմանատանը՝ Ագուլեցի Մեկբոն, Շոռութեցի Յակոբ, Զուղայեցի Աղաբար, սրա որդի Պաղտասարը, ձողեցի (Չուղայեցի) Ավետիք և ուրիշներ⁹³:

Հնասերն իրավացիորեն նշում է, որ եկվոր վաճառականները XVII դ. սկզբին Կ. Պոլսում իրենց առևտրական գործերն ավարտելուց հետո մեկնում էին⁹⁴, սակայն և չպետք է անգիտանալ, որ նրանց մի մասը հիմնվում էր և մնում քաղաքում: Պալլքլըի 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 վաճառականությունից զարգացման, սրա հետևանքով՝ քաղաքային բնակչությունից աճի շնորհիվ⁹⁵: Կ. Պոլսի հայ վերնախավի մի մասը նաև ներքին շուկայում

զբաղվում էր առևտրով և վաճառականություններով և այս գործառույթի բերումով անխուսափելի կապեր էր հաստատում օսմանյան պաշտոնությունների հետ՝ ըստ հարկին վարկավորելով նրան և ինչ-ինչ արտոնություններ ապահովելով իր սեփական շահաստացությունների համար: Առևտրական կապիտալի մի մասն այս պայմաններում գործառույթ էր գերազանցապես վարկավորմամբ՝ սրա բարձր տոկոսների առկայությունով վերածվելով վաշխատուական կապիտալի: Այս երևույթը ծայր էր առնում դեռևս XV դարի երկրորդ կեսից և շարունակվում էր XVI-XVII դդ., որի սնուցման կարևոր աղբյուրը հարկերի վարձակալման համակարգն էր (իլթիգամ), որի ուժով վարձակալը (մյուլթեղմ) ստանում էր հարկահավաքման վարձակալություն իրավունք՝ մեկից մինչև մի քանի տարով⁹⁶: Երևույթը ընդհանրական էր և վերաբերում էր, թերևս, առավել մեծ չափերով հրեա և մասամբ հույն դրամատերերին: Հայ դրամատերերի այս մասը կազմում էին չելեպիները, որոնք գործառույթ էին ոչ միայն Կ. Պոլսում, այլև Արևմտահայաստանում⁹⁷ և թուրքական այլ քաղաքներում ևս: Մ. Մեյերը նույն երևույթի շարունակությունը 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 վարձակալությունով և վաշխատությունով⁹⁸, որը, օսմանյան տնտեսության անկմանը զուգընթաց, կենտրոնի նկատմամբ զավառական իշխանությունների ինքնագլխություն ծավալման համեմատ, վաշխատուական 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 շարունակել բազմելը պատրիարքական աթոռին: XVI-XVII դդ. պատրիարքական պաշտոնի համար մղվող անընդհատ պայքարը, ինչպես և պատրիարքների կարճաժամկետ գահակալումները նշանակալիորեն ընդլայնում էին վաշխատու-չելեպիների գործունեության ասպարեզը, որով նրանք ոչ միայն եկամուտներ էին ստանում բարձրաստիճան հոգևորականներին ֆինանսավորելիս, այլև իրենց ազդեցության տակ էին պահում պատրիարքներին և համայնքի վարչությունը («այլը ջնամաթ»-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 միջոցով⁹⁹:

Որքան մեզ հայտնի է, առաջին պատրիարքներից մեկը, որն իր վրա է կրել «ալթը Ջեմաաթ»-ի վաչխառուների ձեռքի ծանրությունը, Ստեփանոս պատրիարքն է (1551-1561): Իր գրած սաղմոսարանի հիշատակարանը (1551), որ վերլուծության է ենթարկել Ս. Գովսեթը, ուչագրավ 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(ստուծոյ) զսուտանուն Ստեփաննոս վարդապետս Ուլախացի յերկրէն Չմչկածակու որ բազում չարչարանս կրեցի ի սուտ քրիստոնէից որ պատրիարք էի ի Կոստանդնույպաւլիս իմ քաւիլներուն ձերացն»:
Եվ այնուհետև՝ «Հանեցին զիս ի պատրիարգութենէ եւս ես ելայ, գնացի ի Լէհն եւ անդի եկի Ըստրմպօլ եւ դարձեալ զիս յոյժ չարչարեցին անիծած քաւիլնին, զի թէ գնոցա արած չարիքն զոր հետ ինձ արին, զամէն գրեք էի՝ Այսմաուրքն կու լինէր եւ ես այնչափ գոհանամ զբարերարութիւն Աստուծոյ որ ոչ ետ զմեզ յորս ատամանց նոցա: Աստուած աւրհնէ զՄարտիրոս Չալապին, որ բազում չարչարանք կրեց վասն ի մեր ի խատի...»¹⁰⁰:

Ստեփաննոսը իր «քաւիլ» – երաշխավորներից խոյս էր տվել «ի Լէհն»՝ սլավոնական տարածքներ, բայց երբ վերստին հայտնվում է Կոստանդնուպոլսում, դարձյալ սկսում են հետապնդել նրան. կնչանակի Ստեփաննոսը մարած չի եղել պարտքը, և նրա հովանավոր Մարտիրոս Չելեպին կա՛մ վճարել է պարտքը, կա՛մ էլ նրան ազատել այդ պարտքից՝ իշխանություններից ձեռք բերելով, հավանաբար, խատի չերիֆ:

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 երաշխավորը՝ անմիջական վարկավորող վաչխառուների պահանջած 100 զուրուչի փոխարեն գանձելով ընդամենը 10 տոկոս զուրուչ վերադիր: Դրանից հետո պատրիարքը դարձել էր նախկին երաշխավորների թշնամին. «Այլ եւ ետ աւուրց սկսան ընդ միմեանս յարձակիլ սրով քէֆիլքն ի վերայ պատրիարգին եւ զհունս ելից ոչ գտանէին»¹⁰¹, – գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը:

Պարտքն այդ չափերին էր հասել ոչ առանց պոլսահայ վաչխա-

ոունների գործուն մասնակցությունը և սրանց պարտադրած կեղեքիչ տոկոսների: Մ. Օրմանյանն ուրվագծում է այդ իրողությունների ընդհանուր և ճշմարտացի պատկերը, երբ գրում է, թե պոլսահայ ներհակ կողմերը, որոնք մարտնչում էին պատրիարքական իրենց թեկնածուի համար, «երբեմն խօստուժներով եւ երբեմն փոխառութեամբ պարտքեր կը կազմէին եւ յետոյ պատրիարքական փոփոխութեանց պատճառով իրարու վրայ կը թողուին: Այս կերպով 40.000 ղուուուչի պարտք մը գոյացած էր, որ ընդհանուր ազգին վրայ կը ծանրանար և ոչ ոք կուզեր վճարել»¹⁰²:

Համայնքում վաչխառություն էին գրադվում նաև ոչ հայ դրամատերերը, որոնց Մ. Օրմանյանը հորջորջում է «այլազգիներ» ընդհանուր անվանումով: Հավանաբար, դրանք մահմեդականներ էին, որոնց երաշխավորի իրավունքը փոխանցում էին հայ պարտատերերը՝ օսմանյան հասարակություն 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 չեկապիների շարքը 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 զգալի մասը¹⁰³: Առևտրականներից ոմանք իրենց դրամական միջոցները ներդնում էին Կոստանդնուպոլիս ներմուծվող գյուղատնտեսական ապրանքների՝ հացահատիկի, մսի, յուղի, բրնձի և այլնի շրջանառվող ապրանքային զանգվածի իրացման մեջ, մի մասը գրադվում էր սեղանավոր-վաչխառուի շահեկան գործով, մյուս մասը՝ լրացնում արհեստավոր-առևտրականների շարքերը:

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

մեծատ՝ նրանք տարրեր խաներում վարձում էին սենյակներ, մթերանոցներ, կապեր հաստատում հայ համայնքի հետ և ոչ քիչ դեպքերում, ինչպես ասվեց, դառնում սեփականատերեր ու մասնակցում տեղի հայության տնտեսական ու հասարակական կյանքին: XVII դ. երկրորդ կեսին, այսուհանդերձ, Կ. Պոլսի գերեզմանատներում քիչ են հանդիպում արևելահայ հարուստ ջուղայցիների, նախիջևանցիների, ազուլեցիների տապանազրեր, թեև, ինչպես նկատում է Գ. Հնասերը, նրանք քաղաքում եղել են «շատ աւելի Հին ժամանակներէ ի վեր, սակայն ասոնցմէ քիչ-շատ ներկայանայի յիշատակարանի մը շատ 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) չփման և առևտրական գործարքներ իրականացնելու հնարավորություն էին տալիս այստեղ հավաքված տեղացի և օտարազգի վաճառականներին, նպաստում նրանց գործարար կապերին: Այնուհետև խաները 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՝ բեղեստենում էր սահմանված: Ըստ Այա Սոֆիայի 1490 թ. մի ցուցակի, որ մեջբերում է Հ. Ինալջիքը, բեղեստենի խոշոր առևտրականների մեջ նշված էին ընդամենը երկու հայ, հինգ հրեա և երեք հույն, իսկ մնացյալ 122 ձեռնարկուները մահմեդականներ էին: Նույն կերպ, բեղեստենի շուրջ ձգվող չուկայում ատաղձագործական 41 խանութներից միայն մեկն էր պատկանում հայերին, նպարեղենի 34 խանութներից միայն 4-ը՝ հույներին, իսկ մնացյալները և՛ մեկ, և՛ մյուս դեպքերում՝ մահմեդականներին¹⁰⁵: Բայց խնդիրն այն չէ, որ վիճակագրական այս թվերը կարծես թե վկայում են չուկայում մահմեդական առևտրականների անվիճելի թվաչափության մասին, այլ այն, որ ոչ մահմեդական առևտրականությունը, որի անմրցելի դերը օսմանյան ներքին և արտաքին առևտրում որևէ կասկածի տակ չի կարող ընկնել, խուսափում էր բեղեստեններում 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 բեղեստենում: Վիճակը նույնն էր օսմանյան մյուս քաղաքներում ևս: Ս. Ֆարոգին այս առթիվ նկատում է, որ օսմանյան վավերագրերում հաճախ արձանագրվել են բեղեստենի վարչություն և առևտրականների ընդհարումները. առաջինը պահանջում էր, որ ապրանքի որոշակի տեսակներ պարտադիր պետք է վաճառվեն բեղեստենում, որին և առարկում էին առևտրականները: Այս հեղինակը նշում է, որ հայտնի են օրինակներ, երբ առևտրականները, խուսափելով բեղեստենի խանութների համար պահանջվող բարձր հարկերը վճարելուց, պնդում էին, թե անհիշելի ժամանակներից ի վեր իրենք ապրանքը վաճառել են բեղեստենից դուրս: Այսպիսի առարկություններ էին առաջ քաշում հայ առևտրականները Բալուում և նրա մերձակայքում՝ 1650 թ. կողմերը¹⁰⁶: Իրենց խանութների հարստությունը և ձոխությունը, ինչպես և ապրանքների բազմազանությունը խաններն ամենևին չէին զիջում բեղեստեններին: Նկարագրելով այդպիսի խաներից մեկը՝ Ե. Քյոմուրճյանը գրում է. «Ի խանն Փափազօղլոյ որ հանդէպ կայ Պալղափանի որ էր բարձրագոյն շէնս և ամրափակ որ եւ կայր ամբարանոցք ամենայն բարութեանցն յեզիպտոսէ եւ ամենայն նահանգաց նորին ի ծովէ Ովկիանիա եւ ի դանազան պահարիցն Հնդկա[ս]տանէ ի մեծամեծ վաճառականաց եւ մեծատոհմից տանուտեարց տաճկաց մեծատանց եւ եզիպտացուց 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:

4. Պոլսի հայ առևտրականներից հաջողակները կապվում էին (բնականաբար, պաշտոնեությունը նյութապես զոհացնելուց հետո և նրա համաձայնությունը) բանակը պարենային կամ այլ ապրանքներով մատակարարելու գործին: Ջորջը պարենով, հացով և այլ ապրանքներով հագեցնող առևտրականները մենաշնորհ իրավունք էին ստանում որոշակի ապրանքների վաճառքի համար: Օրինակ, մայրաքաղաքում նպարավաճառությունը կարող էին զբաղվել միայն Կ. Պոլսի, Պրուսայի, Ադրիանուպոլսի այն առևտրականները, որոնք բանակն ապահովում էին պարենով¹⁰⁸: Հացի մատակարարման

ուրորտում, ի դեպ, հայերն ակտիվ դեր ունեին. Վ. Թորգոմյանն իրավացիորեն նկատում է, որ նրանք դեռևս հին ժամանակներից պալատին և պաշտոնյաներին հաց էին մատակարարում¹⁰⁹:

4. Պոլսում չելեպի-դրամատերերին եկամուտ էր բերում նաև անչարժ գույքի սեփականությունը: Նրանք վարձով էին տալիս իրենց տները, սրահները, պահեստները, խանութները և այլն: XVII դ. առաջին կեսին հայ համայնքում տարածում էր գտել վարձու տներում արարողություններ կատարելը, որ արգելել էր պատրիարք Եղիազարը՝ բարձրի պարզությունը վերականգնելու և հավանաբար քաղքենիական ցուցամուկ մրցակցությունը վերջ տալու նպատակով¹¹⁰:

Եվ վերջապես, չելեպիները վարկավորում էին օսմանյան պաշտոնեությունը՝ այդպիսի գործարքներից ստանալով զգալի եկամուտներ և ամրապնդելով իրենց դիրքն ու ազդեցությունը հայ համայնքում: Վարկավորումը կատարվում էր մեզ արդեն ծանոթ՝ իլթիզամի համակարգի ձևով, երբ հարկահավաքի գործը վարձակալելով, չելեպիները հանդես էին գալիս իբրև միջնորդ արտադրողի և պաշտոնեությունից միջև: XVI-XVII դդ. սեղանավոր չելեպիները հարկահավաքման ասպարեզում հող էին նախապատրաստում այն դերի համար, որ պետք է շատ ավելի մեծ չափերով այս անգամ՝ շատ գավառներում ևս, XVIII դ. կատարեին հայ ամիրա-սեղանավորները: Ինչ խոսք, որ նշված գործառնություններում չելեպի-սեղանավորների գործողություններն ու դրանց ապահովումը, այլև իրենց իսկ ձակատագիրը կախում ունեին խոշոր պաշտոնյաների կամքից ու քմահաճույքից: Հիրավի, պոլսաբնակ չելեպիներն ամբողջովին կտրված էին արտադրությունից, նրանց կարելի է մտցնել այն տարաբնույթ խավի մեջ, որը, տնօրինելով դրամական միջոցների, զբաղվում էր առևտրով, վաչխառությունը և վարձակալությունը՝ կատարելով սեղանավորների դեր: Այս կարգի դրամատերերի մեծ մասը կազմված էր ոչ մահմեդականներից¹¹¹, որոնց մեջ ևս քիչ էին հայերը: Այս իմաստով չելեպիներին պետք է առանձնացնել բավական նկատելիորեն տնտեսական դիրքեր նվաճող քաղաքային արհեստավորական-առևտրական վերնախավից, որը, տնօրինելով էսնաֆի միջոցներն ու աշխատանքը, այսուհանդերձ, կտրված էր արտադրության գործընթացից և հանդես էր գալիս իբրև մասնակից այս վերջինի կազմակերպման և նրա արդյունքների իրացման ասպարեզում:

Պոլսահայ հանրությունից մեջ ուրույն տեղ ունեին նրա ներսում

արդեն հաստատված հարուստ վաճառական-խոջաները և՛ Արևմտյան, և՛ Արևելյան Հայաստանից: XVII դ. հայտնի խոջաններից էին Երզնկացի խոջա Հովսեփը, նրա որդի խոջա Հովհաննեսը, խոջա Ախիջանը և խոջա Ռուհիջանը՝ Վանից, խոջա Պետիկը՝ Հալեպում: Խոջաներ էին հորժորջվում նաև բուն Կ. Պոլսի խոշոր վաճառականները: 1508 թ. մի մաշտոցի հիշատակարանում «ճուլպալու մահալլայի» (Կ. Պոլսի Ջիր Ալի մղկիթի 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 սերելին Կիլիկիայից կամ Կարամանից (որ և հուշում է պարոն հորժորջումը): XVI դ. առաջին կեսին Վանում հայտնի վաճառական էր խոջա Ղարեն, որը 1534 թ. պարսկաթուրքական բախումների ժամանակ թուրքերից 60 հայ գերի էր գնել և ազատություն պարզել 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 խոջան¹¹⁴, իսկ 1668 թ. նույն քաղաքի երևելի հայ վաճառականներին ուղղած իր կոնդակում Հակոբ կաթողիկոսը չելեպիների հետ հիշում էր խոջա Կարապետին, խոջա Տոնապետին և այլոց¹¹⁵: Չելեպի պատվանունը, մինչդեռ, գերազանցապես օսմանյան ծագում ուներ. թուրքերը այդ պատվանունով էին մեծարում գրի և գրչություն հետ կապված մարդկանց (ինչպես, օրինակ, էվլիյա Չելեբին, պատմագիր Քյաթիր Չելեբին և այլն):

XVII դ. երկրորդ տասնամյակի վերջերին՝ մասնավորապես ջալալիների ապստամբությունից 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 դժվարությամբ էին գրավում իրենց տեղը համայնքում, ինչպես և առհասարակ օսմանյան հասարակություն մեջ: Սակայն միջազգային առևտրի ոլորտում ընդգրկվելը, նյութական ընդլայնվող հնարավորությունները սրանց մի մասի համար պետք է ապահովելին որոշակի բարեկեցություն, որի համեմատ զգալի էր դառնալու արևելահայ խոջաների տեղն ու դիրքը պոլսահայ հանրություն մեջ: Նրանք ընդգրկված էին Պարսկաստանից թուրքական խոշոր նավահանգիստներ՝ Կ. Պոլիս և

Զմյուռնիա տանող մետաքսի քարավանային տեղափոխման և վաճառքի առևտրում: Ռազմավարական բնույթի Թուրք-պարսկական քաղաքական կտրուկ ձեռնարկները, ինչպիսին էին, օրինակ, 1617-1618 թթ. չահի կողմից մետաքսի առևտուրը պետական մենաշնորհ դարձնելը և Թուրքիա՝ մետաքսի արտահանումն արգելելը, կարճաժամկետ բնույթ ունեին և պետք է վերացվեին լեվանտի միջազգային ապրանքափոխանակության և դրամաշրջանառության, ուրեմն և Պարսկաստանի ու Օսմանյան Թուրքիայի առևտրատնտեսական չահերի թելադրանքով¹¹⁶: 1618 թ. Թուրք-պարսկական պայմանագրով վերստին սկսեցին գործել մետաքսի հին ճանապարհները՝ Հյուսիսային Պարսկաստանով, Հայաստանի արևելյան շրջաններով Թավրիզ, Հալեպ, Տրիպոլի, Միջերկրածովյան շրջաններ՝ Իտալիա և այլուր, ինչպես և Թավրիզ - Կ. Պոլիս - Զմյուռնիա երթուղիները¹¹⁷: Առանձնապես եռանդուն էին գործում Զմյուռնիայի և դրա հետ կապված արևելահայ վաճառականները, որոնք Կ. Պոլսում կամ Զմյուռնիայում վաճառում էին իրենց ապրանքը Փրանսիացի, անգլիացի և հոլանդացի վաճառականներին և կամ էլ հում մետաքսը տեղական գյուղատնտեսական այլ ապրանքների հետ միասին (մեղրամոմ, բամբակ, բուրդ, կաշի, համեմունք և այլն) իրենք էին արտահանում իտալական քաղաքներ:

Արևելահայ վաճառականների ապրանքացանկը չէր սպառվում սոսկ վերը նշվածներով: Հոչակված էին Թավրիզում կենտրոնացած Հայ վաճառականները. դեռևս 1551 թ., ինչպես գրում է Ն. Դուլֆինտսը, հայերը տիրող դիրք ունեին այստեղ շրջանառվող «մեծ առևտրի» մեջ, որի ապրանքատեսակն էին կազմում կերպասը, մետաքսը, ոսկին, արծաթը և գոհարեղենը¹¹⁸:

Կապիտուլյացիաների ուժիմը, որ տրվեց նախ Փրանսիային (1535, 1569), այնուհետև Անգլիային (1580, 1593) և Հոլանդիային (1596, 1612, 1680) այդ երկրների վաճառականներին արտոնություններ ձևով (ցածր մաքսեր, արտատարածական իրավունք)¹¹⁹, նշանակալիորեն ընդլայնեցին լեվանտական առևտուրն ու դրամաշրջանառությունը: Մի կողմից կապիտուլյացիաները գոհացնում էին օսմանյան տնտեսավար քաղաքագետների պահանջները՝ օսմանյան ապրանքների ավելի մեծ զանգվածներ վաճառելու գնով երկրում դրամաշրջանառությունն ընդլայնելու տեսակետից¹²⁰, 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 հզորություն կորստի դեմն առնելու համար: Չպետք է անգիտանալ նաև, որ կապի-

տուլյացիաների ուժեղ տրամադրելով եվրոպական առևտրականությունը և մասնավորապես, նրա արտադրություն համար ստեղծելով ընդարձակ իրացման շուկա, Օսմանյան Թուրքիան բավական լուրջ ճնշում էր գործադրում եվրոպական առևտրին պարսկական մասնակցությունը նվազեցնելու գործում: Սեֆեյանների հետ ուղղակի չղաղարող բախումները Սելիմ Ա-ի ժամանակից և Հարավարևելյան Անատոլիայի միացումը կայսրությունը՝ Չալդրանի 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 ուժեղ, զորացնում էր եվրոպական տերությունների թելադրող քաղաքականությունը Թուրքիայում և նյութական ու քաղաքական նոր հիմքեր էր ստեղծում Մերձավոր ու Միջին Արևելքում նրանց հետագա հաստատման համար: Կապիտուլյացիաների ուժեղից շահում 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 հանդիպվալ էր տեղական ու եվրոպացի առևտրականների համար: Հովհ. Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետու մարից երևում է, որ այս ժամանակ ազուլեցի, ջուղայեցի և երևանցի վաճառականներն իրենց դրամական հաշիվները կարգավորել են Պրուսայում, Ջմյուռնիայում և Կ. Պոլսում¹²¹:

Թուրքիայի տնտեսությունից պատմությունից հետագոտողներից ումանք արձանագրում են, որ օսմանները, որոնք ելնում էին ավանդական ըմբռնումներից, ներքին շուկայի զարգացումը պայմանավորում էին երկրում դրամական հոծ զանգվածով, ուստի ներմուծումը միշտ խրախուսում էին, իսկ արտահանումը՝ սահմանափակում: Այսպիսի քաղաքականությունը թելադրում էր Թուրքիայից արտահանման բարձր մաքսեր, անգամ որոշ 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 ուժեղի տարածմանը, որը և աղետալի եղավ կայսրության տնտեսական զարգացման համար¹²²: Բայց օսմանյան արտաքին առևտուրը սահմանափակվում կամ արգելակվում էր ընդամենը մի քանի ապրանքատեսակներով, որոնք անհրաժեշտ էին և

բարձր պահանջարկ ունեին երկրի ներքին շուկայում և, իբրև հումք, որով և օսմանները այս կամ այն չափով խթանում էին սեփական արհեստագործական արտադրությունն ու առևտուրը: Եվ ապա այդ սահմանափակումները չէին վերաբերում գյուղատնտեսական հումքի այլ տեսակներին, մանավանդ, թուրքական բամբակի (արևմտյան շրջանների՝ Ջմյուռնիայի և Մանիսայի բամբակագործական շրջաններ), ինչպես և պարսկական մետաքսի առևտրին, որի ծավալները աննախընթաց չափերի պետք է հասնեին XVII դ. երկրորդ տասնամյակից մինչև դարավերջ:

Պարսկաստանի ռազմաքաղաքական հզորությունն անկման և իբրև նրա անխուսափելի հետևանք՝ պարսկական քարավանային առևտրի անչքացման հետ արևելահայ խոջաների մի մասն անցավ առևտրական ուղիների որակական վերակողմնորոշման՝ գերադասելով 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 լեվանտի ծովափնյա կամ կամ ծովամերձ քաղաքները, մասնավորապես, դեպի Պոլիս, Ջմյուռնիա և Հալեպ, ուր նրանք առաջ ևս մրցություն էին դուրս գալիս տեղական հայ առևտրականների հետ»¹²³:

Այս ժամանակաշրջանում ևս Կ. Պոլիսը շարունակում էր մնալ միջազգային առևտրի խոշոր կենտրոն, որտեղ հայ վաճառականներն առանձնապես ակտիվ էին տարանցիկ առևտրում: XVII դ. օսմանահպատակ վաճառականների գործունեությունը կրում էր ըստ ազգային պատկանելության առևտրական ոլորտներում առանձնանալու կնիքը: Եվրոպացիների հետ այստեղ գործուն հարաբերություններ էին հաստատել ակնավաճառներն 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, Ջմյուռնիայում և թուրքական այլ նավահանգիստներում՝ ստեղծելով էթնիկական որոշակի դիմագծով առևտրատնտեսական միավորներ: Հատկապես հայտնի էին օսմանյան վարչական կառույցները, ինչպես և խոշոր պաշտոնեությունը սպասարկող հրեա լուծայափոխներն ու սեղանավորները, որոնք զգալի եկամուտներ էին ստանում վաչխառուական գործառնություն-

ներից: Լայն համագործակցություն ունենալով օսմանյան վարչարյուրոկրատական վերնախավի, հատկապես արտաքին առևտուրը կարգավորող վարչական մեքենայի հետ՝ հրեաները այս գործունեություն մյուս եզրով կապվում էին օտարերկրյա վաճառականների հետ՝ իրենց ազդեցիկ դերն իրականացնելով չափազանց շահավետ մաքսերի, հարկերի, երկրի ներսում և նրանից դուրս բեռնափոխադրումների և այլ բնագավառներում¹²⁴: Ֆինանսական բարձունքներում հրեաների հաջողությունները և մասամբ՝ նաև ինքնավստահությունը, մի որոշ չափով պայմանավորված էին նաև հրեական միլիթի և հրեա դավանափոխ մահմեդական պաշտոնյաների միջև հարատևող կապերով ու հարաբերություններով, որ երկուստեք շահավետ էր ու ավանդականորեն արդարացված՝ օսմանյան տիրապետություն, վարչարյուրոկրատական համակարգի պայմաններում: Հատկապես կարևոր մասնակցություն ունեին հրեաները օսմանյան մաքսային համակարգում, որ հարստանալու լուրջ հնարավորություններ էր ապահովում նրանց համար՝ ըստ հարկին չըջանցելով մաքսավճարների չափերը և պատկառելի եկամուտներ հետ գցելով առևտուր-մաքսատուն-իշխանություններ եռանկյունու մեջ: Առանձնապես եկամտաբեր էին նավահանգստային մաքսատները: Հրեաները, ի թիվս այլ համանման պաշտոնների, վերահսկում էին Գելիբոլուի մաքսատների մեծ մասը¹²⁵: 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 Ջելեպին՝ վիթխարի հարստություն տեր այդ մարզը (Ջմյունիա), մաքսատան էմին էր նրա եղբայրը՝ տաճկացած Հասան աղան: Հրեաները կայսրություն այլ միլիթների համեմատությամբ առավել զգալի արտոնություններ էին վայելում: Օսմանյան տիրապետության առաջին շրջանում հրեա ազգապետ (ոարբի) Մոչե Կապսալին, որպես համայնքի գլխավորի, տրվել էին փոքրաքանակ ոստիկանություն, դատական որոշ գործառույթների իրավունք, համայնքում հարկահանություն գործը տնօրինելու իրավասություններ: Մեծ մասամբ առևտրականներից, վաճառական և պաշտոնատար վերնախավից ու արհեստավորներից կազմված հրեական համայնքը, սակայն, իր մեջ նույնպես սնուցում էր օսմանյան հասարակության մեջ առկա սոցիալական և իրավական բռնություններից ծնվող տրամադրություններ: Դրանց յուրօրինակ պոթիվումը եղավ հրեական մեսիանիզմի դրսևորումը 1666 թ.՝ ի դեմս

Սարեթա Սեվիի անձի հետ կապվող հրեական հուզումների: Հրեանների բացառիկության և իշխելու նախասահմանվածության վերաբերյալ նրա քարոզներին և ուրեմն, հրահրումներին թուրքերը վերջ տվեցին իրենց նախասիրած եղանակով՝ բռնի տաճկացնելով նրան: Սարեթա Սեվիի և Սալոնիկում ևս նույն առաքելությամբ հայտնված Մայեքիմ Սոլոնի գործունեություն մեջ Հ. Անասյանը տեսնում է հրեաներին թուրքական տիրապետությունից փրկելու նպատակ¹²⁶:

Հույները, ևս, երկրի ներքին շուկայում ակտիվ տարր լինելով և մրցակցելով էթնիկական մյուս խմբերի առևտրականների ու արհեստավորների հետ, միաժամանակ, ունեին մրցակիցների համար իրենց անհասանելի բնագավառը՝ նավաչինություն, նավարկություն, զրանց սպասարկման և առհասարակ նավային գործում հանդես գալով իբրև ճանաչված հեղինակություններ: Մահմեդական վաճառականները ևս մասնակցում էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին առևտրի հետ կապվող ընդարձակ շուկաներում, ինչպես և նավային բեռնափոխադրումների գործընթացներին, սակայն իրենց գործարարությունները տեղի էին տալիս էթնիկական մյուս խմբերի վաճառականների ակտիվությունն ու գործունեությունն 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, Հայեպ կամ Ջմյուռնիա 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 առևտրականությունն ապարդունակ մեթոդները՝ հույն, հրեա և հայ առևտրականությունն համեմատությամբ¹²⁸:

Հայերն առանձնապես ուժեղ էին քարավանային առևտրի ասպարեզում, հատկապես այն ուղիների, որոնց մասին ասվեց վերը՝ Պարսկաստանից և Արևելյան Հայաստանի քաղաքների վրայով դեպի Կոստանդնուպոլիս և Ջմյուռնիա: Քարավանային ուղիների ավանդական իմացություններ, որ չարունակվում էր նախորդ դարերից, արևելյան ժողովուրդների բարքերի և սովորույթների, ինչպես և առևտրի մեթոդների լավատեղյակությունները նրանք կարողանում էին հաղթա-

Հարել վտանգավոր ճանապարհները և անել այն, ինչին կարող էին ձեռք գարկել 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 շարունակում էր իր ճանապարհը դեպի Բալկաններ, էգեյան կղզիներ և Արևմտյան Եվրոպա (Վենետիկ, Անկոնա, Հոլանդական քաղաքներ և այլն), փաստորեն, զգալիորեն լրացնում էին վաճառականների այն շարքը, 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, Եվրոկիայից, Սեբաստիայից, Կամախից եկած խոջաներով, որոնց կողքին քիչ չէին նաև վանեցիները, ջուղայեցիները, նախիջևանցիները և այլն՝ Հայաստանի արևելյան մասերից: Պոլսաբնակ այս նոր շերտերի 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 Քաֆալը¹³⁰, այս ժամանակից է, որ երևելիների մեջ իր տեղն է գրավում վանեցի խոջա Ռուհիջանը: Վերնախավի մեջ և ազգային գործերին իր մասնակցությունը ճանաչված անձ էր խալիֆա Աստվածատուրը, ամենայն հավանականությունը՝ արքունի ճարտարապետ, որի մասին Գրիգոր Դարաղանցին գրում էր, որ նա հեղինակություն ուներ օսմանյան արքունիքում՝ սուլթան Օսմանի (1618-1622) ժամանակներում¹³¹: Նրա ազդեցությունը գորանում 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 ըոայեայ գրեալ էր ի վերայ նոր ճամիրն (սուլթան Ահմեդի մղկիթի - Ա. ՈՍ.)», - գրում է Դարանազցին¹³²: Այս անձնավորությունը հայտնի է նաև Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին հայերի սեփականությունը դարձնելու և նրա

չինուծյան գործում (1628 թ.), որին արդեն անդրադարձել ենք իր տեղում: Կարելի է կարծել, որ նույն անձնավորությունն են այս Աստվածատուր Բոլորլչին և խալիֆա Ասատուրը, որոնց Գ. Հնասերը ներկայացնում է իբրև տարբեր մարդկանց¹³³:

1630-ական թթ. իր վերջին պատրիարքությունից համար Գրիգոր Կեսարացին պարտական էր համայնքի երևելիներին՝ Շահրի չելեպլին, խոջա Սեֆերին և խոջա Գասպարին, ինչպես երևում է մի վավերագրից¹³⁴: Կեսարացու համակիր չելեպլիների մեջ էր նաև Շահին չելեպլին՝ մեծահարուստ և արքունի չրջանների հետ չփվող այդ մարդը, որը միջամտել էր իշխանությունների առջև՝ բացառություն կարգով Կեսարացու աճյունը Ղալաթիայի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցում ամփոփելու համար, ինչպես գրում է Կեսարացու ազգական Հակոբ երեցը: Ավելացնենք նաև, որ Շահին չելեպլու բարյացակամությունը հանգուցյալ պատրիարքի նկատմամբ սահմանափակվել է այսքանով. թաղման ծախսը նա պահանջել է Կեսարացու ազգականներից, որոնք այն վճարելու համար ստիպված են եղել «վաճառելոյ գրեանց եւ այգուոյն», որ պատկանելիս են եղել Գրիգոր Կեսարացուն¹³⁵: Այս մեծահարուստին ժամանակակից էր ամթեցի Մաղաքիա չելեպլին (1640-ական թթ.), որը մեծ վեզիր Մելեքի Ահմեդի միջոցով հաջողել էր թեթևացնել քաղաքի հայ հանրության վրա դրված քյուրեկճի հարկը¹³⁶: Մաղաքիա չելեպլի հայրը՝ ամթեցի խոջա Երեմիան, իր հայրենակից Մաքսուտի հետ միասին իրենց հեղինակությունը ազդում էին Կ. Պոլսի հայ համայնքի և առհասարակ, ազգային գործերի ընթացքի վրա: 1630 թ. նրանք թեև դատապարտեցին Գառնեցի Սահակի պառակտիչ գործողություններն ընդդեմ Մովսես կաթողիկոսի, բայց և ազատեցին նրան և իր համախոհ Պողոս Այնթապցի վարդապետին անխուսափելի թվացող մահապատժից: Ամթեցի երևելիների հետ այս դրվագում գործում էր նաև վանեցի խոջա Ռուհիջանը, որը Սահակին մեկուսացնելու նպատակով և, կարծում ենք, ոչ առանց իր համախոհների համաձայնություն, 20 հազար դահեկան էր խոստացել մեծ վեզիրին, որ նա անվավեր համարի Սահակին տրված կաթողիկոսական թագրիբը (Սահակի՝ հակառակ իմաստով առաջարկած 10 հազար դահեկանի դիմաց)¹³⁷:

խոջա Ռահիջանը XVII դ. հայ երևելիների մեջ ամենից ավելի տևական ազդեցություն 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., ընդդիմությունը էջմիածնին, Թրթըլյան-

ների դեմ Եղիազարյանների հակամարտության դրվագները, Թովմա Բերիացու չեզոքացման հետ առնչվող դրամատիկական իրադարձությունները¹³⁸, Փիլիպոս և Հակոբ կաթողիկոսների հետ պոլսահայ հանրության փոխհարաբերությունների վայրիվերումները և այլն: Ազդեցիկ էր նաև խոջա Ռուհիջանի դերը Երուսաղեմում հաբեշական 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 պաշտոնանկությունից 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 Թլթրլյանների բողոքից հետո և իր ընկերակիցների հետ ազատվում՝ դրամական տուգանք տալով: Կարծում ենք, որ այստեղ նշանակություն էր ունեցել Թովմա Բերիացու սպանության փաստը, և մեծ վեզիրին, թերևս, անհրաժեշտ էր եղել անաչառ քննության երևութականություն: Խոջա Ռուհիջանի հովանավորությունը կորցնելով և նրա հետ ընդհարվելուց հետո, ի դեպ, Եղիազարը անօգնական ջմնաց: Հայտնվել էր ավելի զորեղ անձնավորություն, 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 սոսկ մեծ վեզիրի քյուրքճիպաչիի (սենեկապետ) կամ սեղանավորի պաշտոնը չէ, որ զբաղեցրել է: Լինելով վաճառականի գերդաստանից՝ նա շարունակել է հոր՝ վանեցի խոջա Ախիջանի գործը, առևտրով ու վաճառականությամբ 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 խօճայ Ախիջանին»¹³⁹:

Օսմանյան մայրաքաղաքը 1630–1680–ական թթ. լեփ-լեցուն էր Հայաստանի տարբեր գավառներից մշտական կամ ժամանակավոր բնակություն հաստատած խոջաներով, չելեպիներով և մահաբաններով: Սրանց մի մասը դեռևս շարունակում էր իր կապերը ծննդավայրի հետ, որից, սակայն, նրանց հայրենակիցները հազիվ թե բավարարված լինեին: Իսկ ճանաչելով հայրենի գավառը, նրա բնակիչներին, և

իրենց հարստութեան շնորհիվ այնտեղ պահպանելով դիրք ու ազդեցութիւն՝ մայրաքաղաք տեղափոխվածների մի մասը իր հազորակացական ու ճանաչողական կապերն ի սպաս էր դնում օսմանյան խոշոր պաշտոնյա-հովանավորներին: Մտնելով սրանց ծառայութեան մեջ՝ չելեպիները գործում էին հատկապես հարկահավաքման համակարգում՝ սկսած վիլայեթներում փաշաների դրամական գործերը կարգավորելուց մինչև իրենց ծննդավայրերում իլթիզամի (հարկը վարձակալութեամբ վերցնելը) իրավունքի ձեռքբերումը: Վաշխառուական այս գործառույթի շնորհիվ՝ 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-սեղանավորների վերելքը այս իմաստով իր սկիզբն էր առնում դեռևս XVI դ. վերջերից և XVII դ. սկզբներից՝ դրսևորվելով իբրև վաշխառուական կապիտալի ընդլայնման փուլ՝ օսմանյան արտադրութեան չգոյութեան կամ շատ թույլ զարգացածութեան պայմաններում: Վաշխառուական կապիտալի շրջանառութեան ոլորտում, ի դեպ, զբաղված էին ոչ միայն հայ, այլև հույն և, մասնավորապես, հրեա սեղանավորները ինչպես Կ. Պոլսում, այնպես էլ կայսրութեան մյուս քաղաքներում: Մ. Չամչյանը բավականաչափ տեսանելի և թափանցիկ է դարձնում պոլսահայ խոջա-սեղանավորների կատարած այս դերը ճիշտ այնպես, ինչպես և նրանց հարստահարիչ գործունեութեան հետևանքները գավառներում. «Քաղմացեալ էին յոյժ ի նմին ժամանակի ի թագաւորական քաղաք անդր Հայք գաւառացն Եւզոկիոյ, Սեբաստիոյ, Կամախու ևն. զի չափ արքունական հարկաց որոշեալ էր ըստ գաւառաց, յելանել բնակչաց ի տեղեաց անտի եւ ի գալ նոցա ի քաղաքս Կոստանդինուպօլիս, բովանդակ հարկն դիզանէր 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 կամախսեցուց անտի եւ ի սեբաստացուց եւս եւ ի տիվրիկցուց եւ բողոք կալան առ Քէօփրիւլի եպարքոսն»¹⁴⁰:

Գավառներում վաշխառուները գործառում էին ամայացնող տոկոսներով: XVI դ. երկրորդ կեսից սաստկացած այս երևույթը հաջորդ հարյուրամյակում խթանելու էր գյուղացիութեան հոսքը դեպի քաղաք, որի վկայութիւնը տալիս է գաղթական բազմութիւնների հայտնվելը Կոստանդնուպոլսում: Երևույթն ընդհանրական էր կայս-

րության համար. 1572 թ. Ռուսելիի 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, անչարժ գույքը և այլն: Եվ այդ այն դեպքում, երբ Փերմանում թույլատրելի չափը համարվում է 15 տոկոսը¹⁴¹: 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 զոհերը: Մանավանդ այն ժամանակ, երբ վերջիններիս շարունակում էին հետապնդել անդիջում հակառակորդները:

Ազգային կյանքում հայ դրամատերերը հենվում էին հայրենակցական խմբերի վրա՝ իրենց ազդեցությունը տարածելու համար: Մ. Չամչյանի հիշած տիվրիկցի այս սեղանավորներն էին, որ ներգրավվել էին 1660-ական թթ. պատրիարքական կոիվներում: Տիվրիկցի դեֆթերոլար փաշայի շնորհիվ բարգավաճելով, վաչխառությամբ զբաղվելով Սեբաստիայում և Կ. Պոլսում՝ 1660 թ. նրանք պատրիարքական աթոռից քչեցին Մարտիրոսին և նրան փոխարինեցին իրենց թեկնածուով՝ Ղազար եպիսկոպոսով¹⁴²:

Նույն 1660-ական թթ., ինչպես տեսանք, Կ. Պոլսում բավական կշիռ էր ձեռք բերել արևելահայ վաճառականների այն մասը, որ հորձորջվում էր ջահուկյաններ: Ջահուկցիների խմբակցությունը անվանում էին նաև Արևելցիներ՝ լայն իմաստով նկատի ունենալով Հայաստանի արևելյան գավառներից գաղթածներին: Պետք է կարծել, որ Սոսրովը 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 հիշատակարանում¹⁴³:

Կ. Պոլսի ազգակիցների մեջ ջահուկյանների գլխավորներն իրենց ազդեցություն ուժով գիջել են, թերևս, միայն Ապրոյին և նրա յուրախներին, 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 Ազրիանուպոլսում:

Իրենց առևտրական գործառնությունների բերումով թե՛ արևմտահայ, թե՛ արևելահայ խոջաները չփվում էին հայրենի բնաչ-

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, խոջանների հասարակական ու ազգային կողմնորոշումների հարցում առավել կարևոր նշանակություն ունեն 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 վաճառաչա քաղաքներում՝ իրենց ապրանքներն իրացնելիս կամ տեղափոխելիս, երբ ձգտում էին իրենց համար ապահովել շահեկան մաքսային ռեժիմ: Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միություն խնդիրը այս երկրների հետ սերտ կապեր ունեցող վաճառականների մի շերտի համար դառնում էր, հիրավի, ազգային ու կրոնական լուրջ խնդիր: Այդ են վկայում, օրինակ, Նոր Զուղայի և Լիվոռնոյի հայ վաճառականության կրոնադավանական բնույթի փոխհարաբերությունները Հոմմի հետ, երբ սրա գործադրած դավանական ճնշումները վերածվում էին այդ վաճառականներին առևտրական արտոնություններ և ազատություններ տրամադրելու նախապայմանի¹⁴⁴: 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 խոջանները, 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 պայքարին¹⁴⁵: 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. Պոլ-

սում «բնիկ» և «եկվոր» վաճառականությունն 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 իշխանությունն համար տեական պայքար էին մղում օսմանյան պաշտոնեությունն հետ կապված չելեպիական-վաչխառուական կապիտալի մարդկանց հետ: Պատրիարքական կոիվները XVI դ. և ամբողջ XVII դ. մի հայտնի չափով սկիզբ էին առնում նշված կողմերի հակադրությունից, որ, ի վերջո, հանգեցնելու էր էջմիածնի և Կ.Պոլսի պատրիարքությունն հարաբերությունների պարզեցմանն ու կայունացմանը, հատկապես XVIII դ. երկրորդ տասնամյակից՝ Նովհաննես Կոլոտ պատրիարքի ժամանակներից:

