

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ

ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻՑ ԵՐԵՎԱՆ ՈՒ ԷՐԶՐՈՒՄ



**ՃԻԶՎԻՏ ՔԱՐՈՋԻՉՆԵՐԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐՈՒՄ XVII-XVIII ԴԴ.**

**Իմ մասնագիտական առաջընթացին նպաստած
լուսահոգի պրոֆեսոր Պետրոս Հովհաննիսյանի (1944-2016)
հիշատակին**

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ

**ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻՑ
ԵՐԵՎԱՆ ՈՒ ԷՐԶՐՈՒՄ**

**ՃԻԶՎԻՏ ՔԱՐՈԶԻՉՆԵՐԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐՈՒՄ XVII-XVIII ԴԴ.**

ԵՐԵՎԱՆ
ՀԵՂԻՆԱԿԱՅԻՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ
2018

ՀՏԴ 94(479.25)
ԳՄԴ 63.3(5Հ)
Բ 200

Տպագրվում է ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի
գիտական խորհրդի ու հայոց պատմության ամբիոնի
երաշխավորությամբ

Խմբագիր՝ պ.գ.դ., պրոֆ. Հայրապետ Մարգարյան

*Գրախոսներ՝ պ.գ.դ., պրոֆ. Կարեն Մաթևոսյան
պ.գ.թ., ասիստենտ Միքայել Մալխասյան*

Բալդարյան Սարգիս

Բ 200 **Նոր Զուղայից Երևան ու Էրզրում. ճիզվիտ քարոզիչները
հայկական բնակավայրերում XVII-XVIII դդ./ Ս. Բալդարյան-
Երևան: Հեղ. հրատ., 2018.- 236 էջ:**

Գրքում առաջին անգամ առանձին ուսումնասիրությամբ ներկայացվում են հայ բնակչության և ճիզվիտ քարոզիչների փոխշփումներն ու փոխազդեցության դրվագները վաղ արդի հայկական բնակավայրերում (XVII դ. երկրորդ կես - XVIII դ. առաջին կես): Նախատեսված է հայոց պատմությամբ հետաքրքրվող լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 94(479.25)
ԳՄԴ 63.3(5Հ)

ISBN 978-9939-0-2579-7

© Բալդարյան Ս., 2018 թ.

ԱՌԱՋԱՐԱՆ

Նախընթաց մի քանի տասնամյակների ընթացքում հայոց պատմության՝ XVI-XVIII դարերն ընդգրկող ժամանակաշրջանը հայտնվել է բազմաթիվ հայ և օտարազգի հետազոտողների տեսադաշտում՝ թևակոխելով ուսումնասիրության իրապես նոր փուլ: Այդ ուշադրության հիմքում որոշ չափով համաշխարհային պատմագիտության այն զարգացումներն են, որոնք երևան են բերել միջմշակութային փոխազդեցությունների ու փոխներգործությունների (cross-cultural interactions) և համընդգրկուն պատմության (global history) գաղափարները: Այս համապատկերում առանձնակի կարևորություն է ստանում առևտրական ցանցերի ու կաթոլիկ քարոզչության թեմատիկան, որը տալիս է տարբեր ժողովուրդների ու տարածաշրջանների միջև երկխոսության բազմաթիվ օրինակներ: Պատահական չէ, որ դարաշրջանի նորարար բնույթն ու ուշագրավ յուրահատկությունը, այլ գործոնների ուղեկցությամբ, հիմք են դարձել այն առանձնացնելու որպես պատմության վաղ արդի ժամանակաշրջան:

Կաթոլիկ դավանանքի քարոզչություն իրականացնող եվրոպացի հոգևորականները համաշխարհայնացման տպավորություն թողնող այս գործընթացների կարևոր դերակատարներից էին: Տեղացի բնակչության հետ հաղորդակցությունը դյուրացնելու հնարավորություն էր տալիս տեղական լեզուների ու ավանդույթների այն իմացությունը, որ նրանք հանդես էին բերում աշխարհի զանազան հատվածներում գործելիս: Քարոզիչների դերակատարության արտահայտություններից էր նաև նրանց

որոշակի ներգրավվածությունն այն հարցերում, որոնք դուրս էին հոգևոր ոլորտի շրջանակներից: Կաթոլիկ այս հոգևորականները հաղորդակցության միջնորդներ էին Եվրոպայի ու այն բնակավայրի միջև, ուր ծավալում էին իրենց քարոզչական աշխատանքները:

Այս գործընթացում կարևոր տեղ զբաղեցնելու հավակնություն է հանդես բերում ճիզվիտ կրոնավորների գործունեությունը: Տարբեր աշխարհամասեր ուրք դրած այս հոգևորականների «աշխարհը մեր տունն է» արտահայտությունն արտացոլում էր այն իրավիճակը, որն առաջ էր եկել նրանց լայնածավալ քարոզչության հետևանքով: Իրենց տեղեկատվական ցանցում շրջանառության մեջ դնելով և մասամբ հրատարակելով զանազան վայրերի մասին կուտակած տվյալները՝ նրանք յուրօրինակ դեր էին խաղում նաև աշխարհի մի շարք շրջանների մասին ճանաչողության խորացման գործում:

Ճիզվիտ քարոզիչների տեսադաշտում նախևառաջ այն բնակավայրերն էին, որոնք աչքի էին ընկնում տնտեսական կարևորությամբ ու աշխարհագրական դիրքով: Այս ծրագրային մոտեցման շրջանակներում էլ պետք է դիտարկել նրանց ընդգծված ուշադրությունը վաղ արդի հայկական բնակավայրերից Նոր Զուլայի, Երևանի ու Էրզրումի նկատմամբ: Եթե Նոր Զուլան հայ վաճառականության համաշխարհային ցանցի կենտրոնն էր, ապա Երևանն ու Էրզրումն ունեին Հայաստանի արևելյան ու արևմտյան հատվածների կենտրոնների համարում՝ հայտնի լինելով նաև համապատասխանաբար հոգևոր ու տնտեսական բացառիկ կարևորությամբ:

Հակառակ ճիզվիտների մասին ստեղծված հսկայական գրականությանը, ինչպես նաև՝ հայերի միջավայրում կաթոլիկ քարոզչության թեմատիկայի անմշակ չլինելուն՝ եվրոպացի այս եկեղեցականների գործունեությունը հայկական բնակավայրերում չի դարձել քիչ թե շատ ամբողջական ուսումնասիրության առարկա: Եթե հայտնի է Նոր Զուլայում հայերի ու ճիզվիտների փոխշփումների գոնե ամփոփ նկարագրությունը, ապա Երևանում ու Էրզրումում նրանց գործունեության վերաբերյալ պատկերացումներն ավելի աղոտ են: Հայկական բնակավայրերում Հիսուսյան քարոզիչների ներկայությունը լուսաբանելու նպատակ հետապնդած ուսումնասիրությունների բացակայության պայմաններում ներկայացվող աշխատությունը կարող է հավակնել պատասխանելու մի շարք հարցադրումների:

Նախևառաջ, ներկայացման կարիք են զգում Հայաստանում ճիզվիտ կրոնավորների ծավալած աշխատանքները դրվագ առ դրվագ: Հատկանշական է, որ այս ուղղությամբ կատարվող ուսումնասիրությունը մեծապես հիմնված է եվրոպական սկզբնաղբյուրների վրա: Ուշադրության արժանի մյուս հարցադրումը հաղորդակցության բնույթն ու աստիճանն է եվրոպացի հյուրերի ու տեղացի հայերի միջև: Վաղ արդի հայոց պատմության ճիզվիտական աղբյուրների մասին ամբողջական պատկերացումը, ինչպես և՛ դրանցում հայերի ու հայկական բնակավայրերի արտացոլման խնդիրն առանձին դիտարկումների ու գնահատականների առարկա պետք է համարել: Այս ամենին անուղղակիորեն առնչվող խնդիրներից է ուշադրության բևեռումը վաղ արդի դարաշրջան եզրույթը հայագիտական հետազոտություններում շրջանառելու վրա:

Առաջադրված խնդիրների շրջանակում աշխատության վերաբերյալ ցանկացած կարծիք ու դիտարկում պատրաստ ենք ընդունել ամենայն գոհունակությամբ:

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

ՎԱՂ ԱՐԴԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՆ ՈՒ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայոց պատմության այն ժամանակաշրջանը, որն ընկած է սույն մենագրության առանցքում, նախևառաջ կարիք է զգում տերմինաբանական հստակեցման: XVII դարը, ըստ հայոց պատմության պարբերացման չափանիշների, դիտարկվում է որպես յուրատեսակ սահմանագիծ միջնադարյան և նոր ժամանակաշրջանների միջև: Դրան զուգահեռ՝ համաշխարհային պատմագիտական մտքի զարգացումը կիրառության մեջ է դրել դարաշրջանների բնորոշման ու պատմության պարբերացման մի համակարգ, որը սկզբունքորեն չի համապատասխանում մեզանում ընդունված այդ մոտեցմանը: Հայոց պատմությունը համաշխարհային պատմության բաղկացուցիչ մաս դիտարկելու թելադրանքով էլ պայմանավորված է աշխատության ներածական այս հատվածի շարադրանքը, որն ըստ էության համեստ փորձ է վաղ արդի դարաշրջան եզրույթը հայոց պատմության համապատկերում դիտարկելու ուղղությամբ: Այս հատվածի բացակայությունը, այլապես, չարդարացված ու անբացատրելի կթողներ մենագրության զանազան մասերում այնպիսի եզրույթի կիրառությունը, ինչպիսին է վաղ արդի ժամանակաշրջանը:

1960-ական թթ. սկզբներից պատմագետների միջավայրում աստիճանական տարածում ձեռք բերեց վաղ արդի Եվրոպա

հասկացությունը¹: Դրա ներքո Վերածննդից մինչև Ֆրանսիական Մեծ հեղափոխություն ընկած ժամանակաշրջանն ընկալվում էր որպես մեկ ամբողջություն: 1980-ական թթ. կեսերից այս եզրույթի նշանակությունն ընդլայնվեց՝ տարածվելով համաշխարհային պատմության շղթայի այն հատվածի վրա, որը միավորում է մոտավորապես 1500-1800 թթ.: Սկզբնապես եվրոպական պատմության առանցքի վրա դիտարկվող հասկացությունը սկսեց կիրառվել այլ տարածաշրջանների համապատկերում ևս: Այսպես՝ համաշխարհային պատմության մեջ առաջ եկավ առանձին փուլ՝ վաղ արդի դարաշրջան բնորոշմամբ:

Քննարկվող եզրույթի հիմքում, ինչպես նշեցինք, ընկած է XVI-XVIII դարերը մեկ ամբողջություն դիտարկելու մոտեցումը: Այլ կերպ ասած՝ մի շարք նոր երևույթներ, որոնք անշրջելի ազդեցություն են թողել մարդկության զարգացման ընթացքի վրա, պայմանավորել են դիտարկվող ժամանակահատվածի յուրահատկությունն ու ամբողջականությունը: Պատմագիտական այս տեսական խնդիրը հայտնվել է բազմաթիվ հեղինակավոր հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում և ստացել մի շարք ուշագրավ գնահատականներ: Վաղ արդի շրջանի առանձնահատկությունները վերհանելու տեսանկյունից առավել ամբող-

¹ Վաղ արդի դարաշրջան եզրույթի մասին մանրամասն տե՛ս հատկապես Bentley J., *Early Modern Europe and the Early Modern World*, in *Between the Middle Ages and Modernity* (eds. J. Bentley and Ch. Parker), London: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 13–33; idem, *Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History*, *American Historical Review*, 101, 1996, p. 749–700; Fletcher J., *Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500–1800*, in *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (ed. B. Manz), London: Variorum, 1995, p. 1–46; Goldstone J., *The Problem of the "Early Modern" World*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41:3, 1998, p. 249–284.

ջական են թվում Զ. Բենթլիի դիտարկումները: Վերջինիս կարծիքով՝ վաղ արդի դարաշրջանը, առաջին հերթին, արդյունքն էր երեք համաշխարհային գործընթացների՝

1. Ծովային ուղիների համաշխարհային ցանցերի ստեղծում,
2. Կենսաբանական տեսակների համաշխարհային փոխանակություններ,
3. Վաղ կապիտալիստական համաշխարհային տնտեսության ձևավորում²:

Մի կողմ թողնելով սրանցից յուրաքանչյուրի բնութագրումն ու առանձնահատկությունների մատնանշումը՝ արձանագրենք միայն այն յոթ ներգործուն զարգացումները, որոնք, ըստ նույն ուսումնասիրողի, ժամանակի ընթացքում հաջորդեցին վերոնշյալ գործընթացներին՝

1. Ժողովրդագրական պայթյուն,
2. Միգրացիոն լայնածավալ հոսքեր,
3. Բնական միջավայրի ուժգնացած շահագործում,
4. Տեխնոլոգիական նկատելի առաջընթաց,
5. Կենտրոնացված պետությունների հետագա համախմբում,
6. Կայսրությունների ընդարձակում,
7. Միջմշակութային աննախընթաց փոխազդեցություններ³:

Արձանագրված փոփոխությունները պատկերացնելու առումով հարկ է նշել, որ վաղ արդի դարաշրջանը հանգեցրեց «տարա-

² Bentley J., Early Modern Europe, p. 22.

³ Ibid., p. 23.

ծաժամանակային խտացման»⁴, ինչը սկիզբ դրեց առանձին տարածաշրջանների ու ժողովուրդների երկխոսության բուռն գործընթացի: Իրարից շատ հեռու գտնվող տարածաշրջանները, ժողովուրդներն ու մշակույթները շրջանառության ու փոխանակության համաշխարհային ցանցերի միջոցով հայտնվեցին ավելի փոխկապակցված միջավայրում⁵: Դարաշրջանի նորարարություններից էր «տեղեկատվական հեղափոխություն» անվանումը ստացած երևույթը⁶, որը աննախադեպ չափի հասցրեց տեղեկատվության ստեղծման, տարածման ու սպառման գործընթացի արագությունն ու արդյունավետությունը: Ի վերջո, բացառիկ կարևորություններ նաև պատմության այս շրջանի համաշխարհայնացնող էությունը, ինչը մղում է մտածելու այսպես կոչված նախագլոբալիզացիայի մասին վաղ արդի դարերում⁷:

Դիտված վերափոխումների հետ անխզելիորեն կապված էին ժամանակաշրջանի այնպիսի նշանակալի իրադարձություններն ու իրողությունները, ինչպիսիք էին աշխարհագրական մեծ հայտնագործությունները, Ռեֆորմացիան, նիդեռլանդական և անգլիական հեղափոխությունները, համաշխարհային առևտրական ցանցերի ստեղծումը և այլն: Համաշխարհային պատմության՝ 1500-1800 թթ. ընդգրկող հատվածը, այսպիսով, բնորոշվում է

⁴ Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1991, p. 240.

⁵ Aslanian S., *Port Cities and Printers: Reflections on Early Modern Global Armenian Print Culture*, *Book History*, 17, 2014, p. 53.

⁶ Blair A., Fitzgerald D., *A Revolution in Information?*, in *The Oxford Handbook of Early Modern European History* (ed. H. Scott), Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 244-265.

⁷ Vries J., *The Limits of Globalization in the Early Modern World*, *Economic History Review*, 63:3, 2010, p. 710-733.

բազմաթիվ ուշագրավ առանձնահատկություններով և դիտարկվում որպես առանձին փուլ:

Որքան մեզ է հայտնի, վաղ արդի դարաշրջանի գաղափարը հայագիտական ուսումնասիրությունների տիրույթում քննարկելու որևէ փորձ հայաստանյան գիտական աշխատություններում չի ձեռնարկվել: Պատճառը հասկանալի է. պատմության պարբերացման ընդունելի համակարգը տարբերակում է հին, միջին, նոր ու նորագույն ժամանակաշրջաններ, և վաղ արդի դարաշրջանը ոչ միայն չի տեղավորվում այդ շրջանակներում, այլև հակասության մեջ է մտնում դրա հետ: Համաշխարհային պատմության մեջ ամբողջություն դիտարկվող XVI-XVIII դարերը հայոց պատմության պարագայում տրոհվում են միջին ու նոր ժամանակաշրջանների միջև, որոնց սահմանագիծ է ընկալվում XVII դ.: Այդ գաղափարը հիմնավորելու նպատակ են հետապնդում հատկապես Վ. Դիլյանի⁸ ու Տ. Կույմճյանի⁹ հոդվածները, որոնք մատնանշում են XVII դ. յուրահատկությունն ու սահմանային դերակատարությունը հայոց պատմության համապատկերում:

Վ. Դիլյանի աշխատանքը, որը նախապես ներկայացվել էր Պատմաբանների հայկական ընկերության՝ 1992 թ. մայիսի 9-ին տեղի ունեցած գիտաժողովին¹⁰, վիճարկում է նոր պատմությունը XIX դարասկզբից մեկնարկելու՝ խորհրդային ժամանակներում ընդունելի տեսակետը: Նրա համոզմամբ՝ «17-րդ դարը,

⁸ Դիլյան Վ., Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, *ԲԵՀ*, 1993, թ. 3, էջ 6-9:

⁹ Kouymjian D., From Disintegration to Reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era, XVIth-XVIIth Centuries, *Revue du Monde Arménien*, 1, 1994, p. 9-18.

¹⁰ Հովհաննիսյան Պ., Հայ ժողովրդի պատմության պարբերացման հիմնահարցին նվիրված համաժողով, *ԼՀԳ*, 1993, թ. 4, էջ 158:

հատկապես այդ դարի երկրորդ կեսն է հայոց պատմության նոր ժամանակաշրջանի սկիզբը»¹¹: Մոտեցման հիմքում դրվում են հայ ազատագրական պայքարի աշխուժացումն ու վերելքը, երբ, ըստ ուսումնասիրողի ձևակերպման, «հայ ժողովուրդն ու նրա առաջավոր գործիչները մեկննդմիշտ համոզվում են, որ օտարակալության լուծը մեծագույն խոչընդոտ է Հայաստանի ու հայ ժողովրդի զարգացման ճանապարհին»¹²: Հայոց պատմության պարբերացման հարցին նվիրված վերոհիշյալ գիտաժողովը ևս համանման եզրակացության է հանգել¹³՝ այդպիսով հայաստանյան պատմագիտական ասպարեզում շրջանառության մեջ դնելով նոր պատմությունը XVII դ. երկրորդ կեսից սկսելու մոտեցումը:

Հետաքրքիր է, որ դիտարկվող ժամանակաշրջանին պարբերացման տեսանկյունից սահմանային նշանակություն է տրվել նաև Տ. Կույմճյանի հոդվածում, որը XVII դարակեսը բնորոշում է որպես արդի դարաշրջանի սկիզբ: Դրանով հանդերձ՝ ուսումնասիրողի դիտարկումներն առանձնացնում են 2 հանգամանք: Նախ՝ նոր պատմության փոխարեն հեղինակը կիրառում է արդի շրջան հասկացությունը համահունչ է համաշխարհային պատմության մեջ ընդունված ձևակերպումներին: Մեզ հետաքրքրող հարցի տեսանկյունից ուշադրության արժանի երկրորդ հանգամանքը XVII դ. կեսերի յուրահատկությունը պայմանավորող 7 գործոնների ներկայացումն է: Ավելորդ չէ դրանց համառոտ հիշատակումը՝ թուրք-իրանական պատերազմների ավարտ, ֆեո-

¹¹ Դիլոյան Վ., Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, էջ 7:

¹² Անդ, էջ 6:

¹³ Հովհաննիսյան Պ., Հայ ժողովրդի պատմության պարբերացման հիմնահարցին նվիրված համաժողով, էջ 161:

դալական ընտանիքների վերացում՝ որոշ բացառությամբ, նյութական մշակույթի զարթոնք, քաղաքային կենտրոնների զարգացում, վաճառականական դասի առաջացում, որպես կրոնական համայնք հայերի փոքրամասնության կարգավիճակը տարբեր երկրներում և նոր գաղափարներով մշակույթի հարստացում հայկական գաղութների կողմից¹⁴:

Քննարկվող ժամանակաշրջանին տրված բնորոշումներից ընդգծման ենթակա են նաև Հ. Միրզոյանի նկատառումները: Չարծարծելով պարբերացման խնդիրը՝ հետազոտողը հայոց պատմության նոր շրջանը դիտարկում է զուտ ջուղայական չափումով. «Սխալված չենք լինի, եթե մեր պատմության նոր շրջանը, ընդհուպ մինչև 18-րդ դարի առաջին կեսը ներառյալ, անվանենք ջուղայական շրջան: Իսկ եթե նկատի ունենանք, որ հնդկահայ գաղթօջախները, փաստորեն, Նոր Զուղայի դուստրերն էին, ... ապա հիշյալ շրջանը կարող ենք հասցնել մինչև 19-րդ դարի առաջին քառորդը»¹⁵: Ուշագրավ է, որ Հ. Միրզոյանը դիտարկվող ժամանակաշրջանի կարևորագույն առանձնահատկություններ է համարում հայ վաճառականությունն ու նրա առևտրական ցանցի կենտրոն Նոր Զուղան՝ վերջինիս անվանումն անգամ տարածելով ողջ դարաշրջանի վրա:

Վաղ արդի դարաշրջանի գաղափարը հայագիտական հետազոտություններում դիտարկելու և հայոց պատմության համապատկերում քննարկելու ուղղությամբ միակ աշխատանքը հեղինակել է Ս. Ասլանյանը: Նա ոչ միայն առանձին ուսումնասիրությամբ և ծավալուն անդրադարձով քննել է հայոց պատմութ-

¹⁴ Kouymjian D., From Disintegration to Reintegration, p. 10-11.

¹⁵ Միրզոյան Հ., Հովհաննես Մրքուզ Զուղայեցի, Երևան, 2001, էջ 93-94:

յունը համաշխարհային պատմության բաղկացուցիչ մաս դիտարկելու խնդիրը¹⁶, այլև հայ գրատպությանն առնչվող մի աշխատանքում ներկայացրել իր դիտարկումները վաղ արդի հայոց պատմության առանձնահատկությունների վերաբերյալ¹⁷: Կարևորագույն յուրահատկությունը, որ Ս. Ասլանյանը վերագրում է վաղ արդի հայոց պատմությանը, հայ իրականության մշակութային ու տնտեսական կյանքի կենտրոնների փոխադրումն էր բուն Հայաստանից դեպի Հնդկական օվկիանոսի ու Միջերկրական ծովի նավահանգստային քաղաքներ: Թուրք-իրանական պատերազմների թատերաբեմի վերածված Հայաստանն այս շրջանում կորցրել էր հայության զարգացման ընթացքը տնօրինող կենտրոնի իր դերակատարությունը, ինչն անցել էր ծովային ուղիներով փոխկապակցված նավահանգիստներին¹⁸:

Հեղինակի մյուս ուշագրավ դիտարկումը վերաբերում է վաղ արդի հայոց պատմության զարգացումը պայմանավորող նավահանգստային հային, որին բնորոշելու համար մատնանշվում է 4 առանձնահատկություն: Նախ՝ նավահանգստային հայերը բացառապես վաճառականներ էին, որոնց ինքնությունն ու ապրելակերպը ձևավորվում էր ծովի հետ նրանց առնչությունների համապատկերում: Երկրորդ, աշխարհի առաջ բաց լինելով՝ նրանք հարաբերվում էին բազմաբնույթ տեղեկատվական հոսքերի և նորարար գաղափարների հետ՝ ի հակադրություն իրենց հայրե-

¹⁶ Aslanian S., From “Autonomous” to “Interactive” Histories: World History’s Challenge to Armenian Studies, 2009-2016, unpublished. Շնորհակալություն ենք հայտնում հեղինակին իր անտիպ աշխատանքի էլեկտրոնային տարբերակը տրամադրելու համար:

¹⁷ Aslanian S., Port Cities and Printers, p. 51-93.

¹⁸ Ibid., p. 54-55.

նակիցների: Երրորդ, նրանց գերակշիռ մեծամասնությունը սերում էր Սեֆյան մայրաքաղաքի հայկական արվարձան Նոր Զուղայից, որն ստանձնել էր հայ վաճառականական ցանցի կենտրոնի դերակատարությունը: Եվ չորրորդ, դարաշրջանի հայոց մշակույթի առաջընթացն ամբողջովին արդյունքն էր նավահանգստային հայերի եռանդուն հովանավորության¹⁹:

Պետք է արձանագրել, որ Ս. Ասլանյանի ուսումնասիրությունների շնորհիվ է, որ մոտավորապես 1500-1800 թթ. ընդգրկող վաղ արդի հայոց պատմության գաղափարը ձեռք է բերել որոշակի տարածում: Առաջին անգամ 2008 թ. Միչիգանի համալսարանում (University of Michigan, Ann Arbor) նրա կողմից է անցկացվել «վաղ արդի հայոց պատմություն» դասընթացը²⁰: Ս. Ասլանյանի դիպուկ գնահատականները հավակնում են հիմք դառնալ հայոց պատմության այս շրջանի ամբողջական ընկալման ու գնահատման համար:

XVI դ. սկսած հայոց պատմության մեջ դիտված նշանակալի տեղաշարժերն առանձնացնելու առումով հատկանշական են ևս 2 հետազոտողների՝ Լեոյի ու Զ. Հարրիի դիտարկումները: Երկու դեպքում էլ գործ ունենք վաղ անցյալում գրված աշխատանքների հետ, որոնք թեև չեն քննարկվել հետագայում շրջանառված վաղ արդի պատմության գաղափարի շրջանակներում, այնուհանդերձ հատկանշական են դիտարկվող ժամանակաշրջանի նորարար բնույթն ըմբռնելու ու արձանագրելու տեսանկյունից:

¹⁹ Ibid., p. 56-58.

²⁰ Ibid., p. 85, n. 21.

Շուրջ 100 տարի առաջ իր «Հայոց պատմության» երրորդ հատորի ներածական մասում գրելով XV-XVI դդ. սահմանագծի՝ որպես եվրոպական պատմության մեջ միջին ու նոր դարերի հատման կետի մասին՝ Լեոն համոզմունք է հայտնել նույն այդ մոտեցումը հայոց պատմության շրջանակներում կիրառելու վերաբերյալ. «Մենք էլ կարող ենք նոր էջից սկսել մեր պատմության այն շրջանը, որ գալիս է 15-րդ դարից հետո»²¹: XVI դ. հայոց պատմության նոր դարաշրջանի սկիզբ դիտարկելով՝ Լեոն զարմանալիորեն առաջ է քաշել այնպիսի ծանրակշիռ հիմնավորումներ, որոնց հավաստիությունը պիտի ապացուցվեր միայն հետագա հետազոտությունների արդյունքում: Այսպես՝ իր տեսակետի հիմքում նա դնում է հայության և՛ քաղաքական, և՛ մշակութային կյանքի արմատական փոփոխությունները: Լեոյի ձևակերպմամբ՝ «16-րդ դարից դադարում են ազգերի տեղափոխությունները Միջին Ասիայից դեպի Արևմուտք», ինչի արդյունքում Անդրկովկասում աստիճանաբար հաստատվում է բացառապես 2 քաղաքական միավորների՝ Սեֆյան Իրանի ու Օսմանյան կայսրության տիրապետությունը: Թեև այս 2 ուժերի միջև ռազմա-քաղաքական հակամարտությունը մեկուկես դար շարունակ դադար չի առնում, այնուհանդերձ «Պարսկաստանն ու Թուրքիան, իբրև մեծ պետություններ, ստեղծում են որոշ քաղաքական սիստեմներ, որոշ իրավակարգ, որ, ինչ էլ լիներ, մեծ առավելություն էր՝ նախկին անհաստատ, երերուն, անիշխանական դրության հետ համեմատած»²²:

²¹ Լեո, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ. III, գիրք I, Երևան, 1969, էջ 10, 11:

²² Անդ, էջ 11:

Քաղաքական կացության այս փոփոխությունից բացի՝ ավելի ակնառու տեղաշարժեր են դիտվում մշակութային ասպարեզում. «16-րդ դարից սկսած ավելի և ավելի նկատելի է դառնում դեպի աշխարհականացում տանող մի հոսանք»։ Գաղափարական այս շրջադարձը, ըստ Լեոյի, իրականացվեց միայն «գաղութներում» և բացառապես վաճառականական շրջանակների շնորհիվ։ Նրա այս նկատառումը հիշեցնում է Ս. Ասլանյանի դիտարկումը նավահանգստային կենտրոնների ու նավահանգստային հայերի մասին։ Ավելորդ չի լինի հիշատակել Լեոյի պատկերավոր արտահայտությունն այս կապակցությամբ. «Մեր մտավորական կյանքը, մեր ամբողջ կուլտուրան, մեր քաղաքակրթական ջանքերն... ապաստանած են մայր հայրենիքից հեռու, հայ գաղութների մեջ»²³։ Այսպիսով՝ Լեոն մատնանշում է XVI դ. ուրվագծված կարևոր տեղաշարժերը և դրանցով հիմնավորում հայոց պատմության մեջ նոր դարաշրջան տեսնելու իր մոտեցումը։

XVI դ. սկզբնավորվող ժամանակաշրջանի յուրահատկությունն ըմբռնած մյուս ուսումնասիրողը, ինչպես նշել ենք, Զ. Հարրին է։ 1937 թ. տպագրված ու ուշադրությունից դուրս մնացած աշխատանքում²⁴ հեղինակը քննարկում է Հայկական վերածնունդ երևույթը, որն, իր գնահատմամբ, ընդգրկել է 1500-1863 թթ.։ Որքան էլ ուսումնասիրողի դիտարկումները որոշ չափով վիճահարույց լինեն, հետաքրքիր է արձանագրել այն 4 գործոնները, որոնք, ըստ նրա, պայմանավորել են հայ իրականության զարթոնքը՝ գրատպություն (XVI դ.), իտալացի քարոզիչների կրթական

²³ Անդ. էջ 14։

²⁴ Harry J., The Armenian Renaissance, 1500-1863, *The Journal of Modern History*, 9:4, 1937, p. 433-448.

ազդեցություն (XIV դ. ու կրկին XVII դ.), հայ դասական գրականության վերածնունդ Վենետիկում (XVIII դ.) և անցում աշխարհաբարի (XIX դ.)²⁵: Այսպես՝ Զ. Հարրին, վաղ արդի շրջանն ամենևին էլ նկատի չունենալով, դիտված տեղաշարժերի ազդեցությամբ առանձնացնում է հայոց պատմության մեջ շուրջ 1500 թ. սկզբնավորվող ժամանակահատվածը:

Հետաքրքիր է հավելել, որ դիտարկվող հարցադրումները քննարկման առարկա դարձան նաև 2017 թ. ապրիլի 13-14-ին Երևանում տեղի ունեցած «Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները» գիտաժողովում: Ռ. Սաֆրաստյանի զեկուցումն առաջ էր քաշում հայոց պատմության արդիական դարաշրջանի գաղափարը: Այդ համապատկերում դիտարկվող վաղ արդիական դարաշրջանի ժամանակագրական շրջանակներ էլ առաջարկվում էր XVI դ. - XIX դ. 60-ական թթ. ընկած ժամանակահատվածը²⁶: «Նոր պատմության պարբերացումը ժամանակակից պատմագիտությունում» խորագրով զեկուցմամբ Ֆ. Մովսիսյանը ևս առաջարկում էր հետևել համաշխարհային պատմագիտության զարգացումներին և հայոց պատմության, իր ձևակերպմամբ, նոր դարաշրջանի սկիզբ համարել XVI դ.²⁷:

Հարցին, թե իսկապե՞ս արդարացված է հայոց պատմության մեջ վաղ արդի ժամանակաշրջանի դիտարկումը, պետք է

²⁵ Ibid., p. 433-434.

²⁶ Սաֆրաստյան Ռ., զեկուցում՝ ներկայացված «Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները» գիտաժողովում (Երևան, 2017 թ. ապրիլի 13-14), *Հայագիտության հարցեր*, 2017, թ. 3, էջ 227-230:

²⁷ Մովսիսյան Ֆ., զեկուցում՝ ներկայացված «Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները» գիտաժողովում (Երևան, 2017 թ. ապրիլի 13-14), *Հայագիտության հարցեր*, 2017, թ. 3, էջ 210-214:

տալ դրական պատասխան: Շուրջ 1500-1800 թթ. հայ իրականության մեջ բնորոշվում են հստակ ուրվագծվող առանձնահատկություններով, որոնցից 3-ը թվում են առավել նշանակալի: Դարաշրջանի բացումն ապահովող գործոնի դերում հանդես է գալիս հայ գրատպությունը, որի սկիզբը, ինչպես հայտնի է, դրվեց 1512 թ.: XVIII դ. վերջին եվրոպական ու ասիական երկրներում գործած հայկական տպարանների թիվը հասել էր 19-ի²⁸՝ ողջ դարաշրջանի ընթացքում հսկայական դեր խաղալով մշակութային ու գաղափարական տեսակետից²⁹:

Հ. Միրզոյանի դիտարկումը հայոց պատմության ջուղայական չափման մասին կիրառելի է թվում ողջ վաղ արդի շրջանի համար: XVI դ. համաշխարհային առևտրում ներգրավված Հին Զուղային³⁰ 1604-1605 թթ. իրադարձություններից հետո աստիճանաբար փոխարինելու եկավ հայության տնտեսական, մշակութային կյանքի զարգացմանն ուղղություն տվող, հայ եկեղեցական կյանքի վրա հզոր ազդեցություն ունեցող Նոր Զուղան, որը

²⁸ Թաջիրյան Է., Ամստերդամի հայ տպագրությունը (տիպաքանական վերլուծություն), զեկուցում՝ ներկայացված “Port Cities and Printers: Five Centuries of Global Armenian Print” գիտաժողովում (UCLA, 2012, 10-11 November), անտիպ (օգտվել ենք համացանցային հրապարակումից):

²⁹ Արդի դարաշրջան մուտք գործելու տեսանկյունից գրատպության քննության համար տե՛ս Kévorkian R., Armenian Publishing and the Quest for Modernity (16th-19th centuries), in *Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text* (ed. Valentina Calzolari), Leiden-Boston: Brill, 2014, p. 122-133; Cowe P., *Print Capital*, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History, *Le Muséon*, 126:3-4, 2013, p. 319-368.

³⁰ 16-րդ դ. երկրորդ կեսն արդեն հատկանշվում է համաշխարհային առևտրում ջուղայեցի վաճառականների ակտիվ ներգրավվածությամբ: Առավել մանրամասն տե՛ս Herzog E., The Rise of the Julfa Merchants in the Late Sixteenth Century, in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (ed. Ch. Melville), London, 1996, p. 305-322.

Հնդկական օվկիանոսի ու Միջերկրական ծովի նավահանգիստներն ընդգրկող առևտրական լայն ցանցի կենտրոնն էր մինչև 1730-1740-ական թթ.: XVIII դ. երկրորդ կեսին ջուղայական ազդեցությունը շարունակվեց պահպանվել այն գաղթավայրերի միջոցով, որոնց հիմքերը դրվել էին ջուղայեցիների կողմից:

Հայոց պատմության ընթացքը պայմանավորող կենտրոնների տեղափոխությունը բուն Հայաստանից կարելի է դիտարկել որպես հայոց վաղ արդի դարաշրջանի երրորդ յուրահատկություն: Թուրք-իրանական երկարատև պատերազմների ու դրանց ուղեկցած ժողովրդագրական աղետալի փոփոխությունների հետևանքով Հայաստանը դադարեց լինել հայության կյանքն ուղղորդող կենտրոն. առավել նշանակալի տեղաշարժերն ու ձեռքբերումներն Արևելյան ու Արևմտյան Հայաստանների տարածքից դուրս էին տեղի ունենում: Հայ հոգևոր կյանքի կենտրոն էջմիածնի դերակատարությունը ցայտուն է դառնում միայն XVIII դ. երկրորդ կեսին, երբ այն հանդես է գալիս որպես հայ իրականության ճգնաժամային կացությունը հաղթահարելու շարժման կենտրոն՝ Վենետիկի ու Մադրասի կողքին³¹: Հենց այդ ճգնաժամն ու այն հաղթահարելու փնտրտույթներն էլ կարծես խորհրդանշում են հայոց պատմության վաղ արդի դարաշրջանի մայրամուտը:

Վաղ արդի դարաշրջանի և հայոց պատմության առնչությունների մասին այս ակնարկը չի կարող հավակնել ամբողջական ու ամփոփիչ ձևակերպումների: Շեշտադրելով հայոց պատմու-

³¹ Մյուս կենտրոնների՝ Վենետիկի ու Մադրասի համապատկերում էջմիածնի դերակատարության ու Սիմեոն Երևանցու բարենորոգչական գործունեության վերլուծության համար տե՛ս Aslanian S., *Dispersion History and the Polycentric Nation: The Role of Simeon Yerevantsi's Girk or Koçi Partavčar in the 18th Century Nation Revival*, Venice: S. Lazarus, 2004.

յունը համաշխարհային պատմության մաս դիտարկելու, ինչպես և՛ պատմագիտական մտքի նվաճումները հայագիտական ուսումնասիրությունների ոլորտ ներգրավելու անհրաժեշտությունը՝ ներածական այս հատվածը հետապնդում է ողջ շարադրանքում վաղ արդի շրջան եզրույթի կիրառությունը պարզաբանելու ու հիմնավորելու նպատակ:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ ԿԱԹՈՒԼԻԿ ՔԱՐՈՉՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂ ԱՐԴԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՈՒ ՃԻՋՎԻՏՆԵՐԸ

1.1. ԿԱԹՈՒԼԻԿ ՔԱՐՈՉՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԵՐԻ ՄԻՋԱՎԱՅՐՈՒՄ ՈՒ ՃԻՋՎԻՏՆԵՐԸ

Վաղ արդի դարաշրջանին բնորոշ միջմշակութային փոխազդեցություններն ու ազգամիջյան փոխշփումները գերազանցապես պայմանավորված էին 2 դերակատարներով՝ վաճառականներ ու քարոզիչներ³²: Երթևեկության ու շրջանառության իրենց համաշխարհային ցանցերով նրանք միավորում էին տարբեր աշխարհամասերը՝ ապահովելով նյութական բարիքների ու հոգևոր արժեքների մշտական փոխանակություն: Հետաքրքիր է նշել, որ վաճառականության ու քարոզիչ կրոնավորների միջև հաստատվել էր փոխգործակցության որոշակի համակարգ: Տեղական սովորույթներին ու լեզուներին տիրապետող քարոզիչները թարգմանչի հիանալի թեկնածուներ էին զանազան վայրերում առևտրական հարաբերություններ հաստատելու նպատակ ունեցող վաճառականների համար: Վերջիններիս ծովային ուղիներն ու նավերն էլ երթևեկության լավագույն տարբերակն էին կաթոլիկ դավանանքի տարածման խնդիր լուծող հոգևորականների համար³³:

³² Manning P., Migration in World History, New York-London: Routledge, 2005, p. 114-118.

³³ Hertoghs F., Meeting the Dutch: Cooperation and Conflict Between Jesuits and Dutch Merchants in Asia, 1680-1795, Paper presented at the Conference of ENIUGH

Կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությունը հայերի միջավայրում առավել նպատակահարմար է դիտարկել հենց քարոզիչների՝ որպես վաղ արդի շրջանի միջմշակութային փոխներգործությունները պայմանավորող դերակատարների դիտանկյունից: Եվրոպացի հոգևորականների ժամանումը Հայաստան միայն կրոնական գործոններով պայմանավորելը կամ դրա ներքո քաղաքական տարբեր ակնկալություններ մատնանշելը ոչ միայն չի ապահովում հարցի լիարժեք պարզաբանումը, այլև հնարավորություն չի տալիս դիտարկելու երևույթն իր ամբողջության ու բազմազանության մեջ: Մյուս կողմից՝ պատմագիտական արդի միտքը փոխազդեցությունների տեսությանը տալիս է այնքան մեծ կարևորություն, որ նույնիսկ հիմք է համարում պատմության պարբերացման համար:

Այս առումով տեղին է ներկայացնել Ու. Մքնիլի դիտարկումները պատմության ընկալման վերաբերյալ: Ամերիկացի պատմագետն իր հայտնի գիրքը³⁴ բաժանել է 3 գլխի՝ դրանցից յուրաքանչյուրը նվիրելով պատմության մի շրջանի: Մինչև 500 թ. ընկած ժամանակահատվածը Ու. Մքնիլը համարում է Միջին Արևելքի տիրապետության դարաշրջան, որին հաջորդող 1000 տարիներն էլ, իրենց հերթին, բնորոշվում են եվրասիական հավասարակշռության համակարգով: 1500 թ. սկսվում է պատմության երրորդ փուլը՝ արևմտյան տիրապետության դարաշրջանը: Հասարակությունների միջև հարաբերությունների ու փոխշփումների բնույթի վրա

(London, 2011, 14-17 April), unpublished (օգտվել ենք համացանցային հրապարակումից)։

³⁴ McNeill W., The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

հիմնված այս պարբերացումը հետագա մշակման ենթարկվեց Ջ. Բենթլիի կողմից³⁵։ Որքան էլ պարբերացման համանման մոտեցումները քննարկումների ու վերաձևակերպումների տեղիք տան, հստակ է փոխազդեցությունների հայեցակարգի կարևորությունը պատմագիտական ուսումնասիրություններում։ Հայերի շրջանում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությունը հարկ է քննարկել հենց փոխներգործությունների դիտանկյունից։

Ի սկզբանե նկատառելի պետք է համարել երկրի ներսում ընթացող գաղափարա-քաղաքական զարգացումների ու կաթոլիկ քարոզչության միջև կապը։ Պետականությանը սպառնացող վտանգների, առավել ևս՝ դրա բացակայության պայմաններում, միջնադարին բնորոշ օրինաչափությամբ, ասպարեզ էր գալիս արտաքին օգնության փնտրտուքի հարցը։ Դիտարկվող ժամանակաշրջանում հայ ազատագրական միտքը կենտրոնացած էր արևմտյան կաթոլիկ տերությունների օգնության սպասումների վրա, ինչն էլ բարենպաստ պայմաններ էր ապահովում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչության համար։

³⁵ Հիմք ընդունելով տարբեր տարածաշրջանների ու ժողովուրդների միջև փոխազդեցությունների էությունը՝ Ջ. Բենթլին պատմությունը տրոհում է 6 փուլի։ Վաղ կոմպլեքս հասարակությունների (Ք.ա. 3500-2000 թթ.) ու հին քաղաքակրթությունների (Ք.ա. 2000-500 թթ.) դարաշրջաններին փոխարինելու են գալիս նախ դասական (Ք.ա. 500-Ք.հ. 500 թթ.) ու ապա հետդասական (500-1000 թթ.) քաղաքակրթությունները։ Պատմության հինգերորդ շրջանի հիմքում քոչվորական քաղաքակրթությունների ժամանակաշրջանն է (1000-1500 թթ.), որից հետո էլ սկիզբ է առնում վեցերորդ՝ արդի դարաշրջանը (տե՛ս Bentley J., *Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History*, *American Historical Review*, 101, 1996, p. 749-770; Cajani L., *Periodization*, in *The Oxford Handbook of World History* (ed. J. Bentley), Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 54-71)։

Այդօրինակ ակնկալությունները շրջանառվել էին դեռևս Կիլիկիայի հայկական թագավորության շրջանում, երբ, որպես գաղափարախոսական յուրահատուկ զենքեր, ասպարեզ էին նետվել «Դաշանց թուղթ» հայ-հռոմեական պայմանագիրը և տարբեր մարգարեություն-տեսիլներ: Դրանցից առաջինը, որ, Հ. Անասյանի բնորոշմամբ, «լատինասեր հոսանքի կողմից եվրոպական ազդեցությունն ամրապնդելու նպատակով հնարված մի գրական կեղծիք»³⁶ էր, պարունակում էր հատուկ կետ միմյանց ռազմական աջակցություն ցուցաբերելու պարտավորության մասին. «Սիրելեացն սիրելի լինելով եւ թշնամեացն՝ թշնամի»³⁷: Կաթոլիկ աշխարհի օժանդակության ակնկալիքն ամրագրող գաղափարախոսական մյուս գործիքի՝ Ներսես Մեծ հայրապետի տեսիլքի ժողովրդականության ցուցիչն է XVII դ. եվրոպական մի աղբյուրի այն վկայությունը, թե հայերը, այն վերածելով չափածոյի, անգիր էին սովորում և հուզմունքով արտասանում³⁸: Կաթոլիկ քարոզիչները, հմտորեն օգտագործելով հայերի քաղաքական այդ մտայնությունը, կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությունը շաղկապում էին ռազմական օգնության հեռանկարի հետ:

Ներքին կյանքում ընթացող զարգացումների արդյունք էր կաթոլիկ քարոզիչների՝ Հայաստան ներթափանցման առաջին փուլը, որը սկիզբ է առնում XIII-XIV դդ. սահմանագծին: Կիլիկիայի

³⁶ Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961, էջ 51:

³⁷ Բարթիկյան Հ., «Դաշանց թուղթ». կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը, ՊԲՀ, 2004, թ. 2, էջ 96, Pogossian Z., The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation, Leiden-Boston: Brill, 2010, p. 62-65.

³⁸ Michel Febure, L'état présent de la Turquie, Paris, 1675, p. 408.

հայկական թագավորության աշխարհիկ և հոգևոր վերնախավը, բախվելով արտաքին քաղաքական լուրջ սպառնալիքների, իրավիճակի հաղթահարումը կապում էր դավանական զիջումներ կատարելու ու, այդպիսով, կաթոլիկ աշխարհի աջակցությունն ստանալու հետ: Հայտնի է, որ XIII դարավերջին այդ ուղղությամբ լայն գործունեություն ծավալեցին միարարական շարժման գլուխ կանգնած Հեթում II արքան և Գրիգոր VII Անավարզեցի կաթողիկոսը: Հակադիր կողմնորոշման ջատագով Ստեփանոս Օրբելյանը հենց այդ նկատի ուներ, երբ «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» գրվածքում պատկերավոր կերպով հայտարարում էր. «Կիլիկիա բոլոր, որ տեղի էր մեր պարծանաց, յայս (կաթոլիկ դավանանքով –Ս. Բ.) վարակեալ կայ»³⁹: Ժողովրդական զանգվածների շրջանում, սակայն, կաթոլիկությունը լայն արձագանք չէր գտնում, իսկ որդեգրված քաղաքական ուղեգիծը հանդիպում էր սուր ընդդիմության, ինչը և վառ գույներով արտահայտվել է Գևորգ Սկևռացու վարքում⁴⁰:

Կաթոլիկ քարոզչությունն այս փուլում ձեռքբերումների, այնուամենայնիվ, հասավ, ինչը կապված էր պապական քաղաքականության հենարան հանդիսացող մուրացիկ միաբանությունների ներկայացուցիչների՝ ֆրանցիսկյանների ու դոմինիկյանների հետ: Վերջիններս աստիճանաբար շարժվեցին դեպի հայաբնակ տարածքներ և, ի վերջո, իրենց դավանափոխական գործունեության ասպարեզի վերածեցին Նախիջևանի գավառը: Շատ չանցած՝ այստեղ ի հայտ եկան հայ կաթոլիկների համայնքներ, որոնք Ին-

³⁹ Խաչիկյան Լ., Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, *Բանբեր Մարտենադարանի*, հ. 11, Երևան, 1973, էջ 149:

⁴⁰ Տեր-Դավթյան Բ., XI-XV դարերի հայ վարքագրությունը, Երևան, 1980, էջ 78:

նոկենտիոս VI պապի 1356 թ. կոնդակով միավորվեցին որպես առանձին միաբանություն⁴¹: Այսպես՝ դեռևս XIV դ. հայ իրակա- նության մեջ, հանձին Նախիջևանի գավառի, առաջ եկավ կաթո- լիկ դավանանքի համակիրների շրջան, որը մի կողմից հարկա- դրված եղավ դիմագրավելու հակամիարարական շարժմանը, իսկ մյուս կողմից՝ հուսալի հենակետ դարձավ քարոզչական գործունե- ության հետագա ծավալման համար: Արդեն XVII դ. սկզբին, հայ կաթոլիկների արքեպիսկոպոս Ազարիա Ֆրիտոնի հայտնի զեկու- ցագրի համաձայն, Նախիջևանի լատինադավանների թվաքանա- կը հասել էր 19400-ի⁴²:

Հիշատակված գործընթացը կարելի է առանձնացնել որպես հայ հասարակության շրջանում կաթոլիկ քարոզչության առաջին փուլի սկզբնավորում, որը որոշակի առումով հող նախապատ- րաստեց հետագա ժամանակաշրջանում կաթոլիկ քարոզիչների լայնածավալ գրոհի համար: Դիտված տեղաշարժերը պատկե- րացնելու տեսանկյունից միանգամայն տեղին կլինի հիշատակել հայ կաթոլիկ գործիչների ծավալած գրական եռանդուն գործունե- ությունը, որի արդյունքում հայ թարգմանական գրականությունը համալրվեց եվրոպական աստվածաբանական ու փիլիսոփա- յական բազմաթիվ աշխատություններով⁴³: XIV դ. հատկանշվեց մտավոր այնպիսի փոխազդեցություններով, որոնք իրենց հետքը

⁴¹ Ալիշան Ղ., Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 387-388:

⁴² Կարապետեան Մ., Հայ կաթողիկե թեմը եւ էթնոդաւանական գործընթացները Նախիջեւանում XVII-XVIII դարերում, *Ճեմնեմեան Ս., Նախիջեւանի հայոց վար- ժարանը եւ Հոռմը*, Վենետիկ, 2000, էջ 7:

⁴³ Ամփոփ շարադրանքի համար տե՛ս Ter-Vardanian G., *La littérature des milieu uniteurs (XIIe-XVe siècle)*, in *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 62-64.

թողեցին դարաշրջանի հայկական մշակույթի վրա⁴⁴: Հենց այդ նկատի առնելով էլ՝ Հ. Գաբրիելյանն արձանագրել է. «Մշակութային զարգացման տեսակետից ունիթորական միաբանությունները մեզանում 13-14-րդ դարերում մոտավորապես նույն դերը կատարեցին, ինչ որ հետագայում Մխիթարյան միաբանությունը»⁴⁵:

Հայ բնակչության շրջանում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչության երկրորդ փուլը, որ ավելի ճիշտ կլինի բնորոշել որպես «դավանափոխական աննախընթաց լայն գործունեություն և հարաճուն գրոհ»⁴⁶, բուռն ընթացք ստացավ ողջ XVII դ. ընթացքում: Եվրոպացի կրոնավորների եռանդուն գործունեության այս շրջանը արդյունք էր միանգամայն նոր իրադրության, որ առաջ էր եկել թե՛ Սեֆյան Իրանում և թե՛ Եվրոպայում դիտված տեղաշարժերի պայմաններում:

Սեֆյան արքայատոհմի նոր գահակալ շահ Աբբաս I-ը (1587-1629 թթ.) իր գործունեությամբ նոր փուլ նշանավորեց Իրանի պատմության ասպարեզում: Հատկանշական է, որ նախքան XVII դ. Իրանը, «հակառակ անգամ իր աստվածաշնչական նշանակությանը, մեծ հաշվով եվրոպացիներին մնում էր անձանոթ»⁴⁷: Մինչ այդ հրապարակի վրա էին այդ երկրի մասին պատմող միայն

⁴⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս La Porta S., Armeno-Latin Intellectual Exchange in the Fourteenth Century: Scholarly Traditions in Conversation and Competition, *Medieval Encounters*, 21, 2015, p. 269-294.

⁴⁵ Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, Խ. Բ, Երևան, 1958, էջ 120:

⁴⁶ Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, *ՊԲՀ*, 1989, թ. 2, էջ 147:

⁴⁷ Matthee R., The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran, *Journal of Early Modern History*, 13, 2009, p. 137.

առանձին գրվածքներ՝ ակ-կոյունլու տիրակալ Ուզուն Հասանի հետ բանակցած վենետիկյան դեսպանների (15-րդ դ.) և Սեֆյան Իրան այցելած Եվրոպացի մի քանի դեսպանորդների հուշագրությունները (16-րդ դ.)⁴⁸։ Իրավիճակի փոփոխությունը պայմանավորված էր շահ Աբբաս I-ի որդեգրած քաղաքական նոր ուղեգծով։

Սեֆյան շահը, Ա. Հովհաննիսյանի դիպուկ բնորոշմամբ, «պատրաստակամություն էր հայտնում... բացելու Իրանի դռները» Եվրոպայի առջև⁴⁹։ Իր գահակալության սկզբնական շրջանում աննպաստ պայմաններով հաշտության համաձայնագիր (1590 թ.) ստորագրելով Օսմանյան կայսրության հետ՝ ներքին ու արտաքին ասպարեզում նա ձեռնամուխ եղավ լուրջ վերափոխումների, որոնք պետք է կազմեին Սեֆյանների հաղթանակի հիմքը պատերազմը վերսկսելիս։ Նոր քաղաքականությունը ենթադրում էր Եվրոպայի նկատմամբ դիրքորոշման փոփոխություն. Եվրոպացի գործիչների աջակցությամբ հնարավոր կդառնար Սեֆյան բանակի վերակազմակերպումն ու վերազինումը, իսկ կաթոլիկ պետությունների հետ հարաբերությունների հաստատումը⁵⁰ ուղի կհարթեր հակաօսմանյան ռազմական դաշինքի ստեղծման համար։ Փաստորեն, եթե Օսմանյան սուլթանը դեռևս փայփայում էր Եվրոպայում իր նվաճողական քաղաքականությունը շարունակելու հույսը,

⁴⁸ Ibid, p. 138.

⁴⁹ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք երկրորդ, Երևան, 1959, էջ 112։

⁵⁰ Blow D., Shah Abbas: The Ruthless King Who Became an Iranian Legend, New York: I.B. Tauris, 2009, pp. 85-98, Matthee R., Iran's Relations with Europe in the Safavid Period: Diplomats, Missionaries, Merchants, and Travel, in *The Fascination of Persia: Persian-European Dialogue in Seventeenth-Century Art & Contemporary Art of Teheran*, Zurich, 2013, p. 12-16.

ապա Սեֆյան շահն այն դիտարկում էր որպես իր բնական դաշնակից: Նշենք նաև, որ հակաօսմանյան դաշինքի հաստատման գաղափարը համապատասխանում էր եվրոպական երկրների քաղաքական օրակարգին: XVI դ. վերջին տասնամյակում Մոսկովյան պետությանը Օսմանյան կայսրության դեմ պայքարում ներգրավելու անհաջող փորձերից⁵¹ հետո շահ Աբբասի պատրաստակամությունը, բնականաբար, դրական արձագանք պետք է գտներ եվրոպական արքունիքներում:

1599 թ. Սեֆյան Իրանում հայտարարվում է քրիստոնեության դավանման ազատություն: Շահը, իր ծրագրերում ավելի հեռուն գնալով, Կոլեմես VIII պապին առաջարկում է մշտական ներկայացուցչություն հաստատել իր երկրում⁵²: Նույն թվականին է վերաբերում նաև Սեֆյանների առաջին պատվիրակության ժամանումը Եվրոպա: Կարմեյանների ժամանակագրության համաձայն՝ խնդիր էր դրված եվրոպական տարբեր արքունիքներին փոխանցելու Սեֆյան տիրակալի ուղերձը. «Պարսից շահն իր բարեկամությունն ու բարյացակամությունն է առաջարկում բոլոր քրիստոնյա արքաներին՝ բարեկամացած ընդհանուր թշնամու՝ թուրքի նկատմամբ ատելությունից, որի դեմ Նորին Մեծությունը շուտով պատերազմ կսկսի, եթե միայն համոզված լինի, որ պատերազմի ողջ ծանրությունն իր ուսերին չի ընկնի»⁵³: Նշենք նաև, որ Հուսեյն Ալի բեկի և Անտոնի Շիրլիի այս առաքելության ձախողումից հետո

⁵¹ Նաջարյան Հ., Թուրք-իրանական հարաբերությունները XVI դ. ու XVII դ. Առաջին կեսին և Հայաստանը, Երևան, 1961, էջ 184-185:

⁵² Anon [Herbert Chick] (ed.), A Chronicle of the Carmelites in Persia, the Safavids and the Papal Mission to Persia of the 17th and 18th Centuries, vol. 1, London, 1939, p. 66.

⁵³ Ibid., p. 27.

շահն ավելի հաճախ սկսեց օգտվել հայ վաճառական-դեսպանների ծառայություններից⁵⁴: Այսպիսով՝ շահ Աբբաս I-ի օրոք Իրանի ու Եվրոպայի միջև նախկին պատնեշը վերացվեց, և սկիզբ դրվեց եվրոպացիների ակտիվ ներթափանցմանը Սեֆյան պետություն:

Հետաքրքիր է, որ Եվրոպայի բնակչության այցելություններն Իրան զանազան դրդապատճառներ ունեին՝ քաղաքական, տնտեսական, կրոնական, նույնիսկ անձնական: Պիետրո դելլա Վալլեն, օրինակ, Հռոմից Իրան էր ժամանել դժբախտ սիրո պատճառով մխիթարություն գտնելու համար⁵⁵: Սեֆյան պետության տարածքում բնակություն հաստատողների թվում էին նաև մեծաթիվ կաթոլիկ քարոզիչներ, որոնք պատկանում էին տարբեր միաբանությունների: Ընդ որում, դրանցից յուրաքանչյուրը ներկայացնում էր այս կամ այն կաթոլիկ պետության շահերը: Ավգուստինյանները, օրինակ, Իսպանիայի և Պորտուգալիայի շահերի արտահայտիչն էին, կապուչինյաններն ու ճիզվիտները՝ Ֆրանսիայի: Հռոմի պապի անմիջական հենարանն էլ Իրանում կարմեյան միաբանության անդամներն էին: Մահմեդական Իրանում քրիստոնեության և քրիստոնյա բնակչության զբաղեցրած նոր դիրքը գնահատելու հարցում չափազանց հետաքրքրական է թվում Զ. Ֆլանրիի բնորոշումը՝ Սեֆյան միլլետների համակարգ⁵⁶:

⁵⁴ Բայբուրդյան Վ., Իրանահայերի մասնակցությունը իրանա-եվրոպական հակաթուրքական դաշինք ստեղծելու փորձերում (XVI-XVII դդ.), ՀՀԳ, 1984, թ. 9, էջ 46:

⁵⁵ Matthee R., The Safavids under Western Eyes, p. 143-146.

⁵⁶ Flannery J., The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747), Leiden: Brill, 2012, p. 248-250.

Արևելքում կաթոլիկ քարոզչության նոր փուլը, Սեֆյան Իրանի քաղաքական նոր ուղեգծից բացի, նախապատրաստվեց նաև բուն Եվրոպայի ներսում ընթացող գործընթացների շնորհիվ։ Ռեֆորմացիոն շարժման տարածումը պապականությանը հարկադրեց ձեռնարկել արտակարգ միջոցառումներ՝ կաթոլիկության խարխիված դիրքերը վերականգնելու նպատակով։ Հակառեֆորմացիայի շրջանակներում 1534 թ. սկսեց գործել Հիսուսի ընկերությունը կամ ճիզվիտական միաբանությունը։ Շատ չանցած՝ 1545-1563 թթ., ընթացավ Տրիդենտի ժողովը, իսկ 1622 թ. Գրիգոր XV պապի կողմից Հավատաստիյուտ ժողովի (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) ստեղծմամբ նշանակալի քայլ կատարվեց կաթոլիկ դավանանքի հեղինակությունն ամրապնդելու ուղղությամբ։ Նրա առաջ խնդիր դրվեց համակարգելու աշխարհի տարբեր անկյուններում գտնվող քարոզչական առաքելությունների գործունեությունը։ Հավատաստիյուտ ժողովի հիմնումը, միևնույն ժամանակ, նպատակ ուներ վերացնելու այսպես կոչված «իբերիական մենաշնորհը» արևելքում կաթոլիկ դավանանքի տարածման գործում, ինչպես նաև՝ դրանով իսկ քարոզչական գործունեության ծանրության կենտրոնը տեղափոխելու Լիսաբոնից ու Մադրիդից դեպի Հռոմ⁵⁷։ 1627 թ. հիմնվեց նաև կաթոլիկ քարոզիչներ պատրաստող հատուկ դպրոց, բացվեց բազմալեզու տպարան։ Այս ձեռնարկումները նպատակ էին հետապնդում կաթոլիկությունը տարածելու այլակրոն բնակչության շրջանում, ինչպես նաև՝ համախմբելու կաթոլիկության շուրջ բոլոր քրիստոնյաներին։ Քարոզչության ասպարեզ պետք է դառնային ոչ միայն արևելքում ընկած երկրները, այլև

⁵⁷ Matthee R., *Poverty and Perseverance: The Jesuit Mission of Isfahan and Shamakhi in Late Safavid Iran*, *Al-Qantara*, 36:2, 2015, p. 467.

գաղութացվող տարածքները ամերիկյան ու աֆրիկյան աշխարհամասերում՝ այդպիսով որոշակի փոխհատուցում հանդիսանալով Ռեֆորմացիայի հետևանքով Եվրոպայում կաթոլիկ եկեղեցու կրած կորուստների դիմաց:

Սեֆյան Իրանում կաթոլիկ քարոզիչների գործունեությունը մահմեդականների շրջանում բախվում էր անհաղթահարելի խոչընդոտների, քանի որ առաջ էր բերում ոչ միայն շահի, այլև շիա հոգևորականության բուռն դիմադրությունը: Ուստի զարմանալի չպետք է թվա այն փաստը, որ տասներկու տարվա ընթացքում Սպահանում գործող կարմեյան քարոզիչները, օրինակ, կարողացան «դարձի բերել» ընդամենը տասներկու մահմեդականի⁵⁸: Այս պայմաններում, Լեոյի ձևակերպմամբ, «կաթոլիկ պրոպագանդայի առջև բացված միակ գործունեությունն էր քրիստոնյաներ որսալը»⁵⁹: Ընդ որում, ինչպես Սպահանում, այնպես էլ ողջ երկրում բնակվող երեք գլխավոր փոքրամասնություններից (հայ, հրեա, զրադաշտական) ամենամեծաթիվը հայերն էին⁶⁰, ինչը և նրանց դարձնում էր քարոզիչների գլխավոր թիրախ: Ստեղծված իրադրությունը բնութագրելու տեսանկյունից դիպուկ է ուսումնասիրողներից մեկի դիտարկումը. «Ստեղծվում էր պարարտ հող կաթոլիկ եկեղեցու և՛ ֆինանսական, և՛ գաղափարական ակտիվ ու հզոր ներթափանցման համար Հայաստան»⁶¹:

⁵⁸ A Chronicle of the Carmelites, vol. 1, p. 315, 345.

⁵⁹ Լեո, Հայոց պատմություն, հ. III, գիրք I, էջ 344:

⁶⁰ Baghdiantz-McCabe I., Princely Suburb, Armenian Quarter or Christian Ghetto? The Urban Setting of New Julfa in the Safavid Capital of Isfahan (1605-1722), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, p. 417.

⁶¹ Մարտոյան Թ., Կարմեյանների տարեգրությունը՝ որպես Իրանի 17-18-րդ դարերի պատմագիտական աղբյուր, Երևան, 2011, էջ 30:

Հայ բնակչության շրջանում քարոզչական գործունեության արդյունավետությունը բարձրացնելու նկատառումով գործի էր դրվում «կաթոլիկություն ընդունելու առավելությունները գործնական կյանքում ցուցադրելու»⁶² մեթոդը: Դա ենթադրում էր եվրոպական միապետների ու պապի միջամտությամբ Նախիջևանի հայ կաթոլիկ համայնքի համար առանձնահատուկ պայմանների ապահովում: Առկա փաստերի բազմազանությունից առանձնացնենք Լուի XIV-ի (1643-1715 թթ.) երկու նամակները: Դրանցից առաջինում (1674 թ.) ֆրանսիական բացարձակապետության առաջամարտիկը Սեֆյան տիրակալին կոչ է անում կաթոլիկներին ազատել «Իմամ Ջաֆարի» հայտնի օրենքին ենթարկվելու պարտավորությունից: Իր հավատակիցների հանդեպ որդեգրած հովանավորչական դիրքորոշումն ընդգծելով՝ 1677 թ. Լուի XIV-ը շահին առաջարկում է կաթոլիկ եկեղեցու գիրկն անցնող հայերին իրավունք տալ ժառանգելու իր ազգականների ունեցվածք, այսինքն՝ նույնատիպ օրենք սահմանել հոգուտ հայ կաթոլիկների:

Եվրոպացի քարոզիչների «զինանոցում» կարևոր տեղ էր գրավում նաև հայ եկեղեցու անմխիթար վիճակն օգտագործելու և նրա ներսում առկա երկպառակություններից օգտվելու հնարավորությունը⁶³: Այս առումով բնութագրական են Նահապետ Եդեսացու և Ստեփանոս Ջուղայեցու միջև կատաղի մրցակցության

⁶² Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, էջ 149:

⁶³ Կոստիկյան Ք., Կաթոլիկական քարոզչությունն Իրանում և հայ իրականությունը, *Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, հ. 21, Երևան, 2002, էջ 202, Kostikyan K., European Catholic Missionary Propaganda among the Armenian Population of Safavid Iran, in *Iran and the World in the Safavid Age* (eds. W. Floor and E. Herzog), London: I. B. Tauris, 2012, p. 374.

Ժամանակ ծավալված իրադարձությունները, երբ քարոզիչներն իրենց պաշտպանության տակ առան նրանցից առաջինին՝ ի հակակշիռ հակակաթոլիկական գործելակերպով հայտնի ջուղայեցի գործչի:

Կաթոլիկ դավանանքի ընդունումը դյուրացնելու նպատակով շրջանառության մեջ էր դրվել նաև պետականության բացակայությունը հայերի՝ «հերձվածող» լինելով բացատրելու մտայնությունը: Եվրոպական կաթոլիկ միապետությունների հզորությունը հակադրվում էր արևելյան քրիստոնյա ժողովուրդների, այդ թվում և՛ հայերի պետականազուրկ կացությանը: Հետաքրքիր է, որ Գևորգ Մխլայիմյան վարդապետն, օրինակ, այդ քարոզչական ուղերձին հակադրում էր հետևյալ հակափաստարկը. «Անկումն թագաւորութեան ոչ եթէ հերձուածոց նշանակ է, այլ նշանակ է ճշմարտութեան հաւատոյ մերոյ... Անկումն թագաւորութեան աշխարհիս ցուցանէ մանաւանդ թէ մեք Քրիստոսի ճշմարիտ հաւատացեալքս աշակերտ եմք, նման առաջին հաւատացելոց և աշակերտացն Քրիստոսի»⁶⁴: Պետականության բացակայությունը շահարկելուն հայերը հակադրում էին նաև կաթոլիկ եկեղեցու անմիաբանությունն ու ներքին պառակտումը: Բնութագրական է հատկապես Հովհաննես Զուղայեցու դիտարկումը կարմեյան քարոզիչ Եղիայի հետ ունեցած անտիպ կրոնական բանավեճում. «Այսքան լութերականք յաղագս այդորիկ բաժանեալք են ի ձէնջ»⁶⁵: Նշենք նաև, որ բոլոր այն դեպքերում, երբ դժվար էր դի-

⁶⁴ Լեո, Հայոց պատմություն, հ. III, գիրք I, էջ 330:

⁶⁵ Վիճաբանութիւնք ընդ պատրի Էլիային, որ եղեւ ընդ տառապեալ անարժան Յովհաննէս վարդապետիս ի թոին Հայոց ՌՃԼԵ (1686) եւ յամսեանն դեգտեմբե-

մակայել նախապատրաստական երկարատև փուլ անցած, աստվածաբանական հիմնավոր գիտելիքներով զինված քարոզիչներին, հայ քահանաները բավարարվում էին իրենց նախնիների դիրքորոշմանը հավատարիմ մնալու ցանկությունն ընդգծելով: Այս տեսանկյունից դիտելի է Առաքել անունով քահանայի օրինակը, որը, ըստ Կարմելյանների ժամանակագրության հաղորդած տեղեկությունների, չի վարանել հայտարարել, որ «եթե այդ տեսակետների պատճառով իր նախապապերը գնացել են դժոխք, ապա ինքն էլ է ցանկանում նրանց հետ միասին դժոխք գնալ»⁶⁶: Դրանով, ինչպես նկատել է Ա. Այվազյանը, նա կրկնում է իրենից շուրջ չորս դար առաջ Ստեփանոս Օրբելյանի կողմից տրված հայտնի ձևակերպումը. «Հաւան եմք մեք ընդ մեր հարսն ի դժոխս իջանել, եւ ոչ ընդ Հոռոմոց յերկինս ելանել»⁶⁷:

Կաթոլիկ քարոզիչներն աչքի էին ընկնում նաև բարեգործական բնույթի ձեռնարկումներով: Հազվադեպ չէին դեպքերը, երբ նրանք ստանձնում էին պարտապան հայերի պարտքը վճարելու գործը կամ պարսկական իշխանություններից փորձում կորզել հայերից հավաքվող հարկերը նվազեցնելու իրավունք: Ոչ պակաս էական հանգամանք էր նաև բժշկական անվճար ծառայութ-

րի ԻԹ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 108բ: Հմմտ. Միրզոյան Հ., Հովհաննես Մրքուզ Զուղայեցի, էջ 95:

⁶⁶ Anon [Herbert Chick] (ed.), A Chronicle of the Carmelites in Persia, the Safavids and the Papal Mission to Persia of the 17th and 18th Centuries, v. 2, London, 1939, p. 1166-1167.