Դրան հակառակ, չելեպի-սեղանավորների դասը, կապված լինելով օսմանյան բարձր պաշտոնեությունն հետ, իր գործառնություններն իրականացնում էր բուն օսմանյան տնտեսության շրջանակներում, նրա նյութական մղումները մեծով մասամբ աղերսվում էին սեփական դասային շահագրգռություններին: Այս խավի մարդիկ իրենց բարեկեցությունն առնչում էին հայ հանրության ներսում սեփական անկախության ու ազդեցության հետ: էջմիածնից Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունն անկախության հաստատման, իսկ դրա անհնարինությունն պայմաններում՝ Օսմանյան Թուրքիայում առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու գաղափարը ներչնչվում և սատար էր գտնում չելեպիների մի հատվածի կողմից, որի մեջ իր ազդեցությամբ, լայնախոհությամբ ու արքունիքի ու պաշտոնեությունն հետ կապերով առանձնանում էր Ապրո չելեպու զորեղ անհատականությունը: Իր հարստությունն ու դիրքը Ապրոն ամրապնդում էր սեղանավորական ու կապալառուական գործունեությունն շնորհիվ: 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 սպասարկել է օսմանյան բարձրաստիճանավորներին: Հ. Բարթիկյանի մի հրապարակման համաձայն՝ նա 1673 թ. նոյեմբերի 29-ին իր միջնորդ Խաչատուրի միջոցով հայտնել է, որ Կրետեի դեֆթերդար Ահմեդ էֆենդիից ստացել է նրան պարտք տված գումարը՝ 4700 ապյան դուրուշ¹⁴⁶: Երեմիա Քյոմուրճյանը բավական հանգամանորեն անդրադարձել է Ապրո չելեպու գործունեությանը «ի վերայ Ապրո Չէլեպույն» 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 բեռեկելով նորաթուխ իշխանավորների զիջատչական 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 մեծագույն արքունիվաճառքով՝ ներմուծող և արտահանող առևտրում¹⁴⁸: Իր հարստության համար, հավանաբար, Անտոն չելեպին պարտական էր ոչ միայն սեփական շնորհներին, այլև առևտրական ընդարձակ կապերին՝ Լիվոռնոյի և Հոլանդիայի հետ, և որ ոչ պակաս կարևոր է, մի ժամանակ իր զբաղեցրած՝ Զմյուռնիայի մաքսատան գլխավորի պաշտոնին¹⁴⁹: Այս գործում նրան պետք է որ աջակցած լիներ եղբայրը՝ իսլամացած Հասան աղան՝ մաքսատան պետը Կ. Պոլսում: Իր «Օրագրութեան» մեջ Երեմիա Քյոմուրճյանը ուրվագծել է այս Հուսեյնի (Հասան)՝ սուլթանի հանդեպ ցուցաբերած ստրկահաճո նվիրվածությունը ի վնաս մաքսատնով անցնող վաճառականների. «Այս Հուսեյին աղայ վասն սիրոյ արքային յանդգնեալ անիրաւի միշտ առ վաճառականսն վասն մաքսին, և մանավանդ, առ ֆրանկս»¹⁵⁰:

Իր ազգակիցների հետ վերոհիշյալ Հասան աղայի որևէ առնչություն մասին ոչ մի փաստ չկա և հասկանալի 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 համար¹⁵¹, որը, ըստ Մ. Զամչյանի, պետք է ունենար «մեծ և ահեղ» տեսք¹⁵²: Զանգակատան շինարարությունը, սակայն, կիսատ է մնում «առ ժամանակ մի» Երևանի խան Մահմադ Ղուլիի արգելքի, ապա Փիլիպոսի մահվան պատճառով¹⁵³: Զանգակատան հիմնարկե-

քը կատարվել էր 1654 թ., իսկ շինությունն ավարտվել էր դրանից միայն 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 համար¹⁵⁵: 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 զդարպանս
Եւ զՀասան աղային պաղչան.
Սա էր եղբայր Անդօնին
Ոչ վայելեաց՝ եղև ընդունայն¹⁵⁶:

1656 թ. մայիսին Հերթը Հասավ Անտոն չելեպիին: Թուրքերը ներխուժում են Պրուսայի նրա տունը, բայց ոչինչ չեն գտնում: Ինքը՝ Անտոնը, հեռատեսորեն արդեն մեկնել էր «Ֆուանգատան»՝ Լիվոռնո, իսկ ունեցած դրամը «նա առաջման է ի Ֆուանգն ուղարկեալ ի ժամանակէ Իփշիրին (տապալված նախկին մեծ վեզիրը – Ա. Խ.)»¹⁵⁷, գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը:

Անտոն չելեպիի հետ իր գործունեությունների լայն թափով, թերևս, կարող էր համեմատվել մի փոքր ավելի ուշ XVII դ. վերջին քառորդին գործող խոջա Նահապետ Գյուլնազարյանը (Ագուլխից), որը առևտրական գործեր ուներ Զմյուռնիայում, Կ. Պոլսում, Լիվոռնոյում և Հոլանդիայում¹⁵⁸:

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, միրգ և այլն) և կամ իրացնում խոշոր վաճառականների ապրանքաչրջանառությունից 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 արտադրություն և սրա արդյունքների

վաճառքի հետ: Տեղական արհեստագործական արտադրությունը և սրա շարունակությունը հանդիսացող արհեստագործական արդյունքների վաճառքը ներկայացնում էին ներփակ միավոր, որն առևտրական կապիտալին տնտեսապես առնչվում էր միայն շուկայում՝ իբրև գույքահեռ տնտեսական իրողություն: Իրենց հերթին սեղանավորական-վաշխառուական և խոշոր առևտրական կապիտալը վերարտադրվում էր գույք սեփական դրամական-ապրանքային շրջանառության մեջ՝ մեկուսի մնալով տեղական ապրանքային արտադրությունից: Եվ եթե վաշխառուական կապիտալը իր շոշափուկներով ձգվում էր դեպի գավառի գյուղատնտեսական արտադրությունը, ապա ուղղվում էր սպասարկելու օսմանյան ռազմավարչական և վարչարյուրոկրատական ավագանուն, ծառայելով սրա ուռճացող սպառողական պահանջներին և, որպես դրա արդյունք, արագացնելով օսմանյան ավանդական ազրարային հարաբերություններին և ամենից առաջ, ռազմալեռային համակարգի քայքայումը: Իրողություն, որ իր հետագա խորացումը պետք է ունենար և շարունակվեր 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 շրջանավում էր միջազգային ապրանքափոխանակության լայն շառավիղներով, 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 հանրության մեջ XV-XVII դդ. կատարվող ողջ գործընթացները մի հայտնի չափով կրում էին չելեպիների և խոջանների գործունեության դրոշմը՝ դրան համապատասխան դրսևորումներ ստանալով ազգային, հոգևոր-բարոյական և մշակութային բնագավառներում:

3. Հարկային համակարգը գաղթօջախում

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 առանձնաչնորհումներ՝ դրանցից բխող մշակութային, կրթական, կենցաղային և մասամբ իրավական (սեփականատիրական հարաբերություններ միմյանց և պետություն հետ, սովորութային-կենցաղային հարաբերությունների իրացում և այլն) գործունեությունը ու կարգուկանոնով: «Առանձնաչնորհումները» 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 աշխարհիկ վերնախավը կամ ազատ էր հարկերից, կամ էլ իր պարտականությունների դիմաց յուրացնում էր պետական հարկերի մի մասը՝ իբրև ավատատիրական ռենտա¹⁵⁹: Բուն օսմանյան օրենսդրությամբ 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 վերոհիշյալ բացառությամբ: Սակայն այս ընդհանրությունից առաջ և հետո սկսվում էին տարբերությունները կայսրության ազգաբնակչության իրավական դրությունից միջև: Մահմեդականները կազմում էին բնակչության արտոնյալ մասը՝ իբրև տիրողներ և պետական պաշտոնական կրոնի հետևորդներ: Ոչ մահմեդականների ստորադաս կարգավիճակը նախ դրսևորվում էր շերիական հարկերի միջոցով, որոնց իրավական աղբյուրը շերին էր: Շերիական հարկերը (թեքյալիֆ-ի շերիյե) ընդգրկում էին գլխահարկը (ջիզյե), ուշքը և հողային հարկերը, եկամտահարկերը ու սրանց առնչվող տուրքերը¹⁶⁰:

Ջիզյեն գանձվում էր իբրև փոխհատուցում ոչ մահմեդականների կողմից՝ բանակում ծառայելու պարտականությունից ազատվելու դիմաց: Մ. Զուլայանը նկատում է, որ «աննշան բացառությամբ»

խարաջ ասելով հասկացվում է ջիդյե, այսինքն՝ գլխահարկը¹⁶¹: Կ. Պոլսի հայերը ևս, իբրև ոչ մահամեղականներ, դարեր ի վեր վճարել են այդ նույն հարկը՝ խարաջը: Այն հարկահանվում էր միայն չափահաս տղամարդկանցից, մինչև 1690 թ., տան՝ «խանեի» ընդհանուր հաշվարկով: Այնուհետև, երբ ընդհանուր գլխահարկը գանձելու տեսակետից ստեղծվեցին որոշակի դժվարություններ (հարկատուների ցուցակների անհամապատասխանությունը խանեի տղամարդկանց իրական թվին, հարկահավաքների շարաշահումներ և այլն), մտցվեց խարաջի անհատական գանձման ձևը՝ ըստ կարողություն չափի¹⁶²: Որոշ փաստերի համեմատ՝ դեռևս XVII դ. երկրորդ քառորդին՝ թուրք պատմագիր Կոչի բեյի ժամանակ, խարաջը գանձվել է նաև ամեն մի շնչից (240 արջեի չափով)¹⁶³: Ավելին, դեռևս XVI դ. երկրորդ կեսին, Մուրադ Գ-ի ժամանակ, խարաջի գանձման անհատական ձևը կիրառվել է տնտեսություն ընդհանուր հարկման ձևի հետ և միաժամանակ: Այսպես, Կ. Պոլսի Յավա արվարձանում խարաջ գանձելու մասին մի ֆերմանով հրահանգվում է, որ «առանց բացառություն, խարաջը հավաքելուց հետո յուրաքանչյուր ոչ մահամեղականից անհրաժեշտ է հավաքել երեքական արջե ևս, որից երկու արջե մուտք է գործելու իմ կայսերական գանձարանը, իսկ մյուս մեկը մնալու է էմին նշանակված վերոհիշյալ ծառայիս տրամադրություն տակ»¹⁶⁴:

Հարկահավաքներին մեկական արջե թողնելու վերաբերյալ հրամանը պետք է դառնար նրանց ընչասիրական կրքերը բավարարող ազդանշան: 1630-ական թթ. գրած իր մի ըրսալեում նույն Կոչի բեյը նշում է, որ «մյուրաշիրը (դատական աստիճանավոր) ու տուրքահավաքները ջիդյեից ու տան ավարիզից երկուական, երեքական և մինչև հինգական արջե փող էին առնում, որպես դուլամիյե (ծառայություն վարձ – Ա. Ս.), և ոչ ոք չէր համարձակվում միջամտել»¹⁶⁵:

Մ. Մեյերը խարաջն անհատական կարգով գանձելու վերոհիշյալ նոր ձևը իրավացիորեն համարում է քաղաքների ոչ մահամեղական բնակչություն տնտեսական վիճակի ծանրացում¹⁶⁶:

Այստեղ ավելացնենք միայն, որ հարկի գանձման նոր եղանակի ծանր հետևանքները ինչ-որ չափով մեղմելու և այսպիսով, բնակչություն արտադրական կարողությունները պահպանելու նպատակով Քյոփրուլու վեզիրը նրան ազատեց հարկերի ու պարհակների որոշ տեսակներից: Այսպես, հարկման գնով թուլատրվեց մինչ այդ արգելված ծխելը¹⁶⁷, որոշ ազատություններ՝ կառուցելու ոչ մահամեղական պաշտամունքի շինություններ: Ի դեպ, դրանից դեռ առաջ՝ XVI դ. վերջին և XVII դ. սկզբին, հարկման տակ էր դրվել նաև սուրճը.

առևտրականներից գանձվում էր թահմիս-ի կահվե հարկը¹⁶⁸;

Որքա՞ն է կազմել խարաջի չափը պոլսահայ համայնքում, համապատասխան տվյալներ չունենք այդ ցույց տալու համար, բայց նկատենք հետևյալը. Մ. Ջուլայյանը 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 աքչե¹⁶⁹: Կոչի բեյը հայտնում է, որ մինչև 1582 թ. աղքատ ուսանողների ամեն մի շնչից գանձվում էր 40-50 աքչե¹⁷⁰: Պետք է կարծել, որ պոլսահայերը (ինչպես և քաղաքի մյուս բնակիչները) ավելի քիչ են վճարել՝ նկատի առնելով այնտեղ հարկային պարտավորությունների մի որոշ թեթևությունը:

1596 թ. խարաջը հասել էր 150 աքչեի՝ համեմատած Սուլեյմանի ժամանակի հետ, անելով 6 անգամ¹⁷¹, իսկ XVII դ. վերջին ամեն մի շնչից խարաջ է գանձվել 240 աքչե¹⁷²: Հարկը բարձրացել էր մեծ չափերով՝ դրամի արժեզրկման¹⁷³ և, առհասարակ, օսմանյան տնտեսության քայքայման ընդհանուր իրողությունից պատճառով:

Կ. Պոլսի ոչ մահմեդականների համար ծանր հարկ էր նաև սովորութային հարկերից (թեքյալիֆ-ի օրֆիյե) ավարիդ-ի դիվանիյեն՝ իր տարատեսակներով: Այն համարվում էր արտակարգ, սակայն գրեթե մշտապես պատերազմների մեջ գտնվող երկրում վերածվել էր սովորական հարկի՝ իրեն պատերազմական հարկ¹⁷⁴: 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 հարկի¹⁷⁵: 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 ջիդյեն, 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 բնակիչները¹⁷⁶: Ավարիզի չափերը երբեմն ցածր են եղել խարաջից, երբեմն՝ գերազանցել: Ըստ Կոչի բեյի՝ 1582 թ. ուսանողների ամեն մի տնից գանձվում էր 40 աքչե¹⁷⁷: Տնտեսությունը ոչ արդյունավետությունը օսմանյան կառավարողները փորձում էին փոխհատուցել՝ բնակչության կեղեքումը սաստկացնելով: 1775-1776 թթ. Կ. Պոլսի Ս. Գեորգ եկեղեցու (Սամաթիա) վակֆների մյուլթեվելի մահտեսի

Առաքելի ծախսացուցակում ամենամեծ գումարը բաժին է ընկնում ավարիզին՝ 500 ստակ¹⁷⁸, որ վկայում է դրա ինտենսիվ հարկման մասին: Ավարիզի մի տարատեսակն էր իմդադ-ի սեֆերիյե հարկը՝ իրրե գուտ ոսգմական հարկ, որը նույնպես անընդհատ բարձրանալու միտում ուներ՝ սկսած XVII դ. և հետո¹⁷⁹:

XV դ. և հետագայում Կ.Պոլսի շրջակայքի պետական հողերի՝ խասերի վրա հաստատված ոչ մահամեղականները, նրանց թվում և հայերը, խարաջի հետ վճարել են իսփենջե հարկը: Մ. Զուլայյանը այն համարում է գլխահարկ (ջիզյե), որ վճարում էր, ենթադրաբար, հինգ հարկատուներից մեկը¹⁸⁰: Ստամբուլի խասերի վերաբերյալ օրենքում ասվում է, որ դրսից այդտեղ բնակություն հաստատած այն գյավուրները, որոնք այլ տեղերում խարաջ կամ իսփենջե չեն վճարել, պետք է վճարեն տեղերում: Իսփենջեն հարկվում էր բոլոր տղամարդկանցից, յուրաքանչյուրից՝ 25-ական աքչե¹⁸¹: Շերիական այս հարկը, ի դեպ, վճարում էին բոլոր ոչ մահամեղական տղամարդիկ, անկախ այն բանից, թե հողը մշակում էին, թե ոչ¹⁸²: Իսփենջեն կամ չիֆթ ըեսմին 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. Ն.) հարկ վճարեն՝ կախված այն բանից, թե ինչքան հող ունեն, լրիվ չիֆթի կամ կես չիֆթի չափով: Նրանց խոսքերը, թե «Մենք քաղաքացի ենք և չիֆթ ըեսմի 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 Չելեբին¹⁸⁴, 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 մահամեղականներից՝ նավատորմում չճառայելու դիմաց, ամեն մի խանեից, յուրաքանչյուր 4-10 տնից 1 քյուրեկճի (թիավարի) հաչվով¹⁸⁵: Իր չափերով այս հարկը կախված էր երկրում ոսգմական իրավիճակի տևականությունից: Մինչև հարկի սահմանումը ենիչերիներն անարգել թիարան էին քշում զորակոչային տարիքի ոչ մահամեղական տղամարդկանց¹⁸⁶, երբ

խելքներին փչեր, ասենք, եկեղեցուց դուրս գալու պահին: Պետք է կարծել, որ Գ. Հնասերը ճիշտ է նշում հարկը սահմանելու ժամանակը՝ 1610 թ. քիչ առաջ, ի տարբերություն Ղ. Ինճիճյանի, որը քյուրեկճին վերագրում է ավելի ուշ՝ Մեհմեդ Գ-ի (1648-1687) ժամանակաշրջանին: Հարկը, ինչպես գրում է Հնասերը, պետք է նպաստեր Ահմեդիե մզկիթի շինարարությունը¹⁸⁷: Հիրավի, Գր. Գարանաղյցին իր հերթին գրում է, որ այդ շինարարություն 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 ազգասըն¹⁸⁸ (քյուրեկճի 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 շիզյեյից ազատել էին շինարարներին¹⁸⁹:

Քյուրեկճի բեզել-ի հարկը Կ. Պոլսի հայությունից հավաքվում էր ըստ թաղերի, պատրիարքարանի սահմանած չափով՝ տարեկան 6-7 քսակ¹⁹⁰: Ժողովուրդը բավական դժվարություններ է մուծել այս հարկը՝ համայնքի ներսում ևս ականառու անիրավությունների առկայությունը, որ և՛ հետևանք, և՛ պատճառ էր դառնում թաղերի զժտությունների 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 Չելեպին, «Զքսան և հինգ քյուրեկճին զմեր հայոց, սա վեր բարձական, բնաւին ջնջեցոյց տէֆթէրիցն որ արբունական»¹⁹¹: Պարտքը նվազեցնելու համար մեծ վեզիրի վրա ազդել էր Կ. Պոլսի երեւելիներից Մաղաբիա չելեպին: Այդ 25 աքչեն գանձվել է տան հաշվով, բավականաչափ բարձր գումար՝ առանց այդ էլ հարկերի տակ կքած պոլսահայերի համար, «որոյ վասն բազում լինէր աղմուկ շփոթի յազգս մեր», ինչպես ասված է մի ձեռագրում¹⁹²:

Չպետք է կարծել, սակայն, որ մեծ վեզիրի պարտականությունների մեջ էր մտնում հպատակ համայնքներին հարկերը գիջելը: Նույն Մելեկի փաշայի ժամանակ (1654 թ.), և ոչ առանց նրա հրահանգների, մայրաքաղաքի հայերից և հույներից իշխանությունները սկսեցին պահանջել նորահնար մի հարկ՝ դրամ խարանձի թղթոց: Բողոքող հույների և հայերի հանդեպ մեծ վեզիրը բռնեց երկդիմի դիրք՝ ոչ արգելում էր հարկ հավաքելը և ոչ էլ ստիպում էր հարկ վճարել: Իշխա-

նությունների կամայականութունը պարզ դարձավ այն բանից հետո, երբ մուֆտին հրաժարվեց ֆեթվա¹⁹³ տալ հարկի անօրինականության կամ օրինականության վերաբերյալ: Սնդիրը փակվեց նրանով, որ հույներն ու հայերը հրաժարվեցին հարկը տալուց, սակայն սրվեցին նրանց հարաբերությունները այս խնդիրը հարթելու նպատակով ծախսված կաշառքի առթիվ: Վարդան Բաղդչեցին իր ժամանակազրույթյան մեջ վեղիրի այս նկարագիրը նկատի ուներ, երբ գրում էր, թե սուլթանի փեսան՝ դամադ «Մալաք Մահմատ փաշա անուն, որ մալայիք՝ հրեշտակ թարգմանի ըստ իւրեանց բառին, բայց ես կարծէմ թէ ի հրեշտակաց սատանայի էր եւ կամարար նմա»¹⁹⁴:

1640-1650-ական թթ. պատրիարքական կոիվները ղգալիորեն խորացնում էին հայաբնակ թաղերի միջև ծավալվող երկպառակությունները, որոնց հիմքում ընկած էին նաև հարկերն ըստ թաղերի բաժանելու հարցերը: Միայն 1652 թ., Կ. Պոլիս եկած Փիլիպոս կաթողիկոսի միջամտությունից հետո խնդիրը հաջողվեց կարգավորել:

Մելեկի Մեհմեդի, նրան հաջորդած Միավուչի և մյուս վեզիրների ժամանակ ղգալիորեն մեծացան հարկահանությունների չափերը, որոնց հասարակ ժողովուրդն արձագանքեց ենիչերիների հուզումների ձևով, և որպիսիք շարունակվեցին մինչև Քյոփրուլու Մեհմեդի մեծ վեզիր նշանակվելը 1656 թ. սեպտեմբերին: Այս մեծ վեզիրը, իր հերթին, պետք է շարունակեր հատկապես ոչ մահմեդական ժողովուրդներին ավելի մեծ չափերով կեղեքելու քաղաքականությունը: 1656 թ. մի հիշատակարանում ասվում է, որ նա «արար բազում հարկապահանջութիւնս ի հայոց եւ յունաց եւ ի հրէից: Զոր ամ յամէ ճ՝ (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 ազգաբնակչության վրա: «Եւ ամենայն ազգ այսպիսի մեծ վտանգի կայր»¹⁹⁶, – գրում է Երեմիա Քյոմուրճյանը: Ուշազրավ է, որ մի վավերագրում երախտագիտությունը է խոսվում Պալաթի թաղի ծխականների քյուրեկձին վճարող տիրացու Հարությունի մասին, որը «մեկ տարուան քիւրեկձուն ստակին նեղութենէն մեզ ազատեաց իւր վերայ առնելով եւ յառաջս եկեղեցոյս ճ՝ (100), զրուչ եւ այժմ Գճ՝ (300) զրուչ»¹⁹⁷: Նույն ժամանակներում մահմեդական համետագործների վրա դրվել էր սուրսեթ կոչվող հարկը՝ «զին յարդի եւ գարուոյ վասն պատերազմին իւրեանց»¹⁹⁸:

Կ. Պոլսի հայերի տարեկան հարկերի մեջ դարավոր տևականու-

թյուն ուներ մուքաթաա (մաքթու, մախթու) կոչվող հարկը: Մուքաթաա հասկացությունը օսմանյան հարկային համակարգում և տնտեսության մեջ գործածվում էր ոչ միանշանակ իմաստով: Հարկը գանձվում էր հողի կամ սեփականության այլ տեսակներից՝ տներից, խանութներից, շինություններից և այլն: Այնուհետև, մուքաթաան վճարում էին ամբողջական հարկատու միավորները՝ որպես տարեկան հարկ: Նախապես մուքաթաան ընկալվում էր իբրև առանձին ֆինանսական-վարչական միավոր, որից գանձվելու էին մեկ կամ մի քանի որոշակի հարկեր: Հատկանշական է, որ Մեհմեդ Բ-ն Կ.Պոլսի բռնի վերաբնակեցնելիս գաղթականներին տվել է որոշակի արտոնություններ, այդ թվում և վերացնելով բնակարանների դիմաց գանձվելիք հարկը՝ մուքաթաան: Նախապես այդ բնակարանները բռնագաղթվածներին հանձնվեցին որպես մյուլք՝ սեփականություն¹⁹⁹:

Մուքաթաան հարկվում էր նաև խասերի՝ պետական սեփականություն հանդիսացող հողերի դիմաց: XV դ. Կ. Պոլսի և Ղալաթիայի միջև գտնվող մշակովի այգիների վարձակալները ամեն մի դյոնյում հողի դիմաց վճարել են 12 արչե մուքաթաա²⁰⁰: Որպես առհասարակ սեփականությունից 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 ազդեցությունն ու սնուցիչ հյուսթերը համայնքում: «Ալթը ջեմաաթում» նրանք էին տնօրինում մուքաթաան և առհասարակ, մյուս հարկերը հավաքելու գործը, եկամուտներ բաշխելու և իրացնելու բարեպատեհ հնարավորությունները: Պոլսահայերի մեջ այդ վեքիլները մուքաթաան հավաքելիս կատարում էին նույն դերը, ինչ հարկահավաք վարձակալները XVII դ. (իլթիզամի ինստիտուտ) կամ մուլթեղիմները (էմինները) մահմեդական հասարակության մեջ՝ իբրև պաշտոնյաներ: Եվ հենց վարձակալության այս համակարգն էր, որ, ի դեպ, իբրև արտատնտեսական հարկադրական ուժ, առավելագույնի էր հասցնելու գյուղացիության հարստահարումը՝ աչքի առաջ ունենալով միայն եկամուտների ապահովումն ու ստացումը: Պետական հողերը վարձակալության հանձնելը արագացրեց XVII դ. հարկատու գյուղացիական տնտեսությունների մեջ զգալի քանակ կազմող մուքաթաաների քայքայումը: Կոչի բեյը նկատում է մուքաթաաների անչքացումը իլթիզամի գիշատչական հարվածներից, որ չէր հապաղել իր կործա-

նարար Հետևանքները թողնել օսմանյան ամբողջ տնտեսությունյան վրա: «Մեծ վեզիր Ռյուսթեմ փաշան... նվիրական շարիաթին հակառակ, կայսերական խասերը և մուքաթաաները, որոնք իսլամական բեյթ-ուլ մալեր են, սկսեց իլթիզամի տալ: Եվ որովհետև պատվավոր էմինները (խասերի կառավարիչները – Ա. Ս.) մերժեցին իլթիզամ վերցնել, այդ իլթիզամներն անցան անարժան և անբարոյական հրեա էմինների ձեռքը, իսկ այդ հանգամանքը պատճառ դարձավ կայսերական խասերի և մուքաթաաների գյուղերի քայքայմանը»²⁰¹:

Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանը իրականացնում էր նաև կայսրությունյան վարչատարածքային կազմի մեջ մտնող հայ հանրությունների մուքաթաայի հավաքումն ու պետական զանձարան մուտքագրելը: Պատրիարքարանին ենթակա վիճակների կազմավորման գործընթացը, նրա իրավասությունների աստիճանական ընդարձակումը օսմանյան պետությունը ենթակա գավառներում, այս իմաստով պետք է դիտել իբրև մուքաթաայի հարկման աշխարհագրությունյան ընդլայնման պատմություն: Իսկապես, կայսրությունյան մեջ որոշակի որևէ տարածքի հայաբնակ վայրից մուքաթաայի զանձումը պատրիարքարանի կողմից նշանակում էր, որ հոգևոր-վարչական տեսակետից այդ վայրի հայազավան 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 պատրիարզունքն մախային միչտ եւ մոմոային անդադար, զի ի կողմն արկցեն (Թուրքիայում գտնվող էջմիածնական վիճակները – Ա. Ս.) որպեսզի եւ զնորին առաջնորդն ինքեանք առաքեսցեն... թէ թագաւորն թէ ֆթիչ առնէ (ստուգում – Ա. Ս.) եւ զմախթուն խնդրէ ի մէնջ»²⁰²:

Պատրիարքն այս հարկը հավաքում էր օսմանյան տիրապետությունյան 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 մուգաղաճի անուամբ կոնդակաւ առաքէ (պատրիարքը – Ա. Ս.) անդր որոյ չըջեալ ի քաղաքս եւ ի գիւղորէս յորս գտանին բնակիչք հայոց եւ յուլահ եւ ի Պուղտան եւ երբեմն անդր եւս մինչեւ ի Սուչով. հաւաքեալ զմուգաղայս... բերէ ի

Ստամպոլ առ պատրիարզն», – գրում է Ղ. Ինճիճյանը²⁰³:

Մուքաթաա կոչվում էր նաև պատրիարքների (կամ կաթողիկոսների) տված Հարկը (նախ միանվագ՝ սուլթանից Հաստատման բերաթ ստանալու Համար, ապա տարեկան), որ Հանդիպում է նաև դապալա 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. «գտասնուհինկ Ռ ստակն, որ Եղիազարն միրի էր կապէր զայն, այլ թագաւորն անցաւ եւ զրեաց նալաթլամէ»²⁰⁴ (խոսքը վերաբերում է Եղիազարին նախապես տրված բերաթը անվավեր ճանաչելու և Հակոբ Զուղայեցուն կաթողիկոսական բերաթ տալու իրողությունը): 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 ֆերմանը նրա անունով էր հանվել), բաժին է ընկնում ամենակարևոր Հատվածը. «Ըստամբոլ նորա տուաք բնական պարաթին հին դապալայի երկրովքն եւ զԱնատոլի փարաքանդան»²⁰⁵, – գրում է Դարանաղցին:

Տարեկան մեկ անգամ պատրիարքն իրեն ենթակա գավառական վիճակների մուքաթաան ևս հավաքում էր՝ իր ներկայացուցիչներին տեղերն ուղարկելով: Մուքաթաաճի 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 «չըջագայող վարդապետների գրաստին և անձնական իրերին ոտնձգություններ չլինեն պետական պաշտոնյաների կողմից»²⁰⁶: Նույն թվականին արքունի տուրքի՝ մուքաթաայի չափը կազմել է 140.000 ստակ²⁰⁷:

Հարկերը Կ.Պոլսում ևս ունեցել են գանձման տարակարգում՝ բաժանվելով հիմնականում երեք կարգի՝ ունևորների, էսնաֆի և չքավորների (ըստ «չափու կարողություն») Համար: Դրանք գլխավորապես ծանրանում էին աշխատավորական, արհեստավորական – առևտրական զանգվածի ուսերին: Ունևոր չեքտերը և կղերական վերնախավը համեմատաբար քիչ էին տուժում Հարկային լծից՝ ոչ միայն ունեցած կարողության, այլև իրենց դիրքն ու ազդեցությունը գործադրելու շնորհիվ: Ավելին, այդ միջոցները ոչ քիչ դեպքերում գո-

յանում էին սեփական ժողովրդին ապօրինի հարկահանութեան ենթարկելով, որից չէին խորչում նաև պատրիարքները: 1630 թ. օսմանյան դիվանը հյուսնայունից (սուլթանական դիվան) Զաքարիա պատրիարքին ուղղած մի հրամանագրից երևում է, որ այդ պատրիարքը Կ. Պոլսի գյուղերի հայ այգետերերից կամայականորեն պահանջել է մեյվե ազգասը (պտղահարկ), որի դեմ իշխանություններին բողոքել էին հարկատուները²⁰⁸:

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 զանգվածներից: Հազիվ թե Կեսարացին ինքը լիներ այդ հարկահանություն մտահոգացողը. պատրիարքը պարզապես կատարում էր իշխանությունների կամքը, որ, թվում է, անգիտանում է Գրիգոր Դարանաղցին իր երկում, որչափով ընդդիմություն էր կազմում Կեսարացու դեմ: «Հարկապահանջութիւն խնդրել ի նոցանէն, ոմանց՝ տասն կարմիր, եւ ոմանց՝ տասնական դուրուշ եւ խիստ կարիքաւորացն՝ հինգական դուրուշ... Եվ անկաւ աղաղակ վայից եւ ողբոց ի մէջ նորեկաց ու քահանայիցն պանդխտաց որ տակաւին ղեռ էին եկեալ աղքատք եւ մերկք եւ կարի չքաւորք», – գրում է Դարանաղցին²⁰⁹: Հենց այն փաստը, որ դրանից հետո գաղթականների հովանավորները ֆերման են ձեռք բերել Դարանաղցու անվամբ, որ նա հովվի եկվորներին՝ «փարաքանդայի» 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 սպասարկել գաղթականներին՝ մեծ գումարներ պահանջելով մկրտություն, պսակի, թաղման և այլ արարողությունների դիմաց: Հակառակ դեպքում տեղացի երեցները արգելում էին գաղթականներին եկեղեցի մտնել: Նկատի առնելով ազգակից գաղթականներին կեղեքելու այս չափն անցած կամայականությունը՝ կաղին, որին բողոքել էին գաղթականները, վճռում է. «Թող պարաթ մուճիպինճայ (համապատասխան բերաթով – Ա. Ս.) չորսական ստակ տուն գլուխ տան ձեզ (գաղթականները – Ա. Ս.) ի յօգնութիւն ձեզ եւ եկեղեցիքն թող անարգել եւ անահ մտանեն եւ ելանեն»²¹⁰:

Ինչպես քրիստոնյաների դատական հայցերը կարող էին լուծել նաև կաղին կամ չարիաթական դատարանը, այնպես էլ հոգևոր-քա-

դաքացիական հարաբերություններին ընթացք կարող էին տալ ենի-
չերիները: 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
չրջակայքի հույների ու հայերի ամուսնություն վերաբերյալ խնդրի վրա:
Այն ստորագրել է ենիչերիների ազասի Մուստաֆա Կադրին. «Հնուց
հաստատված կարգ գոյություն ունի, համաձայն որի, Կոստանդնու-
պոլսի և նրա շրջակայքում բնակվող հույների և հայերի ամուսնու-
թյան կամ նշանադրության թույլտվությունը նրանց տալիս է ենիչե-
րիների գնդի կոլբեղխուզաբաչիի շնքում գտնվող սարաջբաչին»²¹¹,
— ասվում է փաստաթղթում: Ամուսնացող հարսնացուն սարաջբաչուն
տալիս էր 10 դուրուչ, իրենց համապատասխան բաժինն էին ստանում
նաև նորեթճին, յասախճին, կուլլուկ չորբաջին և մյուս պաշտոնյանե-
րը, այդ թվում և Մեհմեդ Ֆաթիհի մզկիթի հարկահավաքը (պետք է
կարծել, որ հարսնացուի ընտանիքը եղել է այդ մզկիթի ուսյան):

Ամուսնությունը շատ ավելի թանկ էր նստում տղամարդկանց
վրա, նրանցից գանձվում էր ըեսմ–ի արուս (ըեսմ–ի արուսանե) հար-
կը՝ հարսնացուի համար, ընդամին, հարսնացուի կուսական անվթա-
րությունն նախապատիվ լինելու սկզբունքով ոչ մահմեդականը կուսի
համար վճարում էր 30 աբչե, որբեայրու համար՝ 15²¹²: Այն, որ ենի-
չերիներն 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 չհասութք լինէր, չեր-
թային առ հովիւ կամ առաջնորդ, այլ (երթային առ) ենիչերի մի եւ
տային կաշառ, եւ նա գայր իրիցուն թօփուզով պսակ տայր առ-
նել»²¹³: Սիմեոնը, միաժամանակ, նկատում էր, որ, համեմատած
իրենց գավառաբնակ հայրենակիցների հետ, Կ. Պոլսում քրիստոնյա-
ները լավ են հագնվում, ձի կամ ջորի նստելու հնարավորություն ու-
նեն, «գոր յԱնատոլին բնաւ դայս ոչ երեւի»:

XVII դ. վերջի և XVIII դ. երկրորդ քառորդի Կ. Պոլսի իրականու-
թյանն ու նրա բնակիչների կենցաղին լավատեղյակ նկարիչ Վան
Մուրի մի կտավում պատկերված է մայրաքաղաքի հայերի հարսանի-
քի մի տեսարան, հարսանքավորների առջևից ընթանում է ենիչերին,
որին հետևում են պարողները²¹⁴: Վերահսկելով ոչ մահմեդականնե-
րի պսակի և ամուսնություն, ինչպես և այլ էթնոկրոնական ու քաղա-
քացիական արարողությունները՝ օսմանյան իշխանությունները
ամենուրեք խախտում էին նրանց հոգևորականներին տրված իրա-

վասուլթյունները՝ ստանալով իրենց եկամուտը, և որի չափերը վավերացվել էին նվաճողների սովորութային գրույքաչափերով:

XVI դ. վերջերից ծայր առած օսմանյան տնտեսութայն անկման գործընթացը վերնախավին մղում էր անընդհատ ավելացնել հարկերի և տուրքերի չափը: Շարունակվում էր արքեի արժեզրկման գործընթացը, որ արդեն զգացնել էր տալիս կարճ ժամկետներում: Եթե 1564 թ. 60 արքեն համապատասխանում էր մեկ ոսկե դուկատին, ապա 1648-ին այս վերջինի համարժեքը կազմում էր շուրջ 120 արքե²¹⁵: Տնտեսական ծանր հարվածները առաջինը հասան գյուղին, ապա անդրադարձան քաղաքի արհեստավորութայն ու առևտրականութայն վրա՝ հումքի անընդհատ զգացնել տվող պակասով: Ստեղծված իրավիճակից ելքը գավառացիներից շատերը գտնում էին քաղաք փախչելով, որն ազատ էր մի շարք հարկերից ու պարհակներից և գավառի հետ համեմատած՝ մի որոշ չափով զուսպ էր կրոնական անհանդուրժողութայն մեջ: Անկախ օսմանյան հարկային համակարգի նպատակադրումից, որ նշանակում էր արտադրութայնից ռենտա ստանալու ձևերի և նորմերի ապահովում, այդ համակարգն արդեն XVI դ. վերջերին և XVII դ. սկզբին ի հայտ էր բերել իր քայքայիչ հակասութայնները: Գավառներում կենտրոնացած բարձրաստիճան պաշտոնեությունը և սրա միջոցով՝ մայրաքաղաքի վերնախավը ոչինչ չէր կարող հակադրել գյուղատնտեսութայն անկմանը, որը վերջին հաշվով թիմարի, օսմանյան ռազմահողատիրական հարաբերութայնների տնտեսական բովանդակութայն սպառնան հետևանքն էր: Մնում էր միայն բարձրացնել հարկերը, որ, փաստորեն, ստեղծում էր միևնույն փակ շրջանը. գյուղատնտեսութայն ոչ արդյունավետութայնը ստիպում էր եկամուտների նախկին չափը պահպանելու համար բարձրացնել հարկերը, իսկ հարկերի, ինչպես և ապրանքների գների բարձրացումը հասցնում էր գյուղացիական՝ ռայանների տնտեսութայնների արտադրողականութայն անկմանը կամ քայքայմանը: Թիմարի և ռազմահողատիրական հին համակարգի փլուզումը պետք է արագացվեր գավառներում արմատակալած և արդեն իր կենտրոնախոյս դիրքով առանձնացող տեղական ավատատիրական դասի միջոցով ևս. իր հերթին ուժանալով գյուղացիական տնտեսութայնների հարստահարումն ուժեղացնելու հաշվին, այդ դասը խոչընդոտում էր մայրաքաղաքի և գավառների տնտեսական հարաբերութայնների ու հաղորդակցութայն զարգացմանը: Տնտեսական այս իրողութայնները առավել անկաշկանդ ու տիրականորեն պետք է գործեին XVIII դ. սկզբներից ի վեր:

ԳԼՈՒԽ IV

Կ. ՊՈԼՍԻ ՀԱՅ ՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Գաղթօջախը օսմանյան հասարակության մեջ

Օսմանյան մայրաքաղաքում ոչ մահամեղական միլիթները մի հայտնի չափով օգտվում էին մշակութային ինքնավարությունից՝ տրված «արտոնությունների» շնորհիվ: Սեփական կրոնական ու մասամբ՝ քաղաքացիական հարաբերությունների իրացումը (պաշտամունքի, ամուսնություն, կտակի ու ժառանգության խնդիրներ, տուրքերի մի մասի հավաքում և այլն)՝ խարաջ վճարելու պայմանով, միլիթներին հնարավորություն էր տալիս վերարտադրվելու որպես կրոնական-քաղաքացիական հանրություն, պահպանել և այս կամ այն չափով զարգացնել իրենց ազգային ու հոգևոր մշակույթը: Առողջապահություն, դպրոցի և լուսավորության, հարկերի մի մասը հավաքելու գործը թողնելով իրենց՝ միլիթների 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:

Միլիթների համակարգի ինքնավարությունը, սակայն, չափազանց փխրուն բնույթ ուներ օսմանյան պետության մեջ: Նրա պաշտոնյաները, օրենքներով կարգավորելով իրենց վերահսկողությունը ոչ մահամեղական 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 կրոնադավանական նախասիրությունների վրա ճնշում գործադրելը: Հենց միայն այն իրողությունը, որ շերիի դատարանն իրավասու էր

քննությունն առնելու և վճիռ կայացնելու ոչ մահամեղակա միլիթաներին վերաբերող որևէ գործի նկատմամբ, ինքնին վկայում էր տիրապետող կրոնի՝ օսմանյան բոլոր հպատակների հանդեպ գրաված գերակա դիրքի մասին:

Օսմանյան մայրաքաղաքը կառավարվում էր բավական ճուղավորված վարչաբյուրոկրատական կառույցների միջոցով՝ սկսած մեծ վեզիրից մինչև վեզիրի տեղակալը՝ վեզիր քյահյասըն, քաղաքի (Ստամբուլի) կադին և գայմագամը: Ըստ պաշտոնական իրավասությունների՝ 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 քեդիտուդա բեկը կամ վեզիր քյահյասըն: «Բայց տիրապէս պաշտօն եւ զկառավարութիւն սորա է՝ ի գործ դնել տալ զկարգադրութիւնս ու զկառուարութիւն տէրութենէ ի քաղաքին անդ Ստամպոլու, նմին իրի յորժամ վէզիրն մեկնի ի դրանէն՝ թէպտիլ (գաղտնի – Ա. Ս.) շրջելով ի քաղաքին եւ կամ յայլ ինչ գործ, քեահեա պէյն նստի անդ՝ ի պահպանել զդուռն իբր աթոռ ամենայն իշխանութեանց, բերելով յայնժամ զկերպարան եւ զուրք նորին իսկ վէզիրի»¹, – գրում է Ղ. Ինճիճյանը:

Այս պաշտոնյան էր, որ իրականացնում էր միլիթաների գլխավորների՝ պետությունը հարաբերվող գործառույթների (հարկերի հավաքում, սեփականատիրական հարաբերություններ, պատրիարքների հաստատում կամ պաշտոնանկություն և այլն) վերահսկողությունը: Ստամբուլի կադինները՝ դատավարչական բարձրաստիճանավորները, գայմագամի (էմինի) հետ միասին հաշվետու էին հենց վեզիր քյահյասին: Օգտվելով իր գրեթե անսահմանափակ իշխանությունից՝ վեզիր քյահյասները ոչ քիչ զեպքերում դիմում էին ամեն մի միջոցի՝ միլիթաների 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 պաշտոնեությունների՝ վեզիրի, վեզիր քյահյասի կամ գայմագամի կողմից, ընդամին, կաշառքի չափերն ուժանցվում էին աճուրդին հատուկ եղանակներով՝ ով շատ տար, նա էլ ստանում էր ցանկալի աթոռը: Թովմա Բերիացու սպանությունը, որ կազմակերպել էին հինգ եկեղեցիների (բացառությամբ Ս. Սարգիս եկեղեցու) իշխանները՝ խոջա Ռուհիջանի և մյուսների գլխավորությամբ, հնարավոր էր եղել միայն վեզիր քյահյասին, բոստանջիրաչուն և սուբաչուն կաշառք տալուց հետո: Իր բաժինն էր ստացել նաև կադին, որն

արձանագրել էր, թե, իբր, Թովման վախճանվել էր իր մահով և այս՝ «խորհրդեամբ փաշային քէ՛հէյի եղեւ եւ սուպաշուն»², – գրում է Ե. Քյոմուրճյանը: 1666 թ. վեզիր քյա՛հյան բացահայտ առևտուր էր անում Եղիազարի հովանավոր Ապրո չեկեպու հետ՝ Երուսաղեմի պատրիարքական բերաթ շնորհելու համար: Ապրոյի դիրքն ու ազդեցութիւնը արքունիքում և դրան միացրած՝ 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 փեչքեշներով իր հովանավորյալի համար ձեռք էր բերել Երուսաղեմի խնամակալության բերաթը, որով, փաստորեն, չեզոքացվում էին Աստվածատուրի պատրիարքութիւնը և Մարտիրոսի տեղապահութիւնը³:

Ամենագոր կաշառքն ի վիճակի էր նույնիսկ չըջանցել տալ հարկային բնագավառը, որ, ի դեպ, բավական զարմանալի էր, քանի որ հայտնի է օսմանյան պաշտոնյաների և, առհասարակ, պետութեան հույժ անկոտորում վերաբերմունքը հարկի որևէ տեսակ զիջելու հարցում: Այս կերպ Սկյուտարի հայերը 1660 թ. կարողացան ազատվել քյուրեկճի հարկը վճարելուց. նրանք կաշառեցին մեծ վեզիրին ու գայմազամի ազգականներին, և սրանք ազատեցին նրանց հարկից՝ պատճառաբանելով, թե արդեն «մենզիլի ստակ (բնակարանի հարկ – Ա. Ո.) կուտան նոքա (սկյուտարցիք – Ա. Ո.), զոր սահմանել էր Քէօփրիլուն»⁴:

Ասենք, օսմանյան օրենքներն անտեսվում էին նույնիսկ իրավունքի այնպիսի բնագավառում, որ, թվում է, մեկընդմիջտ անխախտ պետք է մնար ավանդույթի ուժով: Այդպիսին էր քրիստոնյա կղերին ապահարկելու օրենքը, որ պարբերաբար հաստատվում էր սուլթանական ֆերմանով: 1691 թ. մի հիշատակարանում ասվում է. «Եւ յայսմ ամի անօրինեալ տաճկունք առին խարաճ ի քահանայից եւ ի սեւազլխաց Հայոց եւ Յունաց, թէպէտ ողորմութեամբն Աստուծոյ յետոյ բարձաւ բազում աշխատութեամբ եւ կաշառօք, բայց զառաճնին յետ չի տուին»⁵:

Պետական գանձարանը, ինչպես և սեփական գրպանները լցնելու մեթոդները օսմանյան պաշտոնյաները կիրառում էին մեծ վեզիրների և այլ բարձրաստիճան անձանց թաքուն կամ բացահայտ խրախուսանքներով, և այս երևույթը նշանակալիորեն սնուցվում էր նա-

խապատիվ կրոնը դավանողների գերազանցություն, հաղթողի տրամաբանություն ակունքներից: Օսմանյան կայսրության մեջ սուլթաններն առանձին ուշադրություն էին հետևում 2-րդ խալիֆ Օմարի մտքրած այն իրավական սահմանափակումներին⁶, 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, զիջել ճանապարհն ու տեղը) պարտադրանքին: Բացառություններ արվում էին որոշ դեպքերում, հատկապես եկեղեցիների նորոգման գործում, որովհետև ճանաչելով միլեթների գոյություն 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 ղեկավարությունների հետ, որ հարուցում էին օսմանյան կրոնական ու վարչաբյուրոկրատական իշխանությունները: Վերջիններիս զիջումներն այս հարցում, սակայն, առատորեն փոխհատուցվում էին: Եկեղեցիների նորոգումը, դրանց կից շինությունների կառուցման ու վերակառուցման խնդիրները հավելյալ վիթխարի եկամտի աղբյուր էին պաշտոնեություն և պետական գանձարանի համար: Հայերն իրավունք չունեին բնակվելու իրենց եկեղեցուն հանձնված կից սենյակներում (ինչը տեսանք Սուլու մանաստրի եկեղեցուն վերաբերող 1526 թ. Սուլեյմանի մի հրամանագրում)⁷, իսկ եկեղեցիների շինարարություն և սրանց օժանդակ շինությունները տնօրինելու գործը խստիվ և նախանձախնդրորեն վերահսկվում էր իշխանությունների կողմից: Այս իմաստով ևս հետաքրքրություն է ներկայացնում նույն Սուլու մանաստրի եկեղեցուն (այն փաստորեն համալիր էր, որի մեջ XV դ. երկրորդ կեսին մտնում էին Ս. Գեորգ և Ս. Աստվածածին եկեղեցիները) կից կառուցված շինության վերաբերյալ 1565 թ. ֆերմանը՝ հղված Ստամբուլի կազիրին: Եկեղեցու մերձակայքում գտնվող Ահի Չելեբի մզկիթի հավատացյալները պահանջել էին, որ քանդվի Սուլու մանաստրին կից

Հայ կրոնավորների կառուցած նոր շինությունը: Իրենց պահանջը նրանք հիմնավորում էին նրանով, որ մահճակալական հավատացյալների պաշտամունքային արարողությունները խանգարվում էին «անհավատների» խրախճանքից առաջացած աղմուկից⁸: Ֆերմանով հրամայվում է քանդել այդ շինությունը և այդուհետև եկեղեցում արգելել որևէ գինարբուք կամ երաժշտություն: Հույների, ինչպես և հայերի որոշ եկեղեցիների քանդումը ևս կապվում էր նման խախտումների կամ պարզապես պաշտոնեությունից սարքած ինտրիգների հետ: Կար նաև մերթնդմերթ կիրառվող և կրոնական արչավի բնույթի գործելակերպը՝ «անհավատների» եկեղեցիների դեմ: XV դ. վերջերին թուրքերը հույներից խլեցին Հովհաննես Ավետարանչի եկեղեցին՝ պատճառաբանելով, որ մոտ է գտնվում մզկիթին⁹: 1520 թ. սուլթան Սելիմը հղացավ քրիստոնյաներին զանգվածորեն մահճակալանացնելու միտքը, բայց մեծ վեճից հույների պատրիարք Ֆեոդոսիոսի հետ մի կերպ կարողացավ կանխել այդ խելահեղությունը: Սուլթանը փոխեց մտադրությունը՝ կարգադրելով, սակայն, բռնագրավել բոլոր եկեղեցիները: Դրա դեմն առնելու համար մեծ վեճից և պատրիարքը գտան և սուլթանի մոտ բերեցին մոտ հարյուր տարեկան երեք ենիչերիների, որոնք, իբր, մասնակցել էին Կ.Պոլսի գրավմանը: Մրանք երգվեցին, որ իրենց աչքով են տեսել, թե հույն երեկիները ինչպես են սուլթան Մեհմեդին հանձնել իրենց թաղամասերի դարպասների բանալիները՝ ի նշան անձնատուր լինելու, ուստի և սուլթանը նրանց թույլ է տվել տնօրինել իրենց եկեղեցիները (խլամի 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 եկեղեցիներ¹⁰: 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 եկեղեցիները քրիստոնյաները տիրում էին առանց արտոնությունից, իշխանություններին փեշքեշներ 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 Պամանակարիստայի պատրիարքանիստ եկեղեցին՝ ի կատար ածելով այն, ինչ 1490 թ. փորձել, բայց չէր իրականացրել Բայազետ Բ-ն¹¹:

Ե. Քյոմուրճյանը իր «Ստամպուլոյ պատմութեան» մեջ հատուկ ուշադրություն է դարձրել Հույների պատրիարքարանի հայաժախան վիճակին՝ ընդամին, նկատելով, 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 հարևանություն: Ե. Քյոմուրճյանը արձանագրել է հունական պատրիարքարանի տեղից տեղ փոխվելու այս ընթացքը՝ ընդհուպ մինչև Ֆեներում հաստատվելը:

Սուլթան Մեհմեդն էտո	Պատրիարքն անդ եղ զաթոնն
Սուրբ տաճարն Հիմանց քակեցան	Ընդ թարգմանեալ Ամէներանեան:
Մէհրապ ի զըպլէ կառոյց	Ջայս եւ չարացեալ առին
Եւ զանունն փոխեալ իւր անուան:	Յաւուրս որ սուլթան Սիւլէյման
Եւ այլ ի վայր քիլիսա մի	Ապ' վարէն ի զուռնա Ֆէնէո
Բանմանգարիսոօն 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 անշուք: Սահմանափակ էր նաև շինարարության ժամկետը՝ մինչև 90 օր¹³: 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 Սըրրաթի (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. Ս.) ձեռքին թողված է և այժմ այրած»¹⁴:

Հայտնի է, որ Ս. Հրեշտակապետը Հայերին էր արվել 1628 թ., հետևաբար, ճիշտ չէ Փերմանի 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 Ասատուրը կամ Սարբերդի Ռստակեսը, եկեղեցին իբրև հայկական են ներկայացրել իշխանություններին՝ նախապես գոհացնելով նրանց¹⁶: 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 Քյոմուրճյանը հիշատակում է Կ. Պոլսում ոռոսաց եկեղեցի կառուցելու պատմությունը: Ռուսաց դեսպանը գալիս է մայրաքաղաք (նվերներով հանդերձ) և սուլթանից խնդրում ուղղափառ եկեղեցի կառուցելու թույլտվություն (Կում կափուում՝ «կոչեցեալ սուրբ Աստուածածին»): Թույլտվությունը ձեռք է բերվում, և բավարարված դեսպանը մեկնում է Մոսկվա: Իսկ երբ եկեղեցին կառուցվում է, մեծ վեճերը սկսում է խստություններ բանեցնել: Ստուգել է տալիս շինության բարձրությունը, երկարությունն ու լայնքը՝ դրանով Հույներին ակնհայտորեն հասկացնելով փոխհատուցում ստանալու իր մտադրություն 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. Քյոմուրճյանը:

Եկեղեցիների չափերի ստուգումները սովորական միջոց էին քրիստոնյա հպատակներից դրամ չորթելու համար: XVII դ. Կ. Պոլսում նման ստուգումները (թեֆթիչ), ինչպես և տների, դրանց բնակիչների ցուցակագրումն ու վերահսկողությունը իրականացնում էին սուբաշինները. «Եւ սուպաշին առնէր հրաման եւ գրէր զամենայն տունս Հայոց որք ժամանակաւ առեալ էին ի տաճկաց եւ երթայր ի թէֆթիչ եւ հանէր վասն որոյ եւ առեալ կաշառս ապա թոյլ տայր, եթէ յայրեալ տեղիս զայս առէր եւ թէ ի Սուլումանաստրը»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: Իրողություն վերաբերյալ բնագիրը՝ «Պատմութիւնք յաղագս առնելոյ տաճկաց զսուրբ Նիկողայոս եկեղեցին ի ձեռացս Հայոց եւ տալոյն զսուրբ Հրեշտակապետ եկեղեցիս Հայոց փոխանակ նորա» վերնագրով, հրատարակել է Հ. Աճառյանը՝ անցյալ դարի սկզբին¹⁹:

Գիտավորյալ ստուգումների հետևանքով քանդվեցին Սուլու մանաստրերին կից (Ս. Գեորգ) կառույցները 1620-ական թթ., որի համար, ի դեպ, Գրիգոր Դարանազցին մեղադրում էր միայն իր շահերին հետամուտ պոլսաբնակ հոգևորականությունը. «Ի սուրբ Գեորգն չինած 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 ապրըչում-ճոցն (մետաքսագործներին – Ա. Խ.)²⁰, – գրում է նա:

Այս կարգի կտրուկ լուծումներին սովորաբար նախորդում էին ժամանակ առ ժամանակ կազմակերպված վարչական շուրջկայները՝ ապօրինի եկեղեցիներ կամ եկեղեցիների շուրջ առանց հրամանագրի կառուցված տներ հայտնաբերելու նպատակով: 1662 թ. մի այդպիսի արշավ կազմակերպեց Քյոփրուլու երկրորդ վեզիր Ահմեդը: Նրա հրամանով քանդվեցին հույների եկեղեցիները Կում կափուում և Վլանկայում: Հայկական եկեղեցիներից, ինչպես տեսանք, քանդվեցին Չինիլի 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 օգնությունը: Քանդված եկեղեցիների տարածքը, որ համարվում էր պետական սեփականություն, վաճառվում էր պետության կողմից: Հայերն ու հույները կարողացան հետ գնել (հրեաները վաճառել էին իրենց ունեցվածքը՝ մզկիթի շինությունը տրամադրելով) իրենց հողատարածքը, սակայն կարճ ժամանակ անց վերստին

կառուցված եկեղեցիները հիմնահատակ քանդվեցին: Քանդվեցին նաև բազմաթիվ այլ եկեղեցիներ, այդ թվում նաև գավառներում²¹:

Թուրքերի գերակայությունը այլադավանների հանդեպ առհասարակ ի հայտ էր գալիս շինարարություն հետ կապվող այլ բնագավառներում ևս, որ ամրագրվում էր օրենքով: Վերջիններիս ստորակարգ կարգավիճակը հրապարակայնորեն ի տես դնելու նպատակ էր հետապնդում, օրինակ, թուրք պատմագիր Շանի զադեի մեջբերած մի կանոնագիրը, որտեղ արձանագրված է, որ «Քարուկիր շենքերի կառուցումը միայն մուսուլմաններին է վերաբերում, իսկ ուսյաներին երեք 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 շերիի այն գերադաս 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 զանգվածի 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: Վեղիրները հագնում էին կանաչ, պալատի

մյուս պաշտոնյաները՝ վառ կարմիր, ուլեմները՝ ծիրանագույն, մուֆ-տին՝ սպիտակ, մոլլաները՝ երկնագույն հագուստներ²³: Հագուստների և գույների այս գամմայի համեմատությունը շատ ավելի աղքատիկ տեսք ուներ ոչ մահմեդականներին պարտադրված համապատասխան տեսականին՝ կապույտ, մոխրագույն, սև և առհասարակ գորշ և մուլթ գույները: Սուլթան Սելիմ Ա-ի օրենքներում տարբերակվում էին տարազը, դրա գույները, որակը և սրանից ու գույներից ածանցվող գինը: Բարձր էին գնահատվում կարմիր, ինչպես և այժի 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 այլն²⁴: 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: Մահմեդ 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 հրամանագրում²⁵: 1568 թ. մի ֆերմանում հրեաներին ամրագրվում էր սև հագուստ (չուխա), գլխի փաթեթոցները (չալմա)՝ կիսով չափ վարդագույն, կիսով չափ կարմիր: Հայերը ևս պետք է հագնվեին հրեաների նման, բայց դնեին կարմրավուն փաթեթոց, այն էլ՝ ոչ բարձրարժեք²⁶: 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 բռնադատվածները դրանից ազատվեցին՝ 40–50 ոսկի վճարելով և «գերծան ի նեղիչ գլխանոցաց անտի»²⁷:

Նույն կերպ տարբեր պետք է լինեին 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 գորչ կոչիկներ²⁸:

Ոչ մահմեդական բնակչությունը Կ.Պոլսում բավականաչափ դժկամությունը էր կրում գլխարկների կամ փաթթոցների հարկադրական տեսակները: Ոչ մահմեդականը մահմեդականից ամենից առաջ պետք է տարբերվեր փաթթոցով և դրա գույնով: Այլահավատների՝ փաթթոց կրելը նվաճողների դարավոր պարտադրանքի և ազդեցություն հետևանքն էր և ոչ միայն սոսկ կենցաղային իմաստով: Ինչպես գավառներում, Կ. Պոլսում և՛ հույները, հայերը, և՛ հրեաները փաթթոց 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 խստով տարբերվեին իրենց արտաքինից սկսած, որտեղ առաջնակարգ նշանակություն էր տրվում փաթթոցին: Սուլթանները պարբերաբար նորոգել են փաթթոցը կամ դրա որոշակի գույներն արգելելու մասին հրամանները: XVI–XVII դդ. բազմիցս ֆերմաններ էին արձակվել «անհավատներին» միայն զղակ պարտադրելու և փաթթոցը արգելելու վերաբերյալ: 1550–1551 թթ. Կ. Պոլսում հանգրվանած՝ ֆրանսիական թագավորի աշխարհագրագետ Նիկոլա Դուվֆինոսը հայ վաճառականների, արհեստավորների և այգեգործների մասին գրում է, որ «ներանք հազնում են երկարափեչ 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: Փաթթոցը ոչ մահմեդականներին հակացուցելու համար էր, որ 1581 թ. սուլթան Մուրադը մի ֆերմանով «սուլպանդ» (փաթթոց – Ա. Ն.) ի գլխնուն ի վայր ձգել ասախ (արգելք – Ա. Ն.) արաւ³⁰: 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. Ն.) ի գլխնուս եւ գտակ մորթի դնել տուին³¹»: Նույնն է վկայում նաև XVII դ. ժամանակագիր Վարդան Բաղդեցին. «Ի Ռւ (1581) սոյն սուլթան Մուրատն զգլխոյ գոտին եբարձ ի քրիստոնէից եւ զգտակներ հագոյց քրիստոնէից ազգին³²»: Ի դեպ, 1583 թ. արգելքը կրկնվել էր նաև 1587 թ., երբ, ինչպես վկայում է գրիչ Մկրտիչը, սուլթանը հրամայել էր սև գդակ դնել բոլոր քրիստոնյաներին³³: Փաստորեն, 1581 թ. արգելքը կրկնվել էր մի քանի անգամ, և այս փաստը ցույց է

տալիս, որ կաշառքների միջոցով ոչ մահամեղականները կարողացել են մի որոշ ժամանակ շրջանցել արգելքը, մինչև որ հրապարակ կգար հաջորդ արգելքի հրամանը և այսպես շարունակ: 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 կաջին ի կնդուլթուն»³⁴:

XVII դ. ևս քանիցս վերարձակվեցին «անհավատներին» իրենց տեղը ցույց տվող սուլթանական ֆերմանները: 1656 թ., ինչպես հայտնում է Երեմիա Քյոմուրճյանը, հայերին արգելվեց հագնել դեղին գույնի մուճակ, գունավոր հագուստներ և մետաքս փաթթոցներ³⁵: Մեկ տարի անց ոչ մահամեղականներին 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-ին³⁶: Հաջորդ օրը «մունեստիկ ձայնեալ ի մէջ շուկայիցն եթէ հայ եղողքն զփակէզս իւրեանց խատ կապեսցեն որպէս եւ են եւ հոռոմքն՝ կապուտ», – գրում է Քյոմուրճյանը³⁷: Ահաբեկված հետապնդումներից՝ հույները փակվել էին իրենց տներում: Արգելվել էր թանկարժեք մատանի դնելը և զրպանում դանակ պահելը³⁸:

Դեղին կոշիկներ հագնելը, ի դեպ, համարվում էր այլահավատի կողմից մահամեղականին հասցված լուրջ նվաստացում: 1662 թ. սեպտեմբերի 16-ին սուլթան Մեհմեդ Գ-ն հայտնվում է հայաբնակ Վլանկա թաղում, որտեղ ձերբակալել է տալիս թեև չատ հնամաշ, բայց դեղին մուճակ հագած մի հայ չյունի: Բռնվածին գլխատում են, իսկ մուճակը գցում դիակի վրա: Դրանից հետո էր, որ սուլթանը նորոգում է յասախի վերաբերյալ ֆերմանը³⁹: Եվ առհասարակ, տարագի և գույների արգելքը խախտելու համար «անհավատները» պետք է հատուցվեին ծանր պատիժներով՝ ընդհուպ մինչև մահամեղականացվելը կամ հրաժարվելու դեպքում սպանվելը: 1653 թ. ենիչերիների աղան հայերին արգելված փաթթոցը պատճառ բռնելով, մեղավորներին գանահարել էր տալիս և «ջանայր զգանեալսն ի հաւատոյ դարձուցանել»⁴⁰: Նույն ժամանակներում, բնութագրելով օսմանյան իրակախության մեջ այլահավատների հանդեպ առկա այս խտրականությունը, ֆրանսիացի ճանապարհորդ Ժ. Թեվանոն նշում էր (1656) իշխանությունների և մահամեղական հավատացյալների ականածանքը սպիտակ և կանաչ գույների նկատմամբ: «Քրիստոնյաները, – գրում է նա, –

չպետք է համարձակվեն ամբողջովին սպիտակ չալմա դնել, իսկ եթե դնեն՝ ապա պետք է տաճկանան կամ մեռնեն. բայց նրանք կարող են հազնել ուրիշ՝ ցանկացած գույնի հագուստներ, թեև, այսուհանդերձ, վտանգավոր է հազնել կարմիր կամ դեղին գույներով, որովհետև զինվորները սիրում են այդ գույնի զգեստներ»⁴¹:

Հագուստների և գույների սահմանափակումները խստիվ գործել են ֆերմանների հրապարակմանը հետևող մի որոշ ժամանակաշրջանում: Սախտումները, 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 մոլեռանդ միջավայրի մշտական հսկողության պայմաններում: 1577 թ. գերմանական ղեկավանատան աշխատակից Ս. Փոն Գեոլախը այսպես է նկարագրում պոլսեցի հայ, անտարակույս՝ հարուստ կանանց տարազը, կարծում ենք, իր հրատապությունը կորցրած մի յասախի ժամանակաշրջանում. «Իրենց (հայերի – Ա. Ս.) կիներ բոլորովին թուրք կիներու ձևով հագուած դուրս կելնեն եւ ինչ որ իրենց լաւ կը վայելէ, սա է, որ անոնք երեսնին սեւ շղարշով մը կծածկեն: Այս շղարշը ամբողջ ոսկիով բանուած է... Նաեւ իրենց գլուխները ծանրագին կերպաններով կը ծածկեն, որոնք իրենց գլխուն երեսի կողմը ամբողջովին գուտ ոսկէ թելերով սեղմ կերպով բանուած են»⁴²:

Տարագի՝ հագուստների, կոշիկների, գլխարկների ու փաթթոցների վերաբերյալ իրենց արձակած ֆերմաններով սուլթանները չէին հետամտում սոսկ իրենց կրոնի կամ հեղինակություն բարձրացմանը: Իհարկե, այդ կարևոր նշանակություն ունեւ, բայց ոչ պակաս կարևոր էր և այն, որ «յասախները» նպատակ ունեին պահպանելու կայսրությունից ստացված վարչական-պարզական աստիճանակարգային կառուցվածքը, անփոփոխ պահելու «անհավատների» համար սահմանված սոցիալական ու կրոնական կարգավիճակը: Այս տեսակետից արգելքները այդ կարգավիճակի վերահաստատումն էին և զրան ուղղված կանխարգելիչ գործողությունների մի ամբողջ համակարգ:

Կար, անշուշտ, նաև հարցի տեսեսական 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 շուկայի գները: Սակայն երբ ոչ մահմեդականները ևս վերահսկողությունը թուլանալու կամ անտեսելու պայմաններում գնում էին որակյալ հագուստներ և կոշիկներ, արհեստավորաառևտրական շուկան 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 «չատ է բարձրացրել գործվածքների, մահուղե կերպանների և կոշիկների գները»⁴³:

Թուրքական ուսումնասիրողներից Հ. Ինալըբը ըստ ամենայնի նվազագույնի է հասցնում տարազի և գույների հարցում ոչ մահմեդականների նկատմամբ կիրառվող խտրականությունը՝ այն համարելով գրեթե պատահական խստություն. «Մահմեդական և ոչ մահմեդական առևտրականները և արհեստավորները փաստորեն պատկանում էին միևնույն դասակարգին և օգտվում նույն իրավունքներից, որչափով հարուստ, հրեա և հայ վաճառականները հազնվում և իրենց պահում էին մահմեդականների նման: Ժամանակ առ ժամանակ փորձում էին կատարել շերիի պատվիրանները՝ հրապարակելով արգելող օրենքներ ոչ մահմեդականների համար, չհազնել նույն հագուստները, ինչ մահմեդականները... չունենալ ստրուկներ, կամ ձի չհեծնել, բայց այդ որոշումները մնում էին ոչ արդյունավետ»⁴⁴, - գրում է նա:

Այստեղ գլխիվայր է չրջված 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, չարունակվել նաև հետագայում:

Արգելքների հերթական արչավի 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 կազիի 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 կաշառելով⁴⁵:

Մահճեղականի տարազի հանդեպ ոտնձգություն անելը, սակայն, կյանքի գնով փոխհատուցեց Կ. Պոլսում նահատակված սերաստացի Աստվածատուրը, որը առևտրական գործերով հայտնվել էր Ղալաթիայում (1710 թ.): Ստանալով մահճեղականություն ընդունելու իր առաջարկի մերժումը՝ կադին գլխատել է տալիս նրան⁴⁶:

Իսկապես, երբ հարցը վերաբերում էր շերիի և առհասարակ մահճեղական կրոնի անվթարությունը, օսմանները գործում էին արագ և անողոք: Առանձնապես անգիջում էին այն անձանց նկատմամբ, ովքեր, նախապես այլահավատ լինելով, մահճեղականություն էին ընդունել և ապա հրաժարվել՝ վերստին դառնալով իրենց կրոնին: Մահապատժի էին ենթարկվում օսմանյան իշխանությունների և մոլեռանդության կատարյալ համերաշխություն պայմաններում՝ ի սարսափ և ի խրատ հետագա գայթակղվողների: 1471 թ. Կ. Պոլսում այս կերպ նահատակեցին Ստեփանոս մանկանը, «գորոյ զներբող մահուն ասի թէ գրեաց մի ոմն յականատեսից հանդերձ պատմութեամբն»⁴⁷: 1662 թ. Կ. Պոլսում կախաղան հանվեց դալաթիացի Գաբրիելը՝ նախկին ենիչերի, որ հրաժարվել էր իսլամից⁴⁸:

Եթե մայրաքաղաքում կրոնամոլության պոռթկումները այս կերպ շարունակվում էին դարեր ի վեր, ապա դժվար չէ պատկերացնել հավատի կամ դրա հետ կապված դժբախտ մեղանչողների առատությունը օսմանյան գավառներում:

Պակաս ահեղ պատիժներ չէին սպասում այն այլահավատներին, որոնք հանդգնում էին սիրային հարաբերություններ հաստատել մահճեղական 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 եվրոպացի առևտրականներն ու արհեստավորները՝ կտրված իրենց տունուտեղից և ընտանիքներից: Ծանոթ չլինելով մեծ քաղաքի վարքուբարքին և անտեղյակ իրենց սպառնացող վտանգներին, նրանք չափազանց թանկ էին վճարում իրենց անցողիկ հրապուրվածություն զիմաց: «Թվին ՌԾԴ (1605)-ին էր, բազում ջուղայեցիք էին տաճկեցեր՝ ի վերայ տաճկի կնոջ ըմբովելով... Եւ յԼստամբոյ քանի ու քանի կան տաճկեցած՝ վասն կնոջ համար»⁴⁹, գրում է Գրիգոր Դարանաղցին: Առավել հաջողակ մեղանչածները մի կերպ պրծացնում էին գլուխները՝ մեծագումար տուգանք և կաշառքներ տալով⁵⁰: Կաշառք ակնկալող իշխանությունները ոչ քիչ դեպքերում իսկական չուրջկալ էին

կազմակերպում՝ մեղանչած քրիստոնյա տղամարդկանց որսալու համար: 1631 թ. Եղիզուլեի կողմերում ենիչերինները այս կերպ բռնում են երկու հայ օտարականների: Սրանց «կապեալ զձեռս յետևս եւ շղթայիւք տարան ի փաշան եւ յետոյ լուաք, թէ այնչափ դրամ տուժինք տալով հազիւ ազատեցան», - գրում է նույն Հեղինակը⁵¹:

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. Քավենդիշը, որը Կ. Պոլսում էր եղել 1589 թ., գրում է. «Ոչ մի քրիստոնյա չի կարող կապ ունենալ թուրք կնոջ հետ և նա կապանվի, 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 ունեւր մարմնավաճառությունը: XVI դ. մարմնավաճառներն ապրում էին Ֆաթիմայի մզկիթի մոտ⁵³, պտտվում մանավանդ Ղալաթիայի մելխանաների շրջակայքում և մասնակցում աչքից հեռու ընկած թեթևաբարո հաստատություններում եռացող գինարուքներին: Երբեմն-երբեմն սրանց բանտարկում կամ արտաքսում էին քաղաքից կամ դնում պարկի մեջ և նետում Բոսֆորի ջրերը:

Օսմանյան մայրաքաղաքում կային նաև աշխարհիկ այլ վայելքներ, որոնց տրվելը վտանգավոր էր և՛ մահմեդականների, և՛ մանավանդ ոչ մահմեդականների համար: Սոսքը վերաբերում է գինարբուքներին, սուրճին և ծխախոտին, որոնց գործածության թուլյալությունը թուրքիայում ձեռք է բերվել հարյուրամյակների ընթացքում: Հայտնի են 1563, 1579-1580 թթ. արգելքները գինու վաճառքի, ինչպես և գինետները փակելու վերաբերյալ⁵⁴: Այս դեպքում ևս արգելքները պարբերաբար կրկնվել են՝ շարունակվելով հաջորդ դարերում: 1563 թ. դեկտեմբերին հրապարակված ֆերմանով կարգադրվում էր առհասարակ փակել այն սրճարաններն ու գինետները, որտեղ վաճառվում էր թաթարական ոգելից խմիչք՝ բուզա⁵⁵: Ֆերմանի տեքստից երևում է, որ դրանից առաջ ևս նույն բնույթի ֆերման էր հրապարակվել, բայց գինետներն ու սրճարանները վերստին սկսել էին գործել՝ շարունակելով իրենց առևտուրը և տեղի տալով հասարակական կարգուկանոնի խախտումների:

Գինու առևտրով մեյխանաներում գրադվում էին քրիստոնյաներն ու հրեաները՝ վճարելով նույնանուն մեյհանն հարկը⁵⁶: Մեհմեդի ժամանակվա մի Փերմանով հավաստվում է, որ հայ և հրեա գինեվաճառներն իրենց այգիներից ստացված գինու համար հարկ են վճարելու գինու ամեն մի մեդրեի դիմաց (չիրայի 1 մեդրեից՝ 1 աբչե)⁵⁷: Սահմանափակված էին գինու վաճառքի տեղերը. տակառները պետք է բացվեին միայն վերակացուների ներկայությամբ, իսկ գինին կարող էր վաճառվել միայն առևտրականների թաղերում գտնվող գինետներում: Բռնագրավելու սպառնալիքով արգելվում էր տներում գինի վաճառելը: Այս վերջին արգելքը իշխանությունների համար վերահսկելի էր դարձնում գինու շուկան՝ ոչ միայն հարկեր հավաքելու, այլև վաճառքի պետական մենաշնորհն ապահովելու իմաստով: Սուլթանական զանձատունը գինու մենաշնորհը պահպանում էր երկու ամիս և տասն օր տևողությամբ. այդ ընթացքում գյուղացուն արգելվում էր գինու վաճառքը⁵⁸: Գինեվաճառությունը սահմանափակելուն էին ուղղված նաև թուրքերի հարկային քաղաքականության այլ դրսևորումներ: 1648 թ. մեծ վեզիր Մեհմեդ փաշան բեռնակիրների և մակույկավարների էսնաֆի հետ միասին քյուրեկճի հարկ էր սահմանել նաև գինեվաճառների համար⁵⁹, որ, փաստորեն, լրացուցիչ հարկման էր ենթարկում վերջիններին:

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 անհնազանդություն հակված ենիչերիների շրջանում: Կ. Զբարաթսկին (1620–ական թթ. սկիզբ) գրում էր, որ հենց մայրաքաղաքում անհնարին է խանգարել, որ փողոցներում չլսմեն ու ծխախոտ չծխեն, և որ արգելքի վերաբերյալ որոշումները «վերածվել են ծաղրուծանակի»⁶⁰: Օսմանյան մի սկզբնաղբյուրի՝ «Իբրեթնյումա»-յի (Նրատների գիրք) հեղինակ Հյուսեին Տուգին, անդրադառնալով այս նույն ժամանակաշրջանին, հիշում է օրինազանցներին զսպող միջոցառումները. «Բոստանջիրաչի փիր Մեհմեդ աղան, ենիչերի աղասի Յուսուֆ աղան մշտապես փաղիչահին զգեստափոխված՝ զբոսանքի էին տանում և ներխուժելով պանդոկները, բռնում էին շատ սփահահիների և ենիչերիների, նրանց մեծ մասին բրածեծ էին անում և որպես ազապի (ոսգմանավի նավաստի – Ա. Ն.) 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 արչավանքների ժամանակ բանակին ուղեկցող արհեստավորների և սպասարկող այլ խմբերի մեջ կային բավական թվով բուզա վաճառողներ⁶²: Բուն Կ. Պոլսում գրեթե միշտ արգելվում կամ սահմանափակվում էր գինու վաճառքը: 1656 թ. այդպիսի մի արգելքի ժամանակ «գնացին մեծամեծք գինեվաճառացն յայս կոյս եւ յայն կոյս անկանելով եւ դրամ խարճելով հագիւ 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, շարունակում է նա, գինի խմելը թեև արգելված է, բայց ամենից շատ նրանք են խմում, նույնիսկ պաշտոնյաները, որոնք բռնվելուց հետո պատժվում էին ֆալախայով⁶⁴: Ոչ մահանդականի նկատմամբ արգելքն այդքան խիստ չէր գործում, դեռ ավելին, նրանց վրա տարածվում էր բարոյապես, որովհետև խոսքը վերաբերում էր շարիաթի ուժով մահանդականին պարտադրված նորմերին: Սակայն տոն տվողը այդ նորմերն էին, ուստի այստեղ տուժում էին հույն, հրեա, հայ և սլավոն առևտրականները: Հասնում էր նաև վայելքները գնահատող այլահավատներին: Կ. Պոլսում մի այդպիսի աշխարհասեր երեց 1671 թ. գրում է իր հիշատակարանում. «զգինետներն ջարդեցին, և զգինին յասախ արին՝ թէ հարամ, երանի գտնող խմողին»⁶⁵:

Մահանդականներին 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 մահանդականները դառնում էին սովորականից ավելի զուսպ և զգույշ՝ խուսափելով գինետներից, որտեղ կարող էին բռնվել ենիչերիների կողմից և պատժվել: Խմելու ցանկությունը, սակայն, ֆերմաններով չէր վերացվում, և գինեսեր թուրքերը խմիչքը ձեռք էին բերում այլահավատների տներից: Այս դեպքում օրենքը խախտվում էր երկուստեք՝ «գյավուրներն» իրավունք չունեին տներից վաճառք կատարելու, իսկ «ուղղափառները»՝ գնելու: Խախտում-

ներին վերջ տալու նպատակով իշխանությունները, ընդհուպ մինչև մահվան սպառնալիք, այլահավատներին արգելում էին տներում գինի վաճառել: Դեռ XVIII դ., վերոհիշյալից մեկ հարյուրամյակ անց էլ, պատրիարք Դանիելը (1799–1800) իր մի գրությունը քահանաներին և ավագերեսց աթոռակալներին խստիվ պատվիրում էր կատարել վերջին յասախի բոլոր հրահանգները: Այդ գրությունն ուշագրավ է այն տեսակետից, որ պատկերացումներ է տալիս արգելքը իրացնելու հանգամանքների մասին: «Ի մէջ եկեղեցւոյ,— Հայտնում է նա,— ծանուցմամբ պատուիրեսջիք քրիստոսասէր ժողովրդոց, արանց եւ կանանց ամենեցուն, որ ահա առ մեզ արքունական դրանէն սաստիկ թէմպէհւի ֆէրման 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 մէյխանա 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 ֆէրմանին մահացուցանել խոստացեալ է»⁶⁶:

Դրանից մեկ-երկու հարյուրամյակ առաջ ևս պոլսահայերի չափավորությունը մնում էր պատրիարքների մտահոգություններից 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: Զուսպ կենցաղի պահպանությունն էին հետամտում Եղիազարի հրահանգները՝ պոլսահայերի մեջ ազգային սովորություններն ու առհասարակ բարքերը անաղարտ պահելու մտահոգությամբ⁶⁷:

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 շինությունները քանդելը կամ խլելը:

Ոգելից խմիչքների հետ նաև օսմանյան իշխանությունները բազմիցս 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 Նախման, ավելի շատ էր տարածում գտել բնակչության մեջ, քան նախորդ ժամանակներում և դարձել սուր վեճերի առարկա⁶⁸, առաջացնելով օսմանյան Հասարակություն պահպանողական տարրերի վրդովմունքը: Գ. Այվազովսկին գրում է, որ Թուրքերի մեջ ծխելու սովորությունը մտել է 1606 թ. և դրանից հետո տարածվել, ինչպես և ափիոնը⁶⁹: Ի դեպ, սուրճի մուտքը շատ ավելի վաղ էր թույլ տրվել. սուլթան Սուլեյմանի ժամանակ Կ.Պոլսում կառուցվել էր խահվեխանն՝ սրճարան⁷⁰: 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 հարկը⁷¹: 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 զրգոլիչ նշանակությունը, մասնավորապես, ենիչերիների համար: Առաքել Դավրիժեցին գրում է, որ «Թուրին ՌՁԲ (1633) յօգոստոս ամսոյ սուլթան Մուրատն սաստիկ յասախ արար ընդ ամենայն աշխարհս տէրութեան իւրոյ, զամենայն խահվեխանեք որ յամենայն քաղաքս կային, քակեալ աւերեաց եւ խափանեաց, վասնզի ի ժամանակին յորում յանկիչարիքն զսուլթան Օսման սպանանին, ի դահվեխանեքն նստեալ զսպանման խօսքն խօսէին խմելով զխահվայն եւ քաշելով 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 աղետի հետ կապված խնդիրները՝ չթաքցնելով իրենց հակակրանքը իշխանությունների հանդեպ: Հնարավոր խոռովությունները 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 մարդիկ⁷³: Սակայն, չնայած սաստիկ պատիժներին, ծխախոտն ու սուրճը չարունակում

էին տարածվել՝ արգելված պտղի խորհրդավորութեամբ հրապուրելով մարդկանց: Բանը հասավ այնտեղ, որ սուլթան Մուրադը բանակի մարտունակութեան հիմքերը սկսեց որոնել այդ անիծյալ սովորությունները արմատախիլ անելու մեջ: 1635 թ. Երևան արչավելիս նա անխնա հալածանքներ սկսեց բանակում կարգուկանոնը խախտողների՝ սուրճ և ծխախոտ գործածողների դեմ: «Անդադար չըջի ի մէջ հեծելազորացն զի հուքմ եւ հրաման կատարեալ է որ զայն նոր ելեալ չար մուխն որ ասի թութուն եւ զսեւ ջրի (սուրճի – Ա. Ս.) ըմպելոյ», – գրված է մի հիշատակարանում⁷⁴:

Այն, ինչ արգելվում էր մահճեղականներին, այս դեպքում տարածվում էր նաև այլահավատների վրա: Ցասախներից հետո ավերվում էին նրանց մեյխանաներն ու խահվեխանները, իշխանութունները հրահանգներ էին տալիս պատրիարքարաններին՝ հետևել իրենց միլեթների կարգուկանոնին, բարքերի անադարտութեանը և այլն: Այս իրողութունների հենքի վրա պետք է դիտել Գրիգոր Վարագեցու (XVII դ.) տպավորիչ ոտանավորը՝ «Սակա ծուխ քաշողաց» վերնագրով: Այն ժամանակի հայ երգիծանքի մի ուշագրավ նմուշ է և ունի ճանաչողական նշանակություն՝ վկայելով, որ ծխախոտը բավական տարածում էր գտել կայսրութեան բնակչության, այդ թվում և հայերի մեջ.