⁶⁷ Այվազյան Ա., «Կարմելիտների ժամանակագրությունը» որպես Հայոց պատմության աղբյուր (17-18-րդ դարեր), զեկուցում՝ ներկայացված Լ. Խաչիկյանի 90-ամյա տարելիցին նվիրված միջազգային գիտական նստաշրջանին (Երևան, 2008, հոկտեմբերի 9-11), անտիպ (օգտվել ենք համացանցային հրապարակումից):

յունների մատուցումը քարոզիչների կողմից, ինչի մասին վկայող փաստերը առատ են նրանց թողած գրագրություններում: Կաթոլիկ դպրոցների բացմանը և դրանցում անվճար ուսուցման ապահովմանը ևս հատկացվում էր առանձնահատուկ կարևորություն: Նկատառելի է նաև այն հանգամանքը, որ, ինչպես Սիմեոն Զուղայեցին է ընդգծում իր մի նամակում, հայերի համար գրավիչ էին քարոզիչների ունեցած հարուստ գիտելիքները⁶⁸: Եղիա Կարնեցու հավաստիացմամբ՝ հայ բնակչության զարմանքն էին առաջ բերում նաև մեծ հռչակ ձեռք բերած եվրոպական «խստակ, հաստատ, գեղեցիկ, անհասանելի, հնարագործ և հնարագիտ» իրերը⁶⁹: Այս ամենն, ի վերջո, նպատակ ուներ դրական արձագանք առաջ բերելու եվրոպացի կաթոլիկների նկատմամբ: Միայն որոշ ժամանակ անց, երբ ասպարեզ էր ելնում նմանաբնույթ բարեգործությունների ետևում քողարկված կաթոլիկացման հեռանկարը, առաջ էր գալիս հայ բնակչության հակազդեցությունը: Պիետրո դելլա Վալեի հաղորդմամբ՝ անվճարունակ հայ գյուղացիների պարտքերը մարելուն հաջորդում էր կաթոլիկացման պահանջը⁷⁰: Այս ամենի համատեքստում տեղին պետք է համարել Առաքել Դավրիժեցու վկայությունը. «Եկին ի Ֆռանկաց աշխարհէն Ֆռանկ Պատրիք յաշխարհս Հայոց... Եւ պարզամիտ ազգն Հայոց, ոչ գիտէին, թէ զինչ դիտաւորութեամբ շրջին նոքա, բայց նոքա... խա-

⁶⁸ Միրզոյան Հ., XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 55:

⁶⁹ Զուգասցյան Բ., Եղիա Մուշեղյանի (Կարնեցու) գրադարանը, ԼՀԳ, 1983, թ. 1, էջ 63:

⁷⁰ Զուլալյան Մ., Հայոց պատմության հարցերը իտալացի դիվանագետ Պիետրո դելլա Վալեի աշխատություններում, «Ակադեմիկոս Նիկողայոս Մառ» (հոդվածների ժողովածու), խմբ. Պ. Մուրադյան, Երևան, 2005, էջ 51:

բուսիկ բարոյից իրեանց զամենեսեան հաճեցուցանէին յինքեանս»⁷¹:

Հիշատակության է արժանի նաև կաթոլիկ դավանանքին հարած հայերի զոջման ու հայոց եկեղեցու դավանանքին վերադառնալու երևույթը: Բնութագրական է Նախիջևանի կաթոլիկ հայերի հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը տևական ժամանակ զբաղեցրած Օգոստինոս Բաջեցու օրինակը, որը, ի վերջո, կյանքի մայրամուտին գալիս է այն եզրահանգման, որ կաթոլիկ քարոզիչներն իրականում հայերին տալիս են ավելի շատ վնաս, քան օգուտ⁷²: Եղիա Կարնեցու ինքնակենսագրության մաս կազմող երեվակայական զրույց-հարցուպատասխանը ևս այս առումով հետաքրքրական նյութ է պարունակում: Երբեմնի կաթոլիկ վաճառականը հայերի ու եվրոպացի քարոզիչների փոխշփումներում տեսնում է վերջիններիս մեղքի բաժինը. «Զիա՞րդ եղև, որ այժմ վերացաւ այն սէրն եւ սերմանեցաւ ատելութիւնք: Օ՞վ եղև պատճառն, ոչ ապաքէն դուք, կարի յոյժ արձակեցիք առ մեզ այտ ձեր մարմնապաշտ, արծաթապաշտ, խաբեբայ, խորամանկ եւ իգասէր կրոնաւորքն ձեր»⁷³: Որպես հայերի շրջանում կաթոլիկ քարոզչության պատմության այս համառոտ ակնարկի ամփոփում՝ բնութագրական է Շարդենի այն վկայությունը, ըստ որի՝ քարոզիչներն արևել-

⁷¹ Առաքել Դարիժեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Խանլարյանի, Երևան, 1990, էջ 167:

⁷² Միրզոյան Հ., Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, Երևան, 2015, էջ 53-54:

⁷³ Կարապետեան Մ., ԺԸ դարի առաջին քառորդի մի երկխոսութիւն, *Հանդէս ամսօրեայ*, 2009, թ. 1-12, սյ. 385:

քում արձանագրել են հաջողություններ, բայց ոչ հայերի միջավայրում⁷⁴:

Վաղ արդի շրջանում հայկական տարբեր բնակավայրերում հանդես եկած կաթոլիկ քարոզիչների շարքից առանձնահատուկ ուշադրության են արժանի ճիզվիտ կրոնավորները: Այս միաբանության հիմքերը, ինչպես տեսանք, դրվեցին Ռեֆորմացիայի դեմ կաթոլիկ եկեղեցու պայքարի պայմաններում: 1540 թ. սեպտեմբերի 27-ին Պողոս III պապի հրովարտակն ազդարարեց Հիսուսի ընկերության ստեղծումը⁷⁵: Նախքան այդ՝ 1534 թ. օգոստոսի 15-ին, Մոնմարտրի Ս. Պետրոսի տաճարում հիմնադիր Իգնատիոս Լոյոլան իր 6 գաղափարակիցների հետ երդվել էր հավատարիմ մնալ կաթոլիկ դավանանքի քարոզչության գործին:

Թե՛ այլակրոն բնակչությունը և թե՛ կաթոլիկ դավանանքին չհարող քրիստոնյաները հայտնվեցին ճիզվիտների գործունեության առանցքում: Միաբանության անդամների համար պարտադիր էր երդումը պապի պահանջով ցանկացած վայրում քարոզելու պատրաստակամության վերաբերյալ: Բազմաթիվ դեպքերում հիսուսյաններն իրենք էին նամակ հղում միաբանության առաջնորդին՝ խնդրելով իրենց ուղարկել աշխարհի այս կամ այն հատվածը: Հետաքրքիր է նշել, որ ճիզվիտական արխիվները պահպանել են բազմաթիվ նմանատիպ գրություններ: Նամակների մի հսկայական խումբ՝ շուրջ 14000 միավոր, արտահայտում է արևելք ուղևորվելուն պատրաստ քարոզիչների ցան-

⁷⁴ Jean Chardin, *Les Voyages du Chevalier Chardin aux Indes, et en Iran*, Paris (éd. L. Langles), vol. 1-10, 1810-1811, vol. 6, p. 158.

⁷⁵ Ճիզվիտական միաբանության ստեղծման մասին մանրամասն տե՛ս, օրինակ, Clossey L., *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 20-44.

կությունը⁷⁶: Մի քանի տասնամյակների ընթացքում ճիզվիտ կրոնավորները ոտք դրեցին Ասիայի ու Ամերիկայի բազմաթիվ վայրեր: XVI դարավերջին միաբանության անդամների թվաքանակն արդեն հասնում էր 10000-ի⁷⁷:

Տարբեր աշխարհամասերում կաթոլիկության տարածման առաքելություն իրականացնող ճիզվիտ քարոզիչները ստեղծել էին կենտրոնի ու ծայրամասերի միջև հաղորդակցության հիանալի կառույց: Դրա բաղկացուցիչ մասերից էր տեղեկատվության գրանցման ու փոխանցման յուրատեսակ համակարգը, որը զանազան վայրերից ստացված նամակները շրջանառության մեջ էր դնում ճիզվիտների տեղեկատվական ցանցի մեջ: Հիսուսյան այս ընկերությունը բացառիկ հնարավորություն ուներ հավաքելու մեծաքանակ տեղեկատվություն իր բազմաթիվ առաքելություններից, այն մշակելու գիտելիքի արևմտյան ձևաչափով և տարածելու իր կրթական հաստատությունների միջոցով⁷⁸: Հետաքրքիր է նշել, որ Ասիայում նամակների ընդունման ու առաքման կայանը Բատավիան⁷⁹ էր՝ հոլանդական արևելահնդկական ընկերության կենտրոնատեղին⁸⁰:

⁷⁶ Cohen Th., Colombo E., Jesuit Missions, in *The Oxford Handbook of Early Modern European History* (ed. Hamish Scott), 1350-1750, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 255.

⁷⁷ Forrestal A., Smith S., Re-thinking Missionary Catholicism for the Early Modern Era, in *The Frontiers of Mission: Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 5.

⁷⁸ Cole L., *Becoming All Things to All Men: The Role of Jesuits Missions in Early Modern Globalization*, Ph.D. Dissertation, University of Arkansas, 2015, p. 4.

⁷⁹ Բատավիայի մասին ավելորդ չէ մեջբերել Կոստանդ Ջուլայեցու վաճառականական դասագրքի մեր պատրաստած անտիպ բնագրից հետևյալ հատվածը. «Եւ Զաքայթայ, որ ոմանք Բաթավիայ կասեն, որ վալանդդին ջնդրալն տեղէն կու նստի, որ լէվ զօռքի բիբարն տեղէն դուս գկոյ» (Կոստանդ Ջուլայեցի, Վասն

Իրենց քարոզչական գործունեության ընթացքում ճիզվիտները առանձնակի կարևորություն էին տալիս նոր տեխնոլոգիաների կիրառությանը: Այսպես՝ տպագրությունը մշտապես այս քարոզիչների ուշադրության կենտրոնում էր, ինչը հետապնդում էր և՛ քարոզչության արդյունավետությունը բարձրացնելու, և՛ ձեռք բերված տեղեկատվությունը շրջանառության մեջ դնելու նպատակ: Հայերի միջավայրում գործած ճիզվիտներից բնութագրական է Վիլլտի օրինակը, որը Էրզրումում նախաձեռնել էր ձեռագիր գրքույկների ստեղծման գործը, իսկ Եվրոպա վերադարձից հետո լույս ընծայել հայերեն մի շարք աշխատություններ:

Մի քանի աշխարհամասեր ընդգրկած հիսուսյան կրոնավորների գործունեության արդյունքում ի հայտ եկավ նրանց քարոզչական լայնածավալ ցանցը, ինչը որոշ չափով պայմանավորեց վաղ արդի շրջանի համաշխարհայնացնող հատկանիշը⁸¹: «Մենք վանականներ չենք, աշխարհը մեր տունն է» հայտնի արտահայտությունը, որի հեղինակը նշանավոր ճիզվիտներից Խերոնիմո Նադալն էր⁸², լիովին արտացոլում է այն իրավիճակը, որն առաջ էր եկել այս միաբանության համընդգրկուն գործունեությամբ: Դրա հետ մեկտեղ՝ պետք է նշել, որ հիսուսյան կրոնավորները հարկադրված էին հաղթահարել բազում դժվարություններ, որոնք խնամքով արձանագրվել են նրանց թողած գրություններում: Հյու-

նորահաս մանկանց և երիտասարդաց վաճառականաց խրատ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 10704, թ. 37ա):

⁸⁰ Hertroijs F., Meeting the Dutch.

⁸¹ Ճիզվիտների ու վաղ արդի գլոբալիզացիայի առնչությունների հիմնալի մեկնաբանության համար տե՛ս The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges (eds. T. Banchoff, J. Casanova), Washington: Georgetown University, 2016.

⁸² Cohen Th., Colombo E., Jesuit Missions, p. 272.

սիսային Ամերիկայում, օրինակ, նրանք ոչ միայն սովորում էին տեղաբնիկների լեզուները, այլև փորձում նմանվել նրանց իրենց ապրելակերպով: Այս տեսանկյունից հատկանշական է նամակներից մեկի հետևյալ հատվածը. «Քարոզիչը չի վախենում ինքն իրեն վայրենի դարձնելուց նրանց քրիստոնեացնելու նպատակով»⁸³: Ավելին՝ իրենց նմանեցնելով քրիստոնեության տարածման առաջին դարերի քարոզիչներին՝ ճիզվիտները փորձում էին բավարարվել հնարավորինս համեստ պայմաններով: Նման ապրելակերպի խրախուսանքի համապատկերում հասկանալի է, որ Երևանում գործունեություն ծավալած հիսուսյանները, օրինակ, տարեկան ստանում էին ընդամենը 3 թուման⁸⁴:

Ճիզվիտները գերադասում էին հաստատվել այնպիսի բնակավայրերում, որոնք գտնվում էին առևտրական ուղիների վրա: Մեզ հասած նամակները լիովին ակնհայտ են դարձնում տարբեր քաղաքների մասին նրանց ունեցած տեղեկատվությունն ու դրանց միջև ընտրություն կատարելու չափանիշները: Նոր հիմնված առաքելությունները դառնում էին քարոզչական ցանցի հուսալի հենակետեր, որոնցում կարող էին հանգրվանել նաև այդ տարածքով անցնող միաբանության այլ անդամներ: Այս տեսանկյունից լիովին հասկանալի է դառնում Նոր Զուղայում, Երևանում ու Էրզրումում հաստատվելու ծրագրերի առկայությունը ճիզվիտների օրակար-

⁸³ Parker Ch., *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 197.

⁸⁴ Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 486. Այս գումարի գնողունակությունը պատկերացնելու առումով հիշատակելի են Եղիա Կարնեցու գրառումները յուրաքանչյուր օրվա սննդի համար 25-30 դիան հատկացնելու վերաբերյալ (Չուգասզյան Բ., Եղիա Մուշեղյանի (Կարնեցու) գրադարանը, էջ 68): Ելնելով նրա ցուցումից՝ կարելի է եզրակացնել, որ տարեկան 3 թումանը հազիվ կարող էր փակել 3 քարոզչի համար սննդամթերք հայթայթելու ծախսերը:

գում: Եթե Նոր Զուղան եվրոպացի այս քարոզիչներին գրավում էր հայ վաճառականական ցանցի կենտրոնի իր դերակատարությամբ, ապա Երևանն ու Էրզրումը համապատասխանաբար Արևելյան ու Արևմտյան Հայաստանների կենտրոններն էին ու առևտրական ուղիների հանգուցակետեր: Այս բնակավայրերից բացի՝ հայտնի է հիսուսյանների գործունեությունը Բիթլիսում, Վանում, Տրապիզոնում: Հայերի հետ նրանց փոխշփումների դրվագներ կարելի է մատնանշել նաև Շամախիում, Թավրիզում, Թիֆլիսում: Այս ամենը, սակայն, պակաս նշանակալի ու հատվածային է, ուստի թողել ենք մեր տեսադաշտից անդին:

Աշխարհի զանազան մասեր թափանցած ճիզվիտ քարոզիչները մշտապես գտնվել են տարաբնույթ ուսումնասիրությունների առանցքում, ինչը թույլ է տվել քննարկելու նրանց գործունեությունը ինչպես տեղական, այնպես էլ համաշխարհային դիտանկյուններից: Ճիզվիտների մասին հսկայական գիտական գրականության առկայությունը բացատրվում է մի կողմից նրանց թողած մեծաքանակ վավերագրերով, իսկ մյուս կողմից այն նշանակալի դերակատարությամբ, որ այս քարոզիչները խաղացել են վաղ արդի շրջանում: Սրան հակառակ՝ հայերի միջավայրում Հիսուսյան կրոնավորների գործունեությունը երբևէ հետազոտության առարկա չի դարձել, մինչդեռ համանման ուսումնասիրությունը հնարավորություն կտար երևան հանելու փոխշփումների բազմաթիվ հետաքրքրական դրվագներ ու փոխազդեցությունների ուշագրավ օրինակներ⁸⁵:

⁸⁵ Արվեստի ասպարեզում հայերի ու ճիզվիտների միջև փոխազդեցությունների մի վարկածի մասին տե՛ս Landau A., *European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Meydan)*,

Այսպիսով՝ աշխարհի զանազան մասերում քարոզչական առաքելությամբ հայտնված եվրոպացի հոգևորականներն ականա ստանձնել էին վաղ արդի դարաշրջանի համաշխարհայնացնող գործընթացների դերակատարներից մեկի պարտականությունը: Հայերի միջավայրում կաթոլիկ դավանանքի տարածման պատմության քննարկումն այս համապատկերում կարող է ներառել հարցերի ավելի լայն շրջանակ: Մշակութային փոխազդեցությունների ու երկխոսության հնարավորությունն ավելի տեսանելի է Հայաստան մուտք գործած ճիզվիտ քարոզիչների օրինակում:

1.2. ՃԻՉՎԻՏ ՔԱՐՈՁԻՉՆԵՐԻ ԵՐԿԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

1974 թ. Զ. Վարթուգյանի կատարած հաշվումներով՝ միայն XVII դ. Հայաստան եկած ու այդ մասին որևիցե տպագիր երկ թողած քարոզիչների թիվը հասնում է 14-ի: Որքան էլ այս դիտարկումը ճշգրտումների ու հավելումների կարիք ունենա, ուշադրության է արժանի մի հանգամանք. նրանց գերակշիռ մեծամասնությունը ներկայացնում է հիսուսյան միաբանությունը⁸⁶: Ճիզվիտ քարոզիչների թողած սկզբնաղբյուրների քանակական գերազանցությունը բացատրվում է տեղեկատվության գրանցման ու փոխանցման այն յուրօրինակ համակարգով, որի հիմքերը դրվել էին դեռևս միաբանությունն ստեղծելիս: Հիմնադիր Իգնատիոս Լոյոլան, մասնավորապես, կանոնադրության մեջ ամրագրել էր կետ, որը յուրաքանչյուր ճիզվիտ կրոնավորի իրավունք էր տալիս նամակով դիմելու իր միաբանության առաջնորդին՝ տեղեկություններ հաղորդելով իր հոգևոր իրավասության ներքո գտնվող տարածքի մասին⁸⁷: Ժամանակի ընթացքում ճիզվիտների գործունեության աշխարհագրական սահմանների աստիճանական ընդ-

⁸⁶ Vartoogian J., The Image of Armenia in European Travel Accounts of the Seventeenth Century, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1974, p. 71-72.

⁸⁷ Հիսուսյան միաբանության գործունեության արդյունավետությունը պայմանավորող այլ գործոնների հետաքրքիր քննարկման համար տե՛ս Wirtz P., Gouvernance et efficacité missionnaire de la Compagnie de Jésus: les enseignements d'une théorie élargie de la gouvernance, *La responsabilité sociétale des organisations: des discours aux pratiques?* (éd. D. Travaillé, J.-P. Gond, E. Bayle), Paris, 2014, p. 171-184.

լայնումը դնում էր տեղեկատվությանը ավելի ու ավելի մեծ կարևորություն հատկացնելու պահանջ:

Վաղ արդի շրջանում ճիզվիտական տեղեկատվության ամփոփման լավագույն ժանրը նամակն էր⁸⁸: Հսկայական քանակություն են կազմում ճիզվիտական արխիվներում պահպանվող նամակները, որոնք ստացվել են աշխարհի զանազան վայրերում գործունեություն ծավալող հիսուսյան քարոզիչների կողմից: Այս միաբանության ներսում տեղեկատվության շրջանառման էությունն ըմբռնելու տեսանկյունից կարևոր է նկատի ունենալ, որ ճիզվիտական նամակները թեև ունեին մեկ հասցեատեր, սակայն ձեռքից ձեռք էին անցնում՝ ծառայելով որպես տեղեկատվական կարևոր աղբյուր: Հատկանշական է 1672 թ. գրված մի նամակ, որն ուղարկվել էր Իտալիա և երկար դեգերումներից հետո 1726-1727 թթ. դեռ Գերմանիայում էր, ճիզվիտական արխիվներում հայտնվեց միայն ավելի քան կեսդարյա շրջանառությունից հետո: Վաղ արդի հայկական բնակավայրերում քարոզչություն ծավալած հիսուսյան քարոզիչները ևս գրում էին համանման նամակներ՝ Հայաստանի ու հայերի մասին իրենց ծանուցումները շրջանառության մեջ դնելով ճիզվիտական տեղեկատվական ցանցում:

Դիտելի է, որ հիսուսյան միաբանությունն ի սկզբանե կարևոր դերակատարություն էր տալիս տպագիր գրքերին՝ որպես քարոզչության ու տեղեկատվության փոխանցման արդյունավետ միջոցի: Նամակները, որոնք շրջանառվում էին ձեռագրային տեսքով, աստիճանաբար սկսեցին հրատարակվել առանձին ժողովածուների կազմում: Դա ոչ միայն մեծացնելու էր քարոզիչներից

⁸⁸ Ճիզվիտների տեղեկատվական ցանցի մասին մանրամասն տե՛ս Clossey L., *Salvation and Globalization*, p. 193-215.

ստացված տեղեկատվության հասանելիությունն ու մատչելիությունը, այլև գործածություն էր ստանալու ճիզվիտական կրթական հաստատություններում⁸⁹։ Լայն լսարանի հասցեագրված լինելու հանգամանքով էլ պայմանավորված էին ճիզվիտական նամակների ժողովածուների հասարակ ու ոչ թանկարժեք հրատարակությունները։ Այսպիսով՝ ճիզվիտները լիովին գիտակցում էին տեղեկատվության շրջանառման՝ որպես իրենց գործունեության հաջողության գրավականի կարևորությունը, ինչի արդյունքն էին տարբեր աշխարհամասերից առաքված բազմահազար նամակներն ու դրանց հրատարակությունները։ Խիստ բնութագրական է XVII դարավերջին ի հայտ եկած այն ասացվածքը, որն ավելի վտանգավոր էր համարում ճիզվիտական գրչածայրը, քան արաբական սրի ծայրը⁹⁰։

Տեղեկատվական զարգացած համակարգի առկայությունը ճիզվիտների միջավայրում որոշ չափով համադրելի է վաղ արդի վաճառականական ցանցերի համանման համակարգերի հետ։ Սխալված չենք լինի, եթե նշենք, որ Կ. Մարկովիցի դիտարկումը առևտրական հաջողության ու «տեղեկատվության մշտական հոսքի» կապի մասին⁹¹ որոշ վերաձևակերպմամբ կիրառելի է նաև տարբեր աշխարհամասեր ոտք դրած հիսուսյան քարոզիչների դեպքում։ Դարաշրջանի տեղեկատվական փոխանակություններում վերջիններիս դերակատարության ցուցիչներից էր, օրինակ, նրանց ներգրավվածությունը Կոլբերի «ճամփորդող գործակալ-

⁸⁹ Ibid., p. 197-198.

⁹⁰ Ibid., p. 193.

⁹¹ Markovits C., *The Global World of Indian Merchants, 1750–1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*, New York: Cambridge University Press, 2000, p. 25.

ների» թիմում, որի խնդիրն այս կամ այն վայրից հավաստի տեղեկությունների մատակարարումն էր ֆրանսիացի պետական գործչին⁹²:

Անդրադարձ կատարելով վաղ արդի հայոց պատմության զանազան հարցեր արծարծած ճիզվիտական աղբյուրներին⁹³ կարելի է նշել, որ տեղեկատվության գրանցման ու շրջանառության վերոնշյալ գործընթացը ամբողջովին կիրառության մեջ է դրվել նաև հայկական բնակավայրեր այցելած քարոզիչների կողմից: Այդ եզրահանգմանն են մղում Հայաստանի տարբեր հատվածների վերաբերող ինչպես ճիզվիտական նամակները, այնպես էլ դրանց տպագիր ժողովածուները: Հարկ է նկատի ունենալ, որ համանման գրություններից մի քանիսը, հստակ հասցեատեր չունենալով, թողնում են հուշագրության կամ տեղեկագրության (mémoire) տպավորություն: Չնայած այդ հանգամանքին՝ ճիզվիտական նամակի բնույթը թույլ է տալիս դրանք ևս ներառելու աղբյուրների այս խմբի մեջ: Նկատենք նաև, որ դրանց մի մասը թեև անանուն է հրատարակվել, այնուհանդերձ հեղինակին հնարավոր է որոշել տվյալ բնակավայրում գործած ճիզվիտ քարոզիչների շարքից: Նամակի ժանրից բացի՝ հայոց պատմության ճիզվիտական աղբյուրների շարքը դիտարկելիս զատորոշվում են նաև առանձին քարոզիչների գործունեությունն արտացոլող երկերը, որոնք լույս են ընծայվել կա՛մ իրենց կողմից, կա՛մ որոշակի խմբագրում անցնելուց հետո: Սկզբնաղբյուրի մի ուրույն տեսակ էլ

⁹² Soll J., The Information Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2009, p. 105-106.

⁹³ Հայոց պատմության զանազան հարցեր արծարծող ճիզվիտական աղբյուրների մասին դիպուկ, սակայն ոչ ամբողջական անդրադարձի համար տե՛ս Vartoogian J., The Image of Armenia, p. 72-83:

առաջ է եկել Հայաստանի տարբեր մասերի վերաբերյալ հավաքական աշխատություն հեղինակելու մի ճիզվիտ գործչի ջանքերի արդյունքում: Վերջապես, ուշադրության են արժանի նաև հայ բնակչության շրջանում քարոզչություն չիրականացրած, սակայն հայկական բնակավայրերով անցած ու այդ մասին վկայություններ թողած ճիզվիտ հեղինակների երկերը, որոնք էլ կարելի է միավորել վաղ արդի հայոց պատմության ճիզվիտական աղբյուրների չորրորդ խմբի մեջ: Աղբյուրների տեսակների թվարկումից հետո նախընտրելի է անցնել դրանցից յուրաքանչյուրի մանրամասն դիտարկմանը⁹⁴:

Նախ՝ առանձին խմբավորմամբ ներկայացնենք վաղ արդի հայկական բնակավայրերում ճիզվիտների գործունեության արդյունքում շարադրված նամակներն ու դրանց տպագիր ժողովածուները: Աղբյուրների այս խմբից առաջին հերթին հիշատակման են արժանի Լեոնարդ Մոնիեի (Մոսնիե, 1675-1724 թթ.) նամակները: Այս քարոզիչը իր ողջ գործունեությունը ծավալել է Իրանում ու Հայաստանում՝ դառնալով ճիզվիտների իրանական առաքելության ղեկավարը: Երկար տարիներ ապրելով Երևանում, Էրզրումում, Նոր Զուղայում ու այլ վայրերում՝ նա կուտակել է Հայաստանի ու հայերի մասին գիտելիքների մեծ պաշար: Հայկական թեմատիկայում նրա հմտությունն ակնհայտ է Ֆլետրիոյին ուղղված մի նամակից⁹⁵: Մեծ ծավալ ընդգրկող այս գրությունը բաժանված

⁹⁴ Ճիզվիտական աղբյուրների՝ Զ. Վարթուգյանի ներկայացումը հիմնված է ժամանակագրական հաջորդականության վրա: Մեր անդրադարձի հիմքում ընկած է սկզբնաղբյուրները խմբավորելու ու ըստ այդմ քննելու մոտեցումը:

⁹⁵ Lettre du Père Monier de la Compagnie de Jésus au Père Fleuriau de la même Conpagnie, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 1-226.

է 8 մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը շոշափում է առանձին խնդիր: Հեղինակի ուշադրության կենտրոնում են Հայաստանի ինչպես պատմական անցած ուղու, այնպես էլ ներկա կացության նկարագրությունը: Հայկական բնակավայրերի, Հայոց եկեղեցու ու ընդհանրապես հայերի մասին առանձին հատվածների առկայությունը շարադրանքը դարձնում է ավելի բազմազան ու հարուստ: Իր նամակը Մոնիեն ամփոփում է հայերի հետ շփումներ հաստատելու առավել նպատակահարմար եղանակների մասին իր պատկերացումներով:

Այս քարոզչի երկրորդ գրության առանցքում հիսուսյան միաբանների գործունեությունն է Երևանում⁹⁶: Քաղաքի սահմանափակ նկարագրին հետևում է ճիզվիտների ու հայ հոգևորականության փոխշփումների բազմազան դրվագների ներկայացումը, ինչը հնարավորություն է տալիս, այլ աղբյուրների հետ համեմատությամբ, հստակ պատկերացում կազմելու էջմիածնի հարևանությամբ կաթոլիկ դավանանքի քարոզչության, դրա առաջ բերած հակազդեցության ու այլ խնդիրների մասին: Մոնիեի հեղինակած երրորդ գրությունը⁹⁷ պատմում է Էրզրում-Տրապիզոն ճանապարհի ու դրա վրա ընկած բնակավայրերի մասին՝ որոշակի հետաքրքրություն ներկայացնելով պատմական աշխարհագրության մասնագետների համար:

⁹⁶ Anon [P. Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan, Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 227-271. Այն թեև անանուն է հրատարակվել, այնուհանդերձ, ուսումնասիրողների կարծիքով, կարող էր պատկանել Երևանի ճիզվիտներից միայն Մոնիեի գրչին:

⁹⁷ *Journal du voyage du P. Monier, d'Erzeron à Trébizonde, Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 314-332.

Հայոց եկեղեցու վաղ արդի պատմության հետազոտողների ուշադրությանը լիովին արժանի է ճիզվիտ քարոզիչներից հաջորդի՝ Պետրոս Ռիկարտի (1657-1717 թթ.) նամակը⁹⁸: Գրված լինելով 1697 թ. օգոստոսի 7-ին՝ Նահապետ Եդեսացու ու Ստեփանոս Զուղայեցու միջև հուժկու պայքարի հանգուցալուծումից հետո՝ այն տալիս է այդ իրադարձությունների ընթացքի նկարագրությունը՝ չորջանցելով նաև դրանցում կաթոլիկ քարոզիչների ներգրավվածության հարցը: Կ. Պոլսում Ֆրանսիայի դեսպան Ֆերիոլի՝ 1702 թ. մի նամակում ակնարկվում է Ռիկարտի մեկ այլ՝ վիճաբանական բնույթի անտիպ մի աշխատության մասին⁹⁹: Հնարավոր է, որ դեսպանի ցուցումը վերաբերել է Ռիկարտի ավելի ուշ՝ 1714 թ. լույս տեսած «Համառոտ մեկնութիւն Աւետարանի» աշխատությանը¹⁰⁰:

Շամախու ճիզվիտական առաքելության հաստատման, այդ քաղաքում հայերի ներկայության ու տարատեսակ այլ հարցերի անդրադարձն առկա է դը լա Մազի (1625-1709 թթ.) թողած գրության մեջ¹⁰¹: Հեղինակը էջեր է նվիրում հայ գործիչ կոմս դը Սիրիի հետ իր առնչությունների ներկայացմանը: Նշենք, որ հայտնի է դը լա Մազի երկարատև գործունեությունը նաև Նոր Զուղայում, ինչի վերաբերյալ նրա թողած գրությունների մասին, սակայն, որևէ տեղեկություն հայտնի չէ:

⁹⁸ Lettre du P. Ricard, Missionnaire de la Compagnie de Jésus, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 253-266.

⁹⁹ Vartoogian J., *The Image of Armenia*, p. 74.

¹⁰⁰ Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Սավալյան Ա., Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 212:

¹⁰¹ Anon [De la Maze], *Mémoire de la Province de Sirvan, Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 333-392.

Նույն այս ժամանակաշրջանին է վերաբերում ճիզվիտական ժողովածուում հրատարակված անանուն մի աղբյուր¹⁰², որում պատմվում է Էրզրումի, տեղացի բնակչության ու ճիզվիտների փոխշփումների, ինչպես և՛ հետաքրքրություն ներկայացնող հարակից այլ հարցերի մասին:

1740-ական թթ. Նոր Զուղայում ստեղծված ծանր կացության, ջուղայեցիների կրած տարատեսակ դժվարությունների, երբեմնի ծաղկուն այս բնակավայրում հիսուսյան քարոզիչների դեռ շարունակվող քարոզչական աշխատանքների հետաքրքիր նկարագրությունը տալիս են ճիզվիտական երկու նամակներ: Առաջինը, որը գրվել է 1744 թ. Դեսվինյեսի կողմից¹⁰³, առավել ընդարձակն ու աչքի ընկնողն է թե՛ իրավիճակը զանազան հարթություններից դիտարկելու և թե՛ հատկապես Շահիրիմանյանների ու Ղազար Զահկեցու մասին հարուստ տվյալներ պարունակելու տեսանկյունից: 1750 թ. Գրիմոդի կողմից շարադրված երկրորդ նամակը¹⁰⁴, հակիրճ լինելով հանդերձ, ամփոփում է ճիզվիտ կրոնավորների ներկայության ավարտական շրջանի դժվարությունները Նոր Զուղայում:

Հիսուսյան քարոզիչների բոլոր այս գրությունները բազմակի անգամներ հրատարակվել են զանազան ժողովածուներում: Հա-

¹⁰² Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron, Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 272-313.

¹⁰³ Lettre écrite de Julfa, près d'Ispahan, par le Père Desvignes, Missionnaire Jésuite, au Père Roger, Procureur des Missions du Levant, *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères*, Nouvelle édition, vol. 4, Paris, 1780, p. 364-413.

¹⁰⁴ Lettre du Père Grimod, Missionnaire Jésuite, au Père Binet, *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères*, Nouvelle édition, vol. 4, Paris, 1780, p. 353-363.

յաստանի տարբեր շրջաններից ստացված նամակները առաջին անգամ ընդգրկվել են «Նոր տեղեկագրեր Լևանտում Հիսուսի ընկերակցության առաքելությունների» շարքում¹⁰⁵։ 1715-1755 թթ., մեծ մասամբ Թոմա Շառլ Ֆլետրիոյի խմբագրությամբ, լույս են տեսել շարքի 9 հատորները, որոնք պարունակում էին ոչ միայն Հայաստանում, այլև Հունաստանում, Սիրիայում ու Եգիպտոսում ճիզվիտների գործունեության արդյունքում ի հայտ եկած բազմաթիվ սկզբնաղբյուրներ։

Առավել մեծ ճանաչում ու ներգործություն ունեցավ ճիզվիտական նամակների մյուս շարքը՝ հրատարակված 1702-1776 թթ. «Խրատական ու հետաքրքրական նամակներ օտարերկրյա առաքելություններից» խորագրով¹⁰⁶։ Հսկայական տեղեկատվություն պարունակող 32 հատորներից բաղկացած այս շարքը ներառում էր աշխարհի զանազան մասերից ստացված նամակներ՝ Ամերիկա, Հնդկաստան, Չինաստան, լեանտյան տարածաշրջան և այլուր։ Տվյալների նմանատիպ ընդգրկումը, բազմազանությունն ու հավաստիությունն այս շարքը վերածեցին Լուսավորության դարաշրջանում հանրագիտարանային արժեք ունեցող տեղեկատվական շտեմարանի։ «Խրատական ու հետաքրքրական նամակներ» ճիզվիտական ժողովածուների նշանակությունն ընդգծել են նաև դարաշրջանի լուսավորյալ մտածողներ Վոլտերն ու Մոնտեսքյոն։ Հետաքրքիր է ընդգծել, որ եթե Վոլտերը սկզբնապես ասիական աշխարհամասի մասին տեղեկատվության վստահելի աղբյուրներ

¹⁰⁵ Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant (éd. Th. Fleuriau, N. Ingoult et N. Rogers), vol. 1-9, Paris, 1715-1755.

¹⁰⁶ Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, vol. 1-32, Paris, 1702-1776.

էր համարում Շարդենի ու Տավերնիեի ուղեգրությունները, ապա իր գործունեության հետագա փուլերում նա այդ դերակատարությունը վերապահեց հիսուսյան քարոզիչների գրություններից բաղկացած այս շարքին¹⁰⁷:

Ստացած բարձր գնահատականն ու ընդունելությունը պայմանավորեցին ճիզվիտական նամակների այս ժողովածուների հետագա բազմաթիվ վերահրատարակություններն ու թարգմանությունները: Վերատպված օրինակները կրեցին խմբագրական կարևոր փոփոխություն. եթե շարքի առաջին տարբերակում նամակները դասավորված էին ժամանակագրական կարգով, ապա վերահրատարակություններում դրանք խմբավորվեցին ըստ տարածաշրջանների: Հայկական բնակավայրերի մասին գրություններն ընդգրկող լևանտյան բաժինն ընդգրկվեց 1-5-րդ հատորներում:

Վաղ արդի հայոց պատմության ճիզվիտական սկզբնաղբյուրների երկրորդ խմբում են Հայաստանի ու հայերի մասին ինչպես կցկտուր, այնպես էլ հանգամանալից տվյալներ պարունակող աղբյուրներ: Հայաբնակ տարբեր քաղաքներում ճիզվիտ քարոզիչների գործունեությունն ամփոփող նմանաբնույթ երկերից առաջին հերթին հիշատակման ու մանրամասն ներկայացման կարիք է զգում Հակոբ Վիլլոտի¹⁰⁸ (1656-1743 թթ.) արժեքավոր ուղեգրությո-

¹⁰⁷ Figueria D., Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity, New York: University Press of New York, 2002, p. 10.

¹⁰⁸ Չնայած Վիլլոտի երկարամյա գործունեությանը հայկական բնակավայրերում ու հայերի հետ փոխշփումների բազմաթիվ դրվագներին, հայագիտական ուսումնասիրություններում նրա մասին անդրադարձները խիստ սակավ են: Ճիզվիտ այս քարոզչի մասին «կենսագրական տեղեկություններ գտնելու» դժվարությունն արձանագրել է Հ. Միրզոյանը (Միրզոյան Հ., Հայ գրքի և գրատպության պատմության փոխտպայական անդրադարձներ, էջ 242, ծ. 1) և ստիպված եղել վկա-

յունը¹⁰⁹: Վերջինս, 1688 թ. սեպտեմբերին Մարսելից ուղևորվելով Կ. Պոլիս, նպատակ ուներ իր ճանապարհը շարունակելու մինչև Չինաստան, սակայն ցամաքային ուղիներով Հեռավոր Արևելք հասնելու ինչպես բազմաթիվ այլ ճիզվիտների, այնպես էլ նրա այս ցանկությունը չիրականացավ: Այդ պայմաններում Վիլլոտը հանձնարարություն ստացավ գործելու հայ բնակչության շրջանում և ավելի քան 20 տարի անցկացրեց Սեֆյան Իրանի ու Օսմանյան կայսրության կազմում գտնվող հայկական բնակավայրերում՝ Եվրոպա վերադառնալով միայն 1709 թ. սեպտեմբերին: Նրա գործունեությունը երկարատև ընթացք ստացավ հատկապես Էրզրումում ու Նոր Զուղայում:

Վիլլոտը ճիզվիտ մյուս քարոզիչներից առանձնանում էր հայոց լեզվի ու մատենագրության իր փայլուն իմացությամբ և հայերեն կաթոլիկ գրականություն ստեղծելուն միտված եռանդուն ջանքերով: Մ. Սեթյանցի արտահայտությամբ՝ «եղև Յակօբ Վիլլօտ ուսման դասական ճոխ գրականութեան մերոյ մեծաւ աշխուժիւ և եռանդեամբ»¹¹⁰: Թվում է, թե նախքան Հայաստան գալը նա հայերենի որոշակի պատրաստություն պետք է անցած լիներ՝ չնայած Չինաստանում գործելու իր նախնական ծրագրին: Այլապես դժվար է բացատրել, թե 1691 թ. գարնանը ինչպես կարող էր իր լեզվական հմտություններով հիացմունք առաջացնել Էրզրումցի-

յակոչել միայն Լեոյի փոքրիկ անդրադարձը (Լեո, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ. III, գիրք երկրորդ, Երևան, 1973, էջ 476-477):

¹⁰⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie, & en Barbarie*, Paris, 1730.

¹¹⁰ Սեթեանց Մ., Հայկաբան վարդապետ մի Յիսուսեան, *Բազմավէպ*, 1922, թ. 10, էջ 299:

ների շրջանում¹¹¹, երբ նախքան այդ շատ քիչ ժամանակ էր անցկացրել հայկական բնակավայրերում:

Հայերենի ասպարեզում ճիզվիտ այս քարոզչի հմտությունները առավել ընդգծված արտահայտություն ստացան Հայաստանից հեռանալուց հետո Եվրոպայում կատարած ստեղծագործական աշխատանքների արդյունքում: Հայտնի են նրա հայերեն 5 գրքերն ու 1 թարգմանական երկը, որոնք տպագրվել են 1710-1714 թթ. ընկած ժամանակահատվածում¹¹²: Հետաքրքիր է նշել, որ դրանցից երկուսը լույս են տեսել Վենետիկում հայ գործիչների նյութական աջակցությամբ: Եթե առաջինը տպագրվել է հայ վաճառականի՝ «խարճիք և հոգաբարձութեամբ Բարեպաշտի Խօջայ Գասպարի»¹¹³... ի մեծ տանէն Շերիմանենց» ֆինանսավորմամբ, ապա երկրորդ գրքի նյութական ծախսերը հոգացել է, ինչպես հիշատակարանում է նշված, «ստամպօլցի Տէր Յարութին եպիսկոպոսն»¹¹⁴: Ինչ վերաբերում է Վիլլոտի մյուս երկերին, ապա դրանց հրատարակությունն իրականացվել է Հռոմում՝ Ուրբանյան պա-

¹¹¹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 199.

¹¹² Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Սավալյան Ա., Հայ գիրքը, էջ 179-180, 189, 197, 209-210:

¹¹³ Գրքի տպագրությունն ստանձնած Գասպարը, որը Սահրադ Շահրիմանյանի որդին էր, մահացել է 1727 թ. Վենետիկում: Հայտնի է նրա կտակը՝ շարադրված 1726 թ. հունվարի 15-ին (Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkley: University of California Press, 2011, p. 154):

¹¹⁴ Ժամանակի հայ կաթոլիկ վարդապետների շարքին պատկանող Հարություն Լևոնյանը՝ այս գրքի ֆինանսավորողը, որը 1714 թ. հիշատակվում է որպես Ուրբանյան նշանավոր վարժարանի ուսուցիչ, կյանքի հետագա մասն անցկացրել է Վենետիկում ու 1738 թ. թաղվել Ս. Ղազարում (նրա մասին մանրամասն տե՛ս Գալեմքեարեան Գ., Կենսագրություններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք, Ազգային Մատենադարան, Կ. ՀԸ, Վիեննա, 1915, էջ 135-147):

պական տպարանում: Նշենք նաև, որ հայերեն կաթոլիկ գրականություն ստեղծելու օտարազգի քարոզիչների այս շարժումը, որի վերջին ներկայացուցիչն էր Վիլլոտը, շուտով տեղի է տալիս, քանի որ, Լեոյի պատկերավոր արտահայտությամբ, «հայ կաթոլիկ հոգևորականությունն այնքան է զարգանում և հեղինակավոր դառնում, որ ինքն է ձեռք առնում իր ազգային գործը»¹¹⁵:

Ճիզվիտ այս քարոզչի հայերեն աշխատություններից ևս մեկը, ըստ Հ. Տեր-Հովհանյանցի¹¹⁶, վերաբերել է Ստեփանոս Զուլայեցու առաջնորդության տարիներին Նոր Զուլայում ծավալված անցուդարձերին, թեև հայտնի չէ այդ գրքի ոչ մի օրինակ: Վիլլոտի գրչին է պատկանում նաև 1712 թ. նոյեմբերի 17-ին վերաբերող մի ուշագրավ նամակ¹¹⁷, որում նա պատմում է Գրիգոր Լուսավորչի մասունքները Իտալիայից Հայաստան բերելու իր ջանքերի մասին:

Վիլլոտը մեծ ճանաչում է ձեռք բերել հենց իր ժամանակի հայ մտավոր ու եկեղեցական շրջանակներում, ինչը ևս նրան առանձնացնում է ճիզվիտ մյուս քարոզիչների շարքից: XVIII դ. առաջին կեսին վերաբերող հայ մատենագրության հուշարձաններից վկայակոչենք երկուսը, որոնցում հիշատակություն կա Վիլլոտի այս կամ այն երկի մասին: Ստեփանոս Ռոքշան իր «Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանք եկեղեցականք» աշխատության՝ Ալեքսանդր Զուլայեցի կաթողիկոսի ու Կղեմես XI պապի թղթակցությանը վերաբերող հատվածը շարադրելիս օգտվել է Վիլլոտի

¹¹⁵ Լեո, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ. III, գիրք երկրորդ, Երևան, 1973, էջ 477:

¹¹⁶ Տեր-Յովհաննեսն Զ., Պատմութիւն Նոր Զուլայու որ յԱսպահան, հ. 2, Նոր Զուլա, 1881, էջ 48:

¹¹⁷ Անտոն Մարիա Բօննուկի, Պատմութիւն կենաց, Մարտիրոսութեան եւ սքանչելեաց Սրբոյն Գրիգորի, Վենետիկ, 1737, էջ 202-206:

«Պատմագրություն կաթողիկոսաց եւ թագաւորաց Հայոց» երկից¹¹⁸: Նրա «Մեկնիչ Սրբոյ Աւետարանին» գործն էլ հիշատակության է արժանացել Հովսեփ Զուղայեցու վերջերս հայտնաբերված «Քննիկոն»-ի առաջին հատորի ԻԵ գլխում¹¹⁹: Ընդ որում, հայ մատենագիրը բացառիկ տեղեկություն է տալիս Վիլլոտի կրած հալածանքների ու նրա գրքի փոքրիկ ողիսականի մասին: Ըստ երևույթին, ճիզվիտ այս կրոնավորը կաթողիկ եկեղեցու պաշտոնական գաղափարախոսությունից շեղվող մտքեր է արտահայտել իր գրքում, ինչը հայտնի է դարձել պապական ատյանին ու նրա բանտարկության պատճառ դարձել. «Յայտ եղև ոմանց չարասիրաց զբանսն և ծանուցին սանթիֆիչէին, և նոցա տեսեալ, եթէ հակառակ է իւրեանց եկեղեցւոյն, արկին զնա ի բանտ»: Պարզելով, որ Վիլլոտի գրքի քսան օրինակ արդեն իսկ շրջանառության մեջ է դրվել՝ ատյանը որոշում է կայացրել կազմակերպելու գրքի առանձին թերթերի նոր տպագրություն և դրանցով փոխարինելու արդեն իսկ տարածում ստացած գրքերի համապատասխան էջերը: Ինչպես Հովսեփ Զուղայեցին է հավաստում, Վիլլոտի գրքի օրինակներից «զիւլովսն ձեռն արկեալ փոխեցին, և սակաւք մնացին զորս ոչ կարացին ձեռնարկանել»¹²⁰:

Վիլլոտի այս երկերը, սակայն, իրենց ընդգրկած տեղեկատվության ծավալի ու կարևորության տեսակետից չեն կարող

¹¹⁸ Ստեփանոս Ռոքշա, Ժամանակագրություն կամ Տարեկանք եկեղեցականք, հրատ.՝ Հ. Ոսկեան, Վիեննա, 1964, էջ 194, Ոսկեան Հ., Ստեփանոս վ. Ռոքշա, Մատթէոս վ. Զուղայեցի, Ազգային մատենադարան, Կ. ՄԲ, Վիեննա, 1968, էջ 86:

¹¹⁹ Միրզոյան Հ., Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, էջ 239:

¹²⁰ Անդ, էջ 240:

համեմատվել նրա ուղեգրություններն արտացոլող աշխատության հետ: 1730 թ. հրատարակված այս սկզբնաղբյուրը վերջնական տեսքի է բերվել Նիկոլաս Ֆրիզոնի խմբագրական աշխատանքների արդյունքում: Թվում է, թե նրա միջամտությունը զգալի է եղել, քանի որ, ի տարբերություն քարոզիչների անցած ճանապարհը ներկայացնող մյուս երկերի, այս ստեղծագործությունը գրված չէ առաջին դեմքով ու թողնում է կողմնակի անձի շարադրանքի տպավորություն: Կարևոր է նշել, որ Վիլլոտի անունն անգամ չկա ո՛չ տիտղոսաթերթին և ո՛չ էլ բուն շարադրանքում. նա պարբերաբար հիշատակվում է «մեր քարոզիչը» արտահայտությամբ: Ուստի ենթադրելի է, որ այս աղբյուրը կազմվել է Վիլլոտի նամակների ու հուշերի հիման վրա խմբագրի կատարած մեծ ծավալի աշխատանքի շնորհիվ:

«Մի քարոզչի ճանապարհորդությունը...» խորագիրը կրող այս երկը պարունակում է մեծաքանակ տեղեկատվություն այն տարածքների մասին, ուր այցելել է Վիլլոտը: 1688-1709 թթ. ընդգրկող ժամանակահատվածում ճիզվիտ այս կրոնավորը շրջագայել է թե՛ Սեֆյան Իրանի, թե՛ Օսմանյան կայսրության կազմում գտնվող հայկական բազմաթիվ բնակավայրերում: Դրան համապատասխան էլ՝ սկզբնաղբյուրում ներկայացված ուղեգրությունների թիվը հատում է մեկուկես տասնյակը: Վիլլոտի բնակությունն ու գործունեությունը համեմատաբար երկարատև է եղել Էրզրումում ու Նոր Զուղայում, ուստի ընդգրկված տվյալների մեջ մեծ է հենց այս բնակավայրերի մասին տեղեկությունների տեսակարար կշիռը: Սկզբնաղբյուրի կարևոր արժանիքներից է նաև կրոնական բնույթ կրող հատվածների խիստ սակավությունը:

Ճիզվիտական աղբյուրների երկրորդ խմբի մեջ պետք է գետեղել նաև Ալեքսանդր դը Ռոդի (1591-1660 թթ.) գործունեությունն ամփոփող երկը¹²¹: Հիսուսյան այս քարոզիչը երկարատև քարոզչական աշխատանքներով հանդես էր եկել հեռավորասիական տարածաշրջանում՝ հայտնի դառնալով հատկապես Վիետնամում ծավալած գործունեությամբ: Եվրոպա վերադարձի ճանապարհին 1648 թ. Սպահանից ու Թավրիզից նա անցել է Երևան, որտեղ էլ մնացել է շուրջ 3 ամիս՝ հիվանդության պատճառով չկարողանալով ճանապարհը շարունակել: Հենց այս ժամանակահատվածին են վերաբերում Հայաստանի մասին նրա երկում ամփոփված տեղեկությունները: Հետաքրքրություն են հարուցում հայ եկեղեցականների շրջանում տարածված սովորույթների, հայոց կաթողիկոսի ընտրության, Զուղայի հազարավոր խաչքարերի և այլ հարցերի առնչությամբ նրա կատարած դիտարկումները: Հետագայում Ռոդը շարունակել է իր գործունեությունը՝ 1650-ական թթ. ընդգրկվելով Պարսկաստանում ճիզվիտական առաքելություն հիմնելու ծրագրերում և այնտեղ անցկացնելով իր կյանքի վերջին տարիները: Հետաքրքիր է, որ 1660 թ. նա թաղվել է Նոր Զուղայի հայկական գերեզմանատանը:

Հայաստանի մասին ուշադրության արժանի վկայություններ պարունակող հաջորդ աղբյուրի հեղինակը Ֆիլիպ Ավրիլն (1654-1698 թթ.) է¹²²: 1685 թ. արևելք ուղևորված այս ճիզվիտ քարոզչի նպատակը Չինաստան տանող անվտանգ ցամաքային ուղու որո-

¹²¹ Alexandre de Rhodes, Divers voyages et missions... en la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie, Paris, 1653.

¹²² Philippe Avril, Voyages en divers états d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine, Paris, 1692.

նումն էր: Նույն թվականին Բիթլիսում ու Էրզրումում որոշ ժամանակ անցկացնելուց հետո նա ժամանում է Երևան, ապա Ռուսաստանի տարածքով Չինաստան անցնելու անհաջող փորձերից հետո ստիպված լինում վերադառնալ Եվրոպա: Իր երկում նկարագրելով այս ուղևորությունները՝ Ավրիլը հետևողականորեն պատմում է նաև հայկական բնակավայրերն անցնելիս իր ստացած տպավորությունների մասին: Բուն շարադրանքին հետևում է մի հետաքրքիր հավելված, ուր ներկայացվում են 1691 թ. Նոր Զուլայում Ալեքսանդր VIII պապին նվիրված եկեղեցական արարողությունների մանրամասները:

Մեզ հետաքրքրող ճիզվիտական աղբյուրների մի ուրույն տեսակ է Թոմա Շառլ Ֆլեորիոյի (1651-1735 թթ.) «Հայաստանի արդի կացությունը ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգևոր առումով» երկը¹²³, որը տպագրվել է 1694 թ. Փարիզում: Հեղինակը, Լևանտյան առաքելությունների համակարգողի պարտականությունները կատարելով, իր տրամադրության տակ է ունեցել զանազան վայրերից ուղարկված զեկուցագրերն ու նամակները: Ֆլեորիոն հայտնի է ճիզվիտական նամակների ժողովածուների հրատարակության գործում իր ունեցած խմբագրական վաստակով: Թե ինչն է մղել նրան, բացի փաստաթղթերի տպագրությունից, ստանձնել նաև Հայաստանի մասին առանձին աշխատություն գրելու գործը, կարելի է միայն ենթադրել: Գրքի հրատարակության ժամանակը՝ 1694 թ., հիշեցնում է ճիզվիտների գործունեության ամենից բուռն շրջանը, երբ նրանք քարոզչական եռանդուն աշխատանքներ էին

¹²³ Thoma Charles Fleuriat, *Estat présent de l'Arménie, tant pour le temporel que pour le spirituel, avec description du pays et des mœurs de ceux, qui l'habitent*, Paris, 1694.

ծավալում հայկական միաժամանակ 3 ազդեցիկ բնակավայրերում՝ Նոր Զուղա, Երևան, Էրզրում: Նույն այդ ժամանակներին են վերաբերում նաև նրանց դեմ սկսված հալածանքները Ստեփանոս Զուղայեցու գլխավորությամբ: Նախընթաց ժամանակահատվածում ճիզվիտների գրանցած որոշակի հաջողությունները ներկայացնելու, ինչպես և՛ ապագա քարոզիչներին հնարավոր հետապնդումների մասին տեղեկացնելու գործնական նպատակն էլ հավանաբար ընկած է եղել գրքի ստեղծման հիմքում: Կարծում ենք՝ սխալ չի լինի այն ենթադրությունը, թե Ֆլետրիոյի այս երկը գործնական ձեռնարկ է ծառայել հայերի շրջանում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչություն ծավալել պատրաստվող եվրոպացի կրոնավորների համար: Այլ կերպ ասած՝ Ֆլետրիոյի առջև դրված նպատակը եղել է հայերի վերաբերյալ այնպիսի աշխատության շարադրումը, որը, յուրատեսակ ուղեցույցի դերակատարություն ստանձնելով, պետք է կողմնորոշեր Հայաստանում գործունեություն ծավալող քարոզիչներին: Ըստ այդմ էլ՝ հեղինակը, ընդհանուր առմամբ, փորձում է զերծ չմնալ ճիզվիտների կրած անհաջողությունները ներկայացնելուց, ինչն էլ հետազոտողի առջև բացում է առավել ամբողջական տեղեկություններ քաղելու հնարավորություն:

Ֆլետրիոյի՝ Հայաստանում երբևէ լինելու մասին որևիցե տեղեկություն չունենք: Դրան հակառակ՝ նրա գիրքը թողնում է Հայաստանի ու հայերի մասին հարուստ վկայությունների ժողովածուի տպավորություն: Հեղինակը առատորեն գործածել է իր ձեռքի տակ եղած բազմազան փաստաթղթերը, որոնք շարադրվել էին հայկական այս կամ այն բնակավայրում գործած ճիզվիտ միաբանների կողմից: Շարադրանքը տեղ-տեղ ընդհատվում է

այդպիսի վավերագրերի ամբողջական կամ մասնակի մեջբերումներով: Հատուկ ընդգծման է արժանի նաև այն հանգամանքը, որ Ֆլետորիոն հնարավորություն է ունեցել օգտվելու ճիզվիտների գործունեությանն առնչվող այնպիսի փաստաթղթերից, ինչպիսիք էին Սեֆյան շահերի, օսմանյան սուլթանների հրովարտակաները, ինչպես և՛ Լուի XIV-ի նամակները: Քիչ չեն դեպքերը, երբ հեղինակը նպատակահարմար է գտել մեջբերել համանման վավերագրերի ողջ բովանդակությունը: Այս տեսանկյունից կարելի է ասել, որ երկը նվազ չափով նաև հայերի ու ճիզվիտների փոխշփումներն արտացոլող զանազան փաստաթղթերի ժողովածուի տպավորություն է թողնում:

Ինչ վերաբերում է այս սկզբնաղբյուրի հիմնական բովանդակության ներկայացմանն ու դրա արժևորմանը, ապա ամենից առաջ հարկ է նշել, որ հեղինակին հաջողվել է ստեղծել Հայաստանի մասին ընդհանուր պատկերացում տվող ու այնտեղ ճիզվիտ քարոզիչների ծավալած գործունեության ամփոփ պատկերը ներկայացնող աշխատանք: Դրանից բացի՝ պետք է ընդգծել, որ ողջ շարադրանքն ուղեկցվում է հայերի մասին բազմապիսի տեղեկությունների հաղորդմամբ, ինչն այս երկի համար որոշակի տեղ է ապահովում XVII դ. երկրորդ կեսի հայոց պատմության սկզբնաղբյուրների շարքում: Այս տեսակետից բնութագրական պետք է համարել Մ. Զուլալյանի նկատառումներն առավել կարևոր եվրոպական սկզբնաղբյուրների վերաբերյալ: Առաջնահերթ խնդիր համարելով որոշ եվրոպացի հեղինակների երկերի հայերեն գիտական թարգմանությունը՝ առաջարկած ոչ մեծաքանակ

ցանկում նա զետեղել է նաև Ֆլետրիոյի այս աշխատությունը¹²⁴։ Մեկ այլ առիթով նույն ուսումնասիրողի կողմից այս երկը բնորոշվել է որպես «Հայաստանում և իրանահայերի մեջ XVII դարի վերջին քառորդին միսիոներական գործունեության պատմության ուսումնասիրության համար կարևորագույն աղբյուր»։ Այս սկզբնաղբյուրի հարուցած հետաքրքրությունը Մ. Զուլայանը բացատրել է նաև «Հայաստանի հասարակական-տնտեսական և քաղաքական պատմության վերաբերյալ արժեքավոր տեղեկություններ» պարունակելու տեսանկյունից¹²⁵։

Ֆլետրիոյի հեղինակած սկզբնաղբյուրը թեև համակողմանի հետազոտման ու աղբյուրագիտական վերլուծության չի արժանացել¹²⁶, նրա հաղորդած տեղեկություններն, այնուհանդերձ, շրջանառվել են հայագիտական հետազոտություններում։ Որքան մեզ է հայտնի, Ֆլետրիոյի այս երկի առանձին վկայություններ օգտագործած ուսումնասիրողների շրջանակը նեղ չէ՝ Գ. Գալեմբեարյան¹²⁷, Ա. Հովհաննիսյան¹²⁸, Զ. Վարթուգյան¹²⁹, Ս. Գևորգյան¹³⁰,

¹²⁴ Զուլայան Մ., 13-18-րդ դարերի եվրոպացի հեղինակների հայերի ու Հայաստանի մասին աշխատությունների նշանակությունը հայոց պատմության ուսումնասիրման համար (Անտոնիո դե Գուվեա), «Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները», Երևան, 2004, էջ 172։

¹²⁵ Զուլայան Մ., Հայ ժողովրդի XIII-XVIII դարերի պատմության հարցերը ըստ եվրոպացի հեղինակների, գիրք Ա, Երևան, 1990, էջ 50-51, նույնի, Եվրոպացի հեղինակները Հայաստանի և հայերի մասին (XVI-XVII դդ.). աղբյուրագիտական ակնարկ, ՊԲՀ, 1985, թ. 3, էջ 32-33։

¹²⁶ Այս հարցում բացառություն է Ֆլետրիոյի այս երկի մասին մեր անտիպ աշխատանքը. տե՛ս Բալդարյան Ս., Թոմա Շառլ Ֆլետրիոյի «Հայաստանի արդի կացությունը...» երկը որպես 17-րդ դ. հայոց պատմության սկզբնաղբյուր, 2016, անտիպ։

¹²⁷ Գալեմբեարեան Գ., Ո՛վ է Զուլայեցի Յակոբ Դ. կաթողիկոսին յաջորդը, Հանդես ամսօրեայ, 1912, թ. 10, էջ 579-580։

Ռ. Կյուլպենկյան¹³¹, Մ. Կարապետյան¹³², Ա. Բայբուրդյան¹³³, Գ. Լյուիս¹³⁴ և Ֆ. Ռիշար¹³⁵: Ճիզվիտական սկզբնաղբյուրների շարքում, այսպիսով, Ֆլետրիոյի երկն առանձնանում է թե՛ Հայաստանի ու հայերի մասին հավաքական աշխատություն շարադրելու ճիզվիտական ջանքերի և թե՛ բազմաբնույթ տեղեկություններ պարունակելու տեսանկյունից:

Որոշակի հետաքրքրություն են առաջ բերում նաև հայ բնակչության շրջանում քարոզչություն չիրականացրած, սակայն հայկական բնակավայրերով անցած ճիզվիտ հեղինակների երկերը: Նախ՝ տեղին կլինի դիտարկել XVII դ. կեսերին Հայաստանի տարածքով անցած Ֆրանսուա Ռիգորդիի ու Յոհան Գրյուբերի օրինակները: Նրանցից առաջինը Սեֆյան Իրանում ճիզվիտական առաքելություն հիմնելու ծրագրի առաջամարտիկներից էր, և իր

¹²⁸ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 218, 294, 405, 448, նույնի, Զաքարիա Ազուլեցին և իր ժամանակը, Երևան, 2017, էջ 112:

¹²⁹ Vartoogian J., The Image of Armenia, p. 72-83.

¹³⁰ Kévorkian S., Témoignages de voyageurs sur le peuplement de l'Arménie au XVII^e siècle, *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 443.

¹³¹ Կյուլպենկյան Ռ., Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, Երևան, 1986, էջ 317-318, Gulbenkian R., Philippe de Zagly, Marchand Arménien de Julfa et l'établissement du commerce Persan en Courlande en 1696, *Revue des études arméniennes*, 7, 1970., 366-367:

¹³² Կարապետյան Մ., Երևանի բնակչության էթնիկական կազմի և թվաքանակի փոփոխությունները 1600-1724 թթ., *ՊԲՀ*, 1986, թ. 2, էջ 104, ճ. 39:

¹³³ Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, էջ 152-154, նույնի, Կարմելյանների միաբանության միսիոներների գործունեությունն իրանահայերի շրջանում (XVII դ.), *ՀՀԳ*, 1988, թ. 11, էջ 51, 53:

¹³⁴ Lewis G., Bidlis, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden: Brill, 1986, p. 1207.

¹³⁵ Richard F., Missionnaires français en Arménie au XVII^e siècle, in *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 202.

բազմաթիվ ուղևորություններից մեկի երթուղին հավանաբար 1645 թ. ներառել է նաև Հայաստանը: Նրա ուղեգրությունը, սակայն, աչքի չի ընկնում մեզ հետաքրքրող հարցերի ծավալուն անդրադարձով¹³⁶: Նույնը վերաբերում է նաև Յոհան Գրյուբերին, որն, ի միջի այլոց, երրորդ եվրոպացին էր, որ 1661 թ. ոտք էր դնում Տիբեթ¹³⁷: Վերադարձի ճանապարհին անցնելով հայկական բնակավայրերով՝ այդ մասին նա թողել է միայն հատուկենտ վկայություններ: Հաջորդ հեղինակի՝ Պալլուի ուղևորության նպատակակետը թեև հեռավորարևելյան տարածաշրջանն էր, սակայն հեղինակը չի մոռացել նկարագրել 1662 թ. Էջմիածնի վանքում անցկացրած կարճատև ժամանակն ու ստացած տպավորությունները, ինչպես նաև՝ Նախիջևանի կաթոլիկ համայնքի մասին ականատեսի իր դիտարկումները¹³⁸: 1699 թ. Երևանով անցած գերմանացի ճիզվիտ Շիլինգերի¹³⁹ վկայությունները ևս արժանի են ուշադրության: Քաղաքի մասին դիտարկումներից բացի՝ այս սկզբնաղբյուրը մատուցում է այնտեղ գործող ճիզվիտ հոգևորականների ու նրանց ապրելակերպի մասին տվյալներ: Շիլինգերի

¹³⁶ Vartoogian J., The Image of Armenia, p. 72-73.

¹³⁷ Հովհաննես Տեր-Դավթյան Զուղայեցու հաշվետումարը, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի և Հ. Փափազյանի, Երևան, 1984, էջ 25: Ավելորդ չէ նշել, որ Տիբեթ այցելած չորրորդ անձնավորությունը հայ վաճառական Հովհաննես Զուղայեցին էր:

¹³⁸ Histoire de l'Etablissement du Christianisme dans les Indes Orientales par les évêques français et les autres missionnaires apostoliques, Paris, 1803, p. 107-115. Էջմիածնին վերաբերող հատվածների հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Պէրպլետան Հ., Էջմիածնի վանքը 1662-ին, Հասկ, 1950, էջ 9-10, 271-273: Հմմտ. Ամատունի Կ., Յակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոս Էջմիածնի (1600-1680), Բազմավէպ, 1992, թ. 1-4, էջ 40-42:

¹³⁹ Franz Caspar Schillinger, Persianisch und Ost-Indianische Reis, Nuremberg, 1707.

հետագա երթուղին անցել է Նոր Զուղայով, որի մասին նրա տեղեկությունները համառոտ են, սակայն ուշագրավ:

Չպետք է մոռանալ, որ ճիզվիտական աղբյուրները չեն սահմանափակվում ներկայացված տպագիր միավորներով: Ճիզվիտական արխիվներում կատարվելիք ուսումնասիրությունը կարող է երևան բերել հիսուսյան քարոզիչների թողած բազմաթիվ անտիպ գրություններ ևս:

Ի մի բերելով վաղ արդի հայոց պատմության ճիզվիտական աղբյուրների մասին դիտարկումները՝ կարող ենք արձանագրել, որ Հայաստանի մասին մեծաքանակ տեղեկատվության հավաքագրումը առաջին հերթին պայմանավորված էր ճիզվիտական միաբանության գործունեության հիմքում դրված սկզբունքներով: Հիսուսյան քարոզիչների նամակներում Հայաստանի մասին առկա բազմաբնույթ տվյալները դառնում էին ճիզվիտների տեղեկատվական ցանցի մի մասը և, ինչպես այլ երկրների պարագայում, պարբերական շրջանառության մեջ դրվում: Այդ տեղեկատվությունը ոչ միայն արտացոլվում էր ճիզվիտական նամակների տպագիր ժողովածուներում, այլև ամփոփվում առանձին քարոզիչների գործունեությանը նվիրված երկերում: Հայոց պատմության եվրոպական սկզբնաղբյուրների այս խմբի մի ուրույն օրինակ էլ ի հայտ է եկել ճիզվիտական վավերագրերի հիման վրա Հայաստանի մասին հավաքական աշխատություն շարադրելու արդյունքում: Հայկական բնակավայրերում ճիզվիտ քարոզիչների գործունեության արդյունքում ի հայտ եկած բազմաբնույթ այս սկզբնաղբյուրները, այսպիսով, կարող են հավակնել որոշակի տեղ զբաղեցնելու վաղ արդի հայոց պատմության եվրոպական աղբյուրների շարքում:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ ԴԻՄԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ՓՈԽԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆ. ՃԻՉԿԻՏ ՔԱՐՈԶԻՉՆԵՐԸ ՎԱՂ ԱՐԴԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

2.1. ՆՈՐ ԶՈՒՂԱ

Հայերի և հիսուսյան քարոզիչների առաջին փոխառնչություններն ու փոխշփումները սկիզբ են առել շուրջ 100 տարի հայության հասարակական ու մշակութային կյանքի զարգացմանն ուղղություն տվող Սեֆյան մայրաքաղաք Սպահանի հայկական արվարձան Նոր Զուղայում: Վայելելով ֆրանսիական, ապա՝ լեհական միապետների հովանավորությունը՝ ճիզվիտներն ունեին առաջ եկած զանազան խոչընդոտները հաղթահարելու որոշակի հնարավորություն, բայց նաև հարկադրված էին իրենց վրա կրել կաթոլիկ քարոզիչների, այդ թվում և՛ իրենց դեմ Նոր Զուղայի հոգևոր առաջնորդների գլխավորած արշավի ծանր հետևանքները: Համաշխարհային առևտրում ներգրավվածությունն ու եվրոպական երկրների նկատմամբ հետաքրքրությունը, մյուս կողմից, նոր երանգավորում էին հաղորդում ճիզվիտների նկատմամբ ջուղայեցիների վերաբերմունքին:

Ճիզվիտները Սեֆյան Իրանում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչություն ծավալել են դեռևս XVI դ. կեսերին: 1549 թ. հաստատվելով Պարսից ծոցի շրջանում՝ Հորմուզ կղզում՝ պորտուգալացի ճիզվիտները եվրոպացի քարոզիչների շարքում դարձան առաջինը Իրանում գործելու տեսանկյունից: Սակայն ժամանակի ընթացքում առաջ բերելով շահ Թահմասպ I-ի (1524-1576 թթ.) և տե-

ղացի բնակչության վրդովմունքը՝ նրանք հարկադրված եղան լքել կղզին 1568 թ.¹⁴⁰:

Հիսուսյան քարոզիչների բուռն գործունեությունը Սեֆյան Իրանում սկիզբ է առնում այս փորձից շուրջ մեկ դար անց՝ XVII դ. կեսերին: Թեև 1639 թ. կնքված Կասրե Շիրինի կամ Զոհաբի պայմանագրով թուրք-պարսկական հարաբերություններում հաստատվել էր որոշակի խաղաղություն, և կտրուկ նվազել էր Եվրոպայի հետ հակասումանյան դաշինք կնքելու անհրաժեշտությունը¹⁴¹, այնուամենայնիվ ճիզվիտներին հաջողվեց իրենց քարոզչական առաքելությունը հաստատել Սեֆյան պետության սահմաններում: Այս աննպաստ պայմաններում, երբ շահը նախկին ուժգնությամբ չէր զգում Եվրոպացի գործիչների կարիքը¹⁴², ճիզվիտների համար դրական գործոնի դեր կատարեց ողջ XVII դ. երկրորդ կեսն ընդգրկած Լուի XIV-ի արևելյան քաղաքականության ակտիվացումը: Իրանում ֆրանսիական քարոզչական ներկայությունը սկիզբ էր առել դեռևս 1628 թ.¹⁴³, երբ կապուչինյան միաբանությունը ձեռք էր բերել Սեֆյան Իրանում գործելու իրավունք: Արև-արքայի օրոք ստանձնելով Եվրոպայում ամենահզոր կաթոլիկ պետության դերակատարությունը՝ Ֆրանսիան իր հա-

¹⁴⁰ Matthee R., Jesuits in Safavid Persia, *Encyclopædia Iranica*, vol. 14, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2008, p., 634-635.