*Ոմանք սովոր են ի թութուն եւ հետևող այն պիղծ գործոյն
Վնաս կանոնն իւրեանց հոգուն, հաց մի չունին ի իւրեանց տուն
Փող մի չունին, որ տան հոգոյն՝ երթան պարտօք գնեն թութուն
Յօժար 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 մարդաչատ դարձող զանգվածին: Ծխախոտի և սուրճի դեմ մղվող քարոզչությունը, ըստ այդմ, պետք է կորցնեք իր սրությունը՝ հուրախություն դրանց առևտրով զբաղված առևտրականների: Այսուհանդերձ, ծխախոտի վաճառականները միայն 1725 թ. կարողացան ձեռք բերել քյահայի վճիռը՝ ձևականորեն ճանաչվելով որպես առանձին էսնաֆություն⁷⁶:

2. Գերուխյան 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 շնորհիվ թուրքերի իրականացրած գերեվարությունները, ինչպես և շարունակական մանկահավաքները (ղեվչիրմե) օսմանյան ռազմաավատատիրական ավագանուն հնարավորություն էր տալիս գերիներով համալրել բանակը⁷⁷, բնակեցնել ամայացած բնակավայրերը և ստանալ կանխիկ շահ (գերեվաճառություն): Գերիների համակարգը դարեր շարունակ իր կնիքը դրեց օսմանյան ռազմական, վարչաքյուրոկրատական ու տնտեսական հարաբերությունների բնույթի վրա:

Ընդհանուր իմաստով, համակարգը սկիզբ էր առնում և վերարտադրվում երկու հիմնական ուղղություններով՝ պատերազմի միջոցով գերեվարությունների (ռազմագերիներ, պարտված երկրների ազգաբնակչության ստրկացում) և արդեն նվաճված ու կայսրության տարածքում ընդգրկված ոչ մահամեղական ժողովուրդների հաշվին (ղեվչիրմե, մանկահավաք):

Օսմանյան կայսրությունում մեծ չափերի հասնող գերեվարություններն ու ստրկությունը սկիզբ էին առնում իբրև սելջուկների ժամանակներից շարունակվող իրողություններ⁷⁸: Նվաճված Կ. Պոլսից թուրքերը 60 հազար մարդ էին քչել գերություն⁷⁹: 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 Բալկաններից⁸⁰: 1459 թ. Սերբիայից գերեվարվեց 200 հազար մարդ, և պարտված բնակչության տեղահանումներն ու բռնազաղթերը շարունակվեցին 1460-1480-ական թթ. Սորվաթիայից, 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

ղեկչիրմերի պատանիները, որպես կանոն, համալրում էին օսմանյան բանակը՝ մտնելով ենիչերիական և աջմի գորամասերի մեջ: Ռազմագերիներ հայթայթելու հիմնական տարածքները օսմանյան բանակի համար մտնում էին Բալկանները, Մերձավոր Արևելքը, ինչպես և Այսրկովկասը: Մանկահավաքի միջոցով Մեհմեդի ժամանակ Կ. Պոլիս բերվեցին, ինչպես ասվել է, էնկյուրիում բնակվող հայ պատանիները. «Իսկ անաւրէն արքայն տաճկաց, — գրում է Հիշատակագիրը, — ժողովեց քրիստոնէից մանկունան եւ երբ Ըստըմպօյ»⁸¹:

Գերիների մի հայտնի չափը բնակեցվում էր գյուղատնտեսական շրջաններում՝ հողագործութեամբ զբաղվելու համար: Բալկանյան արչավանքներում ձեռք գցած գերիների իրեն հասանելիք կեսը՝ 4 հազար մարդ, ամենայն հավանականութեամբ՝ հողագործներ, Մեհմեդը տեղավորեց Կ. Պոլսի մերձակա գյուղերում՝ նրանց պարտադրելով զբաղվել գյուղատնտեսական արտադրութեամբ⁸²: 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, բեյությունների (որոնց սահմաններում գտնվում էին խասերը) հետ ունեցած փոխհարաբերությունների և այլնի վերաբերյալ⁸³: Օրթաքչի-կուլերը, որոնք քրիստոնյա և հրեա գերիներ էին, լիովին ենթարկված էին հարկադրական աշխատանքի: Իրենց հատկացված հողակտորները նրանք մշակում էին կիսրարութեան, այսինքն՝ բերքի կեսը կամ մեկ տասներորդը բեյութեանը տրամադրելու (ուչը և սալարին հարկերի ձևով) սկզբունքով: Կուլերը (բառացի՝ գերի) կատարելապես իրավագուրկ էին, նրանց աշխատանքը, ամուսնությունը և ժառանգությունը ամբողջովին տնօրինում էր բեյությունը: Ըստ օրենքի՝ նրանք խիստ կանոնարկված պայմաններում պետք է մշակեին որոշակի մշակաբույսեր (ցորեն, գարի, վարսակ)՝ սահմանված հողատարածութեամբ և չափերով: Նախատեսվածից ավելի չափով սերմ ցանելու դեպքում և՛ սերմացուն, և՛ բերքը բռնագրավվում էր հօգուտ բեյութեան, իսկ պակասի դեպքում, միևնույն է, կուլից պետք է գանձվեր այնքան հարկ, որքան սահմանված պայմաններում էր առնվում⁸⁴: Ի լրումն այս անխուսափելի պարտադրանքի՝ օրթաքչի-կուլերն անվերապահորեն ամրացված էին հողին. հակառակ ուայայի, որը կարող էր զբաղվել նաև այլ գործով (սիփահչիին սահմանված հարկը վճարելու պայման-

նով), օրթաքչիները պարտավոր էին զբաղվել միայն հողագործու-
թյամբ և միայն բնյության համար, «Ամեն մի ստրուկ,— ասված է
օրենքներից մեկում,— որը ձի ձեռք բերելով զբաղվում է այլ աշխա-
տանքով՝ թողնելով չիֆթի (հողահանդակի — Ա. Խ.) մշակումը, պետք
է հայտնաբերվի, նրանից ձին պետք է խլել, իսկ իրեն թող ուղեկցեն
բնյություն՝ պատժելու համար, որպեսզի բացի չիֆթ մշակելուց, այլ
գործով չզբաղվի»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, շատ չնչին հողակտորներ ունենալով, զրկված
է բավարար չափով եկամտից, ուստի և առաջ է քաշվում նրանց հող
(ազատ կամ չմշակված) տրամադրելու հարցը: Օրենքում ուրվա-
գծվում են այն հիմնական նախադրյալները, որոնք պետք է պայմա-
նավորեն օրթաքչի-կուլերի դասի և նրանց գյուղերի վերացումը:
Այդպիսիք կանխելու համար արգելվում է կուլի ամուսնությունն
ազատի հետ, նրա հեռանալը խասի սահմաններից, որի հետևանքով
ծնված երեխաները կարող էին դառնալ ազատ, որով և չէր ապահով-
վում կուլերի վերարտադրությունը: Կամ ամուսնուն կորցրած կա-
նանց բռնի ամուսնացնում էին նույն խասի գերու հետ, որպեսզի և՛
մեկը, և՛ մյուսը չձգտեին ամուսնանալ ազատի հետ և չխուսափեին
իրենց պարտականություններից⁸⁶: Այս և նման օրենքները, սակայն,
ի վիճակի չէին կանխելու օրթաքչի-կուլերի ինստիտուտի քայքայու-
մը, որի հիմքում ընկած էր նրանց աշխատանքի ոչ արտադրողական
բնույթը: Նույն պատճառով բնյություններին ևս ձեռնտու չէր օր-
թաքչի դասի հարատևումը, որի աշխատանքը խասի սահմաններում
ամենևին եկամտաբեր չէր: Պակասը լրացրեց իլթիդամի համակարգի
տարածումը խասերի վրա, որը Կոչի բելը համարում է դրանց քայ-
քայման պատճառներից մեկը⁸⁷: Պետք է եզրակացնել, որ օրթաքչի-
կուլերի՝ աշխատանքի մեջ շահագրգռվածություն կատարյալ բացա-
կայությունը, մեծ չափերի հասնող նրանց փախուստը կամ հեռանա-
լը խասից՝ ազատ բնակչությանը խառնվելու միջոցով⁸⁸, արեցին
իրենց քայքայիչ գործը: Փոխարենը Կ.Պոլսի բնակչության թվաքա-
նակի աճի հետ ընդարձակվել էին ոռայանների տնտեսությունները,
ինչը տեսանք էվլիյա Չելբերու ժամանակ Կ. Պոլսի վարչական տա-
րածքներում⁸⁹:

XVI-XVIII դդ. թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում Հայաստանի գույզ հատվածներից գերեվարվեցին հարյուր-հազարավոր հայեր, և այս թվաքանակն իսկ վկայում է հայության անդարձ կորուստների մասին: Գերեվարումը սովորական, ավելի շուտ՝ անհրաժեշտ երևույթ էր դարձել պատերազմող կողմերի՝ և՛ օսմանցիներին, և՛ պարսիկների համար այն պայմաններում, երբ Հայաստանի տարածքների մի նշանակալի մասը ձեռքից ձեռք էր անցնում: Որպես կանոն՝ թուրքերի կողմից գերություն քչվածների մեծ մասը վաճառվում էր ստրկավաճառ շուկաներում, կրոնափոխվում էր և լուծվում մահմեդական զանգվածի մեջ: 1475 թ. Կաֆայի գրավումից հետո գերված հույների, հայերի և ճննովացիների մի մասը վերաբնակեցվեց Կ. Պոլսում, իսկ մյուսները, իբրև ստրուկներ, վաճառվեցին կամ ենիչերի դարձվեցին և կամ էլ ուղարկվեցին հարեմներ: Բռնի տեղահանությունն ենթարկվածները բնակեցվեցին մայրաքաղաքի առանձին թաղերում՝ հավաք խմբերով, և այս դեպքում ոչ թե գերու, այլ ոչ մահմեդական ռայայի կարգավիճակով: Նկատենք, որ շատ դեպքերում աղբյուրները չեն տարբերում տեղահանվածներին և գերիներին՝ նրանց վիճակը բնութագրելով ընդհանրապես գերություն հասկացությամբ: Ընդ որում, աղբյուրները երբեմն ցույց են տալիս, որ գերության քչվածները թվաքանակով շատ անգամ գերազանցել են վերաբնակեցման նպատակով տեղահանվածներին: Տեղահանության համար ընտրում էին գրավված վայրերի արհեստավորներին կամ հողագործներին, որոնց հմտություններն արդեն իսկ արժեք էին ներկայացնում նվաճողների համար⁹⁰: Գ. Այվազովսկին 1475 թ. Կաֆայից գերեվարված բնակչության, այդ թվում և հայերի թիվը հաշվում էր 40.000 մարդ⁹¹, սակայն որքան հազարներ էլ կազմեին հայերն այս ընդհանուր թվի մեջ, միևնույն է, նրանց նվազ մասն էր համալրելու Կ. Պոլսի հայ համայնքը: Մնացյալը քչվել էր գերության և վաճառվել կամ համալրել կուլ դասը: 1514 թ. գրավելով Թավրիզը՝ սուլթան Սելիմը իր հերթին մայրաքաղաք էր տեղափոխել 1000 արհեստավորներին, որոնց մեջ՝ նաև հայերի⁹²: 1579 թ. մի հիշատակագիր նշում է, որ թուրքական գորահրամանատար Լալա փաշայի զորքերը «մինչ... քաղաքս Նախշուանու եւ այլ գաւառաց աւելի քան քառասուն Ռ (հազար) անձինք գերեցան»⁹³: Նույն այս ժամանակներում Ջաֆեր փաշայի զորքերը գերի են վերցրել Երևանի և մերձակալքի բավական ստվար բնակչություն, այդ թվում և հայերի: Թուրք պատմագիր Ի. Փեչեվին գրում է, թե գերիների այն հարցին, թե արդյոք օրինական է լաղաղ բնակչությանը գերի վերցնելը, մուֆտին իր ֆեթվայով ան-

վերապահորեն հաստատական պատասխան էր տվել⁹⁴: 1581 թ. ևս թուրքերն Արարատյան դաշտավայրից գերում են 240 հազար մարդ: Նույն կերպ չի բացավում, որ 1720-ական թթ. Սյունիքից և Արևելյան Հայաստանի այլ վայրերից գերվածների մի մասը դարձյալ տիրողներին ձեռնտու հատկանիշների շնորհիվ (արհեստներ, մասնագիտական հմտություններ) պահպանած լինել իր դավանանքը և համայրեր օսմանյան կայսրություն քաղաքների (Կ. Պոլիս, Ջմյուռնիա և այլն) Հայ համայնքները: Բայց այս դեպքում ևս անհամեմատ մեծ թիվ պետք է կազմած լինեին Կ. Պոլսի շուկայում իբրև գերի վաճառվածները⁹⁵: Շատ ավելի փոքրաթիվ և պարզապես պատահականություն բարեհաճությունը արժանացած պետք է լինեին 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

Ջայս եւս յայտ առնեմ զի կին նախիջևանցի ճավահիր կին մի անկեալ ի ձեռ օսմանցոց գերի [անընթ.] մնացեալ է գերութեան մէջ, այժմ քառասուն օրէն յառաջ եկեալ է աստ, անկեալ առ ոտս սրբազնագոյն [անընթ.] եւ ասէր որ տէր ոչ ունիմ, վերն Ա[ստուա]ծ և աստ տէրդ՝ ահա նորին պատմութիւն տեղապահութեան սարկաւազ Մկրտիչն ունի մանրամասնաբար պատմել սրբազնագունիդ. զի եթէ կամիս, ես աստէն քիրայով առաքեմ առ Աղայն, զի անդ պահպանել, հազիր անտէր 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 չարսավ եւ լաճակ կնոջն այն»⁹⁶:

XVII-XVIII դդ. կայսրություն մեջ նվազում են նախորդ դարերին հաճախակի հանդիպող տեղահանումները՝ բռնագաղթերը և գերիներին համախումբ վերաբնակեցման երևույթները: Ստրկավաճառությունը, ինչպես և կուլ դասի էքստենսիվ համայրումը դառնում են գերիների իրացման գրեթե միակ նպատակը: Օսմանյան բանակում գերեվաճառությունը սկսվում էր գերիներ ձեռք բերելուց անմիջապես հետո, գոնե նշանակալի արչավանքների ժամանակ: Բոլոր դեպքերում գերիները բեռ էին, ընդ որում, արչավանքի և պատերազմի խստամբեր պայմաններում տեղափոխվող ամենափխրուն ապրանքը, ուստի հաղթողները շտապում էին ազատվել նրանցից՝ ծախելով բա-

նակին հետևող գերեվաճառներին: 1647 թ. Վրաստանում գերեվա-
 րած քրիստոնյաներին թուրքական ավարառու զորքը վաճառել էր
 մոտակա տարանցիկ հանգույցում⁹⁷: Այս առթիվ էվլիյա Չելեբին
 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
 Չելեբուն, զորահրամանատարներից մեկը նվիրել էր մեկական
 ստրուկ և ստրկուհի⁹⁹: Տոհմիկ գերին փրկագնվում էր ոչ տոհմիկ գե-
 րիներով, սրանք՝ տնային կենդանիներով, արհեստագործական արդ-
 յունքներով և այլն: Հայաստանում ոչ քիչ ղեպքերում գերիներին
 փրկագնում էին գերուխյունից ազատ մնացած հարազատներն ու
 ազգականները, կրոնական հայրենասեր գործիչներն ու հարուստ
 խոջաները: XVII-XVIII դդ. հայ գերիների փրկագնման գործը ժո-
 դովրդից ու եկեղեցուց հավաքած միջոցներով, հանգանականու-
 թյուններով և այլն, ժամանակի կարևոր ազգային առաքինություննե-
 րից մեկն էր համարվում: Գրականություն մեջ գերիների փրկագնման
 բազմաթիվ վկայությունների ենք հանդիպում: Այսպես, 1534 թ.
 թուրք-պարսկական բախումների ժամանակ գերի ընկած հայրենա-
 կիցներին փրկագնել էին հարուստ խոջաները¹⁰⁰: Փրկագնում էին
 հարյուրավոր մարդկանց՝ հատկապես առևտրական կենտրոններում,
 որտեղ զորքը կամ գերեվաճառները քշում էին գերիներին: Հայ կաթո-
 լիկ հայր Ավգուստինոս Բաջնեցը այս կերպ XVII դ. սկզբին պարսիկ-
 ներից ազատել է շատ գերիների՝ օգտվելով ֆրանսիական ղեսպանի
 բարենհաճությունից. «Նորոյ շքովն, - գրում է նա, - շատ հայի գիրի
 (գերի - Ա. Ս.) ազատեցի անօրինաց ձեռնէ»¹⁰¹: Կ. Պոլսում վաճառ-
 վող ազգակիցներին փրկագնում էին նաև պոլսաբնակ հայերը. 1655
 թ. հուլիսին նրանք եկեղեցիներում հանգանականությունը հավաքել
 էին 300 դուրուշ՝ թաթարների գերած մի կնոջ և նրա զավակներին
 փրկագնելու համար¹⁰²: Գերիներին ազատելու գործում զարմանալի
 եռանդ էր ցուցաբերել Ղրիմի թաթարների խանի մերձավոր, զրիմե-
 ցի վաճառական Առաքելը: Կ. Պոլսի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու քահա-
 նաները 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 կաթո-
 ղիկոսն, - գրում է լավատեղյակ հեղինակը, - Ռէժ (1630) թվին ամե-
 նայն դովաթաուորաց հարկ զնէր, որ զգերեակսն ազատէին, զի ինքն

ևս իւր ընչիցն տայր եւ ազատէր ամենեքումքք, երեք-չորս հազար գերի աւել Երէվան եւ ի Թարվէզ եւ այլ գիւղաքաղաքս ազատէին եւ առաքէին ի տեղիս իւրեանց»¹⁰⁴;

Հայ եկեղեցին, իրոք, կազմակերպված բնույթ էր տվել գերիներին ազատագրելու գործին: 1638 թ. ևս Արարատյան դաշտից և Երևանից գերվածներին զանգվածաբար փրկագնում էին էջմիածնի Հոգևորականները՝ էրզրումի հարուստ Հայ վաճառականների օգնությամբ¹⁰⁵: 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 սյուննի մահմեդականություն ընդունելով, նրանք արդեն ազատվում էին ստրկությունից¹⁰⁶: Ձանգվածորեն Հայ գերիներ էր ազատում XVII դ. 20-30-ական թթ. Հայ մեծահարուստ Սանոս Չելեպին՝ Կարինի մաքսապետը և դարապխանաճին, որ փրկագնում էր «զամենայն գերեալսն ի գերողացն»¹⁰⁷: Դարանաղցու հետ այդ է վկայում Հակոբ Կարնեցին, որը հայտնում է, որ Սանոս Չելեպին ազատել է մինչև հազար Հայ գերի¹⁰⁸:

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 ղեկավար իր ողջ հեղինակությունը, բողոքով դիմեց մեծ վեզիր Իբրահիմին՝ նրանց ազատելու համար: Դրանից հետո վերջինս հրամայեց «առ ամենայն զօրավարս բանակին՝ խափան ղնել անիրաւութեանցն այնոցիկ»¹⁰⁹: Նույն ժամանակներում՝ 1725 թ. հուլիսի 25-ին, Կ. Պոլսից ուն 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 ավերածություններն էր կանխել պոլսեցի երևելի Հայ Սեղբոսը՝ սուլթանի մերձավորներից: Աբրահամ Երևանցին գրում է այս առթիվ. «Զի ի ժամանակին յորում լինէր զօրացն օսմանցւոց ի Հայաստան մխիլ, ուն բարեպաշտ մեծատուն ի Հայոց ազգէ, Սեղբոս անուանեալ, որ իրաց պիտոյից արքունի պաղատանն ծառայելով շնորհս 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 փաշային՝ ի սուրբ էջմիածինն անխայել եւ ոչ թոյլ տալ զօրաց իւրոց զայն

սուրբ տեղին ասպատակել: Եւ փաշայն ըստ բանից սուլտանին հրովարտակի, զգուշացոյց զգօրսն յասպատակելոյ եւ եղ անդէն գունդս զինուորաց ի պահպանութին»¹¹¹: Սոսքը վերաբերում է, կարծում ենք, ակնեցի Երևաննեց մահտեսի Սեղբոսին (Սեղբրեստրոս), որը 1715-ի կողմերը գործուն դեր էր ունեցել Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի պարտքերը թոթափելու և Հովհաննես Կոլոտին պատրիարք ընտրելու հարցում¹¹²:

Օսմանյան մայրաքաղաքը միջինարևելյան տարածաշրջանի ստրկավաճառ խոշոր կենտրոններից մեկն էր: Պետութունը ահագին եկամուտներ էր ստանում միայն գերիների վաճառքից, եթե մի կողմ թողնենք գերիների համակարգի առանձնահատուկ նշանակությունը այդ երկրի ռազմավարչական ու տնտեսական բնագավառներում: Էվլիյա Չելեբին այսպես է նկարագրում Կ. Պոլսի գերիների շուկան. «Ստամբուլում, Թավուք բազար թաղամասում էսիր բազարը (ստրուկների շուկա) անունով մի հայտնի տեղ կա, որի վերևի ու ներքևի հարկերում կան 300 խցիկներ: Երկաթյա փականքով դռան առաջ նստած կառավարիչը տասանորդ է առնում վաճառված ստրուկների և ստրկուհիների 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 բազմություն, ապա պետք է նկատի ունենալ առհասարակ գերիների պատկանելի թիվը և՛ նախորդ, և՛ դրան հետևող ժամանակաշրջաններում: Պետութունը ևս չահագրգռված էր գերեվաճառություն մեծ չափերով, որովհետև նրան էր հասնում, ինչպես տեսանք, վաճառված գերու արժեքի մեկ տասներորդը: Թուրք հեղինակը թեև լուր է Բալկաններից բերված գերիների մասին, սակայն չպետք է կասկածել նրա նշած տվյալների ճշտությունը: 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 «արչավանքից 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 փրկագնելու համար¹¹⁵: Գները, սակայն, տարբեր էին՝ կախված գերու սեռից, տարիքից, ունեցած հմտություններից և այլ գործոններից:

Կ. Պոլսի շուկայում ամենից թանկ արժեքին գեղեցիկ երկսեռ դեռահասները: 1647 թ. Կովկասում պատերազմող թուրք զորահրամանատար Սեյդի Ահմեդ փաշան գեղեցկուհի աղջիկներից ամեն մեկի համար վճարել էր 1000 ղուրուշ՝ նվեր ուղարկելով սուլթան Իբրահիմին¹¹⁶, երբ այդ նույն «Հաղթական արշավանքի» ժամանակ մեկ կովն արժեք կես ղուրուշ: Դեռահաս գերիների գնի մասին որոշ պատկերացում է տալիս դրանից տասնամյակներ անց իրողությունը նկարագրող Երեմիա Քյոմուրճյանը.

Եւ որք գեղով եւ կոկէ
Շատ զնոջ սակի պահէն զայն
Յելս ի մաքսատունն յայնժամ
Զգինս տան լ'ի տեսարց առնուն զայն:
Եօթն հարիւր ղուրուշ է գինն
Հինգ հարիւր ոսկի տեսաք զայն¹¹⁷:

Այս հեղինակը հատուկ ուշադրություն է դարձնում Եսիր բազարում ռուս (նաև ուկրաինացու իմաստով) գերիների թշվառություն վրա՝ «Կիրճի, չէրքէս, շատն է ըուս»¹¹⁸: Նա հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում գերիների կացություն, 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 (ուլեմներ) համալրելու, արվեստի (պար, երաժշտություն և այլն) պահանջմունքներով, հարեմները ճոխացնելու ցանկություններ 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 գտողայս եւ զաղուորերես կանայս տէլլալնին (վաճառողները – Ա. Ն.) առեալ ի ձեռս զնոսս՝ շուր ածէին եւ ծախէին որպէս զձի եւ զջորի»¹¹⁹:

Օսմանյան կայսրության մեջ գերիների (ստրուկների) կարգա-

վիճակի վերաբերյալ ուշագրավ տվյալներ են տալիս Սելիմ Ա-ի օրենքները: Պատկանելով տիրոջը՝ գերին իրավական տեսակետից համարվում էր ոչ լիարժեք սուրյեկտ: 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 մեկում¹²⁰: Եվ, ընդհակառակը, երբ գերին հանդես է գալիս որպես ազատի հանցագործություն օրյեկտ, չի դանազանվում 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, սողոսկել տուն և քանիցս բռնվել գողություն մեջ, թող կախեն»¹²¹:

Որ գերու տեղը օսմանյան հասարակությունում 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 ձիպտի 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. Ն.) ստրկուհու հետ կամ... հետ, ապա դրա համար ոչինչ չի արվում, թող չխառնվեն»¹²³: Ուրեմն հորը պատկանող ստրկուհին օրենքի տեսակետից պատկանում է նաև որդուն, և կամ վերջինս օգտվում էր հոր սեփականատիրական իրավունքից, ուստի նույն սեփականություն 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 ղեպքում անպատժելիություն իրավունքի մասին): Ֆ. Բարինգերը 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 վարքագիծը¹²⁴: Կարելի է ասել, որ Օսմանյան Թուրքիայում ստրուկները համարվել են տիրոջ կատարյալ սեփականությունը և զուրկ են եղել ամեն մի իրավունքից: Նրանց կարգավիճակը բնութագրելիս պետք է ելնել իսլամի գաղափարախոսությունից 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 Մուսլեյման Կանունիի օրենքներում: Նորմերից մեկը նախատեսում է, որ բռնվելու ղեպքում ստրուկները, ըստ սովորույթի, պահվում են երեք ամիս՝ մինչև տիրոջ հնարավոր հայտնվելը: Հակառակ ղեպքում նրանք վաճառվում էին չուկայում՝ կազիի միջնորդությամբ: Սակայն անգամ վաճառքից հետո հայտնված տերերը անհապաղ ստանում էին իրենց ստրուկների վաճառքից գոյացած գումարը¹²⁵: 1528 թ. մի օրենքով թիմարներում գրանցված փախստական ստրուկները պատկանում էին թիմարի տիրոջը, իսկ գրանցում չլինելու ղեպքում՝ սանջակբեյին¹²⁶: Առաջին ղեպքում նախապատվությունը տրվում էր սիփահիի սեփականատիրական, մյուս ղեպքում՝ սանջակբեյի վարչական իրավունքին:

Հանցավոր ստրուկներին տրվող պատիժների առթիվ Գ. Այվազովսկին նկատում է, որ «զգբերեաց 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 ղեռևա Սելիմի օրենքներում:

Օսմանյան վավերագրերի մի այլ խումբ տեղեկություններ է տալիս գերիների առքուվաճառքի, նրանց տնօրինելու իրավունքի, այս բնագավառում պետությունից ղերի մասին: 1559 թ. մի վավերագիր վկայում է, որ ոչ մահմեդականները իրավունք չունեն գերի պահելու ինչպես մայրաքաղաքում, այնպես էլ այլուր: Հրաման է տրվում կա-

դիրին՝ առանձին դավթարներում ցուցակագրել ոչ մահամեղականների մոտ պահվող գերիներին, տիրոջ անուններն ու գերիներ գնելու տարեթվերը, նրանց թաղամասերը և այլն¹²⁸: Ցուցակագրումն անցկացվում էր ոչ մահամեղական տերերից խլելու, նրանց վերստին միայն մահամեղականներին վաճառելու կամ նրանց պետություն վերահսկողության ներքո գտնվող հաստատություններ տեղափոխելու համար: Կ. Պոլսի կաղիին 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 մահամեղականներին, իսկ գերի համարվողները վաճառվելու են նույնպես մահամեղականներին»¹²⁹: Ոչ մահամեղականները իրավունք չունեին նաև մութակ (ազատագրված գերի – Ա. Ն.) պահելու¹³⁰, 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 մահամեղականների – Ա. Ն.) մոտ արտոնագրեր հայտնաբերվեն, ապա բոլորի ձեռքից հավաքիր և հանձնիր իմ կայսերական սեմին»¹³¹: Պետք է եզրակացնել, որ Սուլեյմանի ժամանակ, նախքան այս հրամանագիրը, ոչ մահամեղականներն 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 մահամեղականը: Նույն կերպ արգելվում էր, որ հրեաներն ու քրիստոնյաները զբաղվեն գերեվաճառություններ, ինչը հավանական չի թվում առհասարակ գերիներին վերաբերող կարգուկանոնի հարատև խախտումների պայմաններում:

Օսմանյան Թուրքիայում ամենագոր կաշառքի կամ սուլթանների փոփոխամտություն 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 գերի վաճառելուն, ինչպես և նրանց կողմից գերիների վաճառքն արգելելուն¹³³: Այս իրողությունը մոտավորապես հիշեցնում է Կ. Պոլսում գինու վաճառքն արգելելու, ինչպես և հրեաների ու քրիստոնյաների՝ մահմեդականներից տարբերվող հազուստ հագնելու կամ նրանց ստորադաս կարգավիճակն ընդգծող գույներով զգեստներ հագնելու վերաբերյալ սուլթանների շարունակական ֆերմանները, որոնք մերթ անտեսվում, մերթ նորոգվում էին XVI-XVIII դդ. ընթացքում:

Օսմանյան կայսրության մեջ գերիների համակարգի սնուցիչ ավանդույթն ու բաղկացուցիչ մասն էր կազմում ղեկչիրմեն¹³⁴: 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, ղեկչիրմեն հանդես էր գալիս որպես միջոց՝ մահմեդականացած երիտասարդությամբ լրացնելու ասկերիների դասը: Իրենք՝ ոչ մահմեդական ժողովուրդները, համարվում էին ռայա՝ կրոնական և սրանից ածանցվող դասային պատենչներով սահմանազատվելով տիրապետող մահմեդականներին:

Արևմտյան հետազոտողներից Ս. Շոուն ղեկչիրմեն և ղուլամ (գերիների) համակարգը համարում է քաղաքացիություն ստացած (ինստիտուտացված) փաստ, որ, իբր, հնարավորություն էր տալիս սոցիալական կառուցվածքի մեջ անցումներ կատարել՝ «որտեղ տաղանդավոր մարդիկ կարող էին հասնել կարևոր դիրքի՝ ծառայելով սուլթանին»¹³⁶:

Այս հեղինակը լիովին անգիտանում է այն, որ ղեկչիրմեն և գերությունը ծանր հարված էին հասցնում հպատակ և նվաճված ժողովուրդներին՝ քամելով այդ ազգերի կենսահյուսվածք և հեռանկարում

ընկճում նրանց դիմադրական ոգին: Օսմանյան բռնակալությունն այսպիսի տեսական հիմնավորումից ընդամենը կես քայլով է բաժանվում գուտ թուրքական քաղաքական այն քարոզչությունը, որն իդեալականացնում է Օսմանյան կայսրության պատմությունը՝ այդ պատմության խոցերի առջև երկրպագելու գնով: Հույն հեղինակ Ս. Վրյոնիսի «Թուրքական պետությունը և պատմությունը» վերնագրով շատ ուշագրավ գրքում հիմնավորապես քննադատվում են թուրքական քաղաքական գործիչ Թ. Օզալի այն պնդումները, թե իբր քրիստոնյա ընտանիքները ղեկչիմեն համարել են բարեկեցության աղբյուր և փորձել են նույնիսկ «կաշառքով իրենց երեխաներին ենիչերիների գորակոչի մեջ մտցնել»¹³⁷: Իրողությունն այստեղ գլխավայր է չըջված, և համոզիչ փաստարկներով Ս. Վրյոնիսը բերում է բազմաթիվ օրինակներ՝ ապացուցելով, որ հույներն ու մյուս ընկճված ժողովուրդները ղեկչիմեն համարել են դժբախտություն՝ բռնակալների կողմից պարտադրված անարգ հարստահարում և հնարավոր բոլոր միջոցներով ընդդիմացել դրան: Այս հեղինակը նկատում է նաև, որ ղեկչիմենի քաղաքական նպատակները ակնհայտ են դառնում այն իրողությունը, որ իշխանություններն այն օգտագործում էին անհնազանդ գյուղերը 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 շարժունությունը՝ ուսյայից ասկերի անցումը, հնարավոր էր դառնում մահմեդականություն ընդունելու և ղեկչիմենի ուղիով¹³⁸: Բայց այդ շարժունությունն իրականացվում էր՝ բռնի ուժով, հակառակ հպատակ ժողովուրդների կամքի, որոնք ամենուրեք մերժում էին ղեկչիմեն՝ իբրև իրենց վրա բռնանալու անագորույն միջոց:

Արևմտահայությունը ևս քանիցս ապրել է ղեկչիմենի պատճառած ողբերգությունը: Արևմտահայաստանում կամ կայսրության հայաբնակ շրջաններում մանկահավաքներ են կատարվել Մեհմեդի ժամանակ՝ 1457, 1464, 1472, ինչպես և դրանից հետո՝ 1531, 1534, 1536, 1543, 1547, 1550, 1622, 1638, 1668 և այլ թվականներին¹³⁹: 1457 թ. Պրուսայում գրչագրված մի մաշտոցի հիշատակարանում ասված է, «որ ի մեր ազգէն տղայք կառնէին և մեք լալագին ի Քրիստոս ապաւինեալ խնդրենք զի անցուցէ ի մէնջ»¹⁴⁰: 1543 թ. մանկաժողո-

վի ժամանակ, պետք է կարծել՝ Սերաստիայում, հայ բնակչությունը ցույց է տվել ընդդիմություն, որովհետև դեվչիրմեի վերակացուները անցել են լայնածավալ բռնությունների, ինչպես գրում է Մ. Չամչյանը. «խորտակէին գտունս եւ կողոպտէին, ուրեք ուրեք այրէին եւ եկեղեցիս, որպէս եւ յԵւդոկիայ ետուն այրել եւ քակել զութն թուին Հայոց ԶՂԲ (1543)»¹⁴¹:

Դեվչիրմեով 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 Գիա Մարիո Անյոլելլոն, որը ծառայել է իբրև թարգմանիչ, բավական հանգամանորեն նկարագրում է «իչ օղլուներին»՝ որպես «քրիստոնյաների դավակների, 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 վստահությունը, ուղարկվում էր պալատից դուրս՝ համապատասխան չափի ռոճիկ ստանալով... Այսպիսով, սուլթանին ծառայող գլխավորների, նավապետների և նշանավոր մարդկանց մեծագույն մասը իրենց դաստիարակությունը ստանում էին սուլթանի պալատում... և այն սակավաթիվները, որոնք չէին կատարում իրենց պարտականությունները այնպես, ինչպես որ պարզևատրվում էին իրենց տերերի կողմից ամենափոքր ծառայության դիմաց, այնպես էլ պատժվում էին ամենափոքր զանցանքի համար»¹⁴²:

Դեվչիրմեի տղաների մեկ այլ խումբն օգտագործվում էր թերահանեում (թիարան), նավատորմի վրա՝ իբրև աշխատուժ, գործի դրվում արհեստագործական և գյուղատնտեսական արտադրությունում, 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 ստրկություն համակարգի (կուլլուք) մի բազմաչերտ պատկեր: Ֆերիդուն բեյի (XVII դ. երկրորդ կես) «Սուլթանների գրություններից» երևում է, որ բանակում ծառայում էր կուլ արհեստավորների մի ամբողջ բազմություն՝ 3217 թամբագործ, 221 խալաթ կարողներ, 735 այլ արհեստավորներ¹⁴³:

Ռայա բնակչությունից (ոչ մահմեդական) ղեվչիրմեով 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 սանջակներից¹⁴⁴:

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 դարպասներից: «Եվ այսպես, նրանք դուրս եկան մեկը մյուսի հետևից: Եվ սուլթանը, կանգնելով դարպասների առաջ, ջոկում և շարում էր տղաներին մեկ, իսկ կանանց՝ մյուս կողմում, իսկ նրանց, ովքեր ամենազլսավորն էին, հրամայեց սպանել»¹⁴⁵, - գրում է ակնաատեսը:

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 տղաներին¹⁴⁶ (որ չարաչառումների 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 ղեվչիրմեից և այլ հարկերից ազատ մնալու արտոնություն ունեցող՝ արդյունահանող և վակֆային գյուղերի ռայաները զրկվում էին իրենց արտոնություններից և ղեվչիրմեի էին ենթարկվում «ըստ գոյություն ունեցող կարգի»¹⁴⁷: Պատճառը ակնհայտորեն այն էր, որ Օսմանյան Թուրքիան պատերազմի մեջ էր Լեհաստանի հետ (1620–1621), ուստի ենիջերիա-

կան գորատեսակն անհրաժեշտ էր լրացնել նոր ռեզերվով:

Երբեմն ղեկչիրմեի դիմաց ռայաները հարկ էին վճարում. հայտնի է, որ Դերջանցի Մաղաքիա վարդապետի խնդրանքով իշխանությունները Կամախում մանկահավաքի փոխարեն սահմանել էին երեք տարին մեկ հավաքվող հարկ՝ «օղյանջի ստակ» անվամբ¹⁴⁸:

Մանկահավաքների վերաբերյալ ֆերմաններում նշվում է տղաներին մայրաքաղաք հասցնելու խիստ կանոնակարգը՝ նրանց փախչելու հնարավորությունից զրկելու միջոցները (մայրաքաղաքից ուղարկված հատուկ պաշտոնյային կադիները պետք է ցուցաբերեն օգնություն՝ ըստ ամենայնի, այդ թվում՝ հատուկ ուղեկից ջոկատների կազմավորումը՝ տղաներին հսկելու համար, կրկնակի մատյաններում տղաների անունները գրանցելը և այլն): Որոշ ղեպքերում հավաքագրվածներից ոմանց հաջողվում էր կաշառքի և այլ միջոցներով խուսափել հավաքից, նույնիսկ այն ժամանակ, երբ Կ. Պոլսում արգեն ընդունել էին մահմեդականություն¹⁴⁹:

Ենիչերիական գործառնություն «աջեմի տղաները» ապրում էին սահմանված կանոնադրությամբ: Այստեղից արհեստների կամ գյուղատնտեսական արտադրություն հմտություն ունեցողները ուղարկվում էին սուլթանական պալատի պարտեզներ, նավաչինարան, մայրաքաղաքի կենցաղային սպասարկման ջոկատներ և այլն: Մի ֆերմամով (1576) հրամայվում է 20 պատանիներ ուղարկել մետաքսագործարան՝ իբրև աշխատողներ, իսկ նույն թվականի մի այլ ֆերմանով ղեկչիրմեի տղաներից 25 մարդ տրամադրվում է կայսերական պալատի ջրամատակարարմանը սպասարկելու¹⁵⁰: Մ. Մեյերը նկատում է, որ նրանք ազատ մարդիկ չէին, և որ նրանց մեջ կային բավական թվով ստրուկներ և արհեստավորներ¹⁵¹: Ավելացնենք, որ ղեկչիրմեով 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 իջ օղլուների և աջեմի օղլուների միջև եղած տարբերությունները՝ հօգուտ առաջինների. եթե պալատում իջ օղլուները կրթվում և դաստիարակվում էին բարենպաստ պայմաններում, ապա աջեմի օղլուներին ուղարկում էին ծառայելու և կայսրության իշխանական օղակներում: Գերիների այս երկու խմբերն էլ պետք է լինեին քրիստոնյա հավատափոխներ կամ ռազմագերիներ: Սրանց մեջ հազվադեպ էին հանդիպում թուրքեր¹⁵²: Դեկչիրմեով և կամ ռազմագերիներով էին հագեցվում, ըստ այդմ, օսմանյան ռազմավարչական բոլոր

կառույցները, իսկ մահճակալները համարում էին ուլեմների և, առհասարակ, իսլամի աստվածաբանական հաստատությունները:

Որպես կանոն, ենիչերիի վերածված քրիստոնյա պատանիները կորցնում էին կապերը հարազատների և մերձավորների հետ ու, ստանալով մահճակալի դաստիարակություն, ջնջում էին իրենց մանկական անցյալը: Սակայն, հավանաբար, ավելի ավագ հասակի հասած՝ ղեվչիրմեով հավաքագրվածները ինչ-ինչ համակրանքներ էին պահպանում գրեթե մոռացված իրենց ազգակիցների նկատմամբ: Գրիգոր Դարանաղցին հիշում է ոմն Սալիլ փաշայի, որը հասել էր ենիչերի ազասիի աստիճանի և օգտակար էր եղել Թեքիրդաղի (Ռոդոստո) հայ գաղթականներին¹⁵³: Այս հեղինակը հիշում է նաև դիվանադարի (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 «գերարությունն զոր ուներ ընդ ազգիս հայոց»¹⁵⁴:

Ենիչերիական առաջարժման այս բովով էր անցել նաև մինչև մեծ վեզիրության հասած մեկ այլ Սալիլ փաշա՝ կեսարացի հայազգի, Ահմեդ Ա-ի (1603–1617) ծովակալը¹⁵⁵: Սանոս Չելեպին (Հալեպի մաքսապետ Սոջա Պետիկի եղբայրը) Կարինի մաքսապետ էր նշանակվել մեծ վեզիր Սոսրովի կողմից, որը նույնպես ծննդյամբ հայ էր¹⁵⁶: 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 դանդաձային աղքատացում, որ նրա անզուսպ շահագործման հետևանքն էր: Մեր հիշատակած Կոչի բեյը կայսրության տնտեսական անկման դրսևորումների մեջ առանձնացնում էր ուսայի հարստահարման չափերի ուժեղացումը և կուլ դասի բազմացումը¹⁵⁷: Կուլերի բազմացումը, ի դեպ, ի հայտ էր գալիս ամենից առաջ ենիչերիների թվաքանակի աճով, որ սկսվել էր դեռևս XVI դ. վերջին քառորդին¹⁵⁸: XVII–XVIII դդ. արդեն, իրենց բացառիկ դիրքի և ազդեցության շնորհիվ, ենիչերիները դառնում են կայսրության քաղաքական կյանքն ապակայունացնող գործոն, և այս

իրողությունն արտացոլում էր Օսմանյան Թուրքիայի տնտեսական ու քաղաքական համակարգի որակական փոփոխությունները նախապատրաստող խոր ձգնաժամը: Քաղաքներում գործի ղեկով իրենց ուժն ու հեղինակությունը և, մասնավորապես, օգտվելով ապահարկ դասի իրենց արտոնություններից՝ ենիչերիները ներթափանցեցին արհեստագործական-առևտրական էսնաֆի շարքերը¹⁵⁹ խորացնելով այս բնագավառում գործառող մահմեդականների և ոչ մահմեդականների կրոնական անջրպետը: Ենիչերիներին և սիփահիներին թուլլատրվում էր մասնակցել, հատկապես ջալալիների ժամանակներից, հարկահավաքման, քաղաքները գյուղատնտեսական պարենով ապահովելու գործին, որ պետք է զորացներ 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՝ ուայայի հարկը ծանրացնելու համար. «Եւ սկսան խնդրել ի թագաւորէն մեծամեծ հարկապահանջութիւնս առնել զաշխարհն քրիստոնէից, որ զեռ երեք ամիս չէր եղել մին խարածին թասքիրէքն, նա՛ կրկին հաւաքելով ի սպահի զօրացն՝ ի մեծ դիւանին եւ սկսան մեծաւ հարկին եւ բռնութեամբ խնդրել հրամանագիրս ի թագաւորէն եւ ի վազիրէն»¹⁶⁰:

XVII դ. երկրորդ կեսին Փրանսիացի Միչել Ֆերբյուրը արձանագրում էր ենիչերիների զորատեսակները այլակերպող երևույթները՝ նշելով, որ նրանք բոլորն էլ, հակառակ հին ավանդույթների, ամուսնացած են և զբաղվում են արհեստներով ու առևտրով, խուսափում են արչավանքներից՝ թաքնվելով կամ կաշառքի միջոցով¹⁶¹: Այս երևույթը շարունակվում և լայն ծավալներ էր ստանում մեկ հարյուրամյակ անց: Հակոբ Տիվրիկցին գրում էր, որ 1774 թ. ուսաների հետ սկսված պատերազմից խուսափելու նպատակով «արուեստագործութիւն լինէին ամենայն, որ ոչ երթային սէֆէր»¹⁶² (պատերազմ – Ա. Ս.)»: 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 խավի¹⁶³:

Ենիչերիների՝ էսնաֆի մեջ ներթափանցելուն զուգընթաց, կատարվում էր նաև հակադարձ շարժում, որը, փաստորեն, միևնույն երևույթի դրսևորման մի այլ ձևն էր և ամբողջացնում էր էսնաֆ-ենիչերի փոխհարաբերությունները: Կամավոր ենիչերի էր գրվում, իր

հերթին, արհեստավորների մի մասը, որ նրան տալիս էր հարկ չվճարելու և սեփական բարեկեցությունը ապահովելու երաշխիքներ¹⁶⁴:

Արհեստավորների և բնակչության այլ խավերի՝ ենիչերիական գորատեսակներ մուտք գործելը թուլացնում և ապա ավելորդ էր դարձնում մանկահավաքների անհրաժեշտությունը՝ գոնե ռազմական տեսակետից: 1637 թ. վերջին ղեկչիրմեից հետո թուրքական աղբյուրները թեև լուծում են այդ մասին, սակայն, ինչպես նկատում է Մ. Զուլայանը, 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 դարը¹⁶⁵:

Միաժամանակ մանկահավաքները միայն ռազմական նշանակություն չունեին, այլև ավանդական միջոց էին՝ թուլացնելու ոչ մահմեդական ազգաբնակչության ֆիզիկական ու մտավոր ներուժը և գորացնելու 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 շարունակվելու վերաբերյալ վերոհիշյալ տեսակետը:

Այսպիսով, թիմարի քայքայումը, գյուղացիության կեղեքումների ուժեղացումը և սեփականատիրական այլ ձևերի ձևախախտումները խորքային լուրջ փոփոխություններ էին մտցնելու օսմանյան ավանդական տնտեսության և ամբողջ հասարակության մեջ: Դասային համընդհանուր քայքայումը փրուզեց էսնաֆի և ենիչերիական դասերի ավատատիրական ինքնաբավ մեկուսացման սահմանները՝ հասցնելով այդ մեկուսացման վերասերմանը: Ենիչերիական գորատեսակի այլասերումը, սովորական ուղիներով և օսմանցի ազգաբնակչությունից այդ գորատեսակը 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 ֆերմանով¹⁶⁷: Սակայն դրանից հետո էլ գերեվարությունները և ստրկավաճառությունը շարունակում էին հարատևել¹⁶⁸, իբրև օսմանյան վարչական, ռազմական և հողատիրական վերնախավի եկամուտների աղբյուր և ավանդականորեն ընկալվող կենցաղի ու հոգեբանության մնայուն գործոն:

3. Հայ-Հունական եկեղեցական Հարաբերությունները 4. 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 մասնագական արհեստավորները, և այս համատեղումը թելադրվում էր արտադրության պահանջմունքով: Միլեթների առանձնության հաղթահարումը շարունակվում էր շուկայում՝ կրպակներում և բեղեստեններում, 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 շուկայի մերձեցնող հարաբերությունները, որոնք, թվում է, խոստումնայից 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 խորխորատներով բաժանված և այդ հենքի վրա շարունակ հակասություններ վերարտադրող միլեթները, քան հակասություններից զերծ և փոխադարձաբար միմյանց ընդունելի հանրությունները: Օսմանյան կառավարողները շահագրգռված 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 որոշակիոր-

րեն և շատ ոլորտներում, մասնավորապես, իրավական հարաբերություններին 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՝ իբրև զուտ ֆիզիկական գործողություններ, Մեհմեդը այնուհետև ձեռնարկեց նրա հոգևոր մեկուսացման, նրան մյուս հպատակ տարրերից կտրելու և թշնամացնելու նպատակի իրականացմանը, որը պետք է ապահովեր վերը նշված գործողությունների անչրջևի ընթացքը: Հայերին տրվեցին հունական եկեղեցիներ¹⁶⁹, և այս հանգամանքը, որքան անսպասելի, այնքան էլ զորեղ ու մնայուն քայլ էր հակասականության ու թշնամանքի որոմ սերմանելու երկու՝ այնուհետև բախտակից ու ընդհանուր շահեր 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: Երկպառակություն 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 կողմից¹⁷⁰, սակայն արմատացած պատկերացումներն ու սեփական դավանական անաղարտության դասական զգացումները շարունակում 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 հոգուտ հայերի, բացահայտորեն

դրսևորվելու էր հետագայում: Եթե մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես են արձագանքել հույները Սամաթիայի Ս. Գեորգը կամ Ս. Նիկողայոսը (իր հերթին, 1627 թ. խլվեց կաթողիկոսներից ու հայերից և վերածվեց մզկիթի՝ Քեֆելի 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 խաբուրթյամբ խլեցին կաթողիկոսներից ու հայերից, փոխարենը խոստացան վերջիններիս հանձնել վերը նշված եկեղեցին, բնականաբար, ոչ առանց կաշառքի: Սակայն օսմանյան պաշտոնյաները զգուշանում էին հույների դիմակայությունից և եկեղեցին հանձնեցին նախ մյուլթեվելու տնօրինությունը: «Քանզի թէ զայն խորհուրդս գիտացել էին Հոռոմք՝ զամենայն ինչս իւրեանց վաճառէին և ոչ տային թոյլ տալու զեկեղեցին հայոց», – գրում է լավատեղյակ հեղինակը¹⁷¹:

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 միջև¹⁷²: 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 ապրանքափոխանակություն, էգեյան կղզիներում, Քիոսում և այլուր լուծայափոխության, դրամական փոխադրումների բնագավառներում: Ակնառու էր նրանց դերը օսմանյան խոշոր նավահանգիստներում նավային գործի, նավաշինություն, նավարկության և հարակից ոլորտներում¹⁷³: 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 էս-նաֆություններում, 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 շուկայի գները որոշելիս կորպորատիվ կազմակերպությունները, թեկուզ և տարերայնորեն, պետք է առնչվեին միմյանց, քննարկեին կամ հանրագումարի բերեին շուկայում պահանջարկի և առաջարկի փոխհարաբերակցության հետ կապվող խնդիրները¹⁷⁴: Այս կարգի տնտեսական-առևտրական առնչությունները, որպիսիք անհրաժեշտորեն առաջանում էին նույն ազգության և դավանանքին պատկանող տարբեր էսնաֆությունների միջև, չէին կարող ազգային հակամարտություններ ծնել պոլսաբնակ տարբեր ազգությունների համայնքների միջև: Մնում էին դավանական հակասությունները հայ-հունական հարաբերություններում, որ XVI-XVII դդ. տեականորեն սրվեցին Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց խնդրի շուրջ՝ սեփականատիրական անհաշտ 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 ուղղափառ¹⁷⁵, 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 շինության երեք կամար, որ Պարոնտերը փոխհատուցել էր պարտեզի մի կանթեղ և երգհչոնի խուց տրամադրելով լատինացիներին¹⁷⁶: 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 կաթողիկոսները, իրենց հերթին, Հույներից առան Գողգոթայի կեսը և Տարածման տեղը¹⁷⁷: Այստեղ Հարկ է նշել, որ Երուսաղեմի Ս. Տեղյաց հետ կապված բախումները կամ հակամարտությունները, ավանդույթային-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 շուրջ Հույն-հայկական տարածայնությունների և վեճերի կարգավորման հետևում կարելի է տեսնել օսմանյան կառավարողների քաղաքական դիրքորոշումները կա՛մ կայսրության հպատակ միլիթների և կա՛մ էլ այդ լանդրին նրբազգաց մոտեցող եվրոպական տերությունների (հետագայում և Ռուսաստանի) նկատմամբ: Մասնավորապես, Երուսաղեմում խորանում էին կաթողիկ ֆրանսիացիների և Հույն ուղղափառների բախումները, որոնց միջամտում էր Ֆրանսիայի դեսպանը: Իսպանիայի դեսպանը, ինչպես ընդգծում է Հաննան, մշտապես պաշտպանություն տակ էր առնում Երուսաղեմի կաթողիկական միաբանությունը¹⁷⁸:

Երուսաղեմում սեփականատիրական վեճերից զատ՝ հայ-հունական ընդհարումները դավանական բացահայտ բնույթ էին կրում այսպես կոչված ծոազատկի առթիվ: Զատկի օրը նշելու տարբերությունը եկավ խորացնելու հայ և ուղղափառ եկեղեցիների արդեն իսկ ունեցած տարածայնությունները 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 ՇԾԱ (1102) ի սբ. Զատկէն մոլորեցան ազգ հաստացելոց եւ Հայք եւ Ասորիք միայն մնացին հաստատուն եւ Հոռոմք եւ Ֆրանկք հետեւեցան Իօրոնին որ արկանէր գտումարն յապրելի (հինգն) եւ զլրումն լուսնին հանդիպեցուցանէր ի տանն Ղազարու զոր Հայք եւ Ասորիք եւ երբայեցիք արկանէին յապրելի Զ (6), որ հանդիպեցուցանէր ի տանի ծաղկազարդին: Յորժամ ժողով արարին եւ զԻօրոնն 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:

Ձխորանալով 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 հանրությունների միջև դառնում էր ընդհարումների առարկա¹⁸⁰: 1539 թ. ծոազատիկը Երուսաղեմում և Կ. Պոլսում առաջինն էր Օսմանյան կայսրության տիրապետության շրջանում: Հույները Չատիկը տոնեցին ապրիլի 6-ին, հայերը՝ 13-ին, ոչ առանց նախատեսված բախումների: Մի Յայամաուրքում ասվում է, որ այս առթիվ «չատ աղմուկը եւ խոտվութիւն եղեւ թէ յԱնկուրիա, թէ Կեսարիայ, թէ Կոստանդնուպօլիս, թէ Երուսաղէմ եւ թէ այլ տեղիս»¹⁸¹: Կրոնադավանական այսպիսի հակասություններով պետք է բացատրել որոշ, մասնավորապես հոժ 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. ծոազատիկ 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 զորություն) իրավունք էին ստացել առանձին տոնելու Չատիկը¹⁸³: Դավանական տարաձայնությունը վերաճեց Ս. Տեղյաց նկատմամբ իրավունքների վիճարկման, և հայերը տիրեցին Ս. Հարություն տաճարին, որտեղ հույները մտադիր էին Չատիկի 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 Ալաճաճի 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 միլեթիների նկատմամբ «հավասարակշռություն» սկզբունքով, եթե գժտությունների պատճառով պատժել էին

Հայերին, ապա պետք է պատժեն նաև հույներին: Հայերի բողոքներից հետո, ըստ մի հիշատակարանի, «եղին սուր ի վերայ նոցա (հույների - Ա. Խ.) եւ մինչեւ Լ - Խ (30-40) հոգի սրախտխող 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 միաբանությունից 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. ծոազատկի հետ կապված ծախսերն այնքան շատ էին, որ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքը ընկել էր նոր պարտքերի տակ¹⁸⁶:

1634 թ. ծոազատկի հետևանքները, մասնավորապես, երկուստեք գոհեր տալը դեռ տասնամյակներ անց էլ կողմերի միջև պետք է սնուցանեին փոխադարձ հակակրուծյան զգացումներն ու դրանց համարժեք գործողություններ: Ս. Զատկի տոնակատարությունը ինքնին կապվում էր Երուսաղեմում Ս. Հարությունի տաճարի հետ, ուստի և 1650-ական թ. Հայերի և հույների միջև նոր ուժով պետք է բորբոքվեր Ս. Տեղյաց սեփականության խնդիրը, որ այս անգամ կենտրոնացավ այսպես կոչված «Հաբեչական ժառանգության վրա»: 1655-ից առաջ Հաբեչները Երուսաղեմում իրենց սեփականությունը հանձնել էին Հայոց պատրիարքությունը, իսկ իրենք մեկնել Հայրենիք: Հույները, սակայն, կանխեցին իրադարձությունների ընթացքը՝ խլելով Հաբեչների տնօրինած տեղերը: Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռին Գրիգոր Պարոնտերին փոխարինած Աստվածատուրն անգոր եղավ դրանք, այդ թվում և Հայր Աբրահամի վանքը վերադարձնելու¹⁸⁷:

Հույն կղերի հաջողությունը նպաստել էր այն հանգամանքը, որ այդ ժամանակ Կ. Պոլսի Հայ ապագանին գլխավոր դրադված էր ներքին երկպառակություններով: Պատրիարքական կոիվների մեջ թաղված «ալթը ջեմաաթի»՝ հայկական վեց թաղերի ջոջերը ժամանակ չունեցան խոհեմությունը ըմբռնելու հույների ակտիվությունը դեմ դնելու նպատակով Երուսաղեմից եկած Աստվածատուր պատրիարքի օգնության աղերսները: 1657 թ., այդ նույն ժամանակ, Աղրիանուպոլսում 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 աթոռակալները: Աստվածատուր պատրիարքին այլ

բան չէր մնում, քան դիմել դրամական զգալի միջոցներ տնօրինող Եղիազար Այնթապցու՝ «փարթամ ընչիւք» այդ հոգևորականի օգնութեանը՝ փոխարենը նրան խոստանալով Երուսաղեմի պատրիարքական փոխանորդութիւնը և Հաջորդութիւնը: Առաջարկը, անտարակույս, պետք է որ բավարարեր Եղիազարի պատվախնդրական ձգտումները, և գործարքը կայացավ: Խոջա Ռուհիջանի օգնութեամբ նրանք մեծ վեզիր Քյոփրուլուից ստացան Հաբեշական վիճակին տիրելու ֆերմանը, և Եղիազարը, ստանձնելով Երուսաղեմի պատրիարքական փոխանորդի պաշտոնը, մեկնեց Երուսաղեմ¹⁸⁸:

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 ծառայութեան մեջ գտնվող մի բարձրաստիճան մահմեդականացած ազգակցի հնարավորութիւններն ու ծառայութիւնները: Վարդան Բաղիչեցին այս առթիւ գրում է. «Յայսմ ժամանակի (1656 թ. – Ա. Խ.) մի ոմն յազգէն Հոռոմոց կարի ճարտար կրօնափոխ եղև և ևսուր ի պալատն արքային և ևհան մինչև յաստիճան վազիրութեան, ուստի և Հոռոմք ի ձեռն սորա ևսուն ՄՌ (200.000) դուռուչ և կորզեցին ի մէնջ վանս սրբոյ Յակոբեանց որ յԵրուսաղէմ»¹⁸⁹:

Պատրիարք Աստվածատուրն այս ժամանակ դարձյալ միայնակ էր մնացել Երուսաղեմում: Եղիազարի ակտիվութիւնն այստեղ առաջ էր բերել Հույների և Հայերի միջև լարվածութեան 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 շահերը պաշտպանելու նպատակով, թեև վեզիրը նախապես համաձայնել էր ընդունել 4–5 մարդուց կազմված Հայերի և Հույների ներկայացուցչութեանը: Խիստ անհանգստացած այսքան բազմութիւնից՝ մեծ վեզիրը հրամայել էր վռնդել նրանց¹⁹⁰:

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 իրադարձութիւնները, 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 դավաճանություն մեջ, բռնվեց նրա նամակը՝ ուղղված Վալախիայի և Մոլդովայի վոյվոդաներին: Վալախիայի վոյվոդա Կոնստանտինին նա կոչ էր անում ապստամբություն պատրաստվել Օսմանյան կայսրության դեմ: Քյոփրուլու վեզիրի հրամանով պատրիարքը կախաղան հանվեց Փարմակ կափու ամրոցում¹⁹¹: Թուրքերն անխնա ոչնչացրեցին նաև պատրիարքի համախոհներին: Փախուստի մեջ էր Երուսաղեմի հունաց պատրիարք Դոսիթիոսը՝ ամենագործուն հոգևորականներից մեկը հաբեշական ժառանգությունը յուրացնելու և հայերի տեղը Երուսաղեմում սահմանափակելու նախընթաց ամբողջ պատմության ընթացքում: Հայկական հիշատակարաններից մեկում նշվում է, որ «ՋԵրուսաղիմայ պատրիարզն (Դոսիթիոսին – Ա. Ս.) շատ 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 բեյլերբեյ Թեյարոզլուի մոտ՝ կաշառքի միջոցով ազատ մնալով ձերբակալությունից¹⁹³: Իսկ մինչ այդ՝ 1657 թ. պենտեկոստեի (հոգեգալստյան) օրերին, հույները իշխանությունների աջակցությամբ մտել էին Ս. Հակոբյանց վանք, տիրել եկեղեցու անոթներին ու սպասքին և այնտեղից վտարել միաբանությունը՝ վանականներին բնակեցնելով Բոչի թաղում: Հայերին թույլ էր տրվել վանք մտնել, բայց ոչ թե չբամուտքով, այլ նոր բացած մի փոքր դռնակով¹⁹⁴:

Պարթևնիոսի գործը լրջորեն թուլացրեց հույների դիրքը Կոստանդնուպոլսում, ինչպես և Երուսաղեմում: Կենտրոնական կառավարության դեմ ապստամբած Թեյարոզլուն մեկ տարի իր մոտ է պահում Եղիազարին: 1659 թ. վերջինիս հաջողվում է փախչել Դամասկոսից՝ ազատվելով բեյլերբեյի թույլ հսկողությունից: Այնուհետև Եղիազարը հայտնվում է Կ. Պոլսում և թաքնվում, որովհետև ուժի մեջ էր նրան կալանավորելու վերաբերյալ մեծ վեզիրի հրամանը: Թյրքլյանների մատնությամբ, սակայն, Եղիազարը բռնվում է և նետվում մահապարտների բանտ: Այստեղ նրան է այցելում Երեմիա Քյոմուրճյանը, Մ. Չամչյանի բնութագրությամբ՝ «այր երեւելի, և զգօն, 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 շնորհիվ:

1659 թ., երբ մեծ վեզիրը Հայերին է վերադարձնում Ս. Հակոբը, որը հույների ձեռքին էր մնացել չուրջ երկու և կես տարի, Եղիազարը մեկնում է Երուսաղեմ՝ իբրև աթոռակալ (նազըր): Վանքին վերադարձվեց նրա սեփականությունը, ըստ մի ձեռագրի՝ «զգեբրապատիւ եւ զհրաշափառ Սր. Այրն եւ զմսուրն Սր. առ ի մատուցանել զՓրկական Սր. պատարագն», ինչպես և Ս. Հարությունյան ջրհորը, «նա եւս զամ[ենայն] վիճակս Հարաշ ազգին»¹⁹⁶:

Այսպես ավարտվեց տխրահուշակ ծոազատկի, ինչպես նաև Ս. Տեղյաց համար պայքարը Հայերի և հույների միջև՝ XVII դ. 30–50-ական թվականներին՝ բախումների մի շարունակական շարք, 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 պատրիարքությունը և առաջնորդությունը տիրացել էր Մարտիրոս Քեֆեցին: Մարտիրոսը պարտք էր արել հույներից, սակայն ինչ-ինչ պատճառներով հրաժարվել էր վճարելուց: «Չվճարեցաւ ինչ գնացին երկոքն (Երուսաղեմի հույն պատրիարքը և Մարտիրոսը – Ա. Խ.) յԱզրիանուպօլիս յատեան եպարքոսի եւ անդ արդարացուցեալ յոյն պատրիարգին զդատաստանն իւր, զօրացաւ ի վերայ Մարտիրոսի եւ կամէր վրէժս առնուլ ի նմանէ», – գրում է Մ. Չամչյանը¹⁹⁷:

Այստեղ միջամտում է Ե. Քյոմուրճյանը, որը հույն պատրիարքի հետ ուներ «բարեկամութիւն եւ ընտանութիւն» և ծանր վիճակից հանում է Մարտիրոսին՝ հաշտեցնելով նրան հույն պատրիարքի հետ:

Հույն պատրիարքից Մարտիրոսի արած պարտքը, թվում է, կապվում էր Երուսաղեմի պատրիարքությունը ձեռք բերելուն առնչվող մեծագին կաշառքների և այլ ծախսերի հետ, որին հարկադրված էր դիմելու Մարտիրոսը՝ Երուսաղեմի պատրիարքությունը ձեռք բերելու կամ պահպանելու համար: 1670–1680-ական թթ. այդ աթոռի համար նա պայքարի մեջ էր մտել Եղիազար Այնթապցու, այնուհետև Անդրեաս երեցի և Հովհաննես Ամասիացի Թոփալի հետ, որ մեծ ծախսեր էր պահանջում¹⁹⁸:

1680–90-ական թթ. ինչպես Կ. Պոլսի, այնպես էլ Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռների համար շարունակվում էր պայքարը Հայ հոգևորականության մեջ: 1685 թ. Մարտիրոսից հետո Երուսաղեմի պատրիարքի տեղը զբաղեցրած Հովհաննես Նոխուսճին միայն

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 չափով¹⁹⁹: Երուսաղեմի պատմագիր Հաննան պարտքը գոյանալու պատճառներին է միացնում Կ. Պոլսից եկած զանազան վեբիլների և զապզիմալների կողմից վանքի ունեցվածքի անողորմ թալանը²⁰⁰: 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 անհանդուրժողականությունները 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 համագործակցություն ուշադրավ ապացույցներ: 1634 թ. այդ նույն համբավված ծոաղատկի տարվան Սեբաստիայի առաջնորդ Ներսես վարդապետը կարողացել էր արքունիքից ֆերման 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 շատացեալ, այլև զԱյիար (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[ւաստուա]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 թիրառանում. «Առ ի բառնալ զայս՝ սահմանեցին Հայք եւ Յոյնք տալ ի թէքսանէն ի պատրիարգարանքն որոշեալ տուրս եւ գնոյն տուրս ապա մի ըստ միոջէ ժողովեալ ի տանուտեարց գումար դրամոյ գոր տան Հայք վասն այսր ամ ի մի է իբր 6-7 քսակ», - գրում է Ղ. Ինճիճյանը²⁰²: Ավելին, երկու համայնքները դրանից առաջ համաձայնութեան էին եկել իշխանութունների հետ՝ առաջացող այլ դժվարութիւններ ևս հաղթահարել միասին, հատկապէս իրար մեջ կարգավորելով Զատիկի տոնակատարութեան խնդիրը՝ ընդհարումների 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 Զատիկի եւ վասն ազատ լինելոյ ի յուզմանէ խնդրակաց (հարկային պաշտոնյաների բարկութիւնից - Ա. Խ.) թուղթս հարկաց յայն երիս աուրս», - շարունակում է նույն հեղինակը²⁰³: Հիրավի, մայրաքաղաքում այս երկու միլեթները ինչ-որ չափով պետք է համագործակցեին՝ չուկայում օրինական տեղ զբաղեցնելու և օսմանյան իշխանութիւնների հետ իրենց դավանական հարաբերութիւնները կարգավորելու անհրաժեշտութեան բերումով:

Ծոազատիկի հետեանքով տարիներ շարունակ անպտուղ և հյուծող բախումների մեջ լինելով՝ Կ. Պոլսի հույներն ու հայերը իրենք, առանց կողմնակի միջամտութեան, 1660 թ. վերջ տվեցին երկուստեք վնասակար դիմակայութեանը: Ի դեպ, կողմերը հաշտութեան եզրեր էին գտել այն ընդհանուր գիտակցութիւնից ելնելով, որ անընդհատ դրամական կորուստները տալիս են իրենք, մինչդեռ չահում են օսմանյան պաշտոնյաները: Երբ Երուսաղեմի հունաց պատրիարքը եկել էր մայրաքաղաք՝ դարձյալ Ս. Տեղաց կնճիռների բերումով, հայերն ու հույները նոր ընդհարումների փոխարեն հասնում են համաձայնութեան: «Վասն է՛ր երկարի այսքան աղմուկն եւ խոռվութիւն ի մէջ մեր, թէ քրիստոնեայք ենք եւ այսքան դրամ եւ փող երթայ երկուց ազգաց ի քսակս օսմանցոց եւ նոքա գնոյն ասէն, եւ երթեւեկութիւն արարին ընդ նոսա եւ ապա գնաց պատրիզն մեր առ պատրիզն նոցունց. խօսս ինչ բազում լեալ ի մէջ իւրեանց: Եւ նոցա հաւանեալ գրեցին առ պատրիզն Երուսաղէմի զի դարձցի ի քաղաքս ու հաշտին երկոքինն, եւ ի մէնջ եւս մարդ առաքեաց Տեղազար վարդապետն առ յէտրէնէ զի հաւանեցուցէ եւ բերին աստ: Որ եւ սուրբ Սարգսի երկրորդ շարթուն բարեկենդանի (25 փետր.) պատիւ արարին միմեանց... եւ հաշտեցան», - գրում է Ե. Քյոմուրճյանը²⁰⁴:

Այս տողերի հեղինակը, կարծում ենք, համեստորեն լուում է նշված կարևոր իրողություն մեջ իր ներդրած ազնիվ ջանքերի մասին, մինչդեռ լինելով XVII դ. հայ ամենաականավոր մտավորականներից մեկը, մեծ ազդեցություն ունենալով Եղիազար Այնթապցու պես համառ և անհողողող անձնավորություն վրա, հազիվ թե նա կողմնակիորեն արձանագրողի դերում լիներ: 1657 թ., դրանից ոչ շատ առաջ Քյոփրուլու Մեհմեդ վեզիրը հայերի, հույների և հրեաների վրա դրել էր քյուրեկճի հարկի շատ ավելի ծանր բեռ, քան մինչ այդ վճարում էին այս համայնքները²⁰⁵: Պետք է եզրակացնել, որ տնտեսական ընդհանուր կեղեքումները, օսմանյան հարկային համակարգի շարունակաբար ծանրացող լուծը և իրավագրկություն միևնույն մթնոլորտը 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 հազար 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 մարդաշատ մայրաքաղաքում: Գավառում ևս, որտեղ շատ ավելի ընդգծված էին մահմեդականների առավելություններն ու գերազանցությունը այլահավատների նկատմամբ, այդպիսի համագործակցությունը դառնում էր ավելի անհրաժեշտ և կրկնվող: Ռոդոստոյում (Թեքիրդաղ), որտեղ օսմանցիները հաճախ էին դրսևորում տեղաբնակ հայերին և հույներին հարստահարելու վարքագիծը, 1610-ական թվականներին թուրք չավուչը 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 թափեցին ի շարէն»²⁰⁷: Հետևանքները չուշացան: Թուրքերը մահմեդականացրեցին մի սարկավազի, պատեհ առիթով կախեցին հույների տանուտերին և այլն: Այնուհետև ամբոխին զրգոում են հայերի դեմ, հարձակվում են եկեղեցու վրա և հիմնահատակ ավերում:

«Ի յինն ժամէն մինչ ի մտանել արեգականն զայնքան ահագին շինուածքն, որ հնգետասան դուռն ուներ, զամենայն կրեցին եւ տարան մինչ գորմաց խաթիրն (որմնապատերի մեջ դրված գերանը – Ա. Ս.) ի հետ քակել էին» – գրում է Դարանաղցին²⁰⁸:

Հետագայում եւ 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: «ՌՁԱ (1732) թ. Հայոց սեպտեմբերի ԺԳ (13) օրս ԴՇ-ի (Հինգչարթի – Ա. Ս.) Յունաց ազգէն եւ քաղաքիս Դիոնեսիոս եպիսկոպոսն փոխեցաւ առ Քրիստոս... Եւ եւ Մովսէս եւ բազմավրէպս, նախատակիրս եւ հալածականս, զնացաք ի քաղաքս առ ի կատարել զթաղման կարգ նորին... ի մէջ սուրբ Նիկոլայոսի եկեղեցւոյն Յունաց», – գրում է Հիշատակագիրը²⁰⁹:

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 ընդդէմ հերձուածողաց ազգին Հայոց» աշխատության մեջ հանրագումարի էր բերում նշված իրողության ազգային-առաջադիմական մտածելակերպը՝ հենվելով հայ-հունական հարաբերությունների պատմական փորձի և շարունակական ընթացքի կենսունակ միտումների վրա²¹⁰: Ավելացնենք, որ Դաշտեցու մտքերի ընթացքն ամբողջանում է դավանական տարակարծությունները, դրանց հետևանքները հաղթահարելու միջոցով ճշմարտությունը ձևակերպելու տրամաբանությունը: 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 Կոստանդնուպոլիս, ի յիզմիւռին, մանաւանդ թէ ի բոլոր կղզիսն Արչիփելլագս, որք են բնակութիւնք Յունաց թէ Սիօ, թէ Անդրիայ, թէ Հիօ, թէ Նէկրոփոնթ, թէ Նապոլի Ռումնիայ, թէ Քօրօն, թէ Մօղօն, թէ Ջանթէ, թէ Ջաֆօլոնիայ, թէ Քօրֆու եւ զայլ յունարնակ 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 թրվէր, թէ են արդարև աչակերտք Քրիստոսի... և ոչ լուաք ամենևին ի շրթանց և ի բերանաց նոցին և ոչ բան մի ընդդիմութեան և չարախոսութեան ընդդէմ մերոցս ազգին, որպէս և մերքս միշտ, հայհոյեն զայնպիսի զբազմերախտ և զծնող ամենից իմաստից և այնպիսի... պայծառացեալ զազգսն, զոր Տէր մի յիշեսցէ ի մեզս, այլ տացէ, թերևս զճաշակ... սիրոյ և միաբանութեան ազգիս Հայոց առ ի սիրելի զհամահաւատ զհաւատակից զեղբարս մերս...»²¹¹:

XV-XVIII դդ. ժամանակաշրջանի օսմանյան մայրաքաղաքում փոխհարաբերությունների և վերաբերմունքների ճիշտ նույնպիսի հակասականություն մեջ էին ընթանում քրիստոնեական երկու խոշոր հանրությունների առօրյան ու մերձեցման դժվարին գործընթացները: Ստեփանոս Գաշտեցին 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 տեական ժամանակահատվածում Կ. Պոլսի հայ-հունական փոխհարաբերությունների առաջավոր գնահատականը:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

Կ. Պոլսում Հայկական Համայնք գոյութիւնն է ունեցել ղեռնաբլուզանդական ժամանակներից, որի առաջացման նախադրյալներն են եղել Հայ-բլուզանդական ռազմաքաղաքական ու մշակութային հարաբերութիւնները: Դրա վկայութիւնն են տալիս նշված հարաբերութիւնների հաստատումից դարեր հետո Կ. Պոլսում գործող Հայ եպիսկոպոսների առկայութիւնը. Սսի եկեղեցական ժողովում (1307 թ.) հիշատակվում է եպիսկոպոս Հուսիկը, ավելի ուշ շրջանում՝ (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 հեղինակութեամբ և համազգային ճանաչումով: 1433 թ. Բասիլիայի Հայերը 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 Եվզենիոս Դ պապի նախաձեռնած՝ Ֆլորենցիայի եկեղեցական ժողովին (1438 թ.)՝ իբրև իր ներկայացուցիչը: Եվ վերջապես, 1453 թ. Կ. Պոլսը 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 փոփոխութիւններով ի նորո կազմավորումը սկսվում է բլուզանդական մայրաքաղաքը Մեհմեդի կողմից գրավելուց հետո: 1450-1470-ական թթ. բազմահազար Հայեր տեղահանվեցին Հայաբնակ գավառներից և բռնի Կ. Պոլս 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, Թուրքտից, Սեբաստիայից ու Կարամանից, ինչպես և Վանից ու Ակնից տեղահանված հայերը բնակեցվեցին Սամաթիայում ու Հիսար դիրի թաղում, ակնցիները՝ Սասգյուղում, 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 չրջաններից, մասնավորապես Թավրիզից: Հայերի վերաբնակեցումը օսմանյան մայրաքաղաքում շարունակվում էր XVI դ. վերջերին և XVII դ. սկզբներին՝ Հայաստանի արևմտյան և արևելյան հատվածներից: Ինչ վերաբերում է շատ ավելի փոքր խմբերով գաղթականության հոսքին, ապա այն շարունակվել 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 իրողություններ: Դրան նպաստում էին նաև գործող օսմանյան օրենքները, որոնք մայրաքաղաք էին ձգում հարստահարվող գավառական բազմություններին (հարկային համեմատաբար տանելի բեռ, արհեստներով զբաղվելու հնարավորություններ): Սակայն այս պայմանները օսմանյան պետությունը կանգնեցրին ժողովրդագրական լուրջ խնդիրների առջև. գաղթականության հոծ խմբերը ստվարացնում էին բնակչության մարզինալ շերտերը մայրաքաղաքում, կազմալուծման վտանգ սպառնում տեղական արհեստագործական արտադրությունը 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 արտադրություն, այնպես էլ քաղաքային արհեստագործություն վրա՝ այս վերջինիս զրկելով գյուղատնտեսական հումքից: Այս պատճառով օսմանյան իշխանությունները բնակչությունը քաղաքում թեթևացնելու փորձ արեցին 1609 և 1635 թթ.՝ Կ. Պոլսից և մյուս քաղաքներից քարտեղյով (սյուրգյուն) գավառացի բազմազգ, այդ թվում և հայ գաղթականներին: Աքսորն իրագործվեց արևելյան բռնակալությունը հատուկ բռնությունամբ և վայրագություններով:

Կ. Պոլսի հայ բնակչության թվաքանակը պարզելու տեսակետից ուշադրավ են 1477-1478 թթ. օսմանյան ցուցակագրման (մարդահամարի) տվյալները: Առկա փաստերի համադրումը ցույց է տալիս, որ արձանագրված տվյալները շատ 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 չունեցող, և կա՛մ էլ այդպիսին չէր գնել, այլ նախընտրել էր վարձակալել՝ խուսափելով հարկերից: Հետևաբար զգալի վերապահումներով պետք է մոտենալ թուրք հետազոտող Օ. էրզինի 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 հետո 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), XVII դ. վերջին և XVIII դ. սկզբին՝ 60-70 հազար մարդու, XVIII դ. վերջին՝ ավելի քան 70 հազար մարդու: Կ. Պոլսի ընդհանուր բնակչության, այդ թվում և հայերի թվաքանակը, նրանց աճի ցուցանիշները շատ ավելի բարձր կլինեին, եթե նրա բնական աճին չհակազդեին տարերային աղետները՝ երկրաշարժերը, 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 Չամչյանի, իսկ դրանից առաջ՝ դեռևս 1459 թ., հիշվում է Մարտիրոս եպիսկոպոսը: Պետք է կարծել, որ առաջինը Հովակիմն էր, որ հայ համայնքում օժտվել է պատրիարքական իրավասություններով, և այս պատճառով է, որ Չամչյանը 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 Քյոթահայի), 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՝ Ֆիլիպի (Պյովդիվ) եպիսկոպոս կամ առաջնորդ Հովակիմը, որովհետև նշված թվականին Ֆիլիպի հայերը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է ենթակա լինեին Կ. Պոլսի առաջնորդությանը:

Ճշմարտացի է թվում Հ. Պերպերյանի տարամիտումը Չամչյանին 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) անկախության փաստը, և այն, որ պատրիարքի աթոռը զբաղեցնելու գործում նշանակություն ուներ նաև օսմանյան կառավարությունը: Անկախանալով էջմիածնի հոգևոր վարչական գերակայությունից՝ Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր գլուխը մի հայտնի չափով անկախանում էր օսմանյան պետության դարավոր ոտոխին՝ Պարսկաստանին ենթակա հոգևոր սյուզերենից, որ անմիջականորեն բխում էր թուրքերի շահերից: էջմիածնից Կ. Պոլ-

սի պատրիարքի կախումը, սակայն, ավանդաբար շարունակվում էր ընդհանրական կաթողիկոսի բարոյական գերակայությունը, որ ամբարանդվում էր նաև այս վերջինի՝ Օսմանյան Թուրքիայում ձեռք բերած նվիրական իրավունքով: Իր հերթին, Օսմանյան հարկային համակարգում Կ. Պոլսի առաջնորդների գործառույթային դերի ընդլայնումը (մուքաթաա) հասցնում էր նրանց իրավունքների ու պարտականությունների ընդլայնմանը՝ հակազդելով Կ. Պոլսում էջմիածնի կաթողիկոսի բարոյական ու հոգևոր գերակայությանը և նվազեցնելով այն, իսկ XVII դ. երկրորդ կեսին հաճախակի հասցնելով սոսկ վերացական հասկացություն: Մասնավորապես, այս նույն՝ XVII դ. սկսած, Կ. Պոլսի պատրիարքները իրենց էին ենթարկում Օսմանյան Թուրքիայի տարածքներում գտնվող առաջնորդությունները՝ սահմանափակելով էջմիածնի հոգևոր-վարչական տարածքն ու իրավունքները: Համապատասխան գրականություն մեջ արդեն ցույց է տրված, որ այս գործընթացը որոշակիորեն ձևավորվում էր 1610-ական թվականներից:

Պոլսահայ հանրություն սկզբնավորման և հետագա պատմություն ողջ ընթացքում կարևոր տեղ և նշանակություն են ունեցել եկեղեցիները: Կցկոտուր կամ ոչ լիարժեք փաստերի պատճառով եկեղեցիների հիմնադրման կամ նույնականության խնդիրը տարակարծությունների տեղիք է տվել (և շարունակում 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 չըջագծում Ս. Սարգիս եկեղեցին հիշվում է նաև 1473-1475 թթ., ինչպես և առհասարակ XVII դ. (Վլանկայի Ս. Սարգիսը), սակայն դժվար է պնդել դրանց նույնությունը՝ առանց ժամանակագրական ամբողջական շղթայի:

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՝ ձենովական 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 դիրի 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 պատմությունամբ առանձնանում է Սուլու մանաստերի ս. Գեորգ եկեղեցին (նախկին հունական ս. Պերիբլեպտոս), որ հիշատակվում է դեռևս 1493 և 1495 թթ.: Սուլու մանաստերի համալիրում 1495 թ. հիշատակվում է նաև Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Սրա հետ կապված՝ տարակարծությունների տեղիք է տվել ևս մեկ Ս. Աստվածածին եկեղեցի՝ «Ջարխափան Ս. Աստվածածին» անվամբ (1480 և 1498 թթ.): Այս վերջինը չպետք է նույնացնել Սուլու մանաստերի համալիրի մեջ մտնող Ս. Աստվածածին եկեղեցուն, որը, ինչպես ասվեց, Ս. Գեորգի մի մասն է կազմել: Մինչդեռ մի հիշատակարանում (1498) նշվում է, որ Ջարխափան Ս. Աստվածածինը «նիկիտացոց է», այսինքն՝ Նիկիտից (Նիզդե) եկած հայերի եկեղեցին է: Նիզդեն գտնվում է Կարամանում, իսկ Կարամանի հայերը Կ. Պոլիս են բռնագաղթել 1460-1470-ական թթ., քանիցս և բնակեցվել Վլանկայի շրջանում: XVII դ. սկզբներին Սիմեոն Լեհացին հիշում է Վլանկայի Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Հետևաբար, Ջարխափան ս. Աստվածածինը Վլանկայի կամ Կում կափուի՝ այժմյան Ս. Աստվածածին եկեղեցին է, որը պատրիարքանիստ է դարձել 1641 թ.:

Օսմանյան Թուրքիայում միլեթները հանդես էին գալիս որպես կրոնադավանական կենտրոնացված միավորումներ, և ոչ մահմեդականների կառավարման այս ձևը առավելագույնս հարմարեցված էր կայսրության վարչատնտեսական կարգուկանոնին ու հողային-ոռնտային հարաբերություններին: Միլեթների գլխավորները (հույն և հայ պատրիարքները, հրեա խախամապետը) ներկայացնում էին իշխանությունյան միասնության սկզբունքները՝ իրենց հանրություններում կատարելով և հոգևոր, և աշխարհիկ-քաղաքացիական գործառույթներ: Այսպիսի երկփեղկվածությունը բխում էր օսմանյան քաղաքացիական ու կրոնական կառույցների տրամաբանությունից, որը հստակ չէր սահմանադատում 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: Ընդամենի, գավառներում հայ առաջնորդների ընտրու-

թյունն ու գործունեությունը մեծապես կախված էին վալիների (բեյլերբեյերի) իշխանությունից: Օսմանյան կենտրոնական իշխանությունն հանդեպ սրանց ինքնազլխությունը 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 միլիթների հետ տեղական իշխանությունների հարաբերություններում: Հպատակ ազգերի կրոնական ինքնավարությունն ուներ հարաբերական բնույթ, որը ոչ պակաս չափով ցուցադրում էր առաջինների իրավազուրկ վիճակը:

4. Պոլսի պատրիարքությունից դերի և ազդեցությունից բարձրացումը XVII դ. մի հայտնի չափով պետք է բացատրել էջմիածնի կաթողիկոսությունից նրա հոգևոր-բարոյական կախվածությունն նվազումով, իսկ այս վերջին հանգամանքը՝ նույն ժամանակներում Օսմանյան Թուրքիայում էջմիածնի իրավական կացությունը: «Տէրունի» վիճակներում ունեցած համեմատաբար լայն իրավունքները, ինչպես և սովորական նվիրակական վիճակներում սահմանափակ իրավունքները (հոգևոր տուրքեր և հարկեր, մյուսոն բաժանելու իրավունք) որոշակի կախման մեջ էին դնում էջմիածինը օսմանյան պետությունից: Այս վերջինը XVIII դ. արդեն էջմիածնի կաթողիկոսին ճանաչում էր 4. Պոլսի պատրիարքի միջնորդությունը միայն, իրողություն, որ բացառվում էր նախընթաց ժամանակներում: Հակառակ դրան 4. Պոլսի հայ բնակչությունն ստվարացումը XVII դ. ընթացքում, ամենից առաջ ի հաշիվ հայաբնակ շրջանների բնակչության, օրախնդիր էր դարձնում 4. Պոլսի պատրիարքությունը նոր և բազմաթիվ կապերի անհրաժեշտությունը Արևմտահայաստանի հետ՝ նրա բնակչության վրա իր հոգևոր-վարչական իրավասությունները տարածելու իմաստով: Այս երևույթը պետք է հասցնեն 4. Պոլսի պատրիարքության առաջնորդական վիճակների ընդլայնմանը՝ ի հաշիվ էջմիածնի երբեմնի նվիրակությունների: Պետք է կարծել, որ 4. Պոլսի պատրիարքությունը գորեղացումը ավելի շուտ՝ առնվազն կես հարյուրամյակ ավելի վաղ առարկայական կղաղնար, եթե դրան չխանգարեին այսպես կոչված պատրիարքական կոիվները 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 կոիվների հիմքում ընկած էին մի քանի պատճառներ՝ տնտեսական հակասությունները հին տեղաբնակների, առավել ևս՝ սրանց վերնախավի ու գաղթական ազգակիցների միջև, էջմիածնական և սասկան հոսանքների ներհակությունները, կաթողիկոսության ձգտումները՝ ստեղծելու Օսմանյան Թուրքիայի հայերի առանձին կաթողիկոսություն, որ պետք է դրսևորվեր դեռևս 1630 թ.՝ ի դեմս Մովսես կաթողիկոսի դեմ ուղղված Սահակի գործունեություն, և վերստին ի հայտ գար Եղիազար Այնթապցու կաթողիկոս օծվելու իրողությունը՝ 1664 թ.:

1650-1670-ական թթ. «ներսեցի-դուրսեցի», «Եղիազարյան-Հովհաննիսյան», «Թլթրլյան», «Ջահուկյան» խմբակցությունների պայքարը վերը հիշված հակասությունների անխուսափելի հետևանքն էին և, անչուշտ, ունեին որոշակի տնտեսական բովանդակություն: Եվ դարձյալ, իբրև այս կոիվների հետևանք, պոլսահայ կյանքում հանդես է գալիս աթոռակալների կազմակերպությունը՝ վերնախավի մարդկանցից կազմված մի խումբ, որն առ ի չգոյ է պատրիարքական իշխանություն (առանց պատրիարք ունենալու), վարում էր համայնքի գործերը: Սակայն, իրենց նեղ տեղային (թաղական) սահմանափակությամբ ու չահախնդրություններով, ծայրահեղ եսամոլությամբ ու անհանդուրժողականությամբ (Հոռմի կողմից սատարվող և 1657 թ. պատրիարքական աթոռին տիրացած Թովմա Բերիացու սպանությունը) աթոռակալները պետք է վարկաբեկեին իրենց՝ համայնքի աչքին անցանկալի դարձնելով առհասարակ այդ կազմակերպությունը:

Պատրիարքական կոիվները խորանում էին հատկապես կաթողիկոսության ներչնչումներով 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-սասկան 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 շահատակությունների 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 գործադրվեին հօգուտ Օսմանյան Թուրքիայի հայ առաջնորդությունները համախմբելուն:

1670-1690-ական թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքական կոիվները հասցրեցին նրան, որ պատրիարքական աթոռին սկսեցին բազմել նաև հասարակ երեցները, որ վկայում է համայնքում կղերական ու աշխարհիկ վերնախավի մարդկանց հեղինակագրկվելու 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 էսնաֆի պետերն իրենց տնտեսական ազդեցության շնորհիվ 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. Դոան «ազատամտությունը»՝ հայ

Համայնքի հոգևոր վարչական կազմավորման հարցում, պետք է փոխարինվեր քաղաքականացված որոշակի և առավել կայուն գործելակերպով: Կայսրություն մեջ կաթոլիկական Եվրոպայի ազդեցությունն ղեկավարում են, հայ կաթոլիկներին հետապնդելու պայմաններում Բ. Դուռը սկզբունքորեն չէր կարող վերահսկել պատրիարքների դավանական կողմնորոշումները՝ չափանիչ համարելով հայ միլեթի դավանանքը: Սրա հետ նաև պետք է մարեին կաթոլիկության և՛ Սսի, և՛ մյուս կողմից էջմիածնի հավակնությունները Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռի նկատմամբ: Պատրիարքական կոիվները կորցրեցին իրենց սնուցանող հասարակական և հոգևոր հիմքերն ու բովանդակությունը: Պատրիարքական կառավարման նկատմամբ օսմանյան այս նոր՝ արդեն քաղաքականացված տեսակետը XVIII դ. առաջին տասնամյակներից սկսած՝ նվազեցնում էր թուրքական պաշտոնեություն հնարավորությունները՝ պատրիարքի պաշտոնը դիտելու որպես կաշառքի, շորթումների 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՝ բուլուկների 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 շարունակությունը՝ արտադրությունն ու սպառումը: Ուստի 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 սնուցանում 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 (իզիթբաչի, խալիֆա) և ամենից ներքևում՝ աշկերտը (չրազ): Առկա էին նաև սոցիալական հակասությունները սեփականատեր վարպետների և ենթավարպետների ու աշակերտների 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: Պետություն միջամտությունը արհեստագործական արտադրություն 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 գործության թուլացման, գյուղատնտեսական արտադրության քայքայման և աքչեի 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 կոիվների շրջանում բարենպաստ պահերին իրենք էին իրականացնում պատրիարքական իրավասությունների աշխարհիկ ոլորտը (աթոռակալներ) կամ իրենք էին տիրանում պատրիարքական աթոռին (Սարգիս էքմեքճին՝ 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 «գուրսեցիների», թյլթրյանների և սրանց հակառակորդ Եղիազարյանների ու աթոռակալների հակամարտության ձևով, մի զգալի չա-

փոփ արտացոլում էին հարկային լծի տակ կքած պոլսահայ արհեստավորություն, ինչպես նաև գաղթականներից գոյացած ներքնախավերի սոցիալական ճնշված կացությունն ու դրանից ազատվելու տարրերային ձգտումները:

4. Պոլսի համայնքում տնտեսական ու հասարակական լուրջ ազդեցություն ունեին ներքին ու արտաքին առևտրում զբաղված վաճառականները: Ճնշողացիների Ղալաթիայում հայ վաճառականները եվրոպացի, հույն և հրեա վաճառականների հետ իրենց առևտրական նշանակությունը պահպանեցին նաև օսմանյան նվաճումից հետո: Ճիշտ է այն կարծիքը, թե XIV–XVI դդ. հայերը թվաչափ չէին Ղալաթիայում, ուստի և ունեին դրան համապատասխան տնտեսական ոչ նշանակալի դեր: Միջերկրածովյան առևտրում (Վենետիկ, Լիվոնոն և այլն), ինչպես և լեվանտական առևտրի մյուս հանգուցակետերում գործառող հայ վաճառականների մի մասը (Կեսարիայից, Վանից, Նոր Զուղայից, 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:

4. Պոլսում տեղացի դրամատերերի մի մասը գործառում էր նաև հարկերի վարձակալման և վաչխառություն համակարգում, ընդամին՝ ոչ միայն բուն մայրաքաղաքում, այլև Արևմտահայաստանում և առհասարակ թուրքական քաղաքներում: Կենտրոնական իշխանություն՝ ռազմական ծախսերի չարունակական պահանջարկի, կենտրոնի նկատմամբ գավառական ինքնազլխություն 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 բեղեստենի (ծածկած ընդարձակ շուկա) 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

4. Պոլսում առևտրի մեջ ոչ մահամեղականների, այդ թվում և հայերի հաշվեկշիռն աննշմար է եղել: Սնդիրն այն է, որ ոչ մահամեղականները խուսափել են բեղեստեններում (նաև օսմանյան փոքրասիական քաղաքների) առևտուր անելուց՝ դրանցում սահմանված բարձր հարկերի ու վարձավճարների պատճառով:

4. Պոլսում գործառոդ հայ վաճառականները զբաղվում էին տրանզիտային ուղիներով Թուրքիայի տեղական հումքի ու որոշ արտադրատեսակների արտահանումով, ինչպես և եվրոպական արդյունքների ու կիսաֆարրիկատների ներմուծմամբ՝ գոյացնելով խոջանների դասը: 4. Պոլսում այն շարունակ համայրվում էր Հայաստանի և՛ արևելյան, և՛ արևմտյան մասերից եկած վաճառականներով: Եթե չհեղափոխեցին Հիմնականում զբաղվում էին դրամաշրջանառությունում (սեղանավորական գործ, վարկավորում՝ որոշակի տոկոսներով, լուծարարություն և այլն), ապա խոջանները գործում էին և՛ ներքին, և՛ արտաքին առևտրի ոլորտներում: Կապված 4. Պոլսում հայ վաճառականների գործառնությունների հետ՝ հարկ է ճիշտ բնութագրել կապիտուլյացիաների ուժի հասկացությունը: Կապիտուլյացիաների ուժի մասին՝ 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 շահում էր նաև վերջինս՝ եվրոպական առևտրին պարսկական մասնակցությունը նվազեցնելու և եվրոպական-ասիական առևտուրն ընդլայնելու ու վերահսկելու ուղղությունում: Հիրավի, կապիտուլյացիաների ուժի մասին 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) գործառոդ եվրոպական վաճառականների, որի չնորհիվ Թուրքիայից արտահանվող գյուղատնտեսական հումքը իրացվում էր առավել նշանակալի զանգվածով: Եվ վերջապես, կապիտուլյացիաների ուժի մասին Օսմանյան Թուրքիայի համար վերածվում էր նաև քաղաքական նշանակություն, երբ նա գործի էր դնում միջազգային առևտրի լծակները՝ իր ռազմական հզորության անկումը կասեցնելու համար:

4. Պոլսում նորարակ վաճառականների հոսքը հատկապես ուժեղացավ ջալալիների ապստամբությունից հետո, երբ այստեղ հաստատվեցին Եվզոկիայից, 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:

4. Պոլսի խոջաները, որքան էլ կապված արտաքին առևտրին, շատ ավելի առնչվում էին բնաշխարհի հայությունը և նրա հետ միասին իրենց սոցիալական ու դասային խոցելիությունը՝ կրում ընդհանուր դժգոհ տրամադրություններ: Այս խոջաների մի մասը, ինչպես հայտնի է, տրվում էր ազգային-ազատագրական շարժման հեռանկարներին, իսկ մյուս մասն ապավինում էր համազգային կրոնական համերաշխությունը, 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 գուտ սեփական դասային շահագրգռությունների շրջանակներում:

Ո՛չ խոջաների առևտրական կապիտալը և ո՛չ էլ չելեպիների դրամական զանգվածը չէին առնչվում տեղական քաղաքային արհեստագործական արտադրության կամ նրա արդյունքների հետ: Վերջինս ներփակ միավոր էր և առևտրական կամ վաճառուական կապիտալին առնչվում էր միայն շուկայում՝ իրրե զուգահեռ տնտեսական իրողություն: Միևնույն ժամանակ հայ առևտրական կապիտալը, ընդգրկվելով միջազգային ապրանքափոխանակության ոլորտ, կատարում էր առաջադիմական կարևոր դեր՝ հումք մատակարարելով արևմտյան արտադրությունը և նպաստելով սրա արդյունքների իրացմանը Մերձավոր ու Միջին Արևելքում և այլուր: 4. Պոլսի, ինչպես և Ջմյուռնիայի ու փոքրասիական քաղաքների այլ վաճառականների մասնակցությունն արտաքին առևտրին ըստ ամենայնի նպաստում էր XV-XVII դդ. արևմուտք-արևելք առևտրատնտեսական մերձեցման գործընթացներին:

Մահմեդականների համեմատությունամբ ոչ մահմեդականների ստորադաս վիճակը Օսմանյան Թուրքիայում ի հայտ էր գալիս հարկային համակարգում: Ծերիի հարկերից (թեքյալիֆ-ի չերիյե) պոլսահայերը վճարել են ջիդյե կամ խարաջ՝ գլխահարկ: Այն հարկահանվում էր չափահաս տղամարդկանցից տան՝ «խաննի» 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 բնակչությունն տնտեսական վիճակը:

Հարկերի մյուս խմբից՝ սովորութային հարկերից (թեքյալիֆ-ի օրֆիյե) պոլսահայերը վճարում էին ավարիդի դիվանիյե (XV դ. երկրորդ կեսից)՝ պատերազմական հարկ: Ժամանակի ընթացքում այն արտակարգ հարկից վերացվել էր ամենամյա հարկի: Ավարիդի չափը կայուն չի եղել կամ ցածր է եղել ջիզյեից, կամ ավելի բարձր: Աքչեի արժեզրկման պատճառով և՛ ջիզյեն, և՛ ավարիդը շարունակ բարձրացել են XV-XVII դդ.:

Պետական հողերի՝ խասերի վրա հաստատված մյուս ոչ մահմեդականների հետ հայերը (Կ. Պոլսի չրջակայքի մշակվող հողեր) վճարել են նաև իսփենջե հարկը (կամ չիֆթ ըեսմի)՝ դարձյալ միայն տղամարդիկ:

XVII դ. սկզբներից սովորութային հարկերը համալրվեցին քյուրեկճի բեղելի հարկով, որը վճարում էին ոչ մահմեդականները՝ նավատորմում չճառայելու 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 սեփականությունն 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 մուքաթաանները, որոնք չկարողացան դիմանալ վարձակալների (մյուլթեզիմ) կրկնակի չահագործմանը: 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 տնտեսությունը հատուկ վայրէջքը:

Ինչպես Հարկային համակարգը, այնպես էլ բարքերն ու բարոյականությունը կարգավորող օրենսդրությունը կայսրություն մեջ մի հայտնի չափով հենվում էին մահճակալական իրավունքի՝ չերիի վրա: Շերիի նորմերով, որ մասամբ պարտադրվում էին նաև ոչ մահճակալական միլեթներին, օսմանյան օրենսդրությունը իրավականորեն ձևակերպում էր խտրականության քաղաքականություն նրանց նկատմամբ: Մահճակալանների հետ ոչ մահճակալանների 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 վարչարարական ինստիտուտների ձևավորման ու գործունեություն վրա իր մշտական կնիքն է դրել գերություն (ստրկություն) համակարգը: Այն վերարտադրվում էր պատերազմի միջոցով գերեվարությունների և կայսրության տարածքում բնակվող ոչ մահճակալական ժողովուրդների հաշվին (ղեվչիրմե, մանկահավաք): XVI-XVII դդ. թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում Հայաստանի բազմաթիվ շրջաններից գերեվարվեցին հարյուր հազարավոր հայեր, որոնք վաճառվում էին Կ. Պոլսի, ինչպես և մերձավորարևելյան ստրկավաճառ շուկաներում: Կ. Պոլսի հայերը ևս, ինչպես էջմիածնի կաթողիկոսները և հարուստ խոջաները գավառներում, բազմաթիվ գերի ազգակիցների են փրկազնել:

Դեվչիրմեն կայսրության ոչ մահճակալական ժողովուրդների իրավագրկություն անարգ դրսևորումն էր, որը պետությունը հագեցնում էր նվաճված ժողովուրդների հաշվին քամվող մարդկային ու ինտելեկտուալ ռեսուրսներով: Դեվչիրմեի ուժով մահճակալանացնելով նվաճված ժողովուրդների մատաղ սերնդի մի մասին՝ օսմանյան պետությունը նրանով էր լրացնում տիրապետող և ոչ հարկատու ասիերիների դասը: Հակառակ թուրք և արևմտյան որոշ ուսումնասիրողների կեղծ տեսակետների, թե իբր նվաճված ժողովուրդներն իրենք էին ձգտում դեվչիրմեի հանձնել իրենց երեխաներին՝ հասարակության մեջ նրանց համար դիրք և պաշտոն ապահովելու համար, հույները, հայերը, սլավոնները և մյուս ժողովուրդները դեվչիրմեն համարել են բռնակալների կողմից իրենց պարտադրված զժբախտություն 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 հավասարակշռություն քաղաքականություն, իսկ հարկ եղած դեպքում նրանց հակադրում միմյանց, հրահրում նրանց միջև առկա կրոնադավանական հակասությունները: Այդպիսին էր օսմանյան առաջին ձեռնարկը՝ Կ. Պոլիս բռնազաղթած հայերին հունական եկեղեցիներ հանձնելը, որ պետք է խորացներ վերոնշյալ հակասությունները այս երկու հանրությունների միջև: Ողբերգական ավարտ ունեցան 1634 թ. ծոազատկի ընդհարումները Երուսաղեմում և Կ. Պոլսում, որ վերաճեց Ս. Տեղյաց շուրջ սեփականատիրական սուր վեճերի: Սրանք վերստին բորբոքվեցին 1650-ական թթ.՝ այսպես կոչված հաբեշական ժառանգություն առթիվ: Հույների գործը նշանակալիորեն հեշտացրել էր այն, որ Կ. Պոլսի աշխարհիկ և Հայ գլխավորները խրվել էին պատրիարքական կոիվների մեջ՝ Կ. Պոլսի ազգային վարչությունը տիրանալու կամ իրենց պատրիարքական թեկնածուին առաջ մղելու նպատակով: Այս ժամանակ Հույներին հաջողվեց նույնիսկ հայերից խլել Ս. Հակոբյանց վանքը (1657-1659): Ս. Տեղյաց շուրջ Հայ-Հունական ընդհարումներին ակտիվորեն մասնակցում էր Եղիազար Այնթապցին, որն իր ազգակիցների մեջ ոչ միայն իր հեղինակությունը բարձրացման, այլև իր արկածային կենսագրություն 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, ձանաչվում էին նրա պատրիարքական իրավասությունները Կ. Պոլսի, միանգամայն Երուսաղեմի պատրիարքությունների նկատմամբ, որ աննախադեպ է թվում Կ. Պոլսի պատրիարքին տրված իրավունքների մեջ: 1650-ական թթ. Թովմա Բերիացուն ասպարեզից վերացնելու, մասամբ՝ Եղիազար Այնթապցուն հալածելու իր քաղաքականությունից մեջ Բ. Դուռն ի հայտ էր բերում կաթոլիկական Հռոմին հակադրվելու նախանշանները: Այս նախանշանները կտրուկ և միագիծ քաղաքականություն պետք է վերածվեին XVIII դ. սկզբից, երբ, ելնելով եվրոպական միջամտությունը երկրի ներսում կասեցնե-

լու մտահոգությունից, օսմանյան կառավարությունը պետք է ըստ ամենայնի հրահրեր և ուղղորդեր հայ ազգային եկեղեցու կողմնակիցների պայքարը հակակաթոլիկական հունով:

1690-ական թթ. Երուսաղեմում վերստին բորբոքված սեփականատիրական վեճերը հասցրին նրան, որ Ս. Հակոբյանց միաբանությունը ընկավ ծանր պարտքերի տակ: Այս պարտքի վրա դիգվում էին նորերը՝ Կ. Պոլսի հայ վերնախավի շահատենչ 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 քաղաքականությունը միասին դիմակայելու ասպարեզներում: Դրանց հիմքում ընկած է օսմանյան կայսրության մեջ հավասարապես բռնադատվող այդ երկու ժողովուրդների քրիստոնեական ու մարդասիրական փոխադարձ վերաբերմունքի թեև ոչ միշտ իրեն զգացնել տվող, բայց և հարատևող գործոնը:

P R E F A C E

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 Aleppo 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, Vlanca 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 than 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 almost 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 Cytahia (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 Aleppo 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 disagreement 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 Echmiatsin, the ecclesiastical leader of the Armenians of Constantinople became considerably 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 pri-

vating 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 *Cöprülü* 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 Ottoman 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 organiza-

tion of *atorakals* occurred 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* corporations 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 occurred 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 sanction 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* considerably 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 form of contradictions between “*nersetsiner*” and “*drsetsiner*”, Tltlyans and their rivals Eghiazaryans and *atorakalner* reflected considerably 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 Genoese 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 Djughha, 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 comparison 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 trading 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 reli-

able 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 steady 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 enclosed 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 occurred 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 extraordinary 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 occurred 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 occurred 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. Ալիչանն** իր Հերթին գրում է, որ դեռևս XIV դ. սկզբին **Կ. Պոլսում** Հատուկ եպիսկոպոս ունենալը ցույց է տալիս այդ քաղաքում Հայ բնակչութեան «բաւական բազմութեան» մասին (**Ալիչան 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՝ Սուչավայի Հայ գաղութը, էջ 25:

4. [Հրանտ Ասատուր], **Կ. Պոլսոյ Հայերը և իրենց պատրիարքները.** – «Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիվանդանոցի», **Կ. Պոլիս**, 1901, էջ 77-78:

5. Ժե դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 492:

6. **Ակիւնեան 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. Վիթխարի գրականութիւնն է ստեղծվել **Կ. Պոլսի** անկման վերաբերյալ: Հայկական սկզբնաղբյուրներից Հայտնի են Արրահամ Անկյուրացու «Ողբ ի վերայ առման Կոստանդնուպոլսոյ» և Առաքել Բաղիչեցու «Ողբ մայրաքաղաքին Ստրմաօլու» ստեղծագործութիւնները (տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին: Երևան, 1957):

9. **Պէրպէրեան Հ.**, Իսթանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրավումէն 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 взглядах 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 երեկելիներ (նույն տեղում, էջ 59): **Գ.** Հնասերը եւ կարծում է, որ նրանք կա՛մ հարուստ վաճառականներ, կա՛մ ճարտար արհեստավորներ էին (Հնասէր **Գ.**, Հայ վաճառականներ և արհեստավորներ **Կ.** Պոսոյ մեջ. – 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 Յ. 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՝ իրրև 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. **Չամչեան Մ.**, Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ, էջ 500:

23. **Պէրպէրեան Հ.**, **Կ.** Պոսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա ձէւահիրճեանի: Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7-9, էջ 331:

24. **Ապաճեան Գր.**, Ուր եւ ինչպէս զետեղուեցան գրաւումէն վերջ Իսթանպուլ բերուած Հայ գաղթականները: Շողակաթ, 1953, թիւ 9-10, էջ 258:

25. Ժե դարի Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ (1451-1480), կազմ. Պաշիկյան Լ. Ս., էջ 211:

26. **Рансимен С.** Падение Константинополя в 1453 году, с. 156.

27. Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սերաստիա. – Հանդէս ամսօրեայ, 1926, թիւ 5-6, էջ 238:

28. Հայ-իտալական առնչություններ. ջննդական փաստաթղթերը դրինա-Հայերի 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. Սիրունի** (Սիրունի **Հ. Ճ.**, նշվ. աշխ., էջ 192):

31. Ժե դարի Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 389:

32. **Ապաճեան Գր.**, Հայերու անուամբ կազմուած առանձին թաղեր եւ իսթանպուլահայ բնակչութիւնը գրաման յաջորդող տարիներու մէջ: Շողակաթ, 1953, թիւ 9-10, էջ 258:

33. **Կարապետեան Պ.**, Հնդդարեան 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 չորրից 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 Յ. 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 Յ.**, Մասնական պատմութիւն Հայ մեծատուններու, էջ 21:
39. ԺԵ դարի Հայերն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 443: **Չի բացառվում**, որ Ամասիայի Հայ բնակչութիւնը **Կ. Պոլիս** քչված լինելու դեռևս Մեհմեդի ձեռնարկած առաջին բնագաղթների ժամանակ՝ 1450-ականի երկրորդ կեսին: **Գ. Ս. Սիմոնյանը**, առանց, սակայն, փաստական վկայութեան, նշում է, որ Ամասիայից բազմաթիվ ընտանիքներ «Իսթամպուլ դրկուեցան» 1455 թ. (**Սիմոնեան Գ. Հ.** Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ, էջ 166):
40. **Kritovoulos**, նշվ. աշխ., էջ 119, 136-137:
41. Երեմիա **Չլէպլի Կ.** Պոսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպուլայ. — 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. **Ալլաջաճեան 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 Խասպուդի շրջականներում Հայերը զբաղվում էին Հողագործութեամբ (Հնասէր Գ., Հայ գրականութիւնը տապանաբարերու 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 իրողութիւնը, որ Օսմանյան Թուրքիայում ստրկութեան գլխավոր աղբյուրը մնում էին թալանչիական պատերազմները Փոքր Ասիայում և Բալկաններում, ինչպես և Պարսկաստանից, Հայաստանի արևմտյան ու արևելյան Հատվածներից կատարված բազմաթիվ գերեվարութիւնները XVI-XVIII դդ., ինքնին առաջագրում են գերիների և նրանց ճակատագրի ուսումնասիրութեան խնդիրը:
46. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., Հ. Գ., էջ 511: **Օրմանեան Մ.**, Աղգապատում, Հ. Բ., էջ 2225:

47. **Ալպոյաձեան Ա.**, Աղզային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը և կիրառութիւնը, Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի, 1910, էջ 104: Չմոտանանք, որ 1535 թ. Բաղդադի գրավմամբ դարձյալ բավական թիվով Հայ գաղթականներ Հայտնվեցին Կ. Պոլսում, որ, սակայն, ամենևին էլ կապ չունեն արեւելահայերի թվաքանակի հետ:

48. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 272:

49. **Հնասէր Գ.**, Հայ գրականութիւնը տապանաքարերու վրայ, Բաղձավէպ, 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. Պոպարեան), էջ 193:

54. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, հրատ. Գ. քահ. Աղանեանց, էջ 37:

55. Մատենադարան, ձեռ. 6332, էջ 135:

56. [Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ Հայերը և իրենց պատրիարքները, էջ 91:

57. **Զուլայան Մ.**, Զուլայիների շարժումը և Հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրութեան մեջ, էջ 56, 163:

58. **Ակինյան Ն.**, Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, էջ 120:

59. **Զուլայան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 163:

60. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, 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 Կամախեցոյ, էջ 128-129:

62. Նշխարք մատենագրութեան Հայոց (հրատ. Ք. Պատկանեան), էջ 72:

63. **Նաչկոնց Գ.**, Կ. Պոլսոյ Հայ գաղութին ծագումը: Ընդարձակ օրացոյց աղ-գային հիւանդանոցի, էջ 193:

64. Սիմէոն դպրի Լեհացոյ ուղեգրութիւն, էջ 6:

65. Օրհանի ժամանակ, որ առաջինն էր հատել աքչին (1938), արծաթե այս դրամը արժեր 6 կարատ, իսկ XVII դ. վերջին այն տասնապատիկ նվազել էր այդ արժեքից՝ գրեթե հավասարվելով պղնձին (Книга путешествия Эвлия Челеби, с. 272).

66. **Սիրունի Յ. 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, Աղարիա Վ. Սասնեցի: Հանդէս ամսօրեայ, 1936, թիւ 7-9, էջ 336:

70. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, 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. 2, 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. 2, թիւ 3-4, էջ 174:
79. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 184:
80. Երեմիա Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն Համառօտ Դճ տարւոյ Օսմանցոյ թագաւորացն, էջ 281: Տե՛ս նաև Ալիշան Ղ., Կամենից, Տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի եւ Ռումանիոյ, էջ 194:
81. Բամպուքճեան Գ. Յակօր պատրիարք Նալեան (1706-1764), էջ 211:
82. Ապաճեան Գր., Ուր եւ ինչպէս ղետեղուեցան, 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 Կամախեցոյ, էջ 172, 128:
87. Մըմըբեան Յ., Մասնական պատմութիւն Հայ մեծատուններու, էջ 49:
88. Երեմիա Չէլէպոյ Ստամպոլոյ 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 ուայայի անվամբ, որն ուներ կես չիֆթից (չիֆթը Հողի չափն է՝ կախված Հողի որակից) պակաս Հող (տե՛ս ԿНИГА 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 խնդրը իշխանութիւններին մտահոգել է նաև Հետագա դարերում՝ մղելով նրանց այլ ծայրահեղ գործողութիւնների: XVIII դ. նույնիսկ ուղեփակոցներ էին զրվել մայրաքաղաք տանող գլխավոր ճանապարհների վրա, որ, սակայն, արդյունավետ չեղավ:
97. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, Հ. 4: Էվլիյա Չելեբի, 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. Նույն տեղում, թիւ 4, էջ 92:

103. Նույն տեղում:

104. Երեմիա Չէլէպուրյ Ստամպուրյ 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 Յ. Ճ., նշվ. աշխ., էջ 192:

108. Ապաճեան Գր., նշվ. աշխ., էջ 90:

109. Պետք է կարծել, որ «կարամանցիներ», ինչպես և «կաֆացիներ» Հասակացությունները օսմանյան Հարկացուցակներում ավանդական կիրառություն են ունեցել՝ նկատի առնելով ոչ թե ազգությունը, այլ Հարկվողների նախնական բնակավայրը (որտեղից լինելը): Էվլիյա Չելեբիի՝ մեզ արդեն ծանոթ տեղեկության մեջ նույնպես այդ բնակչությունը հիշվում է երկու կտրվածքով՝ ըստ ազգության (առնաուտ, հույն, հայ, ղպտի, հրեա և այլն) և նախնական բնակավայրի: Նա առանձնացնում է կարամանցիներին, արսարայցիներին, բուրասացիներին, կոնիացիներին, Սինոպից և Սամսունից եկածներին, որոնց մեջ կային ինչպես մահմեդականներ, այնպես էլ հույներ, հրեաներ, հայեր և այլն (Ապաճեան Գր., նշվ. աշխ., էջ 258):

110. Օ. Էրզրինի վկայակոչած՝ Թոփ կափուրի թանգարանի նույն վավերագրից է օգտվել նաև Ռ. Մանտրանը. գրեթե աննշան տարբերություններով վերջինիս թվերը համընկնում են Էրզրինի 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 Sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve Surp Pirgic 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. Բարբանի՝ 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 բնակչությունը 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. Նույն տեղում:

114. **Рансимен С.**, նշվ. աշխ., էջ 158, վ. Գորդլևսկին նշում է, որ XVI դ. հույ-

ների 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 օղա-մարդկանց (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. Միմենո դպրի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

118. Նույն տեղում, էջ 26:

119. Armenians in the Ottoman Empire, p. 71.

120. **Սարուխան**, Նդանդան և Հայերը, Հանդես ամսօրեայ, 1927, թիւ 3-4, էջ 182:

121. **Միրունի Յ. ձ.**, նշվ. աշխ., էջ 111, 340: Էվլիյա Չելեբին Կ. Պոլսում հաշվում է 80 հազար մահմեդական՝ այդչափ «անհավատների» կողքին: Մեհմեդ Բ-ի ժամանակներից Կ. Պոլսում մահմեդական ազգաբնակչության թիվը միշտ էլ ավելին է եղել, քան ոչ մահմեդականներինը: XV-XVII դդ. այս տեսակետից բացառություն է կազմել միայն Ղալաթիան՝ իր ոչ մահմեդական գերակշիռ բնակչությամբ: 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 բնակչության թիվը հասնում էր 100.000-ի (**Mantran R.** Foreign Merchants and the Minority in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries, p. 129).

122. **Межер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 79.

123. Երեմիա Չէլէպույ Ստամպուլոյ 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: Էյուրի շրջանում թուրքերը նախապես նախանձախնդիր էին, որ այն բնակեցված լինի միայն մահմեդականներով՝ զերծ «անհավատ» բնակչությունից, որովհետև, ըստ ավանդության, այստեղ էր գտնվում Մուհամեդ մարգարեի դինակրի գերեզմանը (Гордлевский В. А. Избр. соч., т. IV, с. 20): Կարելի է կարծել, որ էյուրի տարածքում Մեհմեդի ժամանակ գտնվում էին սուլթանական խասերը՝ բնակեցված քրիստոնյա երկրագործներով:

127. Երեմիա Չէլէպույ Ստամպուլոյ պատմութիւն, Հանդէս ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 208:

128. Տվյալները՝ ըստ **Тодоров Н.**, նշվ. աշխ., էջ 69:

129. Նույն տեղում:

130. Ենիջերիական զորամասերում ևս առանձնացված էին հատուկ օրթաները (Չոկատներ), որոնց վրա դրված էին հրչեջի պարտականություններ: Ղ. Ինժիճյանը գրում է, որ «են և այլ օրթանք անուանեալ միհճէր և դուլումպաճի. սորա յե-

տինքս կարգեալ են ի զգուշութիւն և ի շիջուցանել զհրդեհ իւրեանց ջրմուղիս, բաց ի սագայից (Ջրկիրնների տեսակ – Ա. Ու.) այս ջրկրաց, որք բաշխեալ են ամենայն օտայից (ենիչերինների զորանոցները – Ա. Ու.) և միահամուռ կոչին քիօրիխանի» (**Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 66): Ենիչերիական հրչեջ այս գնդերում էին գրանցվում, և ժամկետից չուտ, այն աջեմի օղլանները՝ ենիչերիների ղեկավարական շնորհները, որոնք եռանդ էին ցուցաբերում հրդեհները մարելու գործում: Մուրադ Գ-ի՝ 1583 թ. մի ֆերմանով ենիչերիների զորամաս էին բերվել այդ տղաներից 39 հոգի՝ էսկի 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 Պալատու, 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 Kis.*, 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. Պալատի Ս. Հրեշտակապետը XVII դ. դարձյալ հրդեհվել էր 1692 թ. սեպտեմբերի 28-ին և «դարձեալ շինեցին», ինչպես գրում է Սարգիս դպիր Սարաֆ-Հովհաննիսյանը (տե՛ս Մելգոն Ասատուր, նշվ. աշխ., էջ 79):

146. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 152:

147. Նույն տեղում:

148. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 624:

149. **Pamukciyan K.** *Istanbul Yazıları*, Cilt 6, s. 99. Գ. Բամալուքճյանը 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 Չէլէպի 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 Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Ստամպուլոյ պատմութիւն, էջ 229-230, 212-213:
156. Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Չմմառի վանքի մատենադարանին, էջ 282:
157. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Պատմութիւն Համառօտ Դճ տարւոյ, էջ 263:
158. **Pamukciyan K.**, նշվ. աշխ., էջ 92: Աճառյան Հ., Հայ գաղթականութեան պատմութիւն, էջ 608:
159. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Ստամպուլոյ պատմութիւն, էջ 212:
160. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Պատմութիւն Հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 62, 67:
161. **Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 170:
162. **Այվազովսկի Գ.**, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, էջ 198:
163. Մանր ժամանակագրութիւններ, XIII-XVIII դդ., Հ. I, էջ 156:
164. Նույն տեղում, էջ 275-276:
165. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Պատմութիւն Համառօտ Դճ տարւոյ, էջ 236:
166. Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, Ժէ դար, Հ. Բ, էջ 322:
167. Մանր ժամանակագրութիւններ, XIII-XVIII դդ., Հ. 2, էջ 228:
168. **Новичев А. Д.** История Турция, 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 բնակչութեան զգալի մասը: Բնակչութեան 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, զի ի միմեանց փոխէին և երկնէին... Եւ ննջեցելոց կերակուրն (Հոգեհացը – Ա. Խ.) ոչ որ երթայր կերակրէր, զի աղքատք ասէին. «Գրամք տուք, որ գամք 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. **Հնասէր Գ.**, Հայ գրականութիւնը տապանաբարերու վրայ, Բազմավէպ, 1928, թիւ 7-8, էջ 211: Լինում էին նաև բացառութիւններ, ինչպես այն, որ Գրիգոր Կեսարացիին թաղվեց ոչ թե գերեզմանատանը, այլ օսմանյան պաշտոնական շրջաններում հեղինակավոր վաճառական Շահին չելեպիի միջնորդութեամբ՝ Ղալաթիայի 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 երեքը գրում է, որ Շահին չեկեպիին հատուցել են «վասն թաղելոյ զնշխարսն (Կեսարացու – Ա. Ս.) ի Ղալաթիա են այլ ինչ խարճ, զոր արարեալ էր (Շահին չեկեպին – Ա. Ս.) եւ էստ ի մէնջ... ԳՌ եւ էՃճ (4700) ղուրիչ եւ այս եղև պատճառ վաճառելոյ գրեանց եւ այգւոյն (Բարզէն Աթոռակից 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. Չամչեան**, Պատմութիւն Հայոց, Հ. Գ, էջ 15 5:

178. **Պալճեան Ա.**, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս, էջ 88:

179. Նույն տեղում, էջ 89:

180. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 475: Ա. Պալճեան, նշվ. աշխ., էջ 87: Ն. Ակիւնեան, Կոստանդնուպոլսոյ Հայոց պատրիարքութեան սկզբնավորումը (Հանդէս ամսօրեայ, 1951, թիւ 8–10, էջ 461): Բարզէն 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**, բացատիկ, 1962, թիւ 2, էջ 25): Տե՛ս նաև Սիրունի Յ. ձ., Պոլիս և իր դերը (1453–1800), Հ. 1, էջ 107–111:

181. **Ակիւնեան Ն.**, նշվ. աշխ., էջ 461:

182. ԺԵ դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 492:

183. **Բարզէն եպ.**, նշվ. աշխ., էջ 440:

184. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 500, 113 («Ժամանակագրութիւն» հատվածը):

185. Տե՛ս **Բարզէն եպ.**, նշվ. աշխ., էջ 440:

186. **Ալպոյաճեան Ա.**, Յուշամատեան կուտինահայերու, էջ 186:

187. ԺԵ դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 286:

188. **Բարզէն 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. Չամչեանի աղբյուր կարող էր լինել Մաղաբիա դպիր ձեկահիրճյանը, որը 1713 թ. կազմել է Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքների գավազանագիրքը (Պեթպէրեան Հ., Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաբիա դպիր ձէւահիրճեանի (Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7–9, էջ 325–340): Գավազանագիրքը ունի մի քանի տարբերակներ, իր՝ Հ. Պերպելյանի հրատարակած տարբերակում ևս Հովակիմի պաշտոնավարութիւնը, իբրև պատրիարք,

սկսվում է 1461՝ Հայոց ՋԺ Թվականից: Հավանաբար, ձեվահիճյանի մեկ այլ տարբերակը նկատի ունի Կոստանդնուպոլսի Հայ գաղթօջախի պատմաբան Գ. Բամպուքչյանը, երբ գրում է, թե Հովակիմը, ըստ Մաղաքիա ձեվահիճյանի, պատրիարք է նշանակվել 1464 թվականին (*Pamukciyan K. Istanbul Yazilan, 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. **Միմէոն Երևանցի,** Ջամբո, 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 Խտրրի կողմից. «Եւ գնեաց զգիրքս ի Լստամբալ քաղաքի, ի Աստուածատուր պատրիարգէն, ի Ժ Ֆլորրի» (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 Աչըբփաշազադեն, 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. **Միմէոն 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 պատրիարքութեանը կցվելու մասին որեէ ֆերման գոյութիւն չունի, դրա վերաբերյալ չկան տվյալներ, ուստի **Ա. Ալպոյաճյանի** կարծիքը մնում է «երևակայական պատմագրութեան գեղեցիկ օրինակ» [Հ. Պէրպերեան, նշվ. աշխ., (Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7-9, էջ 343-344)]: **Ա. Ալպոյաճյանի** տեսակետին Համոզիչ փաստարկներով հակադրվում է նաև **Գ. Բարդաղչյանը**, որը նույնպես որեէ փաստարկ չի գտնում, որ վկայեր նշված թեմերը պատրիարքութեան մեջ մտնելու մասին: Նա կարծում է, որ պատրիարքը դուռ 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. արդեն Էնկյուրին պետք է որ մտած լինի Կոստանդնուպոլսին ենթակա վիճակների մեջ. 1642 թ. մի ձեռագրում այն հիշվում է իբրև առաջնորդութիւն՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի նախադաս Հիշատակումից հետո, «ի պատրիարքութեան Կոստանդնուպոլսոյ Կիրակոս վարդապետին և առաջնորդութեան յայսմ նահանգոյս Գաղատիոյ... Գարրիէլ 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 ելակետը անվերապահորեն ընդունում է **Յ. Ճ. Սիրունին**, ըստ որի, Տրպալիզոնի 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, Մալաթիան, Պաղեստինը և Եգիպտոսը (**Սիրունի Յ. Ճ.**, նշվ. աշխ., էջ 298): Սակայն նշված հեղինակները որեէ 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 **Յ. Ճ. Սիրունին** գրում է, որ Հայտնի չեն նշված ժամանակաշրջանի (XV-XVII դդ.) ոչ Հայ եկեղեցու թեմերի ճիշտ քանակը, և ոչ էլ դրանց սահմանները (**Սիրունի Յ. Ճ.**, նշվ. աշխ., էջ 300):

220. **Սիրունի Յ. Ճ.**, նույն տեղում:

221. Սիմեոն Գպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:

222. Նույն տեղում:

223. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 180:

224. Նույն տեղում, էջ 181:

225. Նույն տեղում, էջ 192:

226. Նախքան պատրիարքական իշխանությունը, Դարանաղցին «Հրամանաւ թագաւորին» երկու տարի հովվում էր Կամախի և էրզրումի փարաբանդան՝ զաղթական հայությունը, ընդ որում, հաստատվելով Թոփ կափուում՝ 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, մասն Գ, էջ 854-855:

229. Սիմեոն Երևանցի, նշվ. աշխ., էջ 92-93:

230. Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., էջ 362-363:

231. Աղթամարի Հետ էջմիածնի վեճը շարունակվում էր նաև Հետագայում, Ղազար Զահկեցու ժամանակ, որին դարձյալ վիճակվեց նորոգել տալ Աղթամարի կողմից այս էլ որերորդ անգամ խլված վիճակների վերաբերյալ ֆերմանը (Սիմեոն 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 վիճննա, էջ 782 բ:

235. Կիւլէսէրեան Բ., Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 1220:

236. ԺԳ 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 Չէլչպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն հրակիղման Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 39: Յովհաննէս Հաննա, Գիրք պատմութեան, էջ 149:

239. Պէրպէրեան Հ., Իսթանպուլի Սուրբ Սարգիս եկեղեցիները, ԺԳ-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, մասն Բ, էջ 389:

243. Պէրպէրեան Հ., նշվ. աշխ., էջ 90: Կ. Պոլսի տարբեր թաղերում այդ անվամբ կային մի քանի եկեղեցիներ, որոնցից միայն երկուսն է առավել հավանական համարում Հ. Տեր-Անդրեասյանը, որ կապ ունենան մեղ Հետաքրքրող Ս. Թեոդոսիա-Այթոթոսիա 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 մղկիթի վերածված Գյուլ Չամին էր՝ Ոսկեղջյուրի շրջանում, որտեղ գտնվում էր նաև բյուզանդական Պանտոկրատոր եկեղեցին (ներկայիս Զեյրք 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 շարունակվեց նաև Հետագայում: XVI-XVII դդ. անընդհատ կորուստներից Հետո նրանց ձեռքին, ըստ Ս. Ռանսիսենի, մնացել էր ընդամենը մի քանի եկեղեցի, ինչպիսիք էին Ս. Գեորգի, Գմիտրի 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. Թորոզյանի ծանոթագրութիւնը՝ Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամբուլոյ պատմութիւն, Հ. Բ, էջ 278-279: Օրագրութիւն, էջ 385: Այս Հեղինակն իր «Պատմութիւն Դձ տարւոյ Օսմանցոց թագաւորացն» երկում ևս հիշում է Հրդեհից Հետո, 1662 թ. Հայկական և Հունական եկեղեցիները մեծ վեղիր Ահմեդ Քյոփրուլուի հրամանով քանդելու փաստը՝ նշելով, որ զրանց Հողը վաճառվել է («Քակեաց զչինեալ եկեղեցիսն և ի միրիէն զվարսն ծախսեալ»), տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 266: Չինիլի Համամը, իբրև Վլանկա թաղամասի մի Հատված (Կում կափուի կողմը), իր անունը պահպանել էր XIX դ.: 1885 թ. փետրվարին այրվել է Չինիլի 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 շահեկան է «Խաթմանպուլի Հայ եպիսկոպոսներու (կամ պատրիարքներու) ժամանակագրական անուանացանկի ճշդումին տեսակէտով» (**Տէր-Անդրէասեան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 99): Նա գրում է, որ, ըստ Չամչյանի ցուցակի, Հովակիմ եպիսկոպոսն էր Կ. Պոլսի և Թուրքիայի Հայերի առաջին պատրիարքը, բայց Հիշատակարանը ճշտում է, որ Տեր Մարտիրոսը նախորդում է նրան՝ Չամչյանի ցուցակի մեջ գրավելով 4-րդ տեղը՝ «իր գահակալութիւնը ղնելով 1509-ին»: Բայց խնդիրն այն է, որ Մ. Չամչյանը պատրիարքների ցանկը սկսում է 1461-ից և չէր կարող իր ցուցակում ընդգրկել 1459 թ. հիշված առաջնորդի: Այլ Հարց է, արդեն Մարտիրոսի այդ ցուցակում 5-րդ տեղը զբաղեցնելը և 1509 թ. գահակալութիւնը, թեև այստեղ ևս, այդ թվականին Չամչյանը (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. **Փիրղալմեան Ղ.**, Նոտարք Հայոց, էջ 106:

253. Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Նիկոսիայի ի Կիպրոս, էջ 47:

254. **Կիլէսիեան Բ.**, Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք, էջ 110-134: Տե՛ս նաև Հրանտ Ասատուր, նշվ. աշխ., էջ 78:

255. **Ратуксыян К.** Istanbul yazilan. Cilt I, s. 3.

256. **Горянов Б. Т.** Византийский город XIII-XV вв. Византийский временник, 1958, т. XIII, с. 164.

257. Սիրունի Յ. ձ., նշվ. աշխ., էջ 85-86:

258. РАВСЕМЕН 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 մեծությամբ և ճարտարապետական ոճով: Այն «յոյժ գեղեցիկ, վիմաէն և կամարակապ» շինություն էր (Սիմէոն դպրի Լեհացոյ 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. Գալեմքարյանը, գտնվում էր Ոսկեղջյուրի կողմը, Տնի կափուի, Պալաթի, Էդիրնե կափուի և Կարակոմրուկի միջև, ուստի հիշվում է այս չորս անուններով (Գալէմքեարեան, Գր., Կ. Պոլսոյ Պէյտղլուի Հայոց գերեզմանատունը: Հանդէս ամսօրեայ, 1911, թիւ 6-8, էջ 478):

262. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 186:

263. Սիմէոն դպրի Լեհացոյ 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 շատ գեղեցիկ տաճարին (Ս. Նիկողայոսի – Ա. Ս.) բաղձացող շրջակա բնակիչներէն, թողին զայն, որ անմիջապես մահանդական մղկիթի 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. Ռաչկոնց Գ., 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 Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ 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 Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ 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 Կոստանդինոսի այն կարծիքի մեջ, թե, իբր, Ս. Պերիբլպոսոսը հայերին է հանձնել սուլթան Իբրահիմը՝ 1643 թ., իր հարեմի մի հայունու միջամտությամբ: Այս, իրոք, անհեթեթ կարծիքը կրկնել է, ցավոք, մի այնպիսի լուրջ հետազոտող, ինչպիսին Ս. Ռանսիմենն է: Պսամաֆիայում (Սամաթիայում), նրա ասելով, այդ եկեղեցին հույների ձեռքին է մնացել Ֆաթիհի ժամանակից մինչև XVII դ. կեսը, երբ սուլթան Իբրահիմը հայերին հանձնեց այն՝ իր հայունի 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 Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, հ. Ա, էջ 226-227: **Ալպոյաճեան Ա.**, Պալաթու թաղին կազմութիւնը: Երեքդարեան պատմութիւն Պալաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ, էջ 167-173: Սիրունի Յ. ձ., նշվ. աշխ., էջ 254-255: Պէրպլեբեան 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 Յ. ձ.**, նշվ. աշխ., էջ 183, 185:

296. Ինճիճեան Ղ., նշվ. աշխ., էջ 133:

297. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Ջմիւռնիայ և ի շրջակայս նոցին, էջ 29:

298. Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 7:

299. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, հ. Գ, էջ 270:

300. Նույն տեղում, էջ 270-271: Տե՛ս նաև **Գալէմքեարեան Գր.**, Ջաքարիա 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 ունէր 1555-էն ի վեր», բայց փաստական տվյալ չի բերում (էքսերճեան 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 գլուղում 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 բեյլերբեյերի (վալիների) ինքնագլխությունն ու ժեղացումը վիլայեթներում, Բ. Գոնից և արբունիքից նրանց կալվածությունն թուլացումը՝ սկսած XVI դ. վերջերից: Գրա համեմատ, գավառական առաջնորդներն էլ ավելի մեծ կալվածություն մեջ էին ընկնում տեղական ռազմարյուրողատական վերնախավից, որը, փաստորեն, վերահսկում էր իր տարածքի այլադասական բնակիչների ներհամայնքային ամբողջ կյանքը, այդ թվում գույքային-սեփականատիրական հարաբերությունները, պսակի, ամուսնության, նվիրատվությունների և այլն 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 (չերի) իրավունքի և զուտ գործնական գործառույթների (առևտրի պետական հսկողության իրականացում, քաղաքի հասարակական կարգուկանոնի, համակեցություն կանոնների պահպանություն և այլն) համատեղմամբ: Մահմեդական կրոնական և հանրային իրավունքը փաստորեն գործողություն 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-

դույթների 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):

4. Պոլսի հայ առաջնորդները ոչ թե իրենք էին ինքնազուլու ստանձնել պատրիարքի կոչումը, այլ այդպիսին սահմանել էր օսմանյան պետությունը՝ ելնելով նախ միլեթների կառուցվածքից և ապա կայսրություն ոչ մահմեդական հանրություններն օտար ազդեցություններից զերծ պահելու նկատառումներից, որպիսիք պետք է ապահովեին միլեթների գլխավորների կախումը միայն օսմանյան կառավարողներից:

4. Անգլիացի Հետազոտող Ս. Ռանսիմենը 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. Միրունի Յ. Ջ., 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՝ փեշքեչի և տարեկան տուրքի չափերի մասին, վերաբերում են միայն Զաքարիա պատրիարքին (Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրություն, հ. Ե, էջ 117): Սակայն ոչ միշտ է, որ պատրիարքները նույնչափ գումարներ են վճարել: Մեղ Հայտնի չէ, օրինակ, թե որքան են վճարել Զաքարիային Հաջորդող Հովհաննես Համադանցի և Դանիել պատրիարքները:

11. Հայ պատրիարքների «ընտրության», դրա հանդեպ մեծ վեղիրի վերաբերմունքի, այլև տվյալ թեկնածուի համար սուլթանական ֆերման ապահովելու գործում կարևոր դեր ունեցող վեղիր քյահյայի (քեղխուզա բեկ, քյահյա բեկ) անձը, որի լիազորությունների մեջ էր մտնում մայրաքաղաքում օրենքների ու Բ. դուան հրամանների կատարման վերահսկողությունը: Նա օժտված էր շատ ավելի մեծ իշխանությամբ, քան Կ. Պոլսի քաղաքազուլուր: Քյահյան գործում էր մեծ վեղիրի անունից, իսկ վերջինիս 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. Բամպուքեան 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. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 179-180:

17. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2967:

18. Հայերն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, Ժէ դ., Հ. Գ, էջ 855:
19. **Փափազյան Ավ.**, նշվ. աշխ., էջ 182-185:
20. Նույն տեղում, էջ 184: Ուսքը վերաբերում է Հայ թափառական քահանաներին, ոչ սակավ դեպքերում՝ պատահականորեն ձեռնադրված կամ ինքնակոչ, որոնք չըջում էին Հայարնակ վայրերում՝ երկպառակություններ հարուցելով ժողովրդի մեջ: XVIII դ. երկրորդ կեսին այս երևույթը բավական տարածված պետք է լիներ ֆերմանում 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 էջմիաձնի կաթողիկոսները, Ծողակաթ, 1955, թիւ 8-12, էջ 236:
25. **Սիմէոն Երեւանցի**, Զամբո, էջ 48:
26. Նույն տեղում, էջ 25: Փիլիպոսը, նրա հաջորդ Հակոբ Զուղայեցի, ինչպես և Հովհաննէս Համադանցի կաթողիկոսները սուլթաններից ստացել են Օսմանյան Թուրքիայում էջմիաձնի կաթողիկոսների իրավունքները և ոչ թե ընտրությունը Հաստատող ֆերմաններ: Այնքսանդր Զուղայեցի կաթողիկոսը առաջինն էր, որ իր Հաստատման բերաթը ստացել էր սուլթանից, «որոյ պատճառն է գլխաւորապէս Եղիազարու և այլոց նոյնպիսեաց սեւազլիսաց 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 ր:
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. **Բարզէն Աթոռակից կաթողիկոս**, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց և չրջակայից, էջ 1229:
37. **Զամէնան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 113 («Ժամանակագրութիւն» Հատվածը):
38. Նույն տեղում:
39. **Ալպոյաձյան Ա.**, Գրիգոր Կեսարացի, էջ 172:
40. Տե՛ս ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչի Հիւանդանոցի, 1908, էջ 184-186:
41. **Frazer 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 Հանրությունների հակասություններն էին, այլև ավստրիական, անգլիական և ֆրանսիական դեսպանների մրցակ-

ցուծյունը՝ նրանց իրենց ազդեցությունն ուրտը ներգրավելու համար: Ընդ որում, գերմանական ղեսպանը մտահոգված էր հունական համայնքում կայվինիզմի, իսկ ֆրանսիականը՝ կաթողիկական դավանանքի տարածման խնդիրներով: Այս նպատակին հասնելու համար նրանք չէին խորշում նույնիսկ պատրիարքի ֆիզիկական ոչնչացումից:

42. Մանր ժամանակագրություններ, հ. II, էջ 393:

43. Այդպիսի երաշխիքները հենց միլեթների կարգավիճակը պահպանելուն ուղղված պայմանների ապահովումն էին, իսկ դրանք մեկ առ մեկ շարադրվում էին պատրիարքի պաշտոնը հաստատող սուլթանական ֆերմաններում, և որոնք դարեր ի վեր անփոփոխ էին մնում ավանդույթի ուժով:

44. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 127:

45. Նույն տեղում, էջ 129:

46. Նույն տեղում, էջ 35: Կ. Պոլիս գաղթած դարանաղցիները նույնպես գործի էին դնում իրենց հնարավորությունները՝ պալատում կամ Բ. դռանն ունեցած հովանավորների միջոցով: 1620–1630–ական թթ. պոլսահայ շատ ազդեցիկ երկու ղեմքերը՝ Բուրլոջի Աստվածատուրը և Ճիհանը, հեկվում էին պալատում սուլթանի ֆավորիտ, ծագումով տիվրիկցի հայ «խասէքի»-ի՝ թիկնապահի վրա (մահմեդականացված), որ «էր նոտար եւ դիւանադպիր եւ ճարտար գրիչ թագաւորին, մեծահանճար եւ քաջիմաստ որպէս Զօրաբարել»: 1631 թ. ապստամբած ենիչերիները սուլթանից պահանջում են նաև նրա գլուխը՝ ի հատուցումն սուլթանի մերձավորների կողմից իրենց հասցված վնասների: Ահաբեկված Մուրադ Գ-ն տեղի է տալիս, և այդ հայը զոհվում է ենիչերիների ձեռքով (Ժամանակագրություն, էջ 551–554): Սա այն հազվադեպ դեպքերից մեկն է, երբ դավանափոխ՝ մահմեդականացված հայը պահպանել էր իր կապերը ազգակիցներին հետ, առավել ևս՝ օգտագործել իր դիրքն ու աստիճանը՝ նրանց աստարելու 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 շփումների: Բայց գործնականում այս ընդհանրությունը տեղի էր տալիս իր հակադրությունը և նույնիսկ թշնամանքի, որի պատճառը պոլսահայ «վեց համայնքների» և մայրաքաղաքը հեղեղած հայ գաղթականների միջև առաջացած կենցաղային, ապա սոցիալական հակասություններն էին, և Գրիգոր Կեսարացին, թեկուզ և ի պաշտոնն և իբրև պատրիարք, այս կամ այն կերպ պետք է արտահայտեր պոլսահայերի, ինչպես և օսմանյան իշխանությունների տրամադրությունները: Հիրավի, նրանք հակառակորդներ էին և այստեղից էլ՝ Դարանաղցու միակողմանիությունը: Բայց Ա. Ալպոյաճյանն ընկնում է մյուս ծայրահեղություն մեջ՝ անվերապահորեն հիմնավորելով Կեսարացու բոլոր գործողություններն ընդդեմ Դարանաղցու (տե՛ս Ալպոյաճեան Ա., Գրիգոր Կեսարացի պատրիարք և իր ժամանակը, էջ 64):

48. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 129: Կայսրությունում ոչ մահմեդականների քաղաքացիական հայցերի իրավական

կարգավորման բնագավառում ևս իսլամը Հանդես էր գալիս որպես գերագույն իրավարար՝ անշուշտ, Հարաբերական ինքնուրույնություն ապահովելով ոչ մահճեղական համայնքների հոգևոր գլուխների համար: Քաղաքացիական հարցերով կարող էր զբաղվել նաև կադին, եթե հայցվորը չէր համաձայնում, ասնք, պատրիարքի դատավճռին: 1659 թ. պատրիարք Մարտիրոս Քեֆեցին վճիռ է կայացնում՝ Եվրոպայում գերությունից եկած ամուսնուն վերադարձնել իր կնոջը, որն ամուսնու բացակայության ժամանակ հասցրել էր ամուսնանալ երկրորդ անգամ: Կնոջ վերջին ամուսինը՝ դժգոհ պատրիարքի վճռից, դիմում է կադինին, բայց նա արդարացի է համարում պատրիարքի վճիռը (Օրագրություն Երեմիա Չէլչպի Քէօմիւրճեանի, էջ 330): Սակայն այն, ինչ չէր կարելի կադինին, կարելի էր ենիչերինին: Երբ նույն պատրիարքը հրաժարվում է պսակել մի չհաս զույգի, սրա ծնողները իրենց նպատակին են հասնում ենիչերի ԱՀմեդի օգնությամբ, որը պսակել էր տալիս նրանց վերահիշյալ մահճեղական օրենքով՝ «քապին անելով» (նույն տեղում, էջ 334):

49. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 129-130:

50. Նույն տեղում, էջ 179-180:

51. **Սրուանձտեանց Գ.**, Թորոս աղբար, Հ. Բ, էջ 398-399:

52. Օրագրություն Երեմիա Չէլչպի 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 վեղիր (Այվաղովսկի Գ., Պատմություն օսմանեան պետություն. Հ.1, էջ 494): Մեծ վեղիրների պաշտոնի հարատևությունը նկատմամբ ավելի մեծ հարգանք չեն ունեցել մյուս սուլթանները ևս՝ XVI-XVII դդ.:

56. Օրագրություն Երեմիա Չէլչպի Քէօմիւրճեանի, էջ 93-96:

57. Դիւան հայոց պատմություն, գիրք Ժ, էջ 87:

58. Բնականաբար, արքունիքը չէր, որ անմիջականորեն պարտք էր տալիս պատրիարքացուին. պետական պաշտոնյան, սովորաբար, վեղիր քյահյապըն, նման ղեպքերում զրամատիրոջ և պարտք հայցող թեկնածուի միջև հանդես էր գալիս որպես միջնորդ՝ անշուշտ, ստանալով իրեն հասանելիք տոկոսները:

59. Դիւան հայոց պատմություն, գիրք Ժ, էջ 87:

60. Հայերեն ձեռագրերի շիշատակարաններ, Ժէ դ., Հ. Գ, էջ 494: Եղիազարը կիրառել է պարտք վճարելու ավանդական բազմաստիճան կարգը՝ հարուստների, միջակների և չքավորների համար տարբեր գումարներ սահմանելով (տե՛ս Օրագրություն Երեմիա Չէլչպի Քէօմիւրճեանի, էջ 26):

61. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2877:

62. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 76:

63. **Պէրպէրեան Հ.**, Կ. Պոլսոյ հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաքիա ձեւահիւրճեանի, Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7-9, էջ 325-340:

64. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, Հ. VI, էջ 384:

65. Դիւան հայոց պատմություն, գիրք Ժ, էջ 83:

66. **Գալէմբեարեան Գ.**, Կենսագրութիւններ երկու Հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու, էջ 68-69: Սիրունի Յ. ձ., նշվ. աշխ., էջ 444:
67. Նույն տեղում: **Սիրունի Յ. ձ.**, նշվ. աշխ., էջ 444:
68. Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արեւմտյան Հայաստանում, էջ 73:
69. **Սիրունի Յ. ձ.**, նշվ. աշխ., էջ 458:
70. **Առաքել Դարբիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, էջ 272:
71. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2874:
72. **Չամչեան 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. **Միմէոն Երեւանցի**, Զամբո, էջ 98:
77. Նույն տեղում, էջ 98-99:
78. **Սրուանձտեանց Գ.**, Թորոս աղբար, Հ. Բ, էջ 400:
79. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի 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 կլինէր Համաձայնվել Ա. Ալպոյաճյանի Հետ, որը 1650-1660-ական թթ. այս ներքին երկպառակութիւնների մեջ առանձնացնում է արեւելահայ խոջաների եւ արեւմտահայ չելեպիների պայքարը, նշելով, որ վերջիններս նույնիսկ հակված էին մերժելու էջմիածնի իրավասութիւնները (Ալպոյաճեան Ա., Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը եւ կիրառութիւնը, էջ 111-112): Իսկ ուր մնացին արեւմտահայ խոջանները, որոնք հարցի այսպիսի առաջադրման դեպքում դուրս են մնում որեւէ դատողութեան շրջանակներից: Խոջաներ կային ոչ միայն արեւելահայ, այլեւ արեւմտահայ վաճառականութեան մեջ, ինչպես օրինակ՝ ամթեցի հանրահայտ խոջանները: Այլ հարց է, իհարկեւ, որ չելեպիները դուռ օսմանահպատակ Հայ դրամատերեր էին:
86. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի 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 Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 198:
94. Նույն տեղում, էջ 199:
95. Նույն տեղում, էջ 181-183: Ատելութիւնն ավելի էր խորացնում պայքար-

ըր. երկուստեք գործի էին զրվում մատնություններ ու սաղրանքներ: Իր ստոր գործելակերպով՝ Թլթրյաններից ու նրանց անզիջում հակառակորդներից հետ չէր մնում նաև Հովհաննես Մուղնեցի պատրիարքը, որը լուր էր տարածել, թե իբր Եղիազարը «ի մանկությունէ տաճկացեալ է», այսինքն՝ եղել է մահմեդական, ապա հրաժարվել է այդ կրոնից: Մեղադրանքը հույժ վտանգավոր հետևանքներ կարող էր ունենայ Եղիազարի համար, եթե նկատի ունենանք, թե թուրքերը ինչ դաժանությունք էին վարվում իսլամն ուրացած անձանց հետ: Եղիազարի ամուր բնավորությանն 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 վերոհիշյալ թղթում գրում էր, թե հակառակորդները «ինձ դարան գործել կամեցան՝ հանել ի կենաց» (նույն տեղում, 1913 թ. Հրատ., էջ 61):

96. Օրագրություն, Երեմիա Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 155: Թվում է, առիթը պատահական չէր. չղաղարող պատերազմների ժամանակ, ասել կուզի՞ գրեթե մշտապես, Կ. Պոլիսը հացի սուր կարիք էր զգում, այնպես որ, շատ հավանական է, հացագործը սպանությունը կատարել է հացի համար հարուցված վեճի պատճառով: Ե. Քյոնուրճյանը գրում է, որ «սակաւ գտանէր հացն եւ միայն ի փուռսն վազէին ամբոխն քաղաքիս եւ լինէր ի վերայ հացին աղմուկ եւ կոխ՝ 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 Անայան Չ., Հայկական մատենագիտություն, Հ. Բ, էջ 702:

99. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2923:

100. Օրագրություն Երեմիա Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 220:

101. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2923-2924:

102. Օրագրություն Երեմիա Ձէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 240:

103. Չամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 182:

104. Frazee C., նշվ. աշխ., էջ 88:

105. Նույն տեղում, էջ 94:

106. Չամչեան 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 շատ առաջ հաւանական է, որ Յովակիմ (առաջին առաջնորդը կամ պատրիարքը – Ա. Ո.) Ղալաթիոյ Ս. Լուսաւորիչը նստած ըլլայ, վասնզի այն ատեն հայերը ուրիշ 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 տեղափոխությունը թվականը 1641-ից հետ է տանում 1610-ի և 1641-ի միջև՝ հենվելով այն ոչ ճիշտ տվյալի վրա, ըստ որի՝ Կոնստանդնուպոլսի եկեղեցին կառուցվել է 1610

թ.՝ Հովհաննես Խուլի պատրիարքության օրով (նույն տեղում): Մինչդեռ Ս. Աստվածածինը գործում էր 1610 թ. դեռ շատ առաջ՝ Հայերին Հանձնված լինելով դեռևս 1464–1479 թթ. ընթացքում:

109. **Равсимен С.** Падение Константинополя в 1453 году. с. 141.

110. **Փափաղյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 211: **Պէրպէրեան Հ.**, Օսմանյան քանի մը վաւերագրեր Իսթանպուլի 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. **Չամչեան 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. **Չամչեան 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. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 674:

126. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

127. Օրագրութիւն, Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 683:

128. **Հովհաննիսյան Ա.**, Դրվագներ Հայ աղատագրական մտքի պատմության, գիրք II, էջ 151:

129. **Անայան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 75–76:

130. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 528:

131. նույն տեղում, էջ 536:

132. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., 2620:

133. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 535: Տիրատուրը, ի դեպ, Մելքիսեթին պատրիարքութունը փոխանցում էր երկրորդ անգամ այդ պաշտոնը զբաղեցնելուց Հետո (առաջին անգամ՝ 1561–1563 թթ.), տե՛ս Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան Հիվանդանոցի Հայոց, 1908, էջ 184–185:

134. **Սրուանձտեանց Գ.**, Թորոս աղբար, Հ. Բ, էջ 281–289:

135. **Գալէմքեարեան Գ.**, Կենսագրութիւններ երկու Հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու, էջ 300–316:

136. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեսոյ, էջ 285:

137. **Ակիւնեան Ն.**, Մովսէս Տաթևացի Հայոց կաթողիկոսն և իր ժամանակը, էջ 351:

138. **Չամչեան 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 տարհանողելու և այս գործում մեծամեծ ազգակիցների աջակցությունը հայցելու համար այնտեղ էր ուղարկել Փիլիպոս վարդապետին (Հետագայի կաթողիկոսը): Սահակը, ինչ ասել կուզի, մերժել էր նրան (Չամչեան 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 գերությունն ինստիտուտի հակամարտությունները: Ստեղծելով ռազմավարչական նոր վերնախավ՝ կազմված նախկին գերիներից (ատրուկներից) և դեվչիրմեի տղաներից, նրանց պաշտոնները շնորհելով, 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. **Միմէոն Երեւանցի**, նշվ. աշխ., էջ 238:

142. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, Հ. II, էջ 154:

143. **Միմէոն Երեւանցի**, նշվ. աշխ., էջ 25:

144. **Օրագրութիւն**, Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 198-199:

145. Նույն տեղում, էջ 185:

146. Նույն տեղում, էջ 364:

147. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 691:

148. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2938:

149. **Օրագրութիւն**, Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 364:

150. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 689:

151. Նույն տեղում, էջ 690:

152. **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Պատմութիւն Հրակիրզան Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 107:

153. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 691:

154. Զաքարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, էջ 73:

155. Նույն տեղում, էջ 106-107:

156. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 697:

157. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

158. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2964:

159. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 708:

160. **Կիլէսէրեան Բ.** Կոլոտ Յովհաննէս պատրիարք, էջ 85:

161. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 708:

162. Զաքարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, էջ 72-73:

163. **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 2973:

164. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 695:

165. Ամիթի առաջնորդը նստում էր այդ վանքում (տես Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum. By F. C. Conybeare, p. 111).

166. Սիոն, 1930, թիւ 12, էջ 386:

167. Մխիթարեան Խ., Համառօտ պատմութիւն Երուսաղէմի և ստորագրութիւն սրբազան 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 անսօրեայ, 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 Հրակիրզման Կոստանդնուպօլսոյ, էջ 107:

176. Տես Վ. Թորգոմյանի ծանոթութիւնը՝ 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, հեղինակութիւն էր վայելում Կ. Պոլսի եկվոր վաճառականների շրջանում. Վալիդա խանում՝ եկվոր վաճառականների այդ մեծ հյուրանոցում ապաստանած ազուլեցի Հայերից մեկն ականածանքով է հիշում նրա անունը. «Ըստամբօլ թիւն Ռձէ (1658) սեպեմբերի Ժ(10) ար ուրթի խանն Վալիտայ. ևս Հիւանդազայ, պարոն Խոսրովին օգնութեամբ մեք ազուլեաց ջամիաթիս որ մէկ տեղ Հաց էինք ուտում] Աստուած անփորձ պահեաց», — գրում է նա: (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ժէ դար, Հ. Գ, էջ 805):

182. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2970:

183. Մանր ժամանակագրութիւններ, Հ. 2, էջ 361:

184. Բարզէն Աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց ևս 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 Սարկաւազի Պատմագրութիւն, էջ 75-76: Կաթողիկոսի բարեխոսը, թվում է, եղել է Կ. Պոլսի գայմազամը, որին Զաքարիան հիշատակում է Ղայմաղ խան ձեռով (պարսկականացրած): Մ. Զամչեանը հիշում է 1659 թ. մեծ վեղիրի տեղապահ Հիւմայէլ դայմախամին (Զամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 683):

190. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-

191. Inalcik H., նշվ. աշխ., էջ 51-52.
192. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, Հ. I, էջ 502:
193. Նույն տեղում:
194. Տե՛ս Պէրպլերեան Հ., Օսմանեան սուլթանները եւ էջմիածնի կաթողիկոսները, էջ 235: Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, էջ 239:
195. Տե՛ս Երեմիա Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն Հրակիղման, էջ 113-116:
196. Չամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 715-717:
197. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ 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: Զելեպի պատվանունը տրվում էր ոչ միայն արեւտահայ, այդ թվում և պոլսահայ վաճառականներին, այլև գրչի, գրչութեան Հետ կապված մարդկանց, ինչը ընդունված էր նաև թուրքերի մեջ: 1697 թ. մի ձեռագրում գրիչը խնդրում է Հիշել «զուսուցիչս իմ զՊէկլէր չէլէպին» (նույն տեղում, էջ 504):
204. Բարբէն Աթոռակից կաթողիկոս, նշվ. աշխ., 393:
205. Սիմեոն դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, էջ 8:
206. Պէրպլերեան Հ., Օսմանեան քանի մը վաւերագիր Իսթանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին, էջ 727-728:
207. Երեմիա Չէլէպոյ Ստամպոլոյ 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. Թոտին, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը, էջ 152:
217. Նույն տեղում, էջ 153:
218. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 92:
219. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, էջ 175:
220. Նույն տեղում, էջ 8:
221. Չամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 685-687:
222. Նույն տեղում, էջ 699:
223. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 3019:

224. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, էջ 302:

225. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 716:

226. Նույն տեղում, էջ 715:

227. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, էջ 306:

228. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 716:

229. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 54:

230. Նույն տեղում, էջ 717:

231. Նույն տեղում, էջ 721:

232. **Հ. Ոսկյանի** հրապարակած պատրիարքների մի ցանկում առաջինը աթոռակալ է եղել 1689 թ. «Սախա օղլու դերձակ աշխարհականօք», իսկ երկրորդը՝ երեցների անդամակցութեամբ, դրանից երկու տարի անց՝ 1691 թ., «Շահին համամնի վէքիլ երիցօք» (Ոսկեան Հ., Կոստանդնուպոլսոյ Հայ պատրիարքներու չորրորդ անտիպ ցուցակ մը, Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4-6, էջ 146): Մաղաքիա ձեկահիրճյանը նշում է երեցների աթոռակալութիւնը 1690-1691 թթ. (Պէրպէրեան Հ., Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գալագանագիրքը ըստ Մաղաքիա դավիլ ձէկահիրճեանի, Հանդէս ամսօրեայ, 1963, թիւ 7-9, էջ 333):

233. **Պէրպէրեան Հ.**, Անանուն Պոլսեցիի ժամանակագրութիւնը, Հանդէս ամսօրեայ, 1966, թիւ 4-6, էջ 170:

234. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 721:

235. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, էջ 175-176:

236. Նույն 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: Ալպօյանեան Ա., Պատմութիւն Եւրոպիոյ 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 շինանյութի համար հումք էր ծառայում ծովի տիղմը, իսկ կղմինդրի արտադրութիւնը իրականացնող արհեստավորները (այդ թվում և Հայ քիրամիտագործները) այդ աշխատանքը կատարում էին ամուսնը՝ հում աղյուսը չորացնելու երեք ամիսներին, ինչպես գրում է Ե. Քյոմուրճյանը.

Անցանիմք գշինականս
որ զկղմինդր աստ շինել փութան,
գտիղմն ի ծովէ հանեն
ևս ամսոք գործեն յամարան:

(Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ պատմութիւն, էջ 66): 4. Պոլսում կզմինդրը մեծ պահանջարկ ուներ թուրքերի և՛ ստորին, և՛ միջին խավերի, ինչպես և ոչ մահճեղականների հիմնական զանգվածի մեջ: Վերջիններս արգելված էր առհասարակ քարն շինք կառուցելը՝ դրա իրավունքը տալով միայն մահճեղականներին (Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի..., մաս Բ, էջ 251):

6. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 190: **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, Պատմութիւն Ստամպոլոյ, Հ. Բ, էջ 419 (Վ. Թորգոմյանի ծանոթագրութիւնները):

7. **Մըրըբեան Յ.**, Թուրքահայոց 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. **Ալվազովսկի Գ.**, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան. Հ. Ա, էջ 450: «Դոնանմա» կամ «ալայ»՝ տոնահանդես: Կատարվում էր սուլթանի կամ նրա զավակների ծննդյան, թլպատման, ամուսնութեան կամ սուլթանների ու պետութեան համար այլ կարևորագույն իրադարձութիւնների առթիւ: Տոնահանդեսին մասնակցում էին նաև էսնաֆութիւններն իրենց զրոշակներով, դեսպակներով, արհեստավորական արտադրանքը ներկայացնող նմուշներով և այլն: 1777 թ. սուլթան Համիդի դստեր ծննդյան առթիւ կազմակերպված տոնախմբութեան ակնանտես Հակոբ Տիվրիկցին գրում է. «Եւ ես՝ տառապեալս, չըջագայելով 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 շարժելով և գլուխ երեքեցնելով կարդայր. այսպէս տեսի եւ սորին նման այլ բազում գործս... կարմանալի» (Մանր ժամանակագրութիւններ, 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. էվիլյա Չելերի, էջ 35:

16. Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Ձմմառի 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. Նույն տեղում, էջ 347-350:

20. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 335: Օխա՝ ծանրութեան չափ օսմանյան կայսրութիւնում. Կ. Պոլսում համարժեք էր մոտ 1, 282 գ (կայուն չափ չի ունեցել): Տե՛ս Ագրарный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 209.

21. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 321:

22. **Պէրպէրեան Հ.**, Իսթանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրավումէն մինչեւ Ֆաթիհ Մէհմէտի մահը, էջ 404, 423:

23. **Նաչիկյան Լ.**, Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» կանոնադրութիւնը, էջ 365-377:

24. Ժե դարի Հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 95:

25. **Гордлевский В. А.**, Государство сельджукидов в Малой Азии, с. 136. Ախիններն ունեին իրենց այսպէս կոչված ֆութթուվան՝ բարբերի և բարդական կանոնների ամբողջութիւնը ներկայացնող կանոնադրութիւնը: Ախինների՝ բարդական հավատամքով միավորված մահմեդական արհեստավորների և առևտրականների եղբայրութեան կազմակերպական ակունքները ձգվում էին մինչև վաղ միջնադար՝ շարունակվելով Աբրասայան 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. Մահմեդականներին և այլահավատներին կազմված էսնաֆական 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 Քյամիլի, «որպեսզի նա հսկի, պատժի և Հոգևոր ատյան Հայց ներկայացնի ոսկերիչներին նրանց դեմ, որոնք խարդախում են ոսկին, ինչպէս 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 գերազանցութեան, այլ նաև այն պատճառով, որ նա, իբրև մահմեդական, իշխանութիւնների առջև ավելի հաջողութեամբ կարող էր պաշտպանել էսնաֆի շահերը:

27. **Երեմիա Չէլէպիի Կ.** Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպոլոյ, Հանդես ամսօրեայ, 1909, թիւ 7, էջ 205:

28. **Адбян 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 ֆութթուվաթը եւ Հայերը (Օսմանեան կայսրութեան ձուլողական քաղաքականութեան պատմութիւնից), էջ 221-256:

31. Նույն տեղում, էջ 249:

32. **Երեմիա Չէլէպիի Կ.** Պոլսեցւոյ Պատմութիւն Ստամպոլոյ, 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. Մուհթեհրի մոտ էր պահվում մի զգայուն կշեռք, որով ստուգվում էին շուկաների բոլոր կշեռքները (**Gibb H. and Bowen H.** *Islamic Society and the West*, Vol. 1, p. 287.)

41. Книга законов султана Селима I, с. 67-69. Մեղանշած արհեստավորները երբեմն իշխանավորների դաժանությունից զոհ էին դառնում: Հակոբ Տիվրիկցին գրում էր, որ 1776 թ. Կ. Պոլսում «Տէօհիւրն էր Իզդեթի Ահմէտ փաշայն, որ էր արինասէր, շատ հացագործ եւ պախալ կախեալ էր բարկութիւն նորա» (Մանր ժամանակագրություններ, 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, սեփականությունից ձև էր. այն տնօրինողը կարող էր կտակել, գրավ դնել կամ վաճառել: Առանց էսնաֆի ավագների թույլտվության, այդպիսին չէր տրվում, որ վկայում է էսնաֆի՝ սեփականաչնորհող 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 կաղիություն (մեվլեվիություն)՝ բուն Ստամբուլի, էյուրի, Ղալաթիայի և Սկյուտարի՝ յուրաքանչյուրն իր առանձին կաղիով (տե՛ս Ստարադրուները Հայաստանի և Հայերի մասին. էվլիյա Չելեբի, 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 բոստ ավագություն: Սանդուղքի վերին աստիճանին էր կանգնած սարայ 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., Կենսագրություն երկու հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու, էջ 336, 346, 350:

52. **Gibb H. and Bowen H.**, նշվ. աշխ., էջ 294:

53. Զուլայյան Մ., Ջալալիների շարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության 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. Միմեոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրություն, 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. Բողոքովին այլ բնույթ ունեւ «մահտեսի» պատվանունը, որը պարզապէս տեղեկացնում էր այն կրողի՝ Երուսաղեմ այցելած լինելը և կապ չունեւ նրա սոցիալական բնութագրի հետ, եթէ նկատի չունենանք, որ հասարակ աշխատողը հազիվ թէ կարողանար հոգալ Երուսաղեմ այցելելու ծախսերը: Մահտեսի կարող էին կոչվել և չեղեպիները, 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 թուլութիւն (տես Անասյան Ն., XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, էջ 67):

60. Պէրպէրեան Ն., Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գավազանագիրքը ըստ Մաղաբիա ձէւահիւրճեանի, էջ 34:

61. Մըմըրեան Յ., Մասնական պատմութիւն Հայ մեծատուններու, էջ 101:

62. Սիմեոն Դպրի Լեհացոյ ուղեգրութիւն, էջ 20:

63. *Ubicini M.*, Letters on Turkey, p. 316.

64. *Uzunçarşılı I. H.* Osmanlı Tarihi. III C., 2 Kis., s. 237.

65. Մըմըրյան Յ., 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, մեղանչում է ճշմարտութեան առջև, երբ ոչ մահմեդական էսնաֆի «ապստամբութիւնից հիմնականում հեռու մնալու» իրողութիւնը բացատրում է նրա, իբր, «արտոնյալ դրութեամբ»: Իրականում օրինականացված արտոնութիւններից ամենուրեք 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. **Հնասէր 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 պատմութիւն, էջ 69:

78. ԺԴ դարի Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 622:

79. **Կիլիսէրեան Բ.** Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանոց

և շրջակայից, էջ 1220:

80. Տես Պէրպէրեան Հ., Բաթմանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաստանէն 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. Sı'ü 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. Зуляян М. К. Западная Армения в XVI-XVII веках, с. 39.

88. Քիւրտեան Յ., Նիսիեր Հայ վաճառականութեան պատմութեան Համար, էջ 8:

89. Faroghi S. Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia Trade, p. 54.

90. Զուլպյան Մ., Զալլալիների շարժումը, էջ 87-88:

91. Մանր ժամանակագրություններ, Հ. I, էջ 568-569:

92. Ուղուրլեան Մ., Պատմութիւն Հայոց գաղթականութեան և շինութեան եկեղեցւոյ նոցա Ի Լիվոնոյ քաղաքի, էջ 45: Ալիչանը Վենետիկ տարված այդպիսի ապրանքներից Հիշում է անկուրական այծի բուրդ (ցփսի), բամբակ, մանած բամբակ, կարպետ: Վերադարձին Հայ վաճառականները Կ. Պոլիս և այլ քաղաքներ էին երեմուծում ապակեղեն, ածելի, դանակ, պերճանքի առարկաներ և այլն (Ալիչան Ղ., Հայ-վենետ կամ յարընչութիւնը Հայոց և վենետաց, էջ 429):

93. Հնասէր 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. Зуляян 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 շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, էջ 59, 66:

100. Dowsett C. J., Stepanos I Patriarch of Constantinople and His Accusers, p. 870: Դովսեթը կարծում է, որ Ստեփաննոսը «բաւիլ» 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 իլլիթղամ (վարձակալ): XVII դ. կեսերին, Երեմիա Քյոմուրճյանի ժամանակ (և Հետագայում), այս բառը «քէֆիլ» ձևով գործածվում էր «երաշխավորի» իմաստով (տես Օրագրութիւն Երեմիա Զէյէպի Քէօմուրճեանի, 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 Pırgıc 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 բեղեստեանում քրիստոնյաներ (ինչպես և Հասարակ արհեստավորներ) չկային: XIX դ. կեսին անգամ, ըստ նրա, այստեղ կային ընդամենը երկու Հայ առևտրականներ: Դա բացատրվում է նրանով, գրում է Հեղինակը, որ այդ շուկան ուրբաթ օրերը փակ էր լինում (այդ օրը մահամեղականները չէին աշխատում կրոնական նկատառումով), և քրիստոնյաները, որոնք իրենք էլ չէին աշխատում կիրակի օրերին, բեղեստեանում խանութ ունենալու ղեպքում, չարաթական երկու օր պետք է պարապուրդ տային, որ ձեռնտու չէր նրանց (**Горделевский В. А. Стамбул в XVI веке**, с. 423): Բեղեստեաններում, այդ թվում և Կ. Պոլսի բեղեստեանում, Հայերի սակավաթվությունը 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 Ստամպոլոյ 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.**, Նխթեր Հայ վաճառականութեան պատմութեան Համար, էջ 8: Զալալիների Հուզումների շրջանում, երբ խզվել էին Կ. Պոլիս և Զմյուռնիա տանող առևտրական գծերը Արևմտահայաստանում և անատոլիական տարածքներում, չարունակում էր գործել մետաքսի՝ 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 İ. H.* Osmanlı Tarihi, III cilt, 2 kıs., s. 237.
120. **İnalçık H.**, նշվ. աշխ., էջ 215:
121. Հովհաննես Տեր-Դավթյան Զուղայեցու 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. **Межер М. С.**, նշվ. աշխ., էջ 54:
128. **Межер 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 Ազրիանուպոլսով և Սալոնիկով դեպի Բալկաններ, ինչպես և Վենետիկ տանող ուղիներում առկա համապատասխան ցուցակները (ոսեկրիպտ) հնարավորություն չեն տալիս պարզելու, թե Պարսկաստանի Հետ կանոնավոր առևտուր անողներից ովքեր ունեին իրանական ծագում և ովքեր էին օսմանահպատակներ: Նաև Իսկյուտարի շրջանում, հարում է նա, աջնմ վաճառականները (*acem tüccarı*) շրջում էին գյուղերում և փոքր քաղաքներում՝ վաճառելով իրենց ապրանքները, մինչդեռ նրանցից շատերը ակտիվ էին Միդիլի (Լեսրոս) 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 «աջնմի բազրուկեանք» հորջորջումով: Զմյուռնիայում այս անվանումով հիշվող վաճառականների մասին տես *Smyrnelis M.-C.* Les Armenians catholiques de Smyrna aux XVIII et XIX siècles, p. 25-44.
130. **Մըմըլյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 27:
131. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 202:
132. Նույն տեղում:
133. **Հնասէր Գ.**, Սամաթիոյ (Կ. Պոլիս) Ս. Գէորգ եկեղեցին և յոյներուն նախկին *Perivleptos* մենաստանը, էջ 1216:
134. **Գալէմքեարեան Գ.**, Կենսագրություն Սարգիս Սարաֆեան, էջ 347-349:
135. Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանին Հայոց, էջ 836:
136. Դիան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 84:
137. **Զամչեան Մ.**, Պատմություն 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. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 690;
143. Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, Ժէ դար, Հ. Գ, էջ 805;
144. **Ակիւնեան Ն.**, Մովսէս Գ Տաթևացի Հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, էջ 386–387;
145. **Զուլպյան Մ. Կ.**, Զալալիների շարժումը, 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 Դարիժեցի, 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. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 629: Չնայած այս փաստին, Երեմիա Քյոմուրճյանն իր «Ստամպոլոյ պատմութեան» մեջ Հիշում է ոճն Անդոն Կեաւուրի, 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 մեղ Հայտնի է, «Անդոն Կեաւուր» ձեր հանդիպում է միայն Երեմիա Քյոմուրճյանի երկում և կարող է լինել նույն Անտոնի մի այլ, «չելեպիից» զատ մականունը: Բացի այդ, և՛ Անտոն չելեպիին, և՛ Անդոն Կյավուրը միևնույն ժամանակ ապրող մեծաշարուստներ են, և՛ մեկը, և՛ մյուսը ենթարկվել են բնութագրումների և փախել Օսմանյան կայսրությունից: Երկու տարբեր մարդ այսպէս ընդհանրություններ հաղիվ թե ունենան: Երեմիայի խիստ բացասական բնութագիրը Անդոն Կյավուրի մասին, կարծում ենք, պետք է բացատրել Անտոն չելեպիի հանդեպ նրա վերաբերմունքի շրջանակներում: Անտոն չելեպիին նա փաստորեն անվանում է այնպես, ինչպես կանվանեին թուրքերը, մանավանդ Անտոնի եղբայրը՝ Հասանը, վերջիններիս տեսակետից «կյավուր» չէր, այլ «ուղղափառ»՝ մահմեդականացած անձնավորություն:
153. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 629;
154. **Բասմաջյան Կ.**, Ս. Էջմիածնի դանգակատնէն անհետացած թանկագին Հուրթիւն մը, էջ 47–48;
155. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 116;
156. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամպոլոյ 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. **Զուլպյան 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. **Փափաղյան Ավ.**, նշվ. աշխ., էջ 134: *Ոսրաջն անհատական կարգով գանձելու փաստեր նկատելի են նաև Հունգարիայում: 1578 թ. այդ հարկը գանձվում էր և՛ ընտանիքի զլխավորից, 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. **Զուլայան 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. Արչև՝ արծաթե դրամ, որ հատվել է Օրհանի ժամանակից (1328) նախապես արժենալով 6 կարատ: Այն անընդհատ արժեզրկվել է՝ XVII դ. վերջին հավասարվելով պղնձին:

173. **Զուլայան 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 վաղերազրերում «ստակ» դրամական միավորը XVII դ. վերջերին համընկնում է «դուրուչին»: Հին դրամը՝ արչեն, դուրուչով է փոխարինվել 1687 թ. (տե՛ս Книга законов султана. Селима I, с. 75).

179. **Զուլայան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 99:

180. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв., с. 188, 202.

181. **Զուլայան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 100:

182. Книга законов султана Селима I, с. 44.

183. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, Հ. Գ, էվիլյա Չելերի, 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 Կամախեցոյ, 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 Carbo gnano C. C. 18. Yüzyılın Sonunda İstanbul, s. 67.)

190. Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի Ստամբուլի պատմութիւն, էջ 52:
191. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 84:
192. Ֆեթվա՝ մահմեդական կրօնապետի (մուֆտի, շեյխ ուլ-իսլամ) վճիռը, որ հենվում էր շերիի վրա:
193. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, էջ 75:
194. Սիրունի Յ. Ճ., Պոլիս և իր դերը, հ. 1, էջ 439:
195. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. V, էջ 318:
196. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 228:
197. **Մելգոն Ասատուր**, Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալատու, էջ 91:
198. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 228:
199. **Պէրպէրեան Հ.**, Իսթանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրաւումէն մինչև Ֆաթիհ Մէհմէտ Բ-ի մահը, էջ 222:
200. Դյոնու՝ Հողակտոր, որի երկարութիւնն ու լայնութիւնը միջին քայլ-քով կազմում էր 40 քայլ: Հետագայում մեկ դյոնումը 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**, Զամբո, էջ 237:
203. **Ինճիճեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 117:
204. Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 3, էջ 229:
205. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 180:
206. **Փափաղյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 185:
207. **Ալպոյանճեան Ա.**, Ազգային սահմանադրութիւնը, իր ծագումը և կիրառութիւնը, էջ 98:
208. **Ապաճեան Գ.**, Վաւերագրեր իսթանպուլահայ գաղութի պատմութեան համար, էջ 119-120:
209. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ, էջ 127:
210. Նույն տեղում, էջ 135:
211. **Բարթիկյան Հ.**, Նյութեր գաղութահայ պատմութեան, III, էջ 89-90:
212. **Հնասէր Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 33:
213. Սիմեոն Դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, էջ 193:
214. Ա. Ս. Ժան-Բատիստ 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 իրականութեանը (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. **Ինձիճեան Ղ.**, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, էջ 22:
2. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 291:
3. **Չամչեան Մ.**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 712, 708:
4. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 344:
5. **Սուկեան Հ.**, Ներսէս Վ. Երեանցի եւ Բուղապէշտի ազատագրումի համար գրուած Հայերէն ծածկագիր նամակները, էջ 269-270:
6. **Гордлевский В. А.** Избранные сочинения, т. III, с. 58. Տե՛ս նաև Զուլալյան Մ. Կ., Զալալիների շարժումը և Հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրութեան մեջ, էջ 105:
7. **Պէրպէրեան Հ.**, Օսմանյան քանի մը վաւերագիր Իսթանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին, էջ 723-731:
8. **Փափաղյան Ավ.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և Հայերի մասին, էջ 211-212:
9. **Рансимен С.** Падение Константинополя, с. 173.
10. Նույն տեղում, էջ 174: Որոշ տարբերութիւններով, 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 Չէլէպույ Ստամպուլու պատմութիւն, էջ 172:
13. **Կիլէսէրեան Բ.**, Հայ եկեղեցի, էջ 306:
14. **Պէրպէրեան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 730:
15. Նույն տեղում, էջ 731:
16. Ըստ Գրիգոր Կամախեցու՝ դրամ էին ստացել «զվազիրն եւ զմեծամեծքն արքունեաց» (Թոռլին, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը, էջ 150):
17. Օրագրութիւն, էջ 428:
18. Նույն տեղում, էջ 394:
19. **Աճառչան Հ.**, Պալաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին, Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 218-224:
20. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, 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. **Փափաղյան 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 Աւագ 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., I kıs., s. 382.
37. Օրագրութիւն, էջ 64:
38. Յուցակ Հայերեն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սերաստիա, էջ 550:
39. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 399-400: Այս միջադեպի մասին որոշ գունագրություններով Հիշում է նաև Պ. Ռայկուրը (**Raycaut P.,** *The History of the Turkish Empire*, p. 91).
40. Նույն տեղում, էջ 35:
41. *Armenians in the Ottoman Empire*, p. 88.
42. **Հնասէր Գ.,** Հայ վաճառականներ եւ արհեստավորներ Կ. Պոլսոյ մէջ, էջ 1516: Ստեֆան ֆոն Գեոլպիւր Հոռմեական սրբազան կայսրութեան դեսպանութեան աշխատակիցն էր Կ. Պոլսում, 1573-1578 թթ.: Փրանկֆուրտում 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. Չամչեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 515:
48. Անասեան Յ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 511: Կ. Պոլսում և Արևմտահայաստանում Հայ նահատակների վերաբերյալ տես Մանանդյան Հ., Աճառյան Հ., Հայոց նոր վկաները (1155-1843): Նաև՝ Անասեան Յ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 510-511:
49. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 462:
50. XVI դ. վերջերին անգլիացի ճանապարհորդ Ջ. Սանդերսոնը Կ. Պոլսում Հաշվում էր 1000 պոռնիկ՝ բոլոր ցեղերից (*Armenians in the Ottoman Empire*, p. 57):
51. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, 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 շերիի նորմերի կիրառումը անառակությունը զբաղվողների դեմ. «Եթե որևէ մեկը անառակություն է անում (դա) Հաստատվում է շարիաթով, 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 կարո-

ղության տեր է՝ 200 արչե, եթե ավելի նվազ է... 40 արչե, իսկ եթե չբավոր է՝ 30 արչե: Եթե անատակություն անողն ամուրի է և Հարուստ, նրան պետք է տուգանել 100 արչե, եթե միջակ կարողություն ունի՝ 50 արչե, եթե աղքատ է, թող նրանից առնեն 30 արչե: Եթե անատակություն անողը կին է և Հարուստ, ապա նրանից այնքան տուգանք է առնվում, որքան և Հարուստ տղամարդուց, եթե միջակ կարողություն ունի կամ աղքատ է՝ ըստ կարողության չափի (Книга законов султана Селима I., с. 31).

54. Փափաղյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 216:

55. Նույն տեղում:

56. **Faroghi S.**, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia Trade*, p. 70.

57. Փափաղյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 130, 163: Մեղրե՝ գինու քանակի միավոր: 4. Պոլսում 1 մեղրեն կազմում էր 6 օլա (ճանրության միավոր). 1 օլան 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 Մոթնեի ուղեգրութենէն՝ 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. Չանդլերը, 4. 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 բարբերին անհամատեղելի էր համարվել Համապատասխան ֆերմանի ուժով: Այս հեղինակը Հայտնում է, որ մայրաքաղաքում ծխողների թոնում էին և ի պարսավանս բոլոր ծխողների, ման էին ածում փողոցներով՝

ծխափողերը խրած նրանց քթանցքների 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. Հայերեն 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 Teşkilâtından 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. Գ. 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. էվիլյա Ձեկերի, էջ 35:

90. Մեհմեդ Բ-ն այս դեպքում նախատեսում էր բռնագաղթածների 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 մելիքությունից մասին, էջ 186-187:

94. **Զուլայան Մ. Կ.**, Հայ ժողովրդի պատմության հարցերը ըստ եվրոպացի հեղինակների, գիրք Ա, էջ 126-127:

95. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 273:

96. Մեջբերվում է կրճատումներով, Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, Թղթ. 245, վավ. 378:

97. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, Գ. Էվլիյա Չելեբի, էջ 131:

98. Նույն տեղում:

99. Նույն տեղում:

100. Մատենադարան, ձեռ. 6332:

101. Վարք Աւգուստինոս Բաջենց Հայալատին եպիսկոպոսին, էջ 224:

102. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի, էջ 83-84:

103. Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, էջ 1030:

104. **Հակոբ Կարնեցի**, Տեղագիր Վերին Հայոց, էջ 34:

105. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 580: Այսուհանդերձ, գերինների՝ հավանաբար ստվար մասին հնարավոր չեղավ փրկագնել. «Եւ թէ գաղտ փախուցին ի հեռագոյն աշխարհ ուրեք որպէս ի Կոստանդնուպօլիս եւ այլ գաւառս» (նույն տեղում):

106. Մ. Մաչտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. 4515, էջ 651-652: Օսմանցի պոյունի մահճեղականները պիղծ էին համարում շիա պարսիկներին, որով և հիմնավորում էին վերջիններիս գերեվարութիւնն ու սրանից բխող բոլոր հետևանքները: Պարսկաստանից և Արևելյան Հայաստանից գերված բնակչութեան թվաքանակին վերաբերող հայկական աղբյուրների տվյալները, հետևաբար, ըստ մեծի մասին, նկատի ունեն նաև պարսիկներին և այլ շիա մահճեղականներին: 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 Կամախեցոյ, էջ 586:

108. **Հակոբ Կարնեցի**, նշվ. աշխ., էջ 32: Հակոբ Կարնեցին բավական սպառիչ տեղեկութիւններ է տալիս այս ազդեցիկ անձնավորութեան մասին: «Սանոս Չէլէպի ոմն բարեպաշտօն Հալապցի եկեալ ի քաղաքս Կարին ՌՉԸ (1629) թիւն հրամանաւ սուլթան Մուրատ թագաւորին և վէզիրին իւրոյ Խոսրով փաշային եղև նայ մեծ մաքսաւոր և կումրիկչի քաղաքիս Արզրումայ և խոհնութեամբն վարեաց զիշխանութիւն իւր որքան եկաց կենդանի ամ ամ զի տայր թագաւորին ճՌ (100.000) զուռուշ, թող զփաշաին և իւր կարեացն և այլ կարտեկոցն ևս առաւել այնչափ վարձք արար որ Աստուած միայն զիտէ, զի մինչև Ռ (1000) գերոյն առիթ ազատութեան և պատճառ եղև ինքն» (Մանր ժամանակագրութիւններ, հ. II, էջ 564):

109. **Այվազովսկի Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 173:

110. **Արամեան Ս.**, Գաւիթ Բէկ կամ «Պատմութիւն Ղափանցոց», էջ 96:

111. ԱրբաՀամ Երեւանցի, Պատմութիւն պատերազմացն 1721-1736 թուի, էջ 99-100:

112. ՅովՀաննէս Հաննա, Գիրք պատմութեան, էջ 123-124:

113. Օտար աղբյուրները, 4. էվլիյա Չելեբի, էջ 36:

114. Armenians in the Ottoman Empire, p. 45-46.

115. Չամչեան Մ., Պատմութիւն Հայոց, էջ 512:

116. Օտար աղբյուրները, Գ. էվլիյա Չելեբի, էջ 130:

117. Երեմիա Չէլէպիի Կ. Պոլսեցոյ Պատմութիւն Ստամպոլոյ, Հանդէս ամսօրեայ, 1910, թիւ 3, էջ 90:

118. Նույն տեղում: Ղրիմի թաթարները գերեվաճառ շուկաներ էին մատակարարում մեծ քանակութեամբ ուսուս և ուկրաինացի գերիների՝ ուսուսական և ուկրաինական հողերի վրա հաճախակի ասպատակութիւններից 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. Գ. Նովիչը գրում է, որ Կ. Պոլիսը թուրքերի կողմից գրավելուց հետո ամեն օր նրա նավահանգիստն էին մտնում 3-4 նավ՝ ուսուս գերիներով բեռնված (Новичев А. А., նշվ. աշխ., էջ 70): XV դ. վերջից մինչև XVIII դ. կեսը Հարավային Ռուսաստանից և Ուկրաինայից Օսմանյան Թուրքիա էր գերեվարվել 3-5 մլն մարդ՝ բանեցվելով թիարաններում, առհասարակ բանակում, Հարեմներում և այլն (История Востока. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв., с. 72).