¹⁴¹ Matthee R., *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, London: I.B. Tauris, 2012, p. 118-121.

¹⁴² Կարմելյանները, օրինակ, դժգոհելով ստեղծված պայմաններից, իրավիճակը բնութագրում են հետևյալ կերպ՝ «եզը մսագործի մոտ» (*A Chronicle of Carmelites*, I, p. 446-467):

¹⁴³ Calmard J., *The French Presence in Safavid Persia: A Preliminary Study*, in *Iran and the World in the Safavid Age* (eds. W. Floor and E. Herzog), London: I. B. Tauris, 2012, p. 310.

յացքն ուղղեց նաև արևելք: Հ. Անասյանի պատկերավոր արտահայտությամբ՝ «խաչակրական ոգին վերազարթնում էր ֆրանսիական արքունիքում»¹⁴⁴: Թուրքական տիրապետության տակ գտնվող քրիստոնյաները կրկին համակվեցին Եվրոպայի օգնությամբ ազատագրվելու հույսով, իսկ Սեֆյան Իրանի կառավարող շրջանակներում ոգևորությամբ ընդունվեց Օսմանյան կայսրության դեմ համատեղ պայքարի հեռանկարը:

Եթե նախընթաց ժամանակաշրջանում արևելք մեկնող քարոզիչները գործում էին իսպանա-պորտուգալական Padroado-ի¹⁴⁵ հովանու ներքո, որը ժամանակ առ ժամանակ առաջ էր բերում Հռոմի պապի դժգոհությունը, ապա ֆրանսիական ու պապական հովանավորությունը վայելող կապուչինյան և ճիզվիտ քարոզիչների ասպարեզ գալը վերացրեց «իբերիական մենաշնորհը»¹⁴⁶: Կաթոլիկ դավանանքի տարածման ծանրության կենտրոնը Պիրենեյան թերակղզուց փոխադրվեց Ֆրանսիա, ուր 1658 թ. հիմք դրվեց քարոզչական առաքելությունների գործունեությունը համակարգող նոր կառույցի՝ Société des Missions Étrangères (Օտարերկրյա առաքելությունների ընկերակցություն): Կարևոր է արձանագրել, որ ճիզվիտական միաբանության անդամներին որոշակի դերակատարություն վերապահվեց Լուի XIV-ի այս քաղաքականության ասպարեզում. վերջիններս դարձան ֆրանսիական միապետի գործակալներն արևելքում:

Հիսուսյան քարոզիչների մուտքը Սեֆյան Իրան և Նոր Զուլայի հայերի շրջանում ազատ գործունեություն ծավալելու իրա-

¹⁴⁴ Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումները, էջ 147:

¹⁴⁵ Flannery J., The Mission of the Portuguese Augustinians, p. 9-13.

¹⁴⁶ Matthee R., Poverty and Perseverance, p. 467.

վունքի ձեռքբերումը որոշակի չափով թելադրված էին նաև ներքին ազդակներով: XVII դ. կեսերին ազգային-կրոնական փոքրամասնությունների, այդ թվում՝ հայերի նկատմամբ Սեֆյան քաղաքականությունը նկատելի կերպով տարբերվում էր նախորդ տասնամյակների ընթացքում որդեգրված գործելակերպից¹⁴⁷: Այդ քաղաքականության փոփոխության արտահայտություններից էր նաև այն հանգամանքը, որ եթե ողջ XVII դ. առաջին կեսին Նոր Զուղան փակ էր կաթոլիկ քարոզիչների առաջ¹⁴⁸, ապա 1650-ական թթ. ասպարեզում հայտնվեցին այդ արգելքը ըստ էության վերացնող շահական հրովարտակներ:

Սեֆյան Իրանի կառավարող շրջանակների նոր գործելակերպի հիմքում ուսումնասիրողները դնում են առաջին հերթին մեծ վեզիրների դերակատարությունը: Քրիստոնյաների դեմ ուղղված միջոցառումների շարքը սկիզբ է առնում Միրզա Մոհամադ Սարու Տադիի (1634-1645 թթ.) վեզիրության տարիներին: Նա իր առաջ խնդիր էր դրել համոզելու շահին, որ Սեֆյան պետության տարածքում ապրող բոլոր քրիստոնյաներն իրենց հագուստի վրա կրեն հատուկ նշան: Հատկանշանական է, որ մեծ վեզիրի պաշտոնից նրա հեռացումը Շարդենը կապում է նաև հակաքրիստոնեական ընդգծված դիրքորոշման հետ¹⁴⁹: Խալիֆա Սոլթանի (1645-1654 թթ.) վեզիրության օրոք շարունակություն ստացած հա-

¹⁴⁷ Դիպուկ շարադրանքի համար տե՛ս հատկապես Matthee R., *Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment, Studies on Persianate Societies*, 3, 2005, p. 24-28.

¹⁴⁸ Օրինակ, Ավգուստինյանների համար Նոր Զուղայում հաստատվելու իրավունք ձեռք բերելու Անտոնիո դե Գուվեայի ապարդյուն փորձի համար տե՛ս Flannery J., *The Mission of the Portuguese Augustinians*, p. 142-143.

¹⁴⁹ Jean Chardin, *Les Voyages*, vol. 9, p. 517.

կահայկական ձեռնարկումների թվին էր պատկանում, օրինակ, Սպահանի հայ արհեստավորների խանութների փակման հրամանը¹⁵⁰, ինչը պետք է դրական ազդեցություն ունենար մրցակցությունից դուրս մնացած մահմեդականների համար:

Մոհամմադ Բեգի (1654-1661 թթ.)՝ մեծ վեզիրի պաշտոնը ստանձնելուց հետո ևս իրավիճակն այս առումով չփոխվեց: Նրա ջանքերի արդյունք էին ինչպես Նոր Զուլայի եկեղեցիների զանգերի ղողանջի արգելքը¹⁵¹, այնպես էլ այսպես կոչված «մեկուսացման» քաղաքականությունը¹⁵²: «Մահմեդականներին հայերից բաժանելու»¹⁵³ ծրագրի շրջանակներում իրականացվեց Սպահանում բնակություն հաստատած այլադավանների տեղափոխումը հարևան շրջաններ¹⁵⁴. սպահանաբնակ հայերը, մասնավորապես, հարկադրված եղան փոխադրվել Զայենդեռուդի հարավային ափ՝ Նոր Զուլա¹⁵⁵: Այսպես՝ վաճառականությամբ զբաղվող հինջուլայեցիներից կազմված Նոր Զուլան համալրվեց հայ բնակչության

¹⁵⁰ Տեղեկությունը փաստող հոլանդական արևելահնդկական ընկերության՝ 1645 թ. դեկտեմբերի 3-ի փաստաթղթի հղումը տե՛ս Matthee R., *Christians in Safavid Iran*, p. 27, n. 92:

¹⁵¹ Richard F. (ed.), *Raphael du Mans, missionnaire en Perse*, vol. 1-2, Paris: L'Harmattan, 1995, vol. 2, p. 217-218.

¹⁵² Բնորոշումը տե՛ս Դանեղյան Լ., Առաքել Դավրիժեցու երկը որպես Սեֆյան Իրանի XVII դարի պատմության սկզբնաղբյուր, Երևան, 1978, էջ 194:

¹⁵³ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 137.

¹⁵⁴ Սպահանի այլադավան բնակչության տեղափոխության վերաբերյալ Շահ Աբբաս II-ի հրովարտակի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Տէր-Յովհաննեսն Զ., Պատմութիւն Նոր Զուլայու, հ. 1, 84-86:

¹⁵⁵ Այս մասին հայկական աղբյուրներից Առաքել Դավրիժեցու մանրամասն վկայությունն առանձին գլխով տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, էջ 346-357: Արդեն 1659 թ. պատմագիրը Սպահանում չի հիշատակում ոչ մի քրիստոնյայի. «Այժմ, որ պատմութիւնս գրեցաք, է թուականն մեր ՌՃԸ (1659)... ոչ մնաց ի քաղաքին ի ժողովրդեննէն քրիստոնէից»:

նոր խմբերով և, ըստ Ի. Բաղդյանց-Մքքեյբի բնորոշման, հայկական թաղամասից աստիճանաբար վերածվեց քրիստոնեական գետտոյի¹⁵⁶: Վերջ տրվեց մահմեդականների ու այլակրոնների համատեղ բնակությանը Սեֆյան մայրաքաղաքում¹⁵⁷: Հայերի նկատմամբ Սեֆյանների այս քաղաքականության համապատկերում էլ հասկանալի է դառնում կաթոլիկ քարոզիչների, այդ թվում՝ ճիզվիտների մուտքը Նոր Զուղա 1650-ական թթ.:

Սեֆյան Իրանում հաստատվելու փորձ ֆրանսիացի ճիզվիտների կողմից ձեռնարկվել էր դեռևս 1646-1647 թթ.¹⁵⁸: Ուշադրության են արժանի Սպահանում գործելու ճիզվիտական ծրագրի երկու նպատակները. դեպի Հեռավոր Արևելք ծավալվելու ճանապարհին հենակետ ունենալուց բացի՝ խնդիր էր դրվում քարոզչական գործունեությամբ հանդես գալու Սեֆյան մայրաքաղաքի հայկական արվարձանում: Ֆլետորիոյի երկը տալիս է համանման բացատրություններ և հիմնավորումներ: Սպահանը, ըստ ճիզվիտ հեղինակի, «ողջ արևելքի ամենամեծ քաղաքներից մեկն է և շահավետ հենակետ ողջ Ասիայում կրոնի (XVI-XVII դդ. կաթոլիկ

¹⁵⁶ Baghdiantz-McCabe I., Princely Suburb, p. 433.

¹⁵⁷ Այս տեղափոխության՝ հայերի կողմից գինի օգտագործելու հայտնի պատճառից (Դանեդյան Լ., Առաքել Դավրիժեցու երկը, էջ 195-196, Matthee R., Christians in Safavid Iran, p. 27) բացի՝ շրջանառվել է նաև 1630-1640-ական թթ. ծավալված Թումիկի շարժումն այդ համատեքստում դիտարկելու տեսակետը (Baghdiantz-McCabe I., The Shah's Silk or Europe's Silver: The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750), Atlanta: Scholars Press, 1999, p. 183):

¹⁵⁸ Իրանում հիսուայան քարոզիչների հաստատման մանրամասն և հավաստի շարադրանքի հեղինակը դեռևս 1647 թ. Սեֆյան պետությունում բնակություն հաստատած, նրա լավագույն գիտակ կապուչինյան Ռաֆայել դյու Մանն է: Վերջինիս «Memoires sur les Jesuites» երկը տե՛ս Richard F. (ed.), Raphael du Mans, vol. 2, p. 201-257:

գրականության մեջ այս բառի ներքո նկատի էր առնվում «վերափոխված եկեղեցին» (Église réformée) – Ս. Բ.) հաստատման համար»¹⁵⁹։ Դրան զուգահեռ՝ Ֆլեորիոն շեշտադրում է ճիզվիտների գործունեության կարևորությունը հատկապես Սպահանի արվարձան Նոր Զուղայում, որը, հեղինակի ձևակերպմամբ, «անդադար նյութ է մատակարարում քարոզիչների եռանդին»¹⁶⁰։

Ֆրանսուա Ռիգորդին (1609-1679 թթ.), որը ձգտում էր իրականացնել Իրանում գործելու հիսուսյան միաբանության ծրագիրը, 1647 թ. ստացավ Սպահանում հաստատվելու և տուն գնելու իրավունք, ապա մեկնեց Եվրոպա՝ զեկուցելու իր գործունեության արդյունքների մասին¹⁶¹։ 1652-1653 թթ. նույն այս գործիչը, Էմե Շեզոյի (1604-1664 թթ.) ուղեկցությամբ, եվրոպական տարբեր միապետների, այդ թվում՝ Լուի XIV-ի նամակներով վերադարձավ Սպահան և հաջողությամբ լուծեց ճիզվիտական մշտական առաքելություն հիմնելու խնդիրը¹⁶²։ Ի վերջո, ստացվեց շահ Աբբաս II-ի հրովարտակը¹⁶³, որը ճիզվիտ քարոզիչներին իրավունք էր ընձեռում հաստատվելու և ազատորեն գործելու Նոր Զուղայում, Թավրիզում և Շիրազում։ Պետք է ենթադրել, որ Սեֆյան տիրակալի վրա մեծ

¹⁵⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 41.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶¹ Richard F., *Le Père Aimé Chézaud controversiste et ses manuscrits persans, Nāmeḥ-ye Bahāristān*, 6-7/1-2, 2005-2006, p. 7-8; Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 468-469.

¹⁶² Richard F. (ed.), *Raphael du Mans*, vol. 2, p. 211-214.

¹⁶³ Շահական հրովարտակը ֆրանսերեն թարգմանությամբ տե՛ս Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 132-133: Հրովարտակի շուրջ մի քանի դիտարկումների համար հմնտ. տե՛ս Richard F., *Les privilèges accordés au religieux catholiques par les Safavides, quelques documents inédits, Dabireh*, 6, 1989, p. 168, 170.

ազդեցություն են թողել հատկապես Լուի XIV-ի նամակն ու խոստումը Կ. Պոլիսը գրավելու իր մտադրությունն առաջիկայում իրականացնելու վերաբերյալ: Հատկանշական է նաև, որ շահին առաջարկվել է ամուսնանալ «Մեծ օրիորդի»՝ Հենրիխ IV արքայի (1589-1610 թթ.) թոռնուհու հետ¹⁶⁴:

Սակայն շահական հրովարտակի ձեռքբերումը բավարար չեղավ Նոր Զուղայում գործունեություն ծավալելու համար. ճիգ-վիտները ստիպված եղան հաղթահարել հայերի այն հատվածի համառ դիմադրությունը, որը դեմ էր կաթոլիկ եկեղեցու հետ միության հաստատմանը: Հոգևոր առաջնորդ Դավիթ Զուղայեցին (1652-1683 թթ.) գլխավորեց Նոր Զուղա մուտք գործած կապուչինյան, կարմեյան և ճիզվիտ քարոզիչների¹⁶⁵ դեմ դիմադրությունը: Կաթոլիկների դեմ ծավալված պայքարի շրջանակներում որպես պատվիրակ շահի մոտ ուղարկվեց Հակոբջան Երևանցին¹⁶⁶, ինչպես նաև՝ բազմաթիվ նամակներ հղվեցին Նոր Զուղայի հովանավոր «Մայր թագուհուն»¹⁶⁷: Այս պայքարը, որը շրջանցվել է

¹⁶⁴ Richard F., Le Père Aimé Chézaud, p. 8; Matthee R., Poverty and Perseverance, p. 470.

¹⁶⁵ Կապուչինյանները 1651 թ. արդեն բացել էին իրենց դպրոցը Նոր Զուղայում: Կարմեյան քարոզիչ Բալթազարը 1651 թ. հուլիսի 10-ի նամակում գրում է Նոր Զուղայում տուն գնելու ցանկության մասին (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 377): Հաջորդ տարվա հունիսի 15-ին կարմեյաններն արդեն Սպահանի հայկական արվարձանում էին: Ինչ վերաբերում է ճիզվիտներին, ապա նրանց մուտքը Նոր Զուղա տեղի է ունեցել նույն ամսվա վերջին (ibid., vol. 1, p. 388):

¹⁶⁶ Եվրոպական աղբյուրների «ոմն Հակոբջանը» վկայված է մի քանի հայկական սկզբնաղբյուրներում՝ Առաքել Դավրիժեցի, Զաքարիա Ագուլեցի ևն (Այվազյան Ա., Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Երևան, 2003, 236, ծ. 164):

¹⁶⁷ Նոր Զուղայից գանձվող հարկը փոխանցվում էր շահի մորը որպես նրա տարեկան եկամտի մի մաս (Herzig E., The Armenian Merchants from New Julfa: A Study in Premodern Trade, Ph.D. Dissertation, St. Antony's College, Oxford

ճիզվիտական տպագիր աղբյուրներում, ի վերջո, հասավ արդյունքի. 1654 թ. հրապարակվեց շահ Աբբաս II-ի հրովարտակը¹⁶⁸, և ճիզվիտները կաթոլիկ կրոնավորների շարքում հարկադրված հեռացան Նոր Զուղայից¹⁶⁹:

Հետաքրքիր է նշել, որ եվրոպացի եկեղեցականների հանդեպ ջուղայեցիների դիրքորոշումը միասնական չի եղել: Քալանթար¹⁷⁰ Սարֆրազը¹⁷¹ ջերմ ընդունելություն էր ցույց տվել եվրոպացի հոգևորականներին. նա կարմեյաններին բնակեցրել էր իր հարևանությամբ, իսկ ճիզվիտներին հյուրընկալել հենց իր տանը: Կարելի է ենթադրել, որ վաճառականական ընտանիքները ևս պետք է ողջունեին եվրոպացի քարոզիչների մուտքը Նոր Զուղա: Նրանց օգնությամբ եվրոպական լեզուների մեջ հմտանալու

University, 1991, p. 99; Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, p. 240, n. 19), և դրանով էլ պայմանավորված էր հովանավորի կարգավիճակը:

¹⁶⁸ Հրովարտակը պահպանվել է Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի դիվանում և հրատարակվել Վ. Ղուկասյանի կողմից (Ghougassian V., *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta: Scholars Press, 1998, p. 278-279):

¹⁶⁹ 1654 թ. դեկտեմբերի իր նամակում կարմեյան հոգևորականներից Ֆելիքսը, նկատի ունենալով կաթոլիկ քարոզիչներին, նշում է. «Ներկայումս նրանցից ոչ մեկն այնտեղ (Նոր Զուղայում –Ս.Բ.) չէ» (A Chronicle of Carmelites, vol. 2, p. 1075): Մանրամասն տե՛ս Ռաֆայել դյու Մանի հաղորդումը՝ Richard F. (ed.), *Raphael du Mans*, vol. 2, p. 215-218:

¹⁷⁰ Քալանթար պաշտոնի մասին տե՛ս Tokatlian A., *Kalantars, Les seigneurs arméniens dans la Perse safavide*, Paris: Geuthner, 2009; Floor W., *Kalāntar, Encyclopædia Iranica*, vol. 15, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2011, p. 366-367; Lambton A., *The office of Kalantar under the Safavids and Afshars, Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, 1963, p. 206-207.

¹⁷¹ Սարֆրազը հիշատակվում է հայկական ու եվրոպական բազմաթիվ սկզբնաղբյուրներում: Դրանց լավագույն ամփոփումը տե՛ս Քիրտեան Յ., *Ջուղայեցի խօջայ Սաֆար ու խօջայ Նազար եւ իրենց գերդաստանը* (շար. 3), «Բազմավեպ», 1976, թ. 3-4, էջ 375-386:

ջուղայեցիների ցանկությունն է արձանագրում կարմեյան քարոզիչ Բալթագարը 1653 թ. օգոստոսի 9-ի իր նամակում. «Առևտրով զբաղվող հարուստ վաճառականները... ցանկանում են, որ իրենց որդիները սովորեն մեր լեզուները»¹⁷²: Ճիզվիտ ու կապուչինյան քարոզիչները ևս իրենց լեզվական գիտելիքներով հրապուրում էին ջուղայեցի վաճառականներին: Այս տեսակետից ուշադրության է արժանի կապուչինյան հոգևորական Ամբրուազի մասին Տավերնիեի հետաքրքիր վկայությունը. «Ֆրանսիայի հետ մեծ առևտրի հիմք դնելու հույս ունեցող հայերը ֆրանսերեն սովորելու համար իրենց երեխաներին ուղարկում էին ինչպես այս Հոր, այնպես էլ ճիզվիտների մոտ»¹⁷³: Ֆրանսերենի ուսուցումը շարունակելու ձգտումն այնքան մեծ էր, որ Նոր Զուղայից Ամբրուազի հեռացվելուց հետո վաճառականների որդիները չէին վարանում անցնել 5-6 լիտ տարածություն¹⁷⁴: Այսպիսով՝ բոլոր հիմքերը կան կարծելու, որ կաթոլիկ գործիչների դեմ Դավիթ Զուղայեցու պայքարն ընդունելություն չի գտել վաճառականական լայն շրջանակներում:

1654 թ. Նոր Զուղայից հեռացած ճիզվիտները շարունակեցին ջանքերն իրենց քարոզչական ծրագրերն իրականացնելու ուղղությամբ: Երկու տարի անց եվրոպական տարբեր արքունիքների նամակներով և նվերներով նրանք վերադարձան Սեֆյան Իրան և մեծ վեզիրի օգնությամբ հաստատվեցին շահական պա-

¹⁷² A Chronicle of Carmelites, vol I, p. 378.

¹⁷³ Jean Baptiste Tavernier, Les six voyages... en Turquie, en Perse et aux Indes, tome I, The Hague, 1718, p. 478.

¹⁷⁴ Ibid. Մինչև 1674 թ. գործածության մեջ եղած երկարության միավոր լիտն հավասար էր մոտ 3,2 կմ-ի: Դրան փոխարինած «փարիզյան նոր լիտ»-ն գրեթե 4 կմ էր:

լատից ոչ հեռու ընկած մի հարմարավետ տանը¹⁷⁵: Այս անգամ ճիզվիտների հաջողությանը նպաստեց հատկապես լեի միապետ Յան II Կազիմիրի (1648-1668 թթ.) և նրա կնոջ՝ ֆրանսիացի Մարի Լուիզա Գոնզագի լիակատար աջակցությունը: Պատահական չէ Ֆլետրիոյի այն գնահատականը, թե Սպահանում ճիզվիտների «հիմնադրման պատիվը վերապահված էր Լեհաստանի թագուհի Մարի Գոնզագի բարեպաշտությանը»¹⁷⁶: Կարևոր դեր կատարեցին նաև մեծ վեզիր Մոհամմադ Բեգի ու Շեզոյի միջև հաստատված բարեկամական հարաբերությունները: Թվում է, թե եվրոպական տեխնոլոգիաների ու գաղափարների համակիր վեզիրին գրավել են կրոնական-բանավիճային բազմաթիվ երկերի հեղինակ¹⁷⁷ այս ճիզվիտ քարոզչի հմտությունները¹⁷⁸: Տպավորված լինելով Շեզոյի մաթեմատիկական հարուստ գիտելիքներով՝ նույնիսկ Սեֆյան շահն էր հաճախակի այցելում և ճաշում նրա հետ¹⁷⁹:

1660-ական թթ. սկզբին հիսուսյան քարոզիչները, վաճառելով Սպահանի իրենց տունը, հողատարածք գնեցին և վերջնականապես հաստատվեցին Նոր Զուղայի Երևան թաղամասում¹⁸⁰: 1662 թ. ամռանը օծվեց Ս. Հովսեփ փոքրիկ եկեղեցին, ինչին հաջորդեց հարակից պարտեզի ընդարձակումն ու բարեկարգումը¹⁸¹: Հետաքրքիր է ճիզվիտների այգու ու եկեղեցու մանրամասն նկա-

¹⁷⁵ Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 472-474.

¹⁷⁶ Fleuriau, *Estat présent*, p. 46.

¹⁷⁷ Richard F., *Le Père Aimé Chézard*, p. 9-18.

¹⁷⁸ Fleuriau, *Estat présent*, p. 44-45.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁰ Նոր Զուղայի թաղամասերից Երևանում ճիզվիտների հաստատված լինելու տեղեկությունը տե՛ս Jean Chardin, *Les Voyages*, vol. 8, p. 6.

¹⁸¹ Richard F., *Le Père Aimé Chézard*, p. 10.

րագրությունը Վիլլոտի երկում. «Ի սկզբանե մենաստանը փոքր էր, բայց ժամանակի ընթացքում այն դարձավ ամենագեղեցիկը և ամենահաճելին, որ ճիզվիտներն ունեն ողջ Լևանտում: Շատ ամուր ու յուրահատուկ կառուցելու՝ ֆրանսիացի մի հմուտ ճարտարապետի¹⁸² մտահոգության շնորհիվ եկեղեցին ոչնչով չի զիջում եվրոպական եկեղեցիներին: Պարտեզի մի ծայրից մյուսն անցնում է մի առվակ, որն այն ոռոգում է ու դարձնում հաճելի մի վայր»¹⁸³: Այսպես՝ համառ ու երկարատև փորձերից հետո ճիզվիտներին, ի վերջո, հաջողվեց հաստատվել Նոր Զուղայում, ինչի արդյունքը շուրջ 100 տարի ընդգրկած ակտիվ փոխշփումներն էին տեղի հայության հետ:

1664 թ. Նոր Զուղայում ճիզվիտ քարոզիչների առաքելության ղեկավարությունն անցավ Մերսիեին: Վերջինիս կողմից բացված դպրոցը գրավում էր բազմաթիվ ջուղայեցի երիտասարդների, որոնք դրանում տեսնում էին եվրոպական լեզուների մեջ հմտանալու և կիրառական գիտելիքներ ձեռք բերելու հնարավորություն: Ճիզվիտական այս դպրոցը, որը կարևոր տեղ է զբաղեցնում ջուղայեցիների ու հիսուսյան քարոզիչների փոխշփումներում, իր գործունեությունը շարունակել է առնվազն չորս տասնամյակ: 1674 թ. ճիզվիտների դպրոցն արժանացել է ճանապարհորդ Ամբրոսիո Բեմբոյի ուշադրությանը. նա հիշատակում է այնտեղ պարսկերեն գրել ու կարդալ սովորող հայ երիտասարդների¹⁸⁴: Մոտ 1 տարի

¹⁸² Թվում է, թե խոսքը Ավրիլի հիշատակած հայր Բալեի մասին է, որը «շատ լավ էր տիրապետում ճարտարապետությանը» (Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 406):

¹⁸³ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 140.

¹⁸⁴ Ambrosio Bembo, *The Travels and Journal of Ambrosio Bembo*, ed. A. Welch, Berkeley: University of California Press, 2007, p. 358.

անց դպրոցական այս հաստատությանն ականատես է լինում նաև Ֆրանսուա Պոտի դը լա Կրուան, որը թարգմանիչ էր ֆրանսիական արքունիքում և արևելք էր ուղարկվել Կոլբերի կողմից: «Հայ երիտասարդների կրթության համար» նախատեսված այս դպրոցը հիշատակելուց բացի՝ նա պատմում է այնտեղ դասավանդող դը լա Մազի կողմից հայերեն սովորելու առաջարկ ստանալու ու այդ լեզվի բարդության մասին¹⁸⁵: XVII դարավերջին դպրոցը հիշատակվում է նաև Շիլինգերի կողմից, որը վկայում է ֆրանսերեն, լատիներեն ու հայերեն սովորող շուրջ 100 աշակերտների մասին¹⁸⁶: Ճիզվիտների դպրոցի մատուցած գիտելիքների, ինչպես նաև՝ ուսուցման գործընթացի մյուս մանրամասների վերաբերյալ բացառիկ է Վիլլոտի ընդարձակ նկարագրությունը¹⁸⁷:

Ճիզվիտական աղբյուրները առանձնակի կարևորություն են տալիս նաև Նոր Զուղայում հաստատված Լեստուալների (Լետուալների) հայ-ֆրանսիական ընտանիքի¹⁸⁸ կաթոլիկացմանը: Կալ-

¹⁸⁵ Pétit de la Croix, Extrait du journal du sieur Pétit, Fils, Professeur en Arabe..., L. Langlès (éd.), *Relation de Dourry Efendi, Ambassadeur de la porte othomane auprès du roi de Perse...*, Paris, 1810, p. 127; հմմտ. տե՛ս Vartoogian J., *The Image of Armenia*, p. 73-74.

¹⁸⁶ Franz Caspar Schillinger, *Persianisch*, s. 244.

¹⁸⁷ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 424-427.

¹⁸⁸ Հետաքրքրություն առաջ բերող հայ-ֆրանսիական այս ընտանիքի առաջին անդամը Իսահակ Բուտե դը Լեստուալն է, որը շահ Աբբաս I-ի արքունիքում ուկերիչ աշխատելուց հետո անցել էր մասնավոր գործունեության: Նա ամուսնացել էր մի հայ կնոջ հետ, որից ունեցել 5 որդի և 2 դուստր: Նոր Զուղայում ապրելու տարիներին Իսահակ Լեստուալը ոչ միայն չի կորցրել կապն իր հայրենիքի հետ, այլև 1657 թ. Լուի XIV-ից ստացել շահ Աբբաս II-ին ուղղված երաշխավորագիր: Մահացել է 1667 թ. և թաղվել Նոր Զուղայում: Այս ընտանիքի մասին տե՛ս Calmard J., *The French Presence in Safavid Persia*, p. 316-319:

վինիզմի հետևորդ այս գերդաստանի՝ կաթոլիկ դավանանքին հարելու գործում ևս մեծ դեր են խաղացել Մերսիեի ջանքերը¹⁸⁹:

Նոր Զուլայի ճիզվիտ քարոզիչները, հայերի շրջանում ծավալած աշխատանքից բացի, ստանձնել էին նաև Սպահանով անցնող եվրոպացիներին հյուրընկալելու և հնարավորինս աջակցելու գործառույթ¹⁹⁰: Այսպես՝ ըստ Վիլլոտի՝ 1665 թ. Սպահան ժամանեցին ֆրանսիական արևելահնդկական ընկերության¹⁹¹ կողմից լիազորված երեք վաճառականներ¹⁹²: Տեղում ցուցաբերված աջակցությունից բացի՝ ճիզվիտ Մերսիեն ուղեկցեց նրանցից մեկին, որն ուղևորվում էր Բանդար Աբբաս նավահանգիստ¹⁹³: Վիլլոտը վկայում է հիսուսյան կրոնավորների ծավալած աշխատանքների մասին նաև Սպահանի բազմաթիվ քարավանատներ-

¹⁸⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 48-49: Չնայած ճիզվիտների հետ կապին ու նրանց ջանքերով կաթոլիկ դավանանքին հարելուն՝ Իսահակ Լեստուալը իր երեխաների դաստիարակությունն ու կրթությունը նախընտրեց վստահել կապուչինյան Ռաֆայել դյու Մանին (Calnard J., *The French Presence in Safavid Persia*, p. 316):

¹⁹⁰ Սպահանի կաթոլիկ վանքերի զանազան գործառույթների հետաքրքիր մեկնաբանության համար տե՛ս Chabrier A., *La monarchie safavide et la modernité européenne (XVIe-XVIIe siècles)*, Thèse de doctorat, Université de Toulouse, 2013, p. 124-125:

¹⁹¹ Լուի XIV-ի՝ 1664 թ. սեպտեմբերի 1-ի արտոնագրով ստեղծված *Compagnie des Indes Orientales*-ի մասին ամփոփ կերպով տե՛ս Kroell A., *East India Company (French)*, *Encyclopædia Iranica*, vol. 7, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996, p. 647-649, Ասլանեան Ս., Միջցամաքամասային կենցաղ մը. Ֆրանսական արեւելահնդկական ընկերութեան տնօրէն Մարտիրոս Մարգարայ Աագջէնցի համաշխարհային մանրապատմութիւնը (1666-1688), *Հանդէս ամսօրեայ*, 2016, թ. 1-12, սյ. 155-160:

¹⁹² Համաձայն հարակից աղբյուրների՝ Սպահան ժամանած ֆրանսիացի վաճառականներն էին Մարիաժը, Դյուպոնը և Բերբըրը (Kroell A., *Louis XIV, la Perse et Mascate*, Paris, 1977, p. 5):

¹⁹³ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 143-144.

րում, ուր նրանք «այցելում էին օտարազգի քրիստոնյա վաճառականներին»¹⁹⁴:

Հիսուսյան քարոզիչները հիշատակվում են նաև Նոր Զուղայով անցած մի շարք ճանապարհորդների կողմից: Հետաքրքիր են հատկապես Ամբրոսիո Բեմբոյի՝ 1674 թ. վերաբերող դիտարկումները թե՛ Նոր Զուղայի, թե՛ Սպահանի մասին ընդհանրապես: Սեֆյան մայրաքաղաք ժամանած Բեմբոն հանդիպում է տեղում գործունեություն ծավալող եվրոպացի կաթոլիկ քարոզիչների հետ՝ արժանանալով նաև Սպահանի հայկական արվարձանից եկած ճիզվիտների այցելությանը: Հատկանշական է, որ վերջիններս ներողություն են խնդրել քարոզիչների շարքում վերջինը գալու համար՝ պատճառաբանելով իրենց բնակության վայրի՝ Նոր Զուղայի հեռավորությամբ¹⁹⁵: Կարճ ժամանակ անց վենետիկցին ինքն է ուղևորվում Նոր Զուղա և այցելում ճիզվիտների եկեղեցի: Ուշադրության արժանի է նրա նկարագրությունը. «Նրանք ունեն մի լավ տուն ընդարձակ պարտեզով: Այն ծառայում է հայ կաթոլիկներին և շահի մոտ աշխատող այն ֆրանսիացիներին»¹⁹⁶, որոնք ապրում են Զուղայում: Եվս մեկ տուն ունի Բանդեր Աբբասի ընկերության ղեկավարը¹⁹⁷՝ այն ժամանակների համար, երբ նա գա-

¹⁹⁴ Ibid., p. 142.

¹⁹⁵ Ambrosio Bembo, *The Travels and Journal*, p. 327.

¹⁹⁶ Այլ հատվածում Բեմբոն նշում է այս ֆրանսիացիների զբաղմունքը՝ ոսկերիչ, ժամագործ: Նրանց խանութները գտնվել են շահական պալատի մոտ, իսկ իրենք վայելել են Սեֆյան շահի հատուկ վերաբերմունքը (ibid., p. 327):

¹⁹⁷ Ֆրանսիական արևելահնդկական ընկերությունը Բանդար Աբբասում ուներ իր առևտրական ֆակտորիան (Lockhart L., *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 431), որի կառավարչին էլ նկատի ունի ճանապարհորդը:

լիս է այս կողմերը»¹⁹⁸: Բեմբոն չի շրջանցում նաև հյուրասիրության թեման և հարկ է համարում գրել իրեն առաջարկված մրգերի ու գինու մասին. «Մրգերը շատ սովորական էին, իսկ գինին քացախի համ ուներ»¹⁹⁹: Ճիզվիտ քարոզիչների համեստ հնարավորությունների մասին է խոսում նաև Ֆրանսիայից ընդամենը 90 ռեալ ստանալու փաստը: Վենետիկցի այս ճանապարհորդի ուշադրությունը, ինչպես տեսանք, գրավել է նաև ճիզվիտական դպրոցը²⁰⁰:

Մերսիեի տասնամյա գործունեությունից հետո 1676 թ. հիսուսյանների առաքելության ղեկավարությունն անցնում է դը լա Մազին, որի քարոզչական աշխատանքները Նոր Զուլայում շարունակվեց շուրջ 25 տարի²⁰¹: Ճիզվիտական աղբյուրները գոհունակությամբ են արձանագրում այս ժամանակահատվածում իրենց գործունեության արդյունքները: Բնութագրական է հատկապես Վերի նամակը. «Ամենուրեք ինձ ընդունում են պատրաստակամորեն ոչ միայն այն դեղամիջոցների համար, որ տալիս եմ հիվանդներին, այլև խորհուրդների»²⁰²: Փաստորեն ինչպես այլ բնակավայրերում, Նոր Զուլայում ևս ճիզվիտ քարոզիչների գործունեության զինանոցում կարևոր տեղ էր զբաղեցնում բժշկական ծառայությունների մատուցումը:

¹⁹⁸ Ambrosio Bembo, *The Travels and Journal*, p. 358.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid. Հետաքրքիր են հայերի մասին Բեմբոյի նաև մյուս տեղեկությունները: Հայ կաթոլիկ վաճառական Զիովանի Բելլիի մասին նրա վկայությունների համար, օրինակ, տե՛ս Ibid., p. 297-298, 301-302, 306.

²⁰¹ Matthee R., *Jesuits in Safavid Persia*, p. 636.

²⁰² Fleuriau, *Estat présent*, p. 49.

Ընդհանուր առմամբ, այս ժամանակահատվածում Հիսուսյան միաբանները ազատ գործունեության հնարավորություն ստացան և օգտագործեցին բոլոր առիթները ջուղայեցիների հետ հաղորդակցության մեջ մտնելու ու բազմամարդ միջոցառումներ կազմակերպելու համար։ Պատահական չէ, որ Ֆլեորիոյի տեղեկություններից մեկը վերաբերում է Իննոկենտիոս XI պապի (1676-1689 թթ.) մահվան առթիվ 1690 թ. մարտի 17-ին ճիզվիտների մատուցած պատարագին, որին, Լեհաստանի դեսպանից բացի, մասնակցել է «մարդկանց այնքան մեծ բազմություն, որ եկեղեցին հազիվ կարող էր ընդգրկել»²⁰³։

Վիլլոտի վկայությամբ՝ այս արարողությունից հետո Շահրիմանյան եղբայրների մոտ հասունանում է «ճիզվիտների համար շատ ավելի հոյակապ եկեղեցի կառուցելու միտքը»²⁰⁴։ Հայ կաթոլիկ վաճառականական ընտանիքի բարեհաճ վերաբերմունքի գիտակցությամբ էլ հիսուսյան քարոզիչները տվել են հետևյալ գնահատականը. «Գեղեցիկ եկեղեցին, որ նրանք ճիզվիտ հայրերի համար են կառուցել, առանց խոսելու այն բարիքների մասին, որ մյուս քարոզիչներին են արել, կմնա նրանց եռանդուն առատաձեռնության հավերժական հուշարձանը»²⁰⁵։ Կարմեյլանների ժամանակագրությունը տալիս է լրացուցիչ տեղեկություն. Ճիզվիտների եկեղեցին ընդարձակվել է 1691 թ. գարնանը Մարգարա Շահրիմանյանի²⁰⁶ նյութական միջոցներով²⁰⁷։ Ավելորդ չէ նշել, որ

²⁰³ Ibid., p. 53-54.

²⁰⁴ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 153-154; հմմտ. Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 406.

²⁰⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 60.

²⁰⁶ Մարգարա Շահրիմանյանը Սահրադի վեց որդիներից երկրորդն էր, որը 1698 թ. հետևելով իր եղբայրների օրինակին՝ տեղափոխվեց Վենետիկ (Aslanian S.,

խոսքը գնում է ոչ թե նոր եկեղեցի կառուցելու, այլ հինն ընդլայնելու մասին: Տեղին կլինի անդրադարձ կատարել նաև 1690-ական թթ. Նոր Զուղայով անցած այն ուղեգիրների դիտարկումներին, որոնք գրել են ճիզվիտների նոր եկեղեցուց ստացած իրենց տպավորությունների մասին: Համառոտ է 1694 թ. Սպահանի հայկական արվարձան այցելած Զեմելի Կարերիի գնահատականը. «Եկեղեցին բավական հայտնի է, չնայած փոքր, նկարագարով՝ վաճ է երկրի ոճով: Հայրերն ունեն մի շատ լավ պարտեզ խաղողի այգով»²⁰⁸: 1699 թ. վերաբերող գերմանացի Շիլինգերի վկայությամբ էլ՝ ճիզվիտների եկեղեցին իր շքեղությամբ գերազանցում էր Նոր Զուղայի բոլոր եկեղեցիներին²⁰⁹:

Ճիզվիտական աղբյուրները տալիս են նաև հաջորդ՝ Ալեքսանդր VIII պապին նվիրված եռօրյա եկեղեցական արարողությունների ընդարձակ նկարագրությունը²¹⁰: Ավրիլի հավաստմամբ՝ 1691 թ. տեղի ունեցած այդ կաթոլիկ ծեսերին ներկա է եղել շուրջ 200-300 հայ²¹¹: Ճիզվիտ քարոզիչը հպարտությամբ արձանագրել է, որ եկեղեցում տեղ չլիներ պատճառով բազմաթիվ կանայք բարձրացել էին մոտակա թզենին՝ հետևելու համար անցկացվող արարողություններին²¹²: Այս տվյալը դժվար թե չափազանցություն լինի, քանի որ Նոր Զուղայի կաթոլիկ հայերի թիվն իսկապես տա-

From the Indian Ocean to the Mediterranean, p. 151-152, 154, n. g): Մարգարայի կտակը տե՛ս Տէր-Յովհաննէանց Յ., Պատմութիւն Նոր Զուղայոյ, հ. 1, էջ 111-127:

²⁰⁷ A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 460, n. 1.

²⁰⁸ Gemelli Careri, Voyage du tour du monde, traduit de l'Italien, tome II, Paris, 1719, p. 131.

²⁰⁹ Franz Caspar Schillinger, Persianisch, s. 241-242.

²¹⁰ Philippe Avril, Voyages en divers états, p. 383-406.

²¹¹ Ibid., 401.

²¹² Ibid., 403.

տանվել է 300-ի սահմաններում²¹³։ Թվում է, թե Շահրիման-յանների դիրքերի թուլացմանը և հակակաթոլիկական պայքարի սաստկացմանը զուգընթաց՝ կաթոլիկ հայերի թվաքանակը նվազման միտում է հանդես բերել։ Այդ եզրակացությանը կարելի է հանգել 1714 թ. մի զեկուցագրի այն տվյալից, ըստ որի՝ Նոր Զուղայի կաթոլիկ համայնքին ընդամենը 90 հայ է պատկանել²¹⁴։

Նույն այս ժամանակներին է վերաբերում կոմս դը Սիրիի մահն ու հուղարկավորությունը ճիզվիտների եկեղեցում։ Լեհաստանի դեսպանի կարգավիճակով Իրանում գտնվող այս հայ գործչի նախընթաց գործունեության մասին պատկերացում են տալիս Ավրիլի տեղեկությունները։ «Իր ընտանիքում մի դժբախտությունից հետո» նա հայտնվել էր պորտուգալական արքունիքում ու դաստիարակվել թագավորի սպասավորների կողքին մինչև 18-20 տարեկանը։ «Ասիայի ու Եվրոպայի լեզուները բացառիկ ջանասիրությամբ» սովորելուց հետո հայ երիտասարդը սկսել էր իր ճանապարհորդությունները՝ Ֆրանսիայից, Իտալիայից ու Գերմանիայից հետո հայտնվելով լեհական արքունիքում²¹⁵։ Եվրոպական երկրների հակաօսմանյան խմբավորմանը միանալու առաջարկով Սպահան ուղարկված պատվիրակության ղեկավարությունը Յան III Սոբեսկին (1674-1696 թթ.) վստահեց հենց կոմս դը Սիրիին։ Հիսուսյան քարոզիչների հետ սերտ առնչություններ ունեցած այս գործիչը Սեֆյան շահից ձեռք բերեց Շամախիում

²¹³ Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, p. 177, 313, n. 57.

²¹⁴ Windler Ch., *La Curie romaine et la cour safavide au XVII^e siècle: projets missionnaires et diplomatie*, in *Papoto e politica internazionale nella prima età moderna* (ed. M. Visceglia), Roma: Libreria Editrice Viella, 2013, p. 508.

²¹⁵ Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 261.

ճիզվիտական առաքելություն հիմնելու թույլտվություն²¹⁶։ Դրանից բացի՝ նա ներգրավվեց դեպի Չինաստան գնացող ցամաքային նոր ուղին հաղթահարելու ճիզվիտական ծրագրերում։ Ի վերջո, Ֆիլիպ դը Ջագլիի կենսագրությունը²¹⁷ հիշեցնող կոմս դը Սիրին սպանվեց 1690 թ. իր ծառայի՝ «Դանցիգից մի երիտասարդ լուսե-րականի» ձեռքով։ Ինչպես վկայում է Վիլլոտը, «դեսպանի քար-տուղարը և բոլոր լեհերը ցանկացան, որ նա թաղվի Ջուդայում՝ ճիզվիտների եկեղեցում»²¹⁸։

Հիսուսյան քարոզիչների համար ծանր կացություն ստեղծվեց 1690-ական թթ. կաթոլիկների դեմ Նոր Ջուդայում ծավալված արշավի հետևանքով²¹⁹։ Այս պայքարի բազմաթիվ դրվագներից

²¹⁶ Anon [De la Maze], *Mémoire de la Province de Sirvan*, p. 379-382.

²¹⁷ Խոսքը այսպես կոչված «խաբեբա վաճառականների» շարքին դասվող հայ Ֆիլիպ դը Ջագլիի մասին է, որը բազմաթիվ անուններով հայտնվել էր եվրոպական զանազան արքունիքներում և իր զարմանալի գործունեության ընթացքում չվարանել անգամ փոխել մի շարք կրոններ (նրա մասին տե՛ս Gulbenkian R., Philippe de Zagly, p. 361–399; հմմտ. Herzig E., A Response to one Asia, or Many? Reflections from connected history, *Modern Asian History*, 50:1, 2016, p. 44–51, p. 44–51)։ Այս 2 հայերի անցած ուղու նմանությունը մղում է մտածելու, որ կոմս դը Սիրին պարզապես Ֆիլիպ դը Ջագլիի հերթական կեղծ անունն էր։ Պատահական չէ, որ ուսումնասիրողներից մեկը նույնանձացնում է նրանց (Takeda J. Th., “The Princesses’ Representative” or Renegade Entrepreneur? Marie Petit, the Silk Trade, and Franco-Persian Diplomacy, in *Colonization, Piracy, and Trade in Early Modern Europe. The Roles of Powerful Women and Queens* (ed. E. Paranke, N. Probasco, C. Jowitt), New York: Palgrave Macmillan, 2017, p. 153-154)։ Թե ինչպես բացատրել նրանց մահվան տարբեր տարեթվերն ու հանգամանքները, կամ այս հարցում ինչ ներդրում կարող է ունենալ Ռ. Մաթիի մատնանշած լեհական մի աղքյուր (Matthee R., Poverty and Perseverance, p. 480, n. 51), հետագա ուսումնասիրության խնդիր է։

²¹⁸ Anon [Villotte], *Voyages d’un missionnaire*, p. 157-160.

²¹⁹ Հոգևոր առաջնորդ Էթենի՝ Ստեփանոս Ջուդայեցու և «աշխարհիկ առումով հայ ազգի ղեկավարի»՝ քալանթարի հետապնդումների մասին հմմտ. տե՛ս Fleuriau, *Estat présent*, p. 48-52։

են, օրինակ, կարմեյան քարոզիչ Եղիայի կողմից Նոր Զուղայում եկեղեցի կառուցելու փորձերն²²⁰ ու դրա հարուցած բուռն հակազդեցությունը: Հոգևոր առաջնորդ Ստեփանոս Զուղայեցին ձեռք է բերում բոլոր կաթոլիկ քարոզիչներին Նոր Զուղայից վտարելու շահական հրաման²²¹: «Աւելի ճարտար եւ ւելի ճկուն»²²² ճիզվիտները, սակայն, հաղթահարում են այս դժվարությունը: Սպահանում գործող ավգուստինյան Գասպար դոս Ռեյեսը հանդիպում է Ստեփանոս Զուղայեցու հետ և հորդորում մտածել հակակաթոլիկական իր ձեռնարկումների հետևանքների մասին: Թեև սկզբնապես Նոր Զուղայի հոգևոր առաջնորդը պատասխանում է, որ ինքը «բոլորովին էլ չի մտահոգվում արքաների մասին, երբ խոսքը իր հոտի փրկության մասին է», այնուհանդերձ ստիպված է լինում տեղի տալ և հենց պորտուգալացի քարոզչի ներկայությամբ պատ-

²²⁰ Կարապետյան Մ., Թաջիրյան Է., Էջեր XVII դարի վերջի Նոր Զուղայի պատմությունից, *ԲեՀ*, 1998, թ. 2, էջ 82-83, Ղուկասեան Վ., Ստեփանոս կաթողիկոս Զուղայեցի, *Հասկ հայագիտական տարեգիրք*, նոր շրջան, Բ-Գ տարի, Անթիլիաս, 1981-1982, էջ 325-327:

²²¹ Байбуртян В., Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке (Роль Новой Джульфы в ирано-европейских политических и экономических связях), Ереван, 1969, с. 142: Ըստ Ջեմելի Կարերիի՝ կարևոր դեր էր խաղացել այն 3000 թումանը, որը դրա դիմաց տրվել էր Սեֆյան պաշտոնյաներին (Gemelli Careri, Voyage, p. 99): Նույն վկայությունը տե՛ս A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 463: Ինչ վերաբերում է դրամական միավոր թումանին, ապա Կոստանդ Զուղայեցու վաճառականական հայտնի ձեռնարկի՝ մեր պատրաստած անտիպ բնագրից ավելորդ չէ մեջբերել հետևյալ հատվածը. «Շային ինչ երկիր որ կայ, այիշվերիշ փողն ողջ թուման այ, արասի այ, շայի այ, բիստի այ, դագբեկի այ: Որ մին թումանն Ծ արասի այ, ... որ ա թումանն Ը խերական այ, ԲԸ շայի այ, ԵԸ բիստի այ, ԲԸ դագբեկի այ, ԺԸ դիան այ» (Կոստանդ Զուղայեցի, Վասն նորահաս մանկանց և երիտասարդաց վաճառականաց խրատ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 10704, թ. 41բ):

²²² Գնահատականի համար տե՛ս Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, Էջմիածին, 2001, սյ. 3024:

ռել հիսուսյանների ու դոմինիկյանների արտաքսման մասին հրամանագիրը²²³:

Չնայած Նոր Զուղայում գործունեությունը շարունակելու արգելքի վերացմանը՝ ճիզվիտները չվերականգնեցին համեմատաբար նպաստավոր նախկին պայմանները: Շահրիմանյան ընտանիքը, որը ստանձնել էր կարմեյանների ու ճիզվիտների հովանավորության գործը, հայտնվեց ֆինանսական բարդ կացության առաջ: Կաթոլիկներին աջակցելու համար 1694 թ. վաճառականական այս ընտանիքը տուգանվեց 10000 սկուդ գումարի չափով, իսկ մի քանի տարի անց էլ բախվեց Ֆիլիպ դը Զագլին 28000 թուման վճարելու պարտավորությանը՝ մոտ 30 տարի առաջ ֆրանսիացի նշանավոր ճանապարհորդ Տավերնիեից ստացած ավանդի դիմաց²²⁴: Ֆինանսական դժվարությունները Շահրիմանյաններին ստիպում են ոչ միայն հրաժարվել կաթոլիկներին նյութական աջակցություն ցույց տալուց²²⁵, այլև թափ հաղորդել իրենց կապիտալը Եվրոպա փոխադրելու արդեն սկիզբ առած գործընթացին²²⁶:

1690-ական թթ. Նոր Զուղայի ճիզվիտների համար ստեղծված ծանր պայմաններն արտահայտվել են նաև շահ Սուլթան Հուսեյնի հրովարտականերում, որոնք տեղական պաշտոնյաներին

²²³ Gemelli Careri, Voyage, p. 101-102.

²²⁴ Շահրիմանյանների նկատմամբ իր դրամական պահանջը Զագլին հիմնավորում էր Տավերնիեի զարմուհու ամուսինը լինելու հանգամանքով (Gulbenkian R., Philippe de Zagly, p. 364-365, Կյուլպենկյան Ռ., Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, էջ 315-316):

²²⁵ A Chronicle of Carmelites, vol. 2, p. 1078-1079.

²²⁶ Aslanian S., From the Indian Ocean to the Mediterranean, p. 151. Ավելի լայն համապատկերի համար տե՛ս Կարապետյան Մ., Թաջիրյան Է., Էջեր XVII դարի վերջի Նոր Զուղայի պատմությունից, էջ 85-92:

կոչ են անում կանխել ճնշումները հիսուսյանների նկատմամբ: Այսպես՝ 1699 թ. մի հրովարտական շահը տալիս է հետևյալ հրահանգը. «Սպահանի ու Ջուղայի կառավարիչները թող իմանան, որ Ֆրանսիայի դեսպանը բողոքել է այն փաստից, որ մի խումբ հայեր հալածել են հայրերին (ճիզվիտներին-Ս. Բ.), և ինքը համաձայնել է, որ նրանք զերծ մնան [հալածանքներից]»²²⁷:

Հետաքրքիր է նշել, որ կրոնական քողի ներքո ընթացող այս պայքարն ուղեկցվում էր նաև գաղափարական առճակատմամբ: Դրա արտահայտություններն էին, մասնավորապես, Նոր Ջուղայի տպարանի վերաբացումն²²⁸ ու հակակաթոլիկական գրքերի տպագրությունը: 1687-1688 թթ. լույս ընծայված 3 երկերի շարքում էին Ալեքսանդր Ջուղայեցու և Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցու կրոնական աշխատությունները²²⁹: Գաղափարական պայքարի արագությունը մատնանշելու տեսանկյունից դիտելի է ուշադրության չարժանացած հետևյալ դրվագը. 1688 թ. հիշյալ Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք համառօտ վասն իսկապէս ճշմարիտ հաւատոյ» խորագրով գրքի հրատարակությունից անմիջապես հետո ասպարեզում հայտնվում է «Վիճաբանութիւն հաւատոյ» ծեռագիր եր-

²²⁷ Փարիզի Քաղաքակրթությունների ու լեզուների համալսարանական գրադարանի (BULAC) պարսկերեն հավաքածուի այս վավերագրի մասին տե՛ս Richard F., *Les missions catholiques à Isfahan du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle: La diplomatie au service de l'apostolat, Cahiers de Studia Iranica*, 42, 2009, p. 327:

²²⁸ Տպարանի վերաբացման գաղափարը Ստեփանոս Ջուղայեցու կողմից արտահայտվել էր 1686 թ. սեպտեմբերի 27-ի նամակում՝ հղված «ի վերայ Վենետիկ քաղաքի եղեալ» ջուղայեցի վաճառականներին: Նամակը տե՛ս Aslanian S., *The Early Arrival of Print in Safavid Iran: New Light on the First Armenian Printing Press in New Julfa, Isfahan (1636-1650, 1686-1693)*, *Հանդես ամսօրեայ*, 1-12, 2014, p. 453-457.

²²⁹ Այս գրքերի մասին տե՛ս Մինասեան Լ., Նոր Ջուղայի տպարանն ու իր տպագրած գրքերը (1636-1972), Նոր Ջուղա, 1972, էջ 52-60:

կը²³⁰, որը, ըստ էության, ներկայացնում էր կաթոլիկ վարդապետների պատասխանը: Հայ եկեղեցական գործիչների ու եվրոպացի կաթոլիկների գաղափարական պայքարի հետաքրքրական նմուշներ են նաև Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 727 ձեռագրում ամփոփված 2 կրոնական բանավեճերը: Անտիպ այս մատենագրական միավորներից մեկում Հովհաննես Զուղայեցին կրոնական հարցերի շուրջ բանավիճում է «ընդ պատրի Էլիային»՝ կարմեյան քարոզիչ Եղիայի հետ²³¹: Մյուս բնագիրը ներկայացնում է նրա զրույցը ֆրանսիացի դեսպան Սամսոնի հետ՝ «ընդ դեսպան պատրի Սամսոնին»²³²:

Ինչ վերաբերում է հետագա ժամանակահատվածում հիսուսյան քարոզիչների գործունեությանը Նոր Զուղայում, ապա ճիզվիտական տպագիր աղբյուրների տեղեկությունները վերաբերում են միայն 1740-ական թթ.: Առաջ եկած բացը լրացնող յուրօրինակ շտեմարան են Եղիա Կարնեցու բազմաթիվ նամակները, որոնք վերաբերում են 1715-1725 թթ. և արձանագրում իր ու ճիզվիտ գործիչների փոխշփումների բազմազանությունը: 1718-1720 թթ.

²³⁰ «Ի թուին Փրկչին ՌՌՁԸ (1688), որ է Հայոց ՌՃԼԷ (1688), յապրիլի ամսոյ ԻՁ» գրված այս ձեռագիրը պահվում է Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքում (Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, Խ. Ա. կազմեց՝ Ս. Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, էջ 773): Հովհաննես Զուղայեցու գիրքը հիշատակվում է որպէս «նորատպեալ գիրսն... Ներածութիւն անուղղից եւ համառօտ հաւաքումն», ինչն ակնարկում է աշխատության երկրորդ անվանաթերթի վերնագիրը՝ «Դաւանութիւն Հայոց եւ ներածութիւն անուղղից» (հմմտ. տե՛ս Մինասեան Լ., Նոր Զուղայի տպարանը, էջ 56):

²³¹ Տե՛ս Վիճաբանութիւնք ընդ պատրի Էլիային, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 105ա-113ա:

²³² Տե՛ս Հակաճառութիւն ընդ դեսպան պատրի Սամսոնին, որ եղել ի թվին հազար ՃԼԶ (1687) եւ մարտի ԻԵ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 115ա-122ա:

Արևելահնդկական ընկերության Թավրիզի կառավարչի օգնականի պաշտոնն զբաղեցրած այս հայ վաճառականի կապերը հիսուսյան կրոնավորների հետ սկիզբ էին առել դեռ պատանեկության տարիներին, երբ նա լեզվական ու դավանական կրթություն էր ստացել իր հայրենի Էրզրումում ու մի կարճ ժամանակ անգամ զբաղվել կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությամբ²³³։ Առևտրական գործունեություն ծավալելով Սպահանում, Թավրիզում, Շամախիում, Գանձակում և այլուր՝ նա պահպանել էր կապերը տեղի ճիզվիտական առաքելությունների ներկայացուցիչների հետ։ Եղիան նամակագրական կապի մեջ էր, մասնավորապես, Նոր Զուղայի ճիզվիտ քարոզիչներից Դուվանի ու Դուֆրենի հետ՝ նրանց հիշատակելով նաև այլ անձանց ուղղված նամակներում²³⁴։ Եղիային ուղղված գրություններից ավելորդ չէ հիշատակել Մելքոն քահանայի՝ 1718 թ. հուլիսի 3-ի նամակը, որում պատմվում է Նոր Զուղայում իրավիճակի վատթարացման ու «շահի ղուլերի» սանձարձակությունների մասին։ Մի «ճոթածախ ոլովաթաւորի» խանութը, որը գտնվում էր հենց ճիզվիտների հարևանությամբ՝ «Ջեզուիտի վանքն կուշտն», թալանվել էր ամբողջությամբ²³⁵։

²³³ Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան եւ իր գրական արտադրութիւնները, Ազգային Մատենադարան, հ. ՃԺԷ, Վիեննա, 1927, էջ 9։

²³⁴ Եղիայի նամակներում Դուվանի մասին տե՛ս Եղիա Կարնեցու դիվանը, Նյութեր Մերձավոր Արևելքի և Անդրկովկասի պատմության, կազմ.՝ Ա. Աբրահամյան, Ռ. Աբրահամյան, Երևան, 1968, էջ 114, 132, 148, 151, 185-186, Դուֆրենի մասին՝ անդ, էջ 108, 14, 136, 148-149, 183, 185 ևն։ Թվում է, թե Դուվանը 1740-ական թթ. Նոր Զուղայում հիշատակվող Դյուհանն է, որը, ըստ 1746 թ. զեկուցագրի, Սպահանի հայկական արվարձանում էր արդեն 25 տարի (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 643)։

²³⁵ Եղիա Կարնեցու դիվանը, էջ 30։

Կյանքի վերջին տարիներին շարադրած «Պատմութիւն իմն կարճաճօտ ի վերայ անձկութեանց...» երկում²³⁶ ևս Եղիան հիշատակում է հիսուսյան քարոզիչների հետ իր հարաբերությունների մի շարք դրվագներ: Աֆղանների կողմից Սեֆյան մայրաքաղաքի պաշարման շրջանի մասին մի վկայությունից («ամենայն Ջուղայու պատրիքն եկին ի քաղաքն յՍպահան»²³⁷) երևում է, որ կաթոլիկ քարոզիչները թողել էին Նոր Ջուղան և ապաստանել Սպահանում: Դա պետք է նախորդեր կամ տեղի ունեցած լիներ 1722 թ. մարտին՝ աֆղանների կողմից Նոր Ջուղան գրավելու և սահմանված հարկը գանձելու նպատակով սկսված սաստիկ կողոպուտի պայմաններում²³⁸: Հետաքրքիր է, որ անգամ ռազմաքաղաքական խառնաշփոթ իրադրության պայմաններում ճիզվիտ քարոզիչները չեն դադարեցրել իրենց գործունեությունը: Եղիա Կարնեցու վկայությամբ՝ հիսուսյան քարոզիչները հաճախակի էին այցելում նույնպես Սպահանում ապաստանած Շահրիմանյան ընտանիքի անդամներին. «Յորժամ որ կամէյին ճեզուիթ պատրիքն գնալ առ տնեցիս Շերմանցուց առ ի հովել նոցա յերկնչէյին ի վարդապետէն»²³⁹: Հայ վաճառականի մեկ այլ տեղեկությունից կարելի է եզ-

²³⁶ Եղիա Կարնեցու ինքնակենսագրական այս երկը պահվում է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության ձեռագրատանը (ձեռ. թիվ 980): Բնագրի բովանդակության մասին մանրամասն տե՛ս Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 1-68:

²³⁷ Անդ, էջ 15:

²³⁸ Ժամանակագրութիւն Պետրոս դի Սարգիս Գիլանէնցի, *Կոունկ հայոց աշխարհի*, 1863, թ. 2, 94-95, 98-99, Ghougassian V., *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa*, p. 163-164, Chabrier A., *La monarchie safavide et la modernité européenne*, p. 362.

²³⁹ Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 15: Նկատի ունի Նոր Ջուղայի հոգևոր առաջնորդ Մովսեսին, որը ևս ապաստան էր գտել Սեֆյան մայրաքաղաքում:

րակացնել, որ ճիզվիտները կարճ ժամանակ անց վերադարձել են Նոր Զուղա. հիվանդացած Եղիան բուժում է ստացել հենց այնտեղ՝ «Յիսուսեաններու վանքին մէջ»²⁴⁰:

Զուղայեցիների ու ճիզվիտների շփումները Նոր Զուղայում շարունակություն են ստացել նաև 1740-ական թթ. քաղաքական ծանր մթնոլորտի պայմաններում, ինչի մանրամասն նկարագրությունը տալիս են այս ժամանակներին վերաբերող ճիզվիտական 2 նամակ-զեկուցագրեր: Դրանցից մեկը, որը գրվել է Դեսվինյեսի կողմից 1744 թ. մայիսի 26-ին Նոր Զուղայում²⁴¹, հստակ պատկերացում է տալիս տեղացիների հետ հիսուսյան կրոնավորների հարաբերությունների, նրանց դեմ առաջ եկած դիմադրության, ինչպես նաև՝ այն հովանավոր ուժերի մասին, որոնք հանդես էին գալիս քարոզիչների աջակիցների դերում: Ճիզվիտները զերծ չէին մնում բոլոր այն դժվարություններից, որոնց բախվում էր տեղացի բնակչությունը²⁴², հատկապես որ «Ֆրանսիայի կոնսուլ պարոն Գարդանը»²⁴³ երկրում չէր կրոնի օգտին գործելու համար, իսկ հոլանդական և անգլիական ընկերությունները²⁴⁴ չէին կարող քարո-

²⁴⁰ Անդ, էջ 21-22:

²⁴¹ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 364-413.

²⁴² 1740-ական թթ. Նոր Զուղայում ստեղծված ծանր կացության մասին ամփոփ կերպով տե՛ս Կոստիկեան Ք., Նոր Զուղան Իրանի Նադիր շահի իշխանութեան շրջանում, *Հանդես ամսօրեայ*, 2016, թ. 1-12, սյ. 273-278:

²⁴³ Անժ դը Գարդանը կոնսուլի կարգավիճակով Սեֆյան Իրան էր եկել դեռևս 1717 թ. և մնացել շուրջ մեկուկես տասնամյակ՝ մինչև 1732 թ. (Lockhart L., *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 464-472, 533; Calmard J., *The French Presence in Safavid Persia*, p. 312): Նամակից երևում է, որ ճիզվիտները նշված ժամանակահատվածում օգտվել են նրա հովանավորությունից:

²⁴⁴ Խոսքը անգլիական (1600-1858) և հոլանդական (1702-1758) արևելահնդկական ընկերությունների մասին է:

զիչներին իրենց պաշտպանության տակ առնել»²⁴⁵: 1746թ. վերաբերող մի զեկուցագիր ճիզվիտների եկեղեցում հիշատակում է ընդամենը երկու հոգևորականի՝ վերոհիշյալ նամակագիր Դեսվինյեսին ու Դյուհանին²⁴⁶: Եվրոպացի քարոզիչների ներկայացվածությունը Նոր Զուղայում արդեն իսկ խոսում է նրանց սահմանափակ հնարավորությունների մասին: Ճիզվիտական վերոհիշյալ նամակներից մյուսը²⁴⁷, որը գրվել է 1750 թ. օգոստոսի 20-ին Գրիմոդի կողմից, թույլ է տալիս լիովին պատկերացնել սոցիալական ու նյութական այն ծանր կացությունը, որին բախվել էին Հիսուսյան քարոզիչները 1740-ական թթ. վերջերին: Հարկային բեռի ծանրությունն արտացոլելու տեսանկյունից բնութագրական է նամակագրի վկայությունը. «Չկա մի տուն ինչպես պարսիկների, այնպես էլ հայերի, որ չունենա ստորգետնյա թաքստոց»²⁴⁸:

Հայերի ու ճիզվիտների շփումների այս շրջանը համընկնում է իր հակակաթոլիկական դիրքորոշմամբ հայտնի Ղազար Զահկեցու հայրապետության տարիների (1737-1751 թթ.) հետ: Վերջինս ոչ միայն գաղափարական հուժկու պայքար էր մղում իր աշխատություններով, այլև վճռական քայլերի դիմում բոլոր քարոզիչներին երկրից վտարելու ուղղությամբ²⁴⁹: Այդ պայքարը ներառում էր հիսուսյան միաբաններին լրտեսության ու պետական դավա-

²⁴⁵ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 378.

²⁴⁶ Կարմելյանների առաքելությունը ևս կազմված էր երկու քարոզիչներից, իսկ դոմինիկյանների եկեղեցու սպասավորն արդեն մահացել էր զեկուցագրի այցելության պահին (A Chronicle of Carmelites, vol I, p. 643):

²⁴⁷ Lettre du Père Grimod, p. 353-363.

²⁴⁸ Ibid., p. 356.

²⁴⁹ Այվազյան Ա., Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, էջ 144-146:

ճանության մեջ մեղադրելու մեթոդը²⁵⁰: Հետաքրքիր է, որ հայ հոգևորականների կողմից ճիզվիտներին ուղղված մեղադրանքները, որոնք թվարկված են Դեսվինյեսի նամակում, համընկնում են Ղազար Զահկեցու ձեռք բերած շահական հրովարտականերին կից խնդրագրերի բովանդակությանը²⁵¹:

Ճիզվիտական աղբյուրները հնարավորություն են տալիս մատնանշելու նաև այն մարդկանց շրջանակը, որոնք աջակցություն էին ցույց տալիս քարոզիչներին Նոր Զուղայում ծավալված հալածանքների պայմաններում: Ըստ Դեսվինյեսի՝ Շահրիմանյան երեք եղբայրները՝ Հարությունը²⁵², Լևոնը²⁵³ և Պետրոսը²⁵⁴, շարունակում էին կաթոլիկներին աջակցելու ավանդական գործելակերպը. «Երեք եղբայրները հավատի ամենաամուր հենարանն են: Նրանք այն պաշտպանում են իրենց հեղինակությամբ և տարածում իրենց առատաձեռնությամբ»²⁵⁵: Ճիզվիտ զեկուցագիրը առանձնակի գոհունակությամբ է հիշատակում նաև ֆրանսիացի Հերմետ եղբայրների ցուցաբերած աջակցությունը: Ժողեֆ Հերմե-

²⁵⁰ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 374-375.