119. Միմէոն դպրի Լեհացոյ 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. Դեվչիրմենի՝ իբրև ոչ մահմեդական ժողովուրդների Հանդեպ օսմանյան պետութեան կիրառած սոցիալական ու ազգային ճնշման, նրանց մահմեդականացնելուն ուղղված քաղաքականութեան վերլուծութիւնը տե՛ս Զուլպլյան Մ. Կ., «Դեվչիրմենն» (մանկահավաքը) օսմանյան կայսրութեան մեջ՝ ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների («Պատմա-բանասիրական Հանդես», 1959,

Թիվ 2-3, էջ 247-256): Այս դեպքում դեվչիրմեն մեղ առավել հետաքրքրում է իրեն գերության համակարգի բաղկացուցիչ մաս և երևույթ, որի գոյութունը 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, զործաւար կացուցեալ Սաս 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. Փափաղյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 166, 170:

145. Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы, с. 74.

146. Փափաղյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 166:

147. Նույն տեղում, էջ 175:

148. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, էջ 40-41:

149. **Փափաղյան 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 ձախտղվել քսան հոգու հետ միասին փախչելու փորձ անելիս (Записки янычара, с. 74):

150. **Փափաղյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 172:

151. **Меѣер М. С.** Османская империя в XVIII веке, с. 47.

152. Armenians in the Ottoman Empire, p. 65.

153. Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ, 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 Հայէպի 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 ուժեղացումը. Ըստ Ա. Ալպոյաճյանի՝ Փաթիհի ժամանակ 12.000-ի չափ

ենիչերինների թիվը Սուլեյման Կանունիի ժամանակ հասել էր 20.000-ի, XVI դ. վերջին քառորդին՝ 60.000-ի, Մեհմեդ Գ-ի (1648-1687) ժամանակ՝ 200.000-ի (Ալպոյաճեան Ա., Պատմութիւն Հայ գաղթականութեան, հ. Գ, էջ 45): Այլ հեղինակների տվյալներով, Մեհմեդ Բ-ի ժամանակ ենիչերինների 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. ենիչերինների թիվը կազմում էր 50.000 մարդ: Միայն Ավստրիայի Հետ պատերազմի ժամանակ (1687-1698) կամավոր ենիչերի 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 ենիչերինների զորատեսակը՝ Հասցնելով 20.000 մարդու և այսպիսով, ապահովել մնացյալների կանոնավոր ոռճիկը (Çabuk Vahid, Cöprülüler, s. 166), որ, առհասարակ, գրեթե մշտապես անլուծելի հարց էր մնում սուլթանների համար:

159. **Межер М. С.**, նշվ. աշխ., էջ 108-109.

160. Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցույ, էջ 556:

161. **Межер 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. **Межер М. С.**, նշվ. աշխ., էջ 108-109:

165. **Զուլայյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 255:

166. **Փափազյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 224:

167. Նույն տեղում:

168. Նրապարակվելով ստրկության դեմ եվրոպական քաղաքականության ներգործության, և մասնավորապես, Ռուսաստանի հարուցած արգելքի պայմաններում, այդ ֆերմանը, այդուհանդերձ, դեռ տասնամյակներ հետո էլ պետք է պահպաներ իր զուտ ձևական բնույթը: Օսմանյան Թուրքիայում գերեվաճառությունը շարունակվում էր նաև 1850-ական թթ.: Ղրիմի պատերազմի ժամանակ և դրանից հետո, մինչև դարավերջ: Նայտառակ այդ առևտուրը կատարվում էր հիմնականում գաղտնի և մաքսանենդ ուղիներով՝ սուլթանական պալատին, հարեմներին և բարձրաստիճան անձանց մատակարարելով գեղեցիկ դեռահասներ, տնային ծառայողներ և այլն (տե՛ս Ղլեչյան Վ. Գ., Ստրկավաճառությունը Օսմանյան կայսրությունում, XIX դարում: Արևելագիտության հարցեր, պր. 3-4, էջ 107-120: Այս հոդվածում հիմնահարցի հետազոտության շրջանակները ժամանակագրական առումով ընդգրկում են XIX դարը):

169. Կոստանդնուպոլսի առումից հետո (1453) Հայերին են Հանձնվել մինչ այդ Հույներին պատկանող՝ Սուլու մանաստրըի Ս. Գեորգը (Նախկին Պերիբլեպտոս) և Ս. Աստվածածինը (Ս. Գեորգի հետ նույն համալիրում), Ս. Նիկողայոսը (Նախկին Մանուելի մենաստան), Ս. Սարգիսը (Այս Թեոդոսիա թաղում) և շատ ավելի ուշ՝ 1628 թ. Ս. Հրեշտակապետը (Նախկին Այոստրատոս կամ Եվստրա-

տրոս): XV դ. հիշատակված մյուս հայկական եկեղեցիների նախնական պատկանելություն վերաբերյալ այդքան անվերապահ լինել չենք կարող՝ աղբյուրների բացակայության պատճառով:

170. Սիրունի Յ. Ճ., Պոլիս և իր դերը, հ. 1, էջ 362:

171. Աճառյան Հ., Պալատու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին. – Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 221–222:

172. XVI դ. Կոստանդնուպոլսի ոչ մահամեղական ազգաբնակչության մեջ հրեաներն իրենց տպավորիչ թվաքանակով (1540 թ. մի հարկացուցակում ոչ մահամեղականների մեջ նրանք գրավում են նույնիսկ առաջին տեղը՝ 1522 տնտեսությունն) 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 գերակշռությունը ոչ մահամեղականների 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 **Аджаян 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 հավակնությունների ծավալմամբ: Ըստ մի հիշատակարանի՝ 1690 թ. «ազգն Ֆռանկաց Ֆրանցզ էլչու խնդրուածովքն առին ի ձեռաց Յունաց ի մէջ սբ. Յարութեանն զգերեզմանն Քրիստոսի և զըջպատաս նորա: Եւ այլ անթիւ բաներ արարին Յունաց՝ ազգն Ֆռանկաց, զոր ի գիր և ի թուղթ գրել ոչ բաւէ» (Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. VI, էջ 384):

176. Ստորագրութիւն սրբոյ քաղաքին Երուսաղէմի քննութեամբ և համաձայնութեայ 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 Ջատկի տոնահանդեսը: Մի հայտնի չափով այս հարցում նրանք հենվում էին այն արտոնության վրա, որ Ջատկի առթիվ նրանց տվել էր Մեհմեդը՝ Կոստանդնուպոլիսը նվաճելուց հետո: Դրա համաձայն, նրանք իրավունք ունեին ազատ տոնելու Ջատկը՝ 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. Բարզէն Աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, էջ 796:

182. Սիմէոն դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, էջ 364:

183. Սիրունի Յ. ձ., նշվ. աշխ., էջ 364:

184. Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, ԺԷ դար, Հ. Բ, էջ 540: 1634 թ. Մոսկովայի իր արձագանքը գտավ նաև օսմանյան արքունիքում՝ օգտագործվելով քաղաքական նպատակներով: Կառավարող վերնախավն օգտվեց այդ առիթից՝ երբեմնի ապստամբ և անհանդուրժելի դարձած Աբաղա փաշայից ազատվելու համար: Նա մեղադրվեց հույների հետ վեճի մտած Հայերից 80 հազար դահեկան կաշառք վերցնելու մեջ և զլխատվեց սուլթան Մուրադ Գ-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 Չէլչէպի Քէօմիւրճեանի Ստամբուլոյ պատմութիւն, էջ 360-361: Pamukciyan K. Istanbul Yazıları. Cilt 1, s. 5.

186. **Մխիթարեան Խ.**, Համառօտ պատմութիւն Երուսաղէմի, էջ 101:

187. **Օրմանեան Մ.**, Աղգապատում, Հ. Բ, էջ 2920:

188. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 665:

189. Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, ԺԷ դար, Հ. Գ, էջ 804:

190. Օրագրութիւն Երեմիա Չէլչէպի 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 Պոլսոյն (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. **Չամչեան 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. **Չամչեան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 720:

198. Ավելին, Մարտիրոսն աջ ու ձախ դրամ էր ծախսում Կ. Պոլսի պատրիարքական կոիվների և Երուսաղեմի աթոռի շուրջ 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 կոիվները, որոնք անկալուն էին դարձնում հայ համայնքի վիճակը, իսկ հայ բարձրակարգ որչ 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 Ձէլէպի 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. Աշխատութեան բնագիրը Հրատարակել է Պ. Մուրադյանը՝ այն գնահատելով «Ստեփանոս Դաշտեցու քաղաքական ու դավանական գիրքավորման գնահատութեան հարցի շուրջ» արժեքավոր Հրապարակման մեջ (տե՛ս Պատմություն, թիվ 1, 2002, «Տաթև» գիտական համայնք, 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. 46բ, թղթ. 202, վավ. 549, թղթ. 245, վավ. 378:

Աբրահամ Անկիրացի, Ողբ ի վերայ առման մայրաքաղաքին Կոստանդինուպոլսոյ (Հ. Անասյան, Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին. Ե., 1957, էջ 35-55):

Աբրահամ Երևանցի, Պատմութիւն պատերազմացն 1721-1736 թուի: Հրատարակութեան պատրաստեց ձէմճէմեան Ս.: Վենետիկ, 1977:

Աճառեան Հ., Պարաթու Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցին: Բանասէր, 1902, թիւ 7, էջ 218-224:

Առաքել Բաղիչեցոյ Ողբ մայրաքաղաքին Ստրմպոլու (Անասյան Հ., նույն տեղում, էջ 64-77):

Ա. տը լա Մօթոեի Ուղեգրութենէն՝ Հայոց մասին: Հայրենիք, Բոստոն, 1950, թիւ 6, էջ 94-104, թիւ 7, էջ 86-92:

Ապաճեան Գ., Վաւերագրեր իսթանպուլահայ գաղութի պատմութեան համար: Շողակաթ, 1954, թիւ 5, էջ 11-120, թիւ 12, էջ 359-361:

Արամեան Ս., Դաւիթ Բէկ կամ «Պատմութիւն Ղափանցոց»: Վենետիկ, 1978:

Բարգէն Աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Անկիրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, Անթիլիաս, 1957:

Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական հետազոտութիւններ, հ. 1: Ե., 2002: Նյութեր գաղութահայ պատմության: III. ՀՀ ԳԱԱ Լրարեր հաս. գիտ., 1987, թիւ 11, էջ 78-90:

Առաքել Դաւրիժեցի, Գիրք պատմութեանց: Ե., 1990: Աշխատասիրութեամբ Լ. Ա. Սանյարյանի: Ե., 1990:

Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, ԺԵ-ԺԹ դարեր: Հրատ. Աղանեանց Գ., Թիֆլիս, 1912:

Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն Համառօտ Դճ տարւոյ Օսմանցոց թագաւորացն: Աշխատասիրութեամբ Ժ.Մ. Ավետիսյանի: Ե., 1982:

Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան, Պատմութիւն Հրակիզման Կոստանդնուպոլսոյ 1660 տարւոյ: Հրատարակութեան պատրաստեց Բամպուքճեան Գ.: Ստամպուլ, 1991:

Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան, Ստամպոլոյ 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:

Ջաքարիա Սարկուազի Պատմագրություն, Հ. 1: Վաղարշապատ, 1870:

Թորգոմեան Վ., Յիշատակարան Ամիրտովյալժայ Սաղմոսին: Հանդէս ամսօրեայ, 1895, թիւ 8, էջ 246-249:

Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, Հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, Հ. Բ: Կազմ. Սաֆրաստյան Ա. Ս.: Ե., 1964:

Ժամանակագրություն Գրիգոր վարդ. Կամախեցուց կամ Դարանաղցուց: Երուսաղէմ, 1915:

ԺԴ դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ: Կազմ. Ոսախիկյան Լ. Ս.: Ե., 1950:

ԺԵ դարի Հայերեն ձեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա (1401-1450), մասն Բ (1451-1480), մասն Գ (1481-1500): Կազմ. Ոսախիկյան Լ. Ս.: Ե., 1955, 1958, 1967:

Ոսախիկյան Լ., Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» կանոնադրությունը: 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-խտալական առնչություններ. ջննովական փաստաթղթերը դրիմահայերի մասին: Կազմ. Միրայեկյան Վ. Ա.: Ե., 1974:

Հնասէր Գ., Կորսուելու ենթակայ վաւերաթուղթեր, Բաղամովչպ, 1934, թիւ 1, էջ 31-36: Անհետացած Հայերէն արձանագրություններ Կ. Պոլսոյ մէջ: Բաղամովչպ, 1931, թիւ 3, էջ 159-162:

Հովհաննես Տեր-Դավթյան Զուղայեցու Հաշվետումարը: Աշխատատիրութեամբ Լ. Ս. Ոսախիկյանի և Հ. Գ. Փափաղյանի: 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., Աճառյան 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 Բ.: Ս. Պ-բուրգ, 1884:

Ոսկեան Հ., Կոստանդնուպոլսոյ Հայ պատրիարքներու չորրորդ անտիպ ցուցակ մը: Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4-6, էջ 146: «Թոփ գարը» պալատին կից Ահմէտ Գ սուլթանին անուան մատենադարանին Հայերէն ձեռագիրները: «Հանդէս ամսօրեայ, 1967, թիւ 4-6, էջ 183-195:

Պէշպէրեան Ն., Անանուն Պոլսեցիի ժամանակագրութիւն, 18-րդ դար: Հանդէս ամսօրեայ, 1966, թիւ 4-6, էջ 159-172: Կ. Պոլսոյ Հայ պատրիարքներու գաւազանագիրքը ըստ Մաղաբիա դպիր ճեւահիրճեանի: Նույն տեղում, 1963, թիւ 7-9, էջ 325-341: Օսմանեան քանի մը վաւերագիրներ Իսթանպուլի Հայոց եկեղեցիներէն ոմանց մասին: Նույն տեղում, 1961, թիւ 10-12, էջ 723-731:

Սիմէոն դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն: Հրատ. Ակինեան Ն.: Վիեննա, 1936:

Սիմեոն Երեւանցի, Զամբո, Գիրք, որ կոչի յիշատակարան: Վաղարշապատ, 1873:

Սրուանձտեանց Գ., Թորոս աղբար Հայաստանի ճամբորդ, մասն Բ: Կ. Պոլիս, 1884:

Վարք Աւգուստինոս Բաջնեց 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. Քէչիչեան Մ.: Վիեննա, 1964:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ եւ ի շրջակայս նոցին: Նկարագրեց Տ. Պայեան: Կազմեց Գ. Տէր-Վարդանեան: Ե., 2002:

Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա: Կազմ. Տաչեան 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 Հայերեն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սերաստիա. Կազմ. Գուշակեան Թ.: Հանդէս ամսօրեայ: 1926, թիւ 5-6, էջ 236-245:

Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանի Հայոց: Կազմ. Կիւլէսէրեան Բ.: Անթիլիաս, 1961:

Փափաղյան Ավ., Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և Հայերի մասին (16-19-րդ դարեր): Ե., 1999:

Փիրդալէմեան Ղ., Նոտարք Հայոց, Կ. Պոլիս, 1888:

Օրագրութիւն Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեանի: Հրատ. Նշանեան Մ.: Երուսաղէմ, 1913: Նույնը՝ Երուսաղէմ, 1930:

Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, 4: Էվլիյա Չելեբի: Թարգմ. ծանոթագրութ. և առաջարանը Ա. Ն. 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 пѣсаря 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.

Catalogue 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, Հրատարակումներ

Ալիշան Ղ., Կամենից, տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի և Ռումանիոյ: Վենետիկ, 1896: Հայ-վենետ կամ յարընչութիւնք Հայոց եւ վենետաց: Վենետիկ, 1895:

Ալլաջօյաճեան 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 սկզբնավորութիւնը: Շողակաթ, 1962, թիւ 2, էջ 24-29: Կազմութիւն առաջնորդական վիճակներու պատրիարքութեան Հայոց Թուրքիոյ: Շողակաթ, 1962, թիւ 2, էջ 30-34: Յուշամատեան կուտինահայերու: Պէյրութ, 1961: Պալաթութաղին կազմութիւնը. Մելգոն Ասատուրի «Երեքդարեան պատմութիւն Ա. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալաթու (1627-1931)» գրքում, էջ 161-174: Պատմութիւն Հայ գաղթականութեան, Տ. 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, Տ. Ա. Վենետիկ, 1841:

Անասյան Հ., Թուրքական ֆուլթուվլաթը եւ Հայերը: Հասկ, Անթիլիաս, 1995, էջ 221-256: Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի անկման մասին. Ե., 1957: XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արեւմտեան Հայաստանում, Ե., 1962: Մանր երկեր: Լոս Անջելես, 1987:

Ապանեան Գ., Հայերու անուամբ 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:

Բամպուրճեան Գ. Յակոբ պատրիարք Նալեան (1706-1764): Ստանպուլ, 1981: Յովհաննէս պատրիարք Կոլոտ (1678-1741): Ստանպուլ, 1984:

Բասմաջյան Կ., Ս. Էջմիածնի զանգակատնէն անհետացած թանկագին Հնութիւն մը, Բանասէր, 1906, թիւ 3, էջ 47-49:

Գալէմբերեան Գ., Կենսագրութիւն Սարգիս Սարաֆեան: Վիեննա, 1908: Կենսագրութիւններ երկու Հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու եւ ժամանակին Հայ կաթողիկեայր: 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:

Գօլյանճեան Ս., Ռումանահայութեան Անին՝ Սուլթալայի Հայ գաղութը: Ե., 2000:

Զուլպյան Մ. Կ., «Գեվէլիբմեն» (մանկահավաքը) Օսմանյան կայսրութեան մէջ ըստ թուրքական եւ Հայկական աղբյուրների: Պատմա-բանասիրական Հանդէս, 1959, թիւ 2-3, էջ 247-256: Հայ ժողովրդի պատմութեան Հարցերը ըստ եվրոպական հեղինակների. XIII-XVIII դարեր, գիրք Ա: Ե., 1990: Զալալիների

չարժուճը և Հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրութեան մեջ: Ե., 1966:

Էքսերճեան Հ., Յիշատակարան Հնգեակ յորելեան Ս. Ռաչ եկեղեցւոյ Սկուտարու (1676-1926), Կ. Պոլիս, 1927:

Թոտին, Գրիգոր Պարոնտէրի յիշատակարանը: Բանասէր, 1901, պր. Բ, էջ 148-153:

Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, մասն երկրորդ, Հ. Ե: Վենետիկ, 1804: Դարապատում. դար ութուտասաներորդ (1757-1768): Վենետիկ, 1825:

Ուաչկոնց Դ., Կ. Պոլսոյ Հայ գաղութին ծագումը: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիմանդանոցի, Կ. Պոլիս, 1902, էջ 185-207:

Ուառատյան Ա. Ա., Կոստանդնուպոլիս (1453-1800). Հայ գաղթաշխարհի պատմութիւն, Հ. 2: Հրատարակութեան 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. Գէորդ եկեղեցւոյ: Ստամբուլ, 1935:

Կիլիսէսէրեան Բ. (Բարզէն եպ., Բարզէն 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:

Հնասէր Գ., Հայ գրականութիւնը տապանաբարերու վրայ, Հայաստանի կոչ-նակ, 1927, թիւ 19, էջ 584-585, թիւ 27, էջ 844-846: Բաղմավէպ, 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. Գէորդ եկեղեցին և յոյներուն նախկին Perivleptos մենաստանը: Հայաստանի կոչնակ, 1932, թիւ 49, էջ 1215-1217:

Հովհաննէս Տեր-Դավթեան Զուղայեցու Հաշիվետումարը: Աշխատա-սիրութեամբ Լ. Ս. Ուաչիկյանի և Հ. Գ. Փափաղյանի: Ե., 1984:

Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ Հայ ազատագրական մտքի պատմութեան, գիրք II: Ե., 1959:

[Հրանտ Ասատուր], Կ. Պոլսոյ Հայերը և իրենց պատրիարքները: Ընդարձակ օրացոյց ազգային հիմանդանոցի: Կ. Պոլիս, 1901, էջ 77-258:

Ղլեչյան Վ. Գ., Ստրկավաճառութիւնը Օսմանյան կայսրութիւնում 19-րդ դարում: Արևելագիտութեան հարցեր, պրակ 3-4: Ե., 1987, էջ 107-120:

Մելգոն Ասատուր, Երեքդարեան պատմութիւն Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցւոյ Պալատի (1627-1931): Կ. Պոլիս, 1931:

Միքայելյան Վ. Ա., Ղրիմահայոց պատմութիւն: Ե., 1989:

Մխիթարեան Ս., Համառօտ պատմութիւն Երուսաղէմի և ստորագրութիւն սրբազան տեղեաց: Երուսաղէմ, 1867:

Մըմըրեան Յ., Թիւրքահայոց հին վաճառականութիւն և վաճառականը: Կ.

Պոլիս, 1908: Մասնական պատմութիւն Հայ մեծատուններու, 1400-1900: Կ. Պոլիս, 1910:

Մուրադյան Պ., Ստեփանոս Դաշտեցու քաղաքական ու դավանական դիրքավորման գնահատութեան Հարցի շուրջ: Պատմութիւն, 2000, թիւ 1, էջ 55-61:

Յովհաննէս Սեբաստացի, Պատմութիւն Սեբաստիոյ: Աշխատասիրութեամբ Բ. Լ. Զուգասդյանի: Ե., 1974:

Յովհաննէսեանց Ա., Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, Հ. Ա: Երուսաղէմ, 1890:

Զամչեան Մ., Պատմութիւն Հայոց, Հ. Գ: Վենետիկ, 1786:

Պալմեան Աղ., Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս: Վիեննա, 1877:

Պէրպէրեան Հ., Իսթանպուլի Հայ բնակչութիւնը քաղաքին գրավումէն 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. Պոսոյ Հայոց պատրիարքութեան հիմնարկութիւնը: Հանդէս ամսօրեայ, 1964, թիւ 7-9, էջ 337-350, թիւ 10-12, էջ 497-510: Հայկականը: 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, Նոյնդան 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. Նշանեան: Հ. 1, Երուսաղէմ, 1931:

Սերովբէան Վ., Ալէմտաղի Հայոց եկեղեցին ու Հնատիպ Աւետարան մը: Շողակաթ, 1955, էջ 213-214:

Սիրունի Յ. Ճ., Պոլիս և իր դերը. 1453-1800, Հ. 1: Բէյրութ, 1965:

Ստորագրութիւն Սրբոյ քաղաքին Յերուսաղէմի քննութեամբ և Համա-նօտէպ ի Հաննա և ի Մարինոս պատմագրաց: Երուսաղէմ, 1859:

Տէր-Անդրէասեան Հ., Իսթանպուլի առաջին Հայկական եկեղեցիները և Ս. Գեորգ պատրիարքանիստ եկեղեցին: Շողակաթ, Ստամպուլ, 1995, էջ 96-106:

Ուղուրեան Մ., Պատմութիւն Հայոց գաղթականութեան և շինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոնոյ քաղաքի: Վենետիկ, 1891:

Քիւրտեան Յ., Նիւթեր Հայ վաճառականութեան պատմութեան Համար:

Օրմանեան Մ., Աղգապատում, Հ. Բ: էջմիածին, 2001:

Адджян 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.

Зуляян 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.

Курьлев 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 византийского 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. Збаржского, 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., Генуезцы 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 Кривоула. 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 Arméniens 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.

Witteck P. The Rise of the Ottoman Empire. London, 1958.

Çabuk V. Köprülüler. İstanbul, 1988.

Pamukciyan K. İstanbul yazıları. Cilt I. İstanbul.

Tuğlacı P. Osmanlı Saray Kadınları. İstanbul, 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 Teşkilâtından Kapukulu Ocakları. Ankara, 1944.

Yarman A. Osmanlı sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve surp Pırgıç Ermeni Hastanesi Tarihi. İstanbul, 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 Մելքոն, վաճառական - 272
Ագարիա Ջուղայեցի, կաթողիկոս - 194
Ալաճաճի Մեֆեր - 353
Ալեքսանդրու Բարի - 50
Ալպոյաճյան Ա. - 15, 27, 28, 32, 60, 90, 92, 94, 100, 101, 121, 122, 145
Ախիջան, խոջա - 279, 287
Ալինյան Ն. - 29, 30, 90, 92, 96
Ահմեդ բեյ - 72, 261
Ահմեդ, դեվթերդար - 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
Ամիրդովաթ Ամասիացի - 57, 58, 92, 93, 96, 101, 111, 116, 120
Ալվազովսկի Գ. - 22, 23, 61, 68, 82, 249, 326, 331, 338
Ալվերդի 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 Ստամպուլցի, պատրիարք - 215, 226, 227, 241
Անթոնիե, պատրիարք - 50
Անյուլելո 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
Ա ս տ վ ա ծ ա տ ու ռ , պ ա տ ռ ի ա ռ ք 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 Թլթլլ, երեց - 18, 173, 178, 188, 190, 226, 233
Աստվածատուր, Սաբլլմըլլ - 53, 268
Ավգուստինոս Բաջենց - 333
Ավես, խոջա - 18, 178

- Ավետիք Ջուղայեցի - 272
 Ավետիք. պարոն - 56, 110
 Ավետիք Եվրոկիացի - 8, 136
 Ատոն, 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 Վարազեցի - 62
 Բարքան Օ. - 74, 77, 365
 Բրողի Բ. - 46
 Բոյնուեյրի. մեծ վեզիր - 287
 Բուսբեկ. ճանապարհորդ - 335
- Գաբրիել. դալաթիացի - 321
 Գալենճյարյան Գ. - 24-26, 160
 Գասպար. խոջա - 286
 Գ(ե)որզ (Հեշիմ հաճի) - 53, 268
 Գենաղիոս (Սկողարիոս Գ.), պատրիարք - 46, 128
 Գեռլախ Ս., ֆոն - 120, 319
 Գրեգորիոս. պատրիարք - 147
 Գորդլևակի Վ. Ա. - 40, 41, 119, 184
 Գրիգոր, տեր - 195
 Գրիգոր Հայոց Մեծաց հայրապետ - 112
 Գրիգոր, կաթողիկոս Էջմիածնի - 195
 Գրիգոր (Ջալալբեկյանց), կաթողիկոս Էջմիածնի - 112
 Գրիգոր. կաթողիկոս Աղթամարի - 105
 Գրիգոր Կարնեցի - 254
 Գրիգոր, եպիսկոպոս (մարիասա) - 97, 98, 119
 Գրիգոր Գարանաղցի (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 Պասանճյան. պատրիարք - 28, 129, 251, 260, 303
 Գրիգոր Պարոնուեր. պատրիարք - 351, 353, 354
 Գրիգոր Վարազեցի - 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 (Գավուրթ). 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. իգիթբաշի - 260
 Եղիազարյաններ - 17, 18, 175, 176, 178, 179, 202, 209, 210, 220, 235, 240, 287, 370
 Եղիզուլե - 322

- Ենիքոյ - 293
Ենկի. խոջա - 279
Եսայի. պատրիարք Երուսաղեմի - 112
Եսայի, եպիսկոպոս - 363
Եվգենիոս Դ. պապ - 89, 363
Երեմիա. պատրիարք - 147
Երեմիա. քահանա - 250
Երեմիա Ամբեցի. խոջա 172, 173, 197, 286
-
Երեմիա Քյոնուրճյան - 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
- Ջաբարիա. արքեպիսկոպոս - 50, 363
Ջաբարիա. կաթողիկոս - 96
Ջաբարիա Կաղզվանցի. պատրիարք - 130, 135, 136
Ջաբարիա Ջուղայեցի. կաթողիկոս - 100
Ջաբարիա Սարկավազ - 204, 209, 220
Ջաբարիա Վանեցի. պատրիարք - 14, 29, 30, 103, 123, 132, 133, 146, 151, 153, 154, 159, 186, 196-199, 251, 303, 304
Ջբարաժսկի Կ.. դեսպան - 323
Ջիլջյան Ա. - 265
Ջիլջյան Բ. - 265
Ջուլալյան Մ. - 39, 254, 295, 297, 298
- Էմիրիան փաշա - 209
Էսիլի թոռը - 175
Էվլիյա Չելեբի - 11, 12, 38, 55, 69, 79, 249, 250, 279, 298, 330, 333, 335
- Ըռենեպ. երեց - 202
Ըռստակես (Արիստակես). կաթողիկոս - 91, 93
- Ըրրղ Մանուկ - 203
- Թեյարթլու. բեյլերբեյ - 356
Թեոդորոս. կաթողիկոս - 112
Թեվանո Ժ. ճանապարհորդ - 318
Թլքըլյաններ - 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. դիվանադալիբ - 203
Իբրահիմ. մեծ վեզիր - 334
Իբրահիմ բեկ. ջալալի - 64
Իբրահիմ. սուլթան - 336
Իբրահիմ Փեչեվի - 11
Ինալչիք 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
Լոմինեյլո Ա.. պողեստա - 269
- Խալիլ փաշա. մեծ վեզիր - 22, 345
Խանճի - 175
Խաչատուր. խոջա - 222

- Խաչատուր Կաֆայեցի - 83
- Խաչատուր Դլեցի, պատրիարք - 226, 240
- Խաչատուր Սեբաստացի (Մինտերճի), կաթողիկոս - 176, 180, 182, 184, 185, 204, 205, 207, 215, 216, 236, 291
- Խաչատուր Ուլնեցի, կաթողիկոս - 168
- Խաչիկյան Լ. - 252
- Խաչկունց Գ. - 24, 70
- Խոսրով, մեծ վեզիր - 345
- Խոսրով, վաճառական - 209, 217-219
- Խուսրև, մեծ վեզիր - 198
- Կալաջիօղլուներ - 132
- Կալենդեր օղլու, ջալալի - 64
- Կապսալի Մոշե - 283
- Կարամուստաֆա, մեծ վեզիր - 238
- Կարա Յազըջի, ջալալի - 63
- Կարապետ - 91, 120
- Կարապետ, եպիսկոպոս - 145
- Կարապետ, խոջա - 279
- Կարապետ, կաթողիկոս - 96
- Կարապետ, մյուրեվելի - 142
- Կարապետ, պատրիարք - 120, 145
- Կարապետ Կեսարացի (Կրպո), պատրիարք - 145, 146, 160, 239-241
- Կարապետ Համշինցի, գրիչ - 118
- Կարապետ Ուլնեցի, կաթողիկոս - 21
- Կարապետյան Պ. - 118
- Կարաօսմանօղլուներ - 132
- Կիրակոս Երևանցի, պատրիարք - 88, 159, 182
- Կիրիլոս Լուկարիս, պատրիարք - 147
- Կիրիլոս Կոնտարիս, պատրիարք - 182
- Կղեմեն Գալանոս - 88, 182, 185, 186, 189
- Կյուլեսերյան Բ. (Բարգեն 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
- Կրուս Պ. դը լա - 79, 106, 123, 124
- Հակոբ, երեց - 286
- Հակոբ Կարնեցի - 334
- Հակոբ Նալյամ, պատրիարք - 9, 21, 106, 129, 140
- Հակոբ Շոռոբեցի - 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 Հեգարֆեն - 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 Թորքատեցի - 212
- Հովհաննես, ոսկերիչ - 143
- Հովհաննես, քահանա - 176
- Հովհաննես Ամասիացի (Թովփալ), պատրիարք - 215, 226, 227, 237, 238, 241, 357
- Հովհաննես Արճիշեցի - 86
- Հովհաննես Ավետարան նորոգող - 120
- Հովհաննես Թյուքյունճի, 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 Կողոտ, 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 Նոյսուտճի, պատրիարք - 357, 358
- Հովհաննես Սեբաստացի - 137
- Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցի - 281
- Հովհաննիսյան Ա. Գ. - 38, 191, 282
- Հովհաննիսյաններ - 173, 235, 370
- Հովսեփ. իգիթբաշի - 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
- Մախսուղ (Մաքսուտ), խոջա - 197
- Մահմադ Ղուլի խան - 292
- Մաղաքիա Դերջանցի, վարդ. - 34
- Մաղաքիա Դեվահիրճյան - 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 Արապողլու - 120
- Մելքիսեդեկ Սուբիի, 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
Մետրոֆանեն, 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 Մեքաստացի, կաթողիկոս - 195
Մխիթար Մեքաստացի - 335
Մխիթար Քյուրտխոստանցի, 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
Մրմրյան Հ. - 24
Մուլսաի Պողոս - 18, 157
Մուսա, խասեքի - 345
Մուստաֆա բեկ, ջալալի - 64
Մուստաֆա Գ, սուլթան - 134, 137, 265, 303
Մուստաֆա Կադրի, ենիչերի - 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, ենիչերի - 323
Յուսուֆ փաշա, մեծ վեզիր - 251
Նահապետ Գյուլնազարյան, խոջա - 293
Նաիմա - 11, 326
Նեստոր Իսկանդեր - 51
Ներկիզգաղե - 222
Ներսես, կաթողիկոս - 167
Ներսես եպիսկոպոս (Անկյուրիայի) - 53, 100
Ներսես, տեր - 118
Ներսես Շնորհալի, կաթողիկոս - 118
Ներսես, վարդ, (Մեքաստիացի 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 Դուֆինոս - 317
Շահ Աբաս - 64, 163
Շահին, համամճի - 241, 263, 373
Շահին չելեպի - 14, 286
Շահրի չելեպի - 286
Շանի զաղե - 11, 82, 315

Շիրին բեկ, ջալալի - 64
Շուու 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

Չափանօղլուներ - 132

Պալե, խոջա - 234

Պալեղղզներ - 113, 349

Պալճյան Ա. - 90

Պախտիար - 181

Պակթամուր - 115

Պաղտասար, վաճառական - 272

Պապայի որդի Այվատ - 53

Պասպատի - 114

Պավլո, հացագործ - 252

Պարթենիոս Գ. պատրիարք - 318, 355,
356

Պատրոնա Խալիլ, ենիչերի - 266

Պարմախատուգ - 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, ենիչերի - 82

Ջաֆեր, զորահրամանատար - 331

Ռանսիմեն Ս. - 43, 44

Ռաշիդ, պատմագիր - 11

Ռափայել, խոջա - 143

Ռաֆայել, հույն - 130

Ռյուսթեն փաշա, մեծ վեզիր - 302

Ռստակես Խարբերդցի, վարդապետ -
115, 313

Ռոսիիջան, 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
- Սելյի Ահմեդ, զորահրամանատար - 336
- Սեֆեյաններ - 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
- Սիրումի 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, մահատակ - 321
- Ստեփանոս, վարդ., Ջմյունիայի առաջնորդ - 218
- Ստեփանոս Դաշտեցի - 361, 362
- Ստեփանոս Թորատեցի - 63
- Ստեփանոս Սեղեցի, 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
- Տողորով 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
- Քյաբիբ Չելեպի - 279
- Քյոբ 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 Ֆազրլ Մուստաֆա, մեծ վեզիր - 79
- Քյուչուկ Ահմեդ, կապուտան փաշա - 353
- Քյուրայան Վ. - 121, 122
- Քորյաթ Թ., ճանապարհորդ - 82
- Քրիտովուլուս - 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
- Ֆարոզի Ս. - 277
- Ֆեռլուպտոս, պատրիարք - 311
- Ֆերբյուր Մ., ճանապարհորդ - 346
- Ֆերիդուն Ահմեդ բեյ - 11, 72, 261, 266, 343
- Ազուլիս - 279, 293
- Ադրիանուպոլիս (Էդիրնե, Էրտեմե) - 130, 188, 210, 219, 267, 271
- Ալբանիա - 182
- Ալեմդադ - 255
- Ախլըր (Ախոռ) կափու - 66, 70
- Ակն - 19, 54, 64, 69, 70, 168, 364
- Ակքերման - 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 (Յեյա Աբավասիա, 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
- Արդն - 170, 200, 211
- Արմեշ - 29, 198
- Արտագ - 96
- Արշիփելազ - 361
- Արցախ - 61, 70
- Ակսարայ - 69, 76
- Բաբաջաֆեր, բանտ - 237
- Բալու - 277
- Բալկաններ - 55, 271, 285, 328, 329, 335
- Բաղդադ - 139, 198
- Բաղնշ (Բիթլիս) - 29, 105, 168, 198
- Բանկալքի - 37, 38, 61
- Բասեն - 64
- Բասիլիս - 363

- Բասրա - 139, 198
 Բեկգրաղ (թաղամաս) - 69
 Բեյլաս - 216
 Բեյքոզ - 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
 Գուգկունճուք - 265
 Գուրուչեշմե - 70
- Դամասկոս - 209, 249, 356
 Դանուք - 106
 Դարանաղյաց գավառ - 55
 Դնեստր - 57
- Եգիպտոս - 194, 209, 243, 260, 270, 277
 Եղի գուլե - 73, 86
 Ենի կափու - 70, 236
 Ենի հիսար - 71
 Ենի օղալար - 253
 Ենի Ֆոշա - 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
 Երզնկա - 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
- Չանթե - 361
 Չաֆուրմիա - 361
 Չինաաա - 69
 Չմյունիա (Իզմիր, Իզմյուն) - 33, 41, 63, 64, 102, 108, 138, 139, 164, 198, 215, 264, 270, 271, 280-285, 287, 292, 293, 332, 374, 376
 Չուքաղերիե - 343
- Էգեյան կղզիներ - 247, 285, 350
 Էդիրնե կափու - 25, 109, 116, 350
 Էյուք - 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, Յասրը) բազար - 335
 Էրեզլի - 76
 Էրմենի Շառի 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
 Թեքե - 70
 Թոփխանե - 70, 73
 Թոփ կափու - 66, 70, 248
 Թոքատ (Եփղոկիա) - 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

Լիվոնոն - 271, 290, 292, 293, 374

Խասաբոյ (Խասագյուղ) - 69, 73, 80, 82

Խարբերդ - 115, 168, 313

Խլաթ - 29, 105 198

Խոշար - 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

Կրահնա - 328

Կրեստե (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 դիրի - 70, 109, 116, 117, 364, 367

Հիո - 361

Հնդկաստան - 275, 282, 284

Հոլանդիա - 280, 292, 293, 375

Հոճա խան, հյուրատուն - 19

Հոշապ - 29

Հոռմ - 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

Արիմ - 23, 33, 39, 53, 55, 56

Ճենովա - 268

Ճուպարու մահալա - 142

Մալթա, քաղամաս - 70

Մակեդոնիա - 87, 214

Մանիսա - 282

Մարզվան - 168

Մզունք - 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

Նեկրոպոնոս - 361

Նապոլի - 361

Նիզդե (Նիկիտ, Նիկտա) - 76, 122, 368

Նիդեռլանդներ - 264

Նիկոմեդիա - 33

Նովո Բրդո - 343

Նոր Ջուղա - 271, 290, 374

Շտիրիա - 328

Շրվան (Շիրվան) - 203

Ոսկեդջյուր - 81, 110

Չերչենայեի - 78

Չինիլի համամ - 111, 116, 173, 314

Չմշկածագ - 274

Պալաթ - 69, 70, 80, 82, 115, 178, 184, 234,

285, 300, 312, 350, 367

Պալլադը, գերեզմանատուն - 37, 248, 272

Պալլափան - 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

Պեյոլլու - 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

Պուլտան - 63, 102, 302

Ջահուկ (Ճահուկ) - 209, 370

Ջուղա - 279, 375

Ռատոզ (Ըռատոզ, Ռոդոստո, Թեքիր-դաղ) - 103, 190, 345, 360, 361

Ռումելի (Ռուումել, Ռումելիա) - 93, 103, 106, 134, 289, 302

Ռումնիա - 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
 Սլովանիա - 328
 Սկյուտար (Ուսկյուդար) - 62, 71, 73, 78, 80, 82, 103, 123, 265, 309
 Սյուբլիջե - 73
 Սյունիք - 69, 86, 332
 Մուչով (Մուչավա) - 302
 Մուրխաթ - 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
 Վլանկա (Լանկա) - 70, 80, 109, 111, 121-123, 248, 314, 318, 364, 367, 368
 Վրաստան - 333, 335
- Տանավիա - 214
 Տիգրանակերտ - 218
 Տիվրիկ - 64, 203, 285
 Տրապիզոն - 39, 55, 70, 77, 100, 101, 247, 333, 363
 Տրիպոլի - 280
- Ուկրաինա - 270
 Ունգափուն - 255
 Ուշքիլիսա - 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
 Քեֆեյի քաղ - 76109, 116, 350, 364
 Քիլիա - 269
 Քիոս - 350
 Քյահառհանե - 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
- Օրթաքոյ - 70
- Ֆեներ - 52, 69, 183, 312, 355
 Ֆիլիպե - 28, 91-94, 101, 366
 Ֆլորենցիա (Փլորենտինա) - 89, 114, 363
 Ֆռանգատան (Ֆռանգ) - 293
 Ֆրանսիա - 163, 186, 187, 195, 267, 280, 324, 352, 375
 Ֆրենք ֆիքրոն, քաղ - 269

ԽԱՌԱՏՅԱՆ ԱԼԲԵՐՏ 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

**Փալուստ Կյուլպենկյան հիմնարկության հովանավորությամբ
Երևանի համալսարանի հրատարակչությունը
լույս է ընծայել հետևյալ գրքերը**

1. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Քախչյան, Յ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 3, 1998:
2. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Քախչյան, Յ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 4, 1998:
3. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Քախչյան, Յ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 5, 2001: (Բառարանը 2002 թ. արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակին՝ «Մարդկային զարգացման և հումանիտական արժեքների, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների զարգացման բնագավառում ձեռք բերված նվաճումների համար»):
4. **Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ** - Տիեզերական պատմություն (աշխարհաբարի վերածեց Վ. Վարդանյանը), 2000 թ.:
5. **Հրայա Գարրիելյան** - 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. **Հրայա 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 սարկավազ Իմաստասեր, 2001 թ.:
16. **Յոզեֆ Կարստ** - Կիլիկյան հայերենի պատմական քերականություն, 2001 թ.:
17. **Ռաֆայել Մաքևոսյան** - Կուբան ապագայի որոնումներում. իրադարձություններ և դասեր, 2001 թ.:

18. **Խաչիկ Բաղիկյան** - 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 Յուրջման** - Հայերենի քերականություն, առաջին մաս, Հայերենի ստուգաբանություն, 2003 թ.:
27. **Հայնրիխ Յուրջման** - Հայագիտական ուսումնասիրություններ, 2004 թ.:
28. **Ալեքսանդր Սարգսյան** - Հայոց լեզվի քերականություն (Ձևաբանություն) 2004 թ.:
29. **Ռամզա 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. **Յովհաննես Սարկալազ Իմաստասէր** - Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», 2004 թ.:
33. **Սանդրո Սարգսյան** - Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, 2004 թ.:
34. **Կարեն Իզբաշեան** - Աւարայրի ճակատամարտից դէպի Նուարսակի պայմանադրութիւնը, 2005 թ.:
35. **Հարություն Դելլայան** - 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** – Երզնկա (Հնագույն դարերից մինչև մեր օրերը), 2005 թ.:
40. **Հրաչյա Աճառյան** - Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի համեմատությամբ 562 լեզուների. Իմաստաբանություն, Բառաքնություն, Շարահյուսություն, 2005 թ.:

41. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. 16-րդ հատոր: Արաք 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. **Ռամզազ Գորգածե** - Վրացերեն-հայերեն բառարան, 2005 թ.:
44. **Պավել Շարաբխանյան** - Հանգաբանություն, 2005 թ.:
45. **Ռուբեն 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. **Շահե Արքեպիսկոպոս Աճեմեան**, Հայերեն 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.:

2-28

3-28

4-28

5-28

6-28

7-28

8-28

9-28

10-28

11-28

12-28

13-28

14-28

15-28

16-28

17-28

18-28

19-28

20-28

21-28

22-28

23-28

24-28

25-28

26-28

27-28

28-28

29-28

30-28