²⁵¹ Կոստիկյան Ք., Հայոց եկեղեցու շահերի եւ հայապահպանության համար Ղազար Զահկեցի կաթողիկոսի ձեռք բերած շահական հրովարտակաների մասին, *Քանքեր Մատենադարանի*, հ. 18, Երևան, 2008, էջ 119-120:

²⁵² Հարություն Շահրիմանյանը յոթ այլ վաճառականների հետ նահատակվել է 1747 թ. հունվարի 14-ին Սպահանում (Aslanian S., From the Indian Ocean to the Mediterranean, p. 207-208, Խաչիկյան Շ., Նոր Զուղայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում, Երևան, 1988, էջ 73, Տէր-Յովհաննեսն Զ., Պատմութիւն Նոր Զուղայոյ, հ. 1, էջ 250-251):

²⁵³ Լևոն Շահրիմանյանը մահացել է Հարությունի նահատակությունից շատ չանցած (Aslanian S., From the Indian Ocean to the Mediterranean, p. 156, n. y):

²⁵⁴ Պետրոսը հավանաբար հայտնի է եղել նաև Լեոպոլդ անունով և խուսափել Նադիր շահի սահմանած մահապատժի որոշումից (ibid.):

²⁵⁵ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 367.

տը, բժշկական գործունեությունից բացի, թարգմանչական աշխատանքով էր զբաղվում անգլիական արևելահնդկական ընկերության Բանդար Աբբասի մասնաճյուղում, իսկ կրտսեր եղբայր Շառլը նույն աշխատանքը կատարում էր Սպահանում²⁵⁶։ Շահիրիմանյանների ու Հերմետների համագործակցությունն ու հովանավորությունն էլ պիտի հակադրվեր հայոց կաթողիկոսի գլխավորած հակակաթոլիկական պայքարին։ Ինչպես Եղիա Կարնեցին է արձանագրել, հայոց հայրապետի ջանքերը համառ էին ու տևական. «Ճահուկցի Ղազար Կաթուղիկոսն յարուցեալ շրջէր զդրունս մեծամեծացն զի հանիցեն յամենայն պատրիսն ի յերկրէն Պարսից»²⁵⁷։

Դեսվինյեսի նամակը տալիս է Նոր Զուղայում Ղազար Զահկեցու գործունեության հետաքրքիր մանրամասները։ Կաթողիկոսի բազմամարդ դիմավորմանը հաջորդել են քննարկումներ նրա ու Շահիրիմանյան ընտանիքի միջև²⁵⁸։ Հակակաթոլիկական շարժման առաջամարտիկներն այնուհետ կազմել են մի հանրագիր, որը «տուն առ տուն, խանութ առ խանութ» ստորագրել են բոլոր հայերը։ Դրա շնորհիվ Նադիր շահի որդի, փոխարքա Ռեզա Միրզայից հնարավոր է եղել ստանալ Հարություն Շահիրիմանյանի ձերբակալման հրաման։ Ինչպես ճիզվիտ հեղինակն է հավաստիացնում, իրենց եղբոր բանտարկումից հետո Լևոնն ու Պետրոսը հայտարարել են. «Եթե նա մեղավոր է, մենք էլ ենք մեղավոր»²⁵⁹։ Ի վերջո, փոխարքան կաթոլիկ դավանանքը թույլատրելու որոշում է կա-

²⁵⁶ Ibid., p. 378-380.

²⁵⁷ Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 46-47։

²⁵⁸ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 387-390.

²⁵⁹ Ibid., p. 390-391.

յացնում²⁶⁰։ Ըստ այս աղբյուրի՝ Ղազար Զահկեցին «արագ հեռանում է Զուղայից առանց մի բառ ասելու²⁶¹, բայց հաստատական՝ ավելի հեռուն գնալու ու առնվազն ոչնչացնելու Շահրիմանյանների ընտանիքը»²⁶²։ Իր որոշումից հետո Ռեզա Միրզան ստիպել է գնել 500 թուման կամ 10000 էկյու արժողությամբ մետաքս՝ գումարը վճարելով ութ օրում²⁶³։

Կաթոլիկներին հայկական բնակավայրերից վտարելու Ղազար Զահկեցու ջանքերը հետագայում ևս ցանկալի արդյունք չեն տվել։ «Անարդյունք ծախսերից հոգնած ամենահարուստ հայերը» դադարեցրել են ֆինանսական օգնություն ցույց տալ կաթոլիկոսին։ Իրանի կառավարող շրջանակները Հայոց եկեղեցու առաջնորդի համար անգամ ծանր տուգանք են սահմանել՝ «2500 թուման, 5 գյուղ»²⁶⁴։ Դեսվինյեսի հավաստիացմամբ՝ ապարդյուն փորձերից հետո Ղազար Զահկեցին ստիպված է եղել դադարեցնել իր հակակաթոլիկական հալածանքները։

1740-ական թթ. հայ հոգևորականների ու ճիզվիտ քարոզիչների փոխգործակցության հետաքրքիր դրվագ են ներկայացնում Նադիր շահի հրամանով Աստվածաշնչի թարգմանության ուղղութեամբ

²⁶⁰ Այս անցուդարձերը պետք է տեղի ունեցած լինեն 1740 թ.։ Հմմտ. կարմելյան Ֆիլիպ Մարիի հաղորդումը տե՛ս A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 632-634։

²⁶¹ Հենց սա նկատի ունի Հովսեփ Զուղայեցին (թեև խուսափում է նշել պատճառը), երբ իր «Քննիկոն» աշխատության մեջ Ղազար Զահկեցու մասին գրում է. «Ինքն գրեթե փախստական էլ ի Զուղայո» (Միրզայան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության պատմության արժեքավոր սկզբնաղբյուր, ԲեՀ, 1994, թ. 2, էջ 91)։

²⁶² Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 401.

²⁶³ Ibid., p. 400.

²⁶⁴ Ibid., p. 408-409.

յամբ սկսված աշխատանքները²⁶⁵։ Դրանք արձագանք են գտել նաև հայ պատմագիր Խաչատուր Զուղայեցու երկում. «Ի 1191 թուջն (1742) հրամայէ թարգմանել գշորս գիրս, այսինքն՝ զհին և նոր կտակարանսն... Որք և թարգմանեցան ի ձեռս վսեմագոյն վարդապետաց հայոց, և լատինացոց, վերակացութեամբ ուրումն Միրզայ Մէթոյ²⁶⁶ որ էր այր հանճարեղ և գիտնական»²⁶⁷։ Հրեաները ստանձնել են Հին կտակարանը, իսկ հայերն ու կաթողիկոսները՝ Նոր կտակարանը պարսկերէն թարգմանելու գործը, ընդ որում՝ մասնակիցների շրջանակը լայն չի եղել՝ 2-ական հայ վարդապետ ու քահանա, նույնքան էլ եվրոպացի քարոզիչ ու հայ կաթողիկ²⁶⁸։ Ըստ այս մասին պատմող Հովսեփ Զուղայեցու «Քննիկոն» երկի երկրորդ հատորի ԻԶ գլխի՝ Միրզա Աստարաբադին անձամբ է եկել Նոր Զուղա և այնտեղ գտնվող հայոց կաթողիկոսից խնդրել թարգմանական գործի հայ մասնակիցներ²⁶⁹։

²⁶⁵ Smbatian R., Nadir's Religious Policy Towards Armenians, *Studies on Iran and The Caucasus: In Honour of Garnik Asatrian* (eds. U. Bläsing, V. Arakelova, M. Weinreich), Leiden, Boston: Brill, 2015, p. 136-137.

²⁶⁶ Հայ պատմագիրը նկատի ունի Նադիր շահի գլխավոր քարտուղար, պալատական պատմիչ Միրզա Մեհդի խան Աստարաբադիին (համառոտ տե՛ս Perry J., Astarābādī, Mahdī Khan, *Encyclopædia Iranica*, vol. 2, Fasc. 8, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987, p. 844-845):

²⁶⁷ Խաչատուր Զուղայեցի, Պատմութիւն Պարսից, աշխատութեամբ՝ Բ. Աղաւելեանց, Վաղարշապատ, 1905, էջ 263: Կարմելյանների ժամանակագրության համաձայն՝ թարգմանական աշխատանքները սկսվել են ավելի վաղ՝ 1740 թ. ամռանը (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 634): Գրեթե նույնն է հավաստում Դեսվիյեսը՝ որպես աշխատանքների սկիզբ նշելով 1740 թ. մայիսը (Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 402): Հովսեփ Զուղայեցին Աստվածաշնչի թարգմանությունը թվագրում է Հայոց 1190 թ., այսինքն՝ 1741 թ. (Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 91):

²⁶⁸ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 402.

²⁶⁹ Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 91: Ղազար Զահեկեցին երաշխավորել է վարդապետ Գրիգորի ու քահանա Հովսեփի՝

Հետաքրքիր է, որ թարգմանության համար հիմք է ծառայել Ս. Գրքի լատինական օրինակը՝ Վուլգատան, ինչը կարմեյան սկզբնաղբյուրը բացատրում է «հայկական տարբերակի ու Վուլգատայի միջև թարգմանության տարբերություններից խուսափելու» ցանկությամբ²⁷⁰։ Առավել հետաքրքիր ու ուշագրավ է հայերի ու կաթոլիկների ներգրավմամբ Աստվածաշնչի միասնական թարգմանություն ստեղծելու Նադիր շահի հավանական նպատակը. «Կաթոլիկների դեմ հերձվածող հայերի կրկնվող բողոքների արդյունքում նա տվել է այս հրամանը՝ պարզապես տեսնելու դրանց միջև տարբերությունները և քրիստոնյաների համար ստեղծելու մի միասնական կրոն»²⁷¹։ Հարկ է նշել նաև, որ հակառակ կարմեյան Ֆիլիպի այդ տեղեկությանը՝ Հովսեփ Զուլայեցին Նադիր շահի այս ձեռնարկումն ուղղակի կապում է կրոնների ճանաչողության նրա ցանկության հետ²⁷²։

Աստվածաշնչի թարգմանությունը տևել է վեց ամիս²⁷³, ինչից հետո այն ներկայացվել է «մերձ ի Թեհրան քաղաքի»²⁷⁴ գտնվող

«Քննիկոն»-ի հեղինակի թեկնածությունները։ Հետագայում Ս. Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդ դարձած այս Գրիգորի մասին տե՛ս Խաչատուր Զուլայեցի, էջ 264։

²⁷⁰ A Chronicle of Carmelites, vol. I, p. 634.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 90։

²⁷³ Lettre écrite par le Père Desvignes, 403. Ավելորդ չէ նշել, որ այս կապակցությամբ Հովսեփ Զուլայեցու «յետ միոյ ամի» արտահայտությունը վերաբերում է ոչ թե թարգմանական աշխատանքների ավարտին, այլ աշխատանքը շահին ներկայացնելուն (Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 92)։

²⁷⁴ Խաչատուր Զուլայեցի, էջ 264։ Հովսեփ Զուլայեցին ավելի որոշակի է այս հարցում՝ «ի քաղաքն Ղազբին» (Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 92)։

Նադիր շահին: Խաչատուր Զուլայեցու վկայությամբ՝ նա հոգևորականներին պարգևատրել է «ոսկեճամուկ խելայիք և իբր հարիւր թուման ընծայիք», ինչն առաջ է բերում պատմագրի խորը զարմանքը. «Սա որ ի բնուստ իսկ ունէր զսովորութիւն՝ առնուլ, ստանալ և ժողովել զինչս. արդ ահաւասիկ ծօնէր նոցա զպարգևս»²⁷⁵: Ս. Գրքի պարսկերեն միասնական թարգմանության ստեղծումն, այսպիսով, յուրօրինակ դրվագ է հայ հոգևորականության և Նոր Զուլայի կաթոլիկ քարոզիչների, այդ թվում և՛ ճիզվիտների փոխգործակցության ասպարեզում:

Կրոնական միասնականացման քաղաքականությունը Նադիրը տարածել է նաև իսլամի վրա՝ արգելելով սուննի դավանանքին հակասող շիական ավանդույթներն ու փորձելով Իրանում արմատավորել 5-րդ իմամ Ջաֆարի մազհաբը կամ ջաֆարիականությունը: Հանդես գալով շիականության առաջամարտիկներ Սեֆյանների քննադատությամբ՝ նա փորձում էր ձերբազատվել Իրանի ու Օսմանյան կայսրության միջև թշնամանքը խորացնող կրոնական խոչընդոտներից²⁷⁶:

Հատկանշական է, որ սրա հիմքում ընկած էր Նադիր շահի կրոնական աշխարհայացքի յուրահատկությունը: Ապագա տիրակալի դիրքորոշումը մեծապես կրել էր դեռևս մանկական տարիքում ճաշակած դառնությունների ազդեցությունը: Մեծանալով ան-

²⁷⁵ Խաչատուր Զուլայեցի, էջ 264-265: Հովսեփ Զուլայեցին հաստատում է այս տեղեկությունը՝ «հարիւր թուման, որ է վեցհարիւր դրամ ոսկի» (Միլզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության, էջ 92):

²⁷⁶ Հետաքրքիր են օսմանյան սուլթանին ու մեծ վեզիրին Նադիրի հղած նամակները, որոնցում ջաֆարիականությունը մեկնաբանվում է որպես իրանցիների վերադարձը սուննի դավանանքին (Tucker E., Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered, *Iranian Studies*, 27:1, 1994, p. 168):

հայր, բախվելով մահմեդական հոգևորականության անտարբերությանն իր ընտանիքի ծանր կացության հանդեպ՝ նա կորցրել էր կրոնական հավատն առհասարակ²⁷⁷։ Պատահական չէ, որ Նադիրի անձնական բժիշկ ֆրանսիացի ճիզվիտ հոգևորականը հավաստում էր շահի կրոնական համոզմունքները հասկանալու դժվարությունը՝ ընդգծելով մտերիմների կարծիքը նրա անհավատ լինելու մասին²⁷⁸։

1740-ական թթ. երկրորդ կեսին Նոր Զուղայում սոցիալական ու նյութական պայմանները շարունակաբար վատթարանում էին ինչպես տեղացիների, այնպես էլ ճիզվիտ քարոզիչների համար։ Ահազնացող չափերի հասնող հարկերն ու դրանց հավաքագրմանն ուղեկցող բռնություններն ավելի էին ծանրացնում կացությունը²⁷⁹։ Ճիզվիտ հոգևորականներից Դյուհանը սպանվեց այդպիսի պայմաններում՝ այսպես կոչված «հարկային ծեծի» հետևանքով²⁸⁰։ Ստեղծված դժվարին իրավիճակի մասին ամբողջական պատկերացում է տալիս Գրիմոդի հաղորդումը. «Մենք միջոցներ չունենք՝ չստանալով ոչինչ Եվրոպայից և ունենալով մեծ պարտքեր անարդար հարկերը վճարելու համար։ Գոյատևելու համար ստիպված ենք վաճառել կահույքը, հագուստները և անգամ այգու ծառերը»²⁸¹։ 1750 թ. դրությամբ՝ Նոր Զուղայում կային մե-

²⁷⁷ Axworthy M., *The Sword of Persia: Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*, London-New York: I.B. Tauris, 2006, p. 20.

²⁷⁸ Ibid., p. 168.

²⁷⁹ Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, p. 205-211.

²⁸⁰ *Lettre du Père Grimod*, p. 358.

²⁸¹ Ibid., p. 359. Ծանրագույն կացությունն արտացոլող բազմաթիվ օրինակներից բերենք հետևյալը. 1746 թ. Բասրայից Նոր Զուղա եկող հայերի մի հարուստ քարավան բերում էր 5000 թուման, որից 2000-ը պատկանում էր Շահիմանյաններին, ինչպես նաև՝ բազմաթիվ ապրանքներ։ Այս ամբողջ հարստությ-

կական դոմինիկյան ու կարմեյան, ինչպես նաև՝ հավանաբար երկու հիսուսյան քարոզիչներ²⁸²։ Սակայն ծանրագույն կացության մեջ հայտնված եվրոպացի այս կրոնավորներին այլ բան չէր մնում, քան հետևել արդեն իսկ Սպահանը լքած կապուչինյան ու ավգուստինյան հոգևորականների օրինակին։ Ճիզվիտները Նոր Զուլայից հեռացան միայն 1755 թ.²⁸³։ Շուրջ 100 տարի անց Նոր Զուլայով անցնելիս շոտլանդացի ճանապարհորդ Ռոբերտ Բենինգը հիշատակում է ճիզվիտական եկեղեցու ավերակները մի պարտեզում²⁸⁴։

Այսպիսով՝ ջուլայեցիներն ու ճիզվիտները շուրջ 100 տարի գտնվեցին ակտիվ փոխշփումների ու փոխազդեցությունների մթնոլորտում։ Պարբերաբար սրվող հակակաթոլիկական պայքարն ու գործունեության ծանր պայմանները չէին վիատեցնում հիսուսյան քարոզիչներին, որոնք զանազան ուղիներ էին որոնում ոչ միայն առաջ եկած խնդիրները հաղթահարելու, այլև իրենց դերակատարության շրջանակներն ընդլայնելու նպատակով։ Ի տարբերություն հայկական մյուս բնակավայրերի՝ Նոր Զուլայում ծավալվեց նաև ընդգծված գաղափարական պայքար, ինչը նոր երանգավորում հավելեց հայերի ու ճիզվիտների փոխհարաբերություններին։

յունը փոխանցվում է հարկահաններին՝ «առանց հայերին անգամ մի թել թողնելու»։ Միայն Նադիր շահի բժիշկ ճիզվիտ մի քարոզչի հաջողվեց դուրս հանել երկու արկղ (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 651)։

²⁸² Lettre du Père Grimod, p. 360.

²⁸³ A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 651, n. 1. Հմմտ. Richard F., *Missionnaires français en Arménie*, p. 199.

²⁸⁴ Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 492.

2.2. ԵՐԵՎԱՆ

Հայ բնակչության շրջանում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությամբ զբաղվող եվրոպացիները, առաջնային կարևորություն տալով Հայաստանի գլխավոր քաղաքներում գործունեություն ծավալելուն, մշտապես իրենց օրակարգում էին պահում Երևանում քարոզչական առաքելություն բացելու ծրագիրը: Պետք է նշել սակայն, որ քաղաքն ամենևին էլ աչքի չէր ընկնում ստվար բնակչությամբ: Ավելին՝ երևանցիների թվաքանակը կիսով չափ նվազել էր 1679 թ. հայտնի երկրաշարժի հետևանքով²⁸⁵: Դրան հակառակ՝ ճիզվիտ քարոզիչները չեն վարանում արձանագրել Երևանի բացառիկ կարևորությունը կաթոլիկ դավանանքի տարածման իրենց ծրագրերի տեսանկյունից²⁸⁶: Քաղաքի գրավչությունը ճիզվիտ հեղինակները բացատրում են Հայոց եկեղեցու կենտրոնին՝ Էջմիածնին մոտ գտնվելու հանգամանքով: Այսպես՝ Ֆլեորիոն, ներկայացնելով հայության կյանքում Էջմիածնի կաթողիկոսության ղեկավար դերը, հավելում է. «Վստահաբար շատ շուտով դարձի կբերվեր ամբողջ ժողովուրդը, եթե դարձի բերվեր այս մի վանքը»: Երևանում ճիզվիտների հաստատումը նա բացատրում է հենց այդ տեսակետից՝ «լինել Էջմիածնի հարևանությամբ»²⁸⁷: Ճիզվիտ հե-

²⁸⁵ Fleuriau, *Estat present*, p. 215-216.

²⁸⁶ Ibid., p. 219; Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 86; հմմտ. Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 68.

²⁸⁷ Fleuriau, *Estat présent*, p. 219: Հատկանշական է, որ 18-րդ դարասկզբին Մարտին Գոդդրոն այդ նույն դերակատարությունն արդեն վերապահում է Ջուղային՝ հավելելով, որ «եթե այս եկեղեցին միանար Հռոմեականին, մնացյալ ժողովուրդն ու ինքը՝ կաթողիկոսը, ամբողջ Էջմիածնով, շուտով կհետևեին նրա օրինակին» ([Martin Gaudereau], *Relation d'une mission faite nouvellement par Monseigneur l'archevesque d'Ancyre à Ispaham en Perse*, Paris, 1702, p. 100):

դինականերից մեկ ուրիշը ևս համանման գնահատական է տալիս. «Մեր քարոզիչները համոզված են, որ նրանց (հայերի - Ս. Բ.) դարձի գալը գլխավորապես կախված է կաթողիկոսի դարձի գալուց»²⁸⁸: Երևանը, դրանից բացի, ընկած լինելով միջազգային առևտրի տարանցիկ ճանապարհների վրա, Սեֆյան Իրանի տարածքով անցնող ցամաքային ուղիների կարևոր հանգուցակետի համարում ուներ²⁸⁹: Քաղաքի աչքի ընկնող դիրքն ու դերակատարությունը իր արձագանքն է ստացել Հակոբ Վիլլոտի գնահատականի մեջ. «Երևանը Էրզրումի հետ վիճարկում է բարձր Հայաստանի»²⁹⁰ մայրաքաղաքը լինելու պատիվը»²⁹¹: Այսպիսով՝ Երևանը գտնվում էր կաթոլիկ քարոզիչների, այդ թվում նաև՝ ճիզվիտների ուշադրության կենտրոնում թե՛ Էջմիածնի անմիջական հարևանությամբ գտնվելու և թե՛ հայկական քաղաքների շարքում կենտրոնական դիրք զբաղեցնելու տեսանկյունից:

²⁸⁸ Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 229.

²⁸⁹ Փափագյան Վ., Թավրիզ-Զմյուռնիա առևտրական մայրուղու Թավրիզ-Էրզրում հատվածն ըստ Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրության», *ԼՀԳ*, 1983, թ. 8, էջ 61-68, նույնի, Հայաստանի առևտրական ուղիները միջազգային առևտրի ոլորտում XVI-XVII դարերում, Երևան, 1990, էջ 110-125, Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուլեցին, էջ 112-113: Երևանի նպաստավոր աշխարհագրական դիրքով է բացատրում կաթոլիկ կրոնավորների հաստատումը քաղաքում Շիլինգերը (Franz Caspar Schillinger, *Persianisch*, s. 119):

²⁹⁰ Ըստ Շարդենի՝ Հայաստանը սովորաբար բաժանվում էր երկու մասի՝ բարձր և ցածր: Եթե առաջինը հայտնի էր նաև մեծ ու արևելյան անուններով և գտնվում էր Սեֆյան տիրապետության տակ, ապա երկրորդ մասը, հայտնի նաև փոքր կամ արևմտյան անուններով, պատկանում էր Օսմանյան կայսրությանը (Jean Chardin, *Les Voyages*, vol. 2, p. 156):

²⁹¹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 65. Շարդենը անգամ Հայաստանի մայրաքաղաք բնորոշումն է տալիս (Jean Chardin, *Les Voyages*, vol. 2, p. 128, vol. 8, p. 106):

Չնայած Էջմիածնի հարևանությամբ կաթոլիկ քարոզչություն ծավալելու գրավչությանը՝ Հռոմի պապի ներկայացուցիչները հարկադրված էին հաղթահարել բազմաթիվ խոչընդոտներ, որոնց անխուսափելիությունը գիտակցում էին նաև իրենք՝ ճիզվիտ հեղինակները: Հայ հոգևորականության և Երևանի բնակչության դիմադրությունը նախկինում չէին կարողացել հաղթահարել քարոզչական առաքելություն հիմնելու փորձ կատարած կապուչինյան ու կարմեյան միաբանությունները:

Ֆրանսիական հովանավորության ներքո գործող կապուչինյանների ջանքերը, մասնավորապես, լիակատար ձախողմամբ ավարտվեցին: 1667 թ. Երևան տեղափոխված Գաբրիել դը Շինոնը²⁹² սկզբնապես որոշակի հաջողության հասավ. ստանալով երեվանցի մեծահարուստ Ազարիա Ավագի²⁹³ աջակցությունը՝ նա

²⁹² Գաբրիել դը Շինոնի առնչությունները հայերի հետ սկզբնավորվել էին դեռևս 1650-ական թթ. առաջին կեսին, երբ նա կաթոլիկ քարոզչությամբ էր զբաղվում Նոր Զուղայի հայության շրջանում: Մահվանից երեք տարի անց հրատարակված նրա երկի (տե՛ս Gabriel de Chinon, *Relations nouvelles du Levant...*, Lyon, 1671) երկրորդ մասն ամբողջովին նվիրված է հայերին և պարունակում է բազմաթիվ հատկանշանական դիտարկումներ ու վկայություններ (տե՛ս հատկապես Mahé J.-P., *Philologie et historiographie du Caucase chrétien, Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques*, 147, 2016, p. 35-42):

²⁹³ Կաթոլիկ քարոզիչների հովանավորությունն ստանձնած Ազարիա Ավագը մտերիմ հարաբերություններ ուներ Պետրոս Պետիկի հետ, որի հետ սովորել էր Հռոմի Ուրբանյան վարժարանում: Վերջինիցս բացի՝ Ազարիային հիշատակում է նաև ֆրանսիացի նշանավոր ճանապարհորդ Շարդենը. «Երևանում իջևանեցի իմ բարեկամներից մի հայի՝ Ազարիայի տանը: Նրան գտա տկար և անկողնում» (Jean Chardin, *Les voyages*, vol. 2, p. 193): Շարդենը հենց Ազարիայի միջնորդությամբ էլ ծանոթանում է Երևանի բեկլարբեկ Սեֆի Ղուլի խանի հետ (Ibid., p. 196-197, հմմտ. Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 200-201): Ազարիայի մասին վկայություններ կարելի է գտնել նաև Կարմեյանների տարեգրության մեջ (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 412-413, 415): Երևանցի կաթոլիկ մեծա-

Երևանում բացեց մի կաթոլիկ եկեղեցի: Այս քայլն առաջ բերեց հայ եկեղեցական գործիչների բուռն վրդովմունքը, և «միաբանք Էջմիածնի ի ձեռն խանին ետուն փակել զայն, և զՇինոն խոշտանգեցին»²⁹⁴:

Երևանյան իրադարձություններն արձագանք են գտել նաև Միշել Ֆեբուրի երկում, որտեղ պատմվում է հայերի կողմից խանին կաշառելու, Շինոնի ու նրա աջակիցների նկատմամբ տեղացի բնակչության և պարսիկ պաշտոնյաների սաստիկ հալածանքների մասին: Ֆեբուրի հավաստմամբ՝ Ազարիան արժանացավ գավազանի 500 հարվածի, ինչպես նաև՝ 3000 էկյու²⁹⁵ տուգանքի, իսկ կապուչինյան քարոզիչը ստացված վնասվածքները բուժելու համար չկարողացավ հասնել Ապարաներ՝ Դոմինիկյանների մոտ, և մահացավ ճանապարհին երկրորդ օրը²⁹⁶: Խանի պահանջով նա թաղվեց Էջմիածնում հայ եպիսկոպոսների կողքին, իսկ նրա տապանաքարի վրա փորագրվեց լատինատառ հայերեն արձանագրություն²⁹⁷: 1667-1668 թթ. այս անցուդարձերը

հարուստը վայելել է նաև Հռոմի պապի հովանավորությունը. նրա պաշտպանության ոգով է գրված պապի՝ 1672 թ. սեպտեմբերի 10-ի նամակն՝ ուղղված Սեֆյան շահ Սուլեյման I-ին (ibid., p. 413):

²⁹⁴ Ալիշան Ղ., Այրարատ. Բնաշխարհի Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1890, էջ 315: Հմմտ. տե՛ս Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, էջ 152, Richard F., *Missionnaires français en Arménie*, p. 198:

²⁹⁵ Շարդենի հավաստմամբ՝ Սեֆյան Իրանում լայն շրջանառություն ունեցող դրամական միավորը՝ մեկ թումանը, հավասար էր 15 էկյուի (Jean Chardin, *Les voyages*, vol. 2, p. 211): Ազարիայից, հետևաբար, բռնազանձվել էր 200 թուման:

²⁹⁶ Michel Febure, *Théâtre de la Turquie*, Paris, 1682, p. 140-142.

²⁹⁷ Տապանաքարի գրությունը տե՛ս ibid., p. 142:

ստացան լայն արձագանք և հայտնվեցին Հռոմի պապի ու Սեֆյան շահի թղթակցության առանցքում²⁹⁸:

Մեկ այլ կաթոլիկ միաբանության անդամների՝ կարմելյանների՝ Երևանում հաստատված լինելու մասին վկայում է 1670 թ. հունիսի սկզբին քաղաքում հայտնված հոլանդացի ծովագնաց Յան Ստրույսը: Կասպից ծովի ափին «դաղստանցի թաթարների» կողմից գերեվարվելով և գերեվաճառության նպատակով բերվելով Երևան՝ նա իր ուղեգրության մեջ տեղեկություններ է հաղորդում քաղաքի մասին. «Այնտեղ կան պարսկական մզկիթներ, եկեղեցիներ, ինչպես նաև՝ կարմելյան կրոնավորների մի վանք»²⁹⁹: Ստրույսը նաև առիթ է ունեցել շփվելու կարմելյան քարոզիչների հետ, որոնք բժշկական ծառայություն մատուցելու դիմաց իր տիրոջը խոստացել են տրամադրել 50 արծաթ³⁰⁰: Թե ինչ հանգամանքների բերումով և որքան ժամանակ են կարմելյանները հաստատվել Երևանում, նրանց ընդարձակ ժամանակագրության էջերում չկա ոչ մի տվյալ: Դա մղում է մտածելու Ստրույսի տեղեկության անվստահելիության կամ կարմելյանների երևանյան առաքե-

²⁹⁸ A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 412-415.

²⁹⁹ John Struys, The voiaiges and travels... through Italy, Greece, Muscovy, Tartary, Media, Persia, East-India, Japan, and other Countries in Europe, Africa and Asia, London, 1684, p. 213-214. Ստրույսը, Երևանում գերիների վաճառքը նկարագրելով, վկայում է նրանց ցածր գնի մասին. «Ուժեղ, ամրակազմ երիտասարդը սովորաբար վաճառվում է 10 կրոնով, ինչպես մեր խմբից մի քանիսը վաճառվեցին նույն այդ գնով»: Հոլանդական կրոնի մասին Ղուկաս Վանանդեցու վաճառականական ձեռնարկում նշված է. «Հօլլանդայ՝ 1 կրօնն՝ 40 ըստակ է» (Ղուկաս Վանանդեցի, Գանձ չափոյ՝ կշռոյ՝ թոյ՝ եւ դրամից բոլոր աշխարհի, Ամստերդամ, 1699, էջ 22):

³⁰⁰ John Struys, The voiaiges and travels, p. 214.

լության կարճաժամկետ լինելու մասին³⁰¹: Այսպիսով՝ թե՛ կապու- չինյաններին և թե՛ կարմեյաններին չհաջողվեց կաթոլիկ քա- րոզչության առաքելություն հիմնելու իր կարևորությամբ առանձ- նացող Երևանում՝ չնայած այն հանգամանքին, որ Հավատա- սփյուռ ժողովը այդ ծրագիրն իր օրակարգում էր ընդգրկել դեռևս 1633 թ.³⁰²:

Երևանում ճիզվիտ կրոնավորների հաստատման և երկա- րատև գործունեության համար ուղի հարթեցին Լուի XIV-ի, հետա- գայում նաև՝ Լեհաստանի միապետ Յան Սոբեսկու հովանա- վորությունն ու աջակցությունը: Ֆրանսիացի տիրակալի միջա- մտության համար առիթ դարձավ Նախիջևանի կաթոլիկ հայերի օգնության խնդրանքը, որի պատճառը տեղական իշխանա- վորների պարբերաբար կրկնվող հալածանքներն էին և նախկի- նում ձեռք բերված արտոնությունների անտեսումը³⁰³: Նախիջևա- նի կաթոլիկ համայնքի և Լուի XIV-ի միջնորդի դերում հանդես եկավ Կեսարոպոլի արքեպիսկոպոս Ֆրանսուա Պիքեն (1626-1685 թթ.)³⁰⁴, որն այդ խնդրով դիմեց նաև Հռոմի պապին: Ֆրանսիա-

³⁰¹ Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներ- ների գործունեության պատմությունից, էջ 153:

³⁰² Mahé J.-P., Philologie et historiographie du Caucase chrétien, p. 36.

³⁰³ Fleuriau, Estat présent, p. 219-221. Նախիջևանի հայ կաթոլիկների դիմումը Ֆրանսիայի թագավորին տե՛ս Goyau G., Un précurseur, François Picquet: consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone, Paris, 1942, p. 280-282, հայերեն թարգմանությունը՝ Զուլպյան Մ., Հայ ժողովրդի պատմության հարցերը, էջ 320-322:

³⁰⁴ Ֆրանսուա Պիքեի գործունեությանը նվիրված սկզբնաղբյուրներից տե՛ս [Antelmy Charles Léonce], La vie de messire François Picquet, consul de France et de Hollande, à Alep, Paris, 1732: Տեղին է նշել, որ այս աղբյուրը պարունակում է հարուստ ու հետաքրքրական տեղեկություններ նաև հայերի մասին՝ արժանի հա- տուկ ուշադրության:

ցի գործիչը, 1652-1660 թթ. զբաղեցնելով Հալեպի ֆրանսիական կոնսուլի պաշտոնը, հայերի հետ բազմակողմանի կապեր հաստատելու առիթ արդեն իսկ ունեցել էր³⁰⁵։ Ստանալով Պարսկաստանում Ֆրանսիայի դեսպանի կարգավիճակ և ուղևորվելով Նախիջևան՝ 1681 թ. նա անցավ Հայաստանի տարածքի մի մասով և հանդիպում ունեցավ Թավրիզի հայտնի եպիսկոպոս Իսահակ Արդարի հետ³⁰⁶։ Պապից ստացված հրահանգների համաձայն՝ Պիքեն կազմակերպեց Նախիջևանի հայ կաթոլիկ համայնքի արքեպիսկոպոսի ընտրությունը³⁰⁷, ապա ստանալով ֆրանսիական միապետի նամակ-երաշխավորագիրը՝ ճանապարհ ընկավ դեպի Սեֆյան արքունիք։ Ֆլետրիոն իր երկում ամբողջությամբ մեջբերում է պարսից շահին ուղղված Լուի XIV-ի՝ 1681 թ. մարտի 20-ի նամակը³⁰⁸։ Հատկանշական է, որ Արև-արքան Սուլեյման շահին

³⁰⁵ Ըստ մի աղբյուրի՝ Սսի կաթողիկոս Խաչատուր Գաղատացու՝ Հռոմի պապ Ալեքսանդր VII-ին ուղղված նամակը ուղարկվել է հենց Ֆրանսուա Պիքեի միջոցով (Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումները, էջ 78, ծ. 2)։ Այս գործիչը հիշատակվում է նաև Խաչատուր Գաղատացու՝ Լուի XIV-ին հղված հայտնի նամակում (Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVI-XIX siècle), publiés par le Père Antoine Rabbath, tome II, Paris, 1910, p. 471-473, հմմտ. Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումները, էջ 281, 284)։ Հայերի հետ առնչություններն այսքանով չեն սահմանափակվել։ Պիքեն 13090 սևիլյան պիաստրի գործարք է կատարել Murad Sarrati-ի, այն է՝ Սահրադի որդի Մուրադ Շահրիմանյանի հետ (A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 430, n. 1)։ Հալեպում ֆրանսիական նախկին կոնսուլը մահացավ 1685 թ. Թավրիզում և պապական արխիվներից քաղված մի տեղեկության համաձայն՝ «հայերը, որ կյանքի ընթացքում նրան թույլ չէին տա իրենց եկեղեցի մուտք գործել, միայն շատ երջանիկ էին թաղել նրան իրենց եկեղեցում» (ibid., p. 430)։

³⁰⁶ [Antelmy Charles Léonce], La vie de messire François Picquet, p. 374-375.

³⁰⁷ Ibid., p. 389-391.

³⁰⁸ Fleuriau, Etat présent, p. 222-226, հմմտ. տե՛ս նաև Goyau G., Un précurseur, François Picquet, p. 291-292, Կարապետեան Մ., Հայ կաթողիկե թեմը եւ էթնոդաւանական գործընթացները Նախիջեւանում XVII-XVIII դարերում,

ուղարկեց նաև աստղագիտական հետաքրքիր սարքեր³⁰⁹, որոնք «բոլորովին չէին տեսել ոչ միայն Պարսկաստանում, այլև հենց Ֆրանսիայում»³¹⁰ և որոնք «ծառայում էին արևի ու լուսնի բոլոր խավարումները բացատրելուն»³¹¹:

Ֆրանսիացի պատվիրակների հետ հանդիպման ժամանակ, երբ փոխանցվեց Լուի XIV-ի նվերը, շահիը հայտարարեց. «Ես գոհ եմ ձեզնից և կարծում եմ, որ դուք էլ՝ ինձնից: Կանեն այնպես, որ միշտ ավելի ու ավելի գոհ լինեք»³¹²: Հենց այս հանդիպման արդյունքում էլ ճիզվիտները ձեռք բերեցին շահական հրովարտակ Երևանում հաստատվելու թույլտվության վերաբերյալ: Հանդիպմանը ներկա ֆրանսիացի քարոզիչներից Լոնժոն սկիզբ դրեց ճիզվիտների երևանյան առաքելությանը, իսկ Պոտիեն ավելի ուշ ուղևորվեց Շամախի: Այսպես՝ հիսուսյան միաբանության անդամներին հաջողվեց լուծել Երևանում հաստատվելու՝ կաթոլիկ քարոզիչներին մեծ անհանգստություն պատճառած խնդիրը³¹³:

Ճեմճեմեան Ս., Նախիջեանի հայոց վարժարանը եւ Հռոմը, Վենետիկ, 2000, էջ 15:

³⁰⁹ Եվրոպացիներից սովորելու ձգտումների կամ նրանց նկատմամբ Սեֆյանների ցուցաբերած բուռն հետաքրքրության մասին առհասարակ տե՛ս Matthee R., Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West, *Iranian Studies*, 31:2, 1998, p. 219-246.

³¹⁰ Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 234.

³¹¹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 227. Հմմտ. Ժ [Antelmy Charles Léonce], *La vie de messire François Picquet*, p. 466.

³¹² Fleuriau, *Estat présent*, p. 228.

³¹³ Ավելորդ է նշել, որ Վիլլոտը, ներկայացնելով հայկական բնակավայրերում գործող կաթոլիկ քարոզիչների մի ցուցակ, Երևանում մատնանշում է միայն ճիզվիտ կրոնավորների առկայությունը (Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 536):

Ճիզվիտների երևանյան գործունեությունը սկիզբ առավ 1684 թ. ամռանը, երբ քաղաք ժամանեց առաքելության ղեկավար Լոնժոն³¹⁴։ Արարատյան կուսակալության կենտրոնում ճիզվիտները կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությամբ զբաղվեցին շուրջ երկու տասնամյակ՝ փոփոխական վերաբերմունքի արժանանալով հայոց կաթողիկոսի, հայ հոգևորականության և բնակչության կողմից առհասարակ։ Սահմանափակ թվով քարոզիչների ներկայությունը, սակայն, կտրուկ փոխշփումների հնարավորություն չէր ընձեռում։ Երևանում հայերի ու ճիզվիտների փոխհարաբերությունները, մեր ունեցած տվյալների համաձայն, այդպես էլ լուրջ հետք չթողեցին թե՛ կաթոլիկության տարածման և թե՛ եվրոպացիների հետ հայերի շփումների խորացման տեսանկյունից։

Շահական արտոնագիր ունեցող Լոնժոն արժանացավ Երևանի խանի³¹⁵ բարյացակամ վերաբերմունքին՝ ստանալով գործունեության ազատություն և ցանկացած վայրում տուն գնելու

³¹⁴ Առանց աղբյուրագիտական հիմնավորման Թ. Հակոբյանը դա վերագրում է շահ Աբբաս II-ի (1642-1666 թթ.) գահակալության տարիներին (Հակոբյան Թ., Երևանի պատմությունը (1500-1800 թթ.), Երևան, 1971, էջ 312)։ Ինչ վերաբերում է ֆրանսիայի ճիզվիտ Լոնժոյին, ապա նույն ուսումնասիրողի կողմից նա նույնանձացվում է Օնոփրիոս Կարկուտ վարդապետի հետ (տե՛ս անդ), ինչը ևս քննադատության չի դիմանում։ Էջմիածնի միաբաններից Օնոփրիոսը, որը հակահակոբյան շարժման առաջամարտիկներից էր, Հակոբ Զուղայեցու կողմից հալածվել և իր կյանքը Սևանա կղզում ավարտել էր դեռևս 1676 թ. (Զաքարիա Ագուլեցի, Օրագրություն, Երևան, 1938, էջ 128)։

³¹⁵ Թեև ճիզվիտական աղբյուրները խանի անունը չեն նշում, սակայն Երևանի խաների ժամանակագրությունը հուշում է, որ խոսքը ազգությամբ վրացի, հայկական սկզբնաղբյուրներում դրական գնահատականի արժանացած Զալի մասին է (Փափազյան Հ., Օտար տիրապետությունը Արարատյան երկրում (ժժ դար), ԼՀԳ, 1979, թ. 1, էջ 37-38, Վիրաբյան Ա., XVII դ. Երևանի խաների գործունեությունը Զաքարիա սարկավազ Քանաքեռցու «Պատմագրութան» մեջ, ՊԲՀ, 2011, թ. 1, էջ 152-154)։

թույլտվություն: Ճիզվիտներին, սակայն, սպասվում էր հայոց կաթողիկոսի բուռն հակազդեցությունը. վերջինս ոչ միայն մերժեց հանդիպման առաջարկը, այլև միջոցներ ձեռնարկեց խոչընդոտելու համար նրանց գործունեությունը: Այդ նպատակով Եղիազար Այնթափցին 12 վարդապետներ ուղարկեց Երևան, ինչպես նաև՝ բանադրանքի սպառնալիքի տակ արգելեց բոլոր հայերին առևտուր անել քարոզիչների հետ, վաճառել կամ վարձով տալ որևէ տուն³¹⁶: Եվրոպացի կրոնավորների դեմ պայքարն այսքանով չսահմանափակվեց. խանի մոտ կատարած այցելություններից մեկից հետո Լոնժոյի վիճակն այն աստիճան վատթարացավ, որ ճիզվիտ քարոզիչը կարճ ժամանակ անց մահացավ: Ինչպես հավաստիացնում է Ֆլետրիոն, «ոչ ոք չէր կասկածում, որ այդքան արագ և դաժան մահը թույնի արդյունք էր»: Լուրեր տարածվեցին, որ այդ ամենի ետևում կանգնած էր խանի ծառաներից մեկը՝ ուղղորդված «մի քանի հայ հերձվածողների» կողմից³¹⁷: Այսպես՝ Լուի XIV-ի ու պապի հովանավորությամբ Երևանում գործող հիսուսյան միաբանությունը ի սկզբանե բախվեց հուժկու դիմադրության, իսկ առաքելության առաջին ղեկավարի գործունեությունը տևեց ընդամենը երկու ամիս³¹⁸:

³¹⁶ Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 240-242; Fleuriau, *Estat présent*, p. 232-233.

³¹⁷ Fleuriau, *Estat présent*, p. 234-235. Վիլլոտի հավաստիացմամբ՝ Լոնժոյի մահը սուրճի թունավորման հետևանք էր (Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 87):

³¹⁸ Ճիզվիտների նկատմամբ կաթողիկոսի վերաբերմունքը թերի է արտացոլում Լոնժոյի ու նրան հաջորդող Ռուի մասին Ա. Զամինյանի համառոտ գնահատականը. «Նրանց հետ քաղցրությամբ վարուեցաւ Եղիազար կաթողիկոսը» (Զամինեան Ա., Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, Բ մասն, Նոր-Նախիջևան, 1909, էջ 37):

Ճիզվիտների գործունեությունը շարունակելու համար 1685 թ. հունվարին Երևան ժամանեց Սպահանի առաքելության ղեկավար Ռուն, որը, շահելով կաթողիկոսի համակրանքը, ոչ միայն սկսեց ազատ ելումուտ անել Էջմիածնի վանքում, այլև ճիզվիտների համար ստացավ հայկական բոլոր եկեղեցիներում պատարագ մատուցելու իրավունք: Էջմիածնի միաբանների և Ռուի միջև, ըստ ճիզվիտական աղբյուրների, հաստատվեցին ջերմ հարաբերություններ: Ճիզվիտ քարոզիչը, օրինակ, դեղերի մի ամբողջ խմբաքանակ հանձնեց Էջմիածնի վանքին՝ այդպիսով իր երախտագիտությունն արտահայտելով ստացված աջակցության դիմաց³¹⁹: Այսպես՝ հայերի ու ճիզվիտների միջև սկիզբ են առնում աշխույժ փոխշփումներ:

Գրեթե երկու տարի շարունակ Երևանում ծավալելով եռանդուն գործունեություն և սերտ հարաբերություններ հաստատելով հայ հոգևորականության հետ՝ 1686 թ. սեպտեմբերին Ռուն մահացավ: Ֆլետորիոն ընդարձակ հատվածներ է հատկացնում ճիզվիտ գործչի հուղարկավորությունը հավուր պատշաճի կազմակերպելու՝ հայոց հայրապետի ջանքերի նկարագրությանը: Անգամ խախտելով սովորույթը՝ նա «ցանկացել էր, որ Հոր (Ռուի – Ս. Բ.) հուղարկավորությունը լինի նույնքան հոյակապ, որքան եպիսկոպոսներինը»³²⁰: Մեկ այլ սկզբնաղբյուրի համաձայն՝ Եղիազար Այնթափցին չէր վարանել ճիզվիտ քարոզչին «հուղարկավորել ե-

³¹⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 238-240, հմմտ. Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 245-249.

³²⁰ Fleuriau, *Estat présent*, p. 245-252.

պիսկոպոսների և արքեպիսկոպոսների կողքին Երևանի (Էջմիածնի – Ս. Բ.) իր հոյակապ վանքում»³²¹:

Ճիզվիտ քարոզիչների նկատմամբ հայոց կաթողիկոսի դիրքորոշման արմատական փոփոխությունը, ըստ Ֆլետորիոյի երկի մեկ այլ հատվածում բերված տեղեկության, պայմանավորված էր այն բժշկական ծառայությամբ, որ Եղիազար Այնթափցին ստացավ նրանցից: «Ֆրանկների և քարոզիչների հայտնի թշնամի» կաթողիկոսը ծանր հիվանդությունից³²² ձերբազատվեց հենց ճիզվիտ կրոնավորներից մեկի՝ Ռոշի բժշկական աջակցության շնորհիվ, ինչի արդյունքում հիսուսյանները, արժանանալով Եղիազար Այնթափցու բարյացակամ վերաբերմունքին, հայկական բոլոր եկեղեցիներում պատարագ մատուցելու իրավունք ստացան³²³: Ֆլետորիոն թեև չի նշում այդ կարևոր իրադարձության ժամանակը, այնուհանդերձ կարելի է կռահել, որ ճիզվիտների աջակցությամբ հայոց եկեղեցու առաջնորդի ապաքինումը պետք է տեղի ունեցած լինի հալածանքների ենթարկված Լոնժոյի մահվանը հաջորդած շրջանում՝ 1684 թ. սեպտեմբերից հետո: Հետաքրքիր է, որ կաթողիկոսի հետ հաստատված հարաբերությունների լուրն այնքան

³²¹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 88.

³²² Ճիզվիտական աղբյուրներից մեկում նշվում է, որ Եղիազար Այնթափցին հիվանդությունը ձեռք է բերել Կ. Պոլսում (Damas A., *Coup d'oeil sur l'Arménie, à propos d'une mission...*, Lyon-Paris, 1887, p. 60):

³²³ Fleuriau, *Estat présent*, p. 118. Մեկ այլ դրվագում Ֆլետորիոն նկարագրում է նաև կաթողիկոսի հիվանդությունը՝ ոտքի գերայտուցվածություն, ինչպես նաև՝ տալիս է դրա անվանումը՝ էրիսիպելաս (ibid., p. 261-263): Հետաքրքիր է նշել, որ Ռոշի մահվանից հետո, երբ մի ճիզվիտ միաբան Էջմիածնով անցնելիս հանդիպեց հայոց կաթողիկոսին, վերջինս «արցունքները չկարողացավ զսպել» և ասաց. «Իմ լավ ընկերոջն եմ կորցրել: Եթե ձեր բոլոր հայրերը, որոնք ապագայում կգան, նրան նմանվեն, վստահ եղեք, որ ես կլինեմ նրանց պաշտպանը և կաջակցեմ այն ամենի մեջ, ինչ կարող եմ» (ibid., p. 118-119):

ոգևորիչ էր, որ 1685 թ. ապրիլին Էրզրումից Երևան են շտապում Ավրիլն ու Բառնաբեն «կաթողիկոսի ու հետևաբար ողջ հայ ժողովրդի ապագա դարձի մեծ հույսերով»³²⁴:

Ճիզվիտների քարոզչական աշխատանքները Երևանում այնուհետ ղեկավարեց Գասպար դը Պյուին, որի գործունեությունից հիշատակման է արժանի Լուի XIV-ի դիմանկարի հանձնումը հայոց կաթողիկոսին: Ֆլետրիոյի տեղեկացմամբ՝ Եղիազար Այնթափցին «հենց որ ստացավ այն, հարգանքով համբուրեց և տեղադրեց Էջմիածնում գտնվող երեք եկեղեցիներից մեկի դռները»³²⁵: Քարոզիչը ջանքեր գործադրեց նաև հայոց հայրապետից Հռոմի պապին ուղղված հնազանդության թուղթ ստանալու ուղղությամբ: Կաթոլիկների նկատմամբ իր խիստ բարյացակամ վերաբերմունքից այն կողմ, սակայն, Եղիազար Այնթափցին չանցավ. նա բավարարվեց ընդգծելով, որ այսպես թե այնպես «հայոց եկեղեցին հավատում է այն ամենին, ինչին լատինական եկեղեցին»³²⁶: Անկախ դրանից՝ 1680-ական թթ. երկրորդ կեսին վերաբերող այս իրադարձությունները ցույց են տալիս հայերի ու Երևանի ճիզվիտների միջև ակտիվ շփումների առկայությունը:

Երևանում ճիզվիտների քարոզչական գործունեության նկատմամբ Եղիազար Այնթափցու դիրքորոշումը արմատապես փոխվեց Գասպար դը Պյուի մահից հետո³²⁷, երբ արգելվեց անգամ վերջինիս հուղարկավորությունը, քանի որ «նա հերետիկոս

³²⁴ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 196.

³²⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 261.

³²⁶ Fleuriau, *Estat présent*, p. 260, հմմտ. Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 251.

³²⁷ Ըստ Վիլլոտի՝ դա պետք է տեղի ունեցած լինի 1690 թ. (Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 89):

էր և արժանի չէր թաղման»։ Մի քանի օր անց միայն հայերից մեկին հաջողվեց կաթողիկոսից ստանալ ճիզվիտ քարոզչին «մի մեկուսի գերեզմանատանը» հուղարկավորելու թույլտվություն³²⁸։

Վիլլոտի ուղևորություններն ամփոփող երկից կարելի է համոզվել, որ վերսկսված հալածանքների պայմաններում ճիզվիտների գործունեությունը Երևանում կանգ չի առել։ 1690-ական թթ. սկզբին որպես քարոզչական առաքելության ղեկավար հիշատակվում է Վանդերմանդը³²⁹։ Նույն այս ժամանակաշրջանին վերաբերող հետաքրքիր վկայություն կարող ենք գտնել Զեմելի Կարերիի «Ճանապարհորդություն աշխարհի շուրջ» նշանավոր երկի էջերում։ Իտալացի ճանապարհորդը, 1694 թ. մայիսի 28-ին անցնելով Երևանով, նախընտրել է իջևանել «արվարձանում գտնվող միակ քարավանատանը՝ անհանգստություն չպատճառելու համար ճիզվիտ հայրերին, որոնց ապրելակերպը խիստ տարբեր է իտալացիների կենսակերպից»³³⁰։ Չնայած այս ամենին, 1695 թ. սեպտեմբերի 5-ի իր նամակում Նահապետ Եղեսացին չէր վարանում հավաստիացնել Իննոկենտիոս XII պապին, որ լիակատար աջակցություն է ցույց տալիս Երևանի ճիզվիտներին. «Տեղիս ջզվիթ եղեալ պատրիզքն ըստ կարեաց մերոց հանապազկու մխիթարեմք պատուով, սիրով եւ ընդունելութեամբ յանուն Սրբութեանդ, նոյնպես եւ մեք սոցանով կու մխիթարիմք. նոյնպէս

³²⁸ Fleuriau, *Estat présent*, p. 264.

³²⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 193.

³³⁰ Gemelli Careri, *Voyage*, p. 8.

եւ զապագայիցն ցուցանելոց եմ սէր եւ հարկիս Աստուծով, մերայնովք հանդերձ»³³¹:

1690-ական թթ. երկրորդ կեսին հայերի ու հիսուսյան քարոզիչների փոխշփումները հարստանում են նոր դրվագներով. այս շրջանում գործունեություն ծավալող Ռիկարտը ոչ միայն աջակցություն է ցույց տալիս Էրզրումից փախած իր հավատակից ընկերներին³³², այլև ներգրավվում էջմիածնի և Նոր Զուղայի հոգևոր շրջանակների միջև դիմակայության մեջ, որի գագաթնակետը հայոց կաթողիկոս Նահապետ Եդեսացու և Նոր Զուղայի հոգևոր առաջնորդ Ստեփանոս Զուղայեցու կատաղի պայքարն էր հայրապետական աթոռի համար³³³: Հայ եկեղեցու ներքին պառակտումը բարենպաստ պատեհություն էր ճիզվիտների համար, որոնք իրենց լիակատար աջակցությունը ցուցաբերեցին Նահապետ Եդեսացուն ընդդեմ իր հակակաթոլիկական բուռն գործունեությամբ հայտնի, «կաթոլիկների հալածիչ»³³⁴ բնորոշումը ստացած ջուղայեցի եկեղեցականի:

³³¹ Թերզեան Մ., Թուղթք սիրոյ Նահապետ կաթողիկոսի, *Հանդես ամսօրեայ*, 1961, թ. 10-12, սյ. 1049:

³³² Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 259-261. Ավելորդ չէ նշել, որ մոտ 1700 թ. Երևանով անցած Շիլինգերն իր ուղեգրության մեջ հիշատակում է Էրզրումից Երևան եկած ճիզվիտների (Franz Caspar Schillinger, *Persianisch*, s. 120):

³³³ Այս մասին տե՛ս, օրինակ, Ղուկասեան Վ., Ստեփանոս կաթողիկոս Զուղայեցի, էջ 313-344, Ghougassian V., *The Emergence of the Armenian Diocese*, p. 112-122, Այվազյան Ա., Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, էջ 182-191:

³³⁴ Կարապետյան Մ., Թաջիրյան Է., Էջեր XVII դարի վերջի Նոր Զուղայի պատմությունից, էջ 82:

Ռիկարտի՝ այս անցուդարձերն ամփոփող 1697 թ. օգոստոսի 7-ի նամակը³³⁵ հնարավորություն է տալիս հստակ պատկերացում կազմելու ճիզվիտների դերակատարության մասին³³⁶: Շահական հրովարտակով աթոռազրկված կաթողիկոս Նահապետ Եղեսացին ապաստան է գտնում Թավրիզի կաթողիկ քարոզիչների մոտ, իսկ ջուղայեցի հոգևորականը 1696 թ. նոյեմբերի 1-ին արդեն էջմիածնում էր³³⁷: Բուժելով խանի հին ընկերներից մեկին՝ Երևանում գտնվող Գորգին խանին³³⁸, ճիզվիտները կարողանում են ձեռք բերել կուսակալության կառավարչի վստահությունը և նրան տրամադրում Ստեփանոս Զուղայեցու դեմ³³⁹: Քարոզիչների աջակցությամբ Նահապետ Եղեսացու հավաքած նյութական միջոցները ծառայում են նպատակին. էջմիածնում հազիվ երկու ամիս աթոռակալած Ստեփանոս Զուղայեցին ձերբակալվում է և մեկ տարի բանտում պահվելուց հետո մահանում 1698 թ. սկզբին:

³³⁵ Lettre du P. Ricard, p. 253-266.

³³⁶ Տեղին է նշել, որ հայկական աղբյուրները խուսափում են Նահապետ Եղեսացու աջակիցների շարքում կաթողիկ քարոզիչներին նշելուց: Այսպես՝ վերջինիս հաղթանակն իր մրցակցի նկատմամբ Ստեփանոս Ռոքշան բացատրում է «միջնորդութեամբ Քալանդարին Հայոց Զուղայեցու» (Ստեփանոս Ռօքշա, էջ 189): Զաքարիա Քանաքեղցին ևս մատնանշում է Ավետիս քալանթարի մասնակցությունը «Նահապետին բազումք կային բարեկամք թէ՛ ի մերում աշխարհիս և թէ՛ յԱսպահան» անորոշ արտահայտությունից հետո (Զաքարիա Քանաքեղցի, Պատմություն: Կոնդակ Սուրբ ուխտին Յոհաննու վանից, աշխատասիրությամբ Ա. Վիրաբյանի, Երևան, 2015, էջ 169):

³³⁷ Ghougassian V., The Emergence of the Armenian Diocese, p. 117.

³³⁸ Քարթլիի արքա Գեորգի XI-ը կամ, ինչպես Սեֆյան Իրանում էր հայտնի, Գորգին խանն ուղևորվում էր Սպահան և փաստորեն Երևանում էր հանգրվանել հիվանդության պատճառով: Պորտուգալացի դեսպան Գրեգորիո Պերեյրա Ֆեդալգոյի վկայությամբ՝ 1697 թ. մարտին նա արդեն Սեֆյան մայրաքաղաքում էր (Matthee R., Gorgin Khan, *Encyclopædia Iranica*, vol. 9, Fasc. 2, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2003, p. 163-165):

³³⁹ Lettre du P. Ricard, p. 262-263.

Հայոց եկեղեցու ներքին խնդիրներին միջամտած ճիզվիտների հաշվարկը պարզ էր՝ աջակցել Նահապետ Եդեսացուն և հաջողության հասնելուց հետո «հաղթողի միջոցով գլուխ բերել եկեղեցիների վերամիավորումը»³⁴⁰, հատկապես այն դեպքում, երբ պապի հետ թղթակցությունն ու քննարկումներն այդ ուղղությամբ սկիզբ էին առել նախքան կաթողիկոսական աթոռի համար պայքարը³⁴¹։ Հատկանշական է, որ ճիզվիտական արխիվները պահպանել են պապին ուղղված Նահապետ Եդեսացու «Հնազանդության թուղթը»՝ թվագրված 1702 թ. փետրվարի 1-ով³⁴²։ Կարելի է ենթադրել նաև, որ այս ժամանակաշրջանում ճիզվիտներն իրենց գործունեության ընթացքում առնվազն դիմադրության չպետք է հանդիպեին կաթողիկոսի կողմից։ Հայոց եկեղեցու ներքին պառակտումն օգտագործելու և որոշակի դերակատարություն ունենալու այս դրվագը եզակի մնաց ճիզվիտների երևանյան գործունեության շրջանակներում։

XVII դ. վերջին – XVIII դ. սկզբին կաթոլիկ լեհահայերը հետաքրքրություն են հանդես բերում իրենց ազգակիցների շրջանում քարոզչություն ծավալելու գործի հանդեպ։ Դա համապատասխանում էր Ռեչ Պոսպոլիտայի թագավոր Յան Սոբեսկոյ՝ Սեֆյանների նկատմամբ որդեգրված քաղաքականությանն ու լեհ քարո-

³⁴⁰ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 304։

³⁴¹ Lettre du P. Ricard, p. 253-254.

³⁴² Տեղեկության համար շնորհակալություն ենք հայտնում Կալիֆորնիայի համալսարանի (Լոս Անջելես, UCLA) հայոց արդի պատմության ամբիոնի վարիչ Սեպուհ Ասլանյանին։ «Հնազանդության թղթին» նախորդած այլ գրությունների համար տե՛ս Թերզեան Մ., Թուղթը սիրոյ Նահապետ կաթողիկոսի, սյ. 1045-1050, Ամատունի Կ., Մինաս վրդ. Ամդեցի, պատրիարք Երուսաղեմի (1630-1704), Ազգային Մատենադարան, հ. ՄԻԷ, Վիեննա, 1984, էջ 53, 57։

զիջներին հովանավորելու նրա գործելակերպին³⁴³։ Ճիզվիտական աղբյուրներում հիշատակվող Սիմոն Պետրովիչը, որը կրթություն էր ստացել Հռոմի Ուրբանյան վարժարանում, մտադիր էր համալրել երևանյան առաքելության շարքերը։ Այս նպատակով ստանալով Սեֆյան շահին ու հայոց կաթողիկոսին ուղղված Յան Սոբեսկու նամակները՝ նա ուղևորվում է Արևելյան Հայաստան, սակայն ճանապարհին մահանում³⁴⁴։ Լեհաստանից ժամանող քարոզիչների հոսքը, սակայն, կանգ չի առնում³⁴⁵։ Նրանք միառժամանակ նոր թափ հաղորդեցին Երևանում ֆրանսիացի կաթոլիկների սկսած քարոզչական աշխատանքներին³⁴⁶։

XVII-XVIII դդ. սահմանագծին Երևանում ճիզվիտների ներկայության մասին հետաքրքիր վկայություն կարելի է գտնել նաև գերմանացի Շիլինգերի ուղեգրության էջերում։ Դեպի Հնդկաստան ճանապարհին անցնելով նաև Երևանով՝ նա հիշատակում է ճիզվիտական մի եկեղեցի, որտեղ սպասավորում էին երկու հոգե-

³⁴³ Յան Սոբեսկու և հայերի առնչությունների համար ամփոփ կերպով տե՛ս Рашба Н., Авербух С., Армяне на польской дипломатической службе в XVI-XVII веках, *ИФЖ*, 1974, 2, с. 190; Kévorkian R., La diplomatie arménienne entre l'Europe et la Perse au temps de Louis XIV, in *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 194-195.

³⁴⁴ Anon [Monier], *Mémoire de la mission d'Erivan*, p. 269-271.

³⁴⁵ Հմմտ. Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, էջ 154։

³⁴⁶ XVII-XVIII դդ. լեհ ճիզվիտների գործունեության մասին տե՛ս Pucko Z., The Activity of Polish Jesuits in Persia and Neighbouring Countries in the 17th and 18th Centuries, in *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, pt. 2, Mediaeval and Modern Persian Studies (ed. Ch. Melville), Wiesbaden, 1999, p. 309-315.

վորականներ և մեկ աշխարհական³⁴⁷: Ֆրանսիայից ուղարկված 150 լիվր տարեկան հոնորարից բացի³⁴⁸ նրանք տեղում զբաղվում էին գինու արտադրությամբ³⁴⁹:

Ուշադրության է արժանի նաև Վիլլոտի հաղորդած տեղեկությունը քարավանատներում Երևանի ճիզվիտների կատարած հետևողական աշխատանքի մասին³⁵⁰: Բազմամշակութային յուրահատուկ միջավայրով բնորոշվող քարավանատները տարբեր ժողովուրդների ու կրոնների փոխշփումների հիմնալի հնարավորություն էին ընձեռում: Այս տեսանկյունից ավելորդ չէ նշել, որ հենց Երևանի քարավանատանն է շարադրվել «Գիրք, որ ասեն Բանալի մտաց» թարգմանական երկը՝ «թարքմանեալ ի յեթովպացոց, որ է յապաշաց»³⁵¹:

³⁴⁷ Երևանի ճիզվիտների կողքին մի աշխարհականի առկայության փաստը հիշեցնում է Վիլլոտի երկի այն հատվածը, ուր պատմվում է մի վրացի պատանու գերեվաճառության, երկարատև դեգերումների և ի վերջո Երևանում հայտնվելու մասին: Քարավանատանը բուժում ստանալով ճիզվիտ հոգևորականի կողմից՝ նա որոշում է կայացնում մնալ Երևանում և օգնել նրան: Երկու տարի անց նա ուղարկվում է Սպահանի հիսույանների մոտ (Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 412-417): Նկատի ունենալով նաև հիշատակությունների ժամանակը՝ կարելի է ենթադրել, որ Վիլլոտի ու Շիլինգերի տեղեկությունները նույն անձի մասին են:

³⁴⁸ 150 լիվրը հավասար էր շուրջ երեք թումանի, ինչը ամենևին էլ մեծ գումար չէր XVII դարավերջի Սեֆյան Իրանում: Հմմտ. Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 486.

³⁴⁹ Franz Caspar Schillinger, *Persianisch*, s. 118-122. Հմմտ. Matthee R., *Jesuits in Safavid Persia*, p. 637.

³⁵⁰ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 414.

³⁵¹ Բնագրի վերնագրում նշվում է թարգմանության վայրը՝ «ի յերեսան քաղաքի, ի մէջ վաճառականաց, զոր Տէրաւանսարայ (=քարաւանսարայ) անուանի, ի թիվն ՃԼԷ եւ նոցին ՌՃԻԷ» (տե՛ս Գիրք, որ ասեն Բանալի մտաց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 267ա):

Թե ինչ շարունակություն է ստացել հիսուսյանների երևանյան առաքելությունը XVIII դ. առաջին երկու տասնամյակների ընթացքում, սկզբնաղբյուրներում տվյալների սակավությունը որոշ դեպքերում մղում է կռահումների: Թվում է, թե 1706 թ. կաթողիկոսական աթոռն զբաղեցրած Ալեքսանդր Զուլայեցին՝ հայտնի իր ընդգծված հակակաթոլիկական դիրքորոշմամբ ու գործելակերպով³⁵², չպետք է հանդուրժեր կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությունն էջմիածնի անմիջական հարևանությամբ: Նա չէր վարանում շահական ազդեցիկ հրովարտականեր ձեռք բերել կաթոլիկների դեմ³⁵³ լուրջ խոչընդոտներ հարուցելով նրանց գործունեության համար:

Մեզ հայտնի միակ սկզբնաղբյուրը, որը որոշ չափով լույս է սփռում Երևանի ճիզվիտների գործունեության վրա 1700-ական թթ. երկրորդ կեսին, Լուի XIV-ի դեսպան Պիեռ Վիկտոր Միշելի (1678-1718 թթ.) հուշագրությունն է³⁵⁴: Սպահան ուղևորվող³⁵⁵ ֆրանսիացի դեսպանը 1707 թ. աշնանն անցել է Երևանով և ան-

³⁵² Ghougassian V., The Emergence of the Armenian Diocese, p. 151-154.

³⁵³ Kostikyan K., European Catholic Missionary Propaganda, p. 376. Շահ Սուլթան Հուսեյնի՝ 1710 թ. հրովարտակը հայերեն թարգմանությամբ տե՛ս Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, հ. I, Հրովարտականեր, պր. 3 (1652-1731), կազմեց՝ Բ. Կոստիկյան, Երևան, 2005, էջ 160-162, Կոստիկյան Բ., Կաթոլիկական քարոզչությունն Իրանում և հայ իրականությունը, էջ 207-208:

³⁵⁴ Միշելի՝ 1706-1709 թթ. վերաբերող հուշագրությունը տե՛ս Mémoire du Sr. Michel sur le voyage qu'il a fait en Perse en qualité d'envoyé extraordinaire de sa Majesté, dans les années 1706, 1707, 1708 et 1709, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français, Ms. 7200: Թվայնացված տարբերակը հասանելի է Ֆրանսիայի ազգային գրադարանի կայքէջում՝ <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10720916q/fl.item> (մատչումը՝ 2.11.2017):

³⁵⁵ Ուղևորության նպատակը՝ ֆրանս-իրանական առևտրական պայմանագրի կնքումն էր (Lockhart L., The Fall of the Safavi Dynasty, p. 442-452; Savory R., Iran under the Safavids, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 122):

գամ հանգրվանել էջմիածնի վանքում, որտեղ «ոչ մի դեսպան չէր կարողացել բնակվել»³⁵⁶: Երևանի խանի հետ բանակցությունների մեջ մտնելով՝ Միշելը, ըստ իր անտիպ հուշագրության, ջանքեր է գործադրել Երևանում ճիզվիտների առաքելությունը վերահաստատելու ուղղությամբ: Փաստորեն, հիսուսյան քարոզիչները նախքան այդ դադարեցրել էին իրենց գործունեությունը³⁵⁷: Նույնն է հավաստում նաև Կ. Պոլսում Ֆրանսիայի դեսպան Ֆերիոլի՝ 1707 թ. հունիսի զեկուցագիրը, ըստ որի՝ «ճիզվիտները լքել էին Երևանի առաքելությունը՝ այլևս չենթարկվելու համար խանի դաժանությանը»³⁵⁸:

Առանձին ուսումնասիրության կարիք զգացող այս հետաքրքիր աղբյուրի մի հատվածում ներկայացվում են դեսպան Միշելի ու Երևանի խանի³⁵⁹ գործակցության արդյունքները. «Որպես կարևոր և դժվարին ձեռնարկումներ՝ նրան (Միշելին–Ս. Բ.) հաջողվեց հանդարտեցնել զայրացած խանին՝ ատամադոուլեի»³⁶⁰

³⁵⁶ Mémoire du Sr. Michel, p. 74.

³⁵⁷ 1706 թ. Ֆրանսիայից ժամանած Ժան-Բատիստ Ֆաբրի ու Մարի Պտիի շուրջ ծավալված զարգացումներում Երևանի ճիզվիտներից Մոնիեի (Մոսնիե) դերակատարության ու Երևանի խանի հալածանքների մասին տե՛ս Lockhart L., *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 439-440: Ավելորդ չէ նշել, որ հայ վաճառական Եղիա Կարնեցին սերտ հարաբերություններ է ունեցել վերոհիշյալ հիսուսյան քարոզչի հետ՝ իր նամակներում նրան անվանելով Մոնիեի (տե՛ս, օրինակ, Եղիա Կարնեցու դիվանը, էջ 44, 47-48, 113-116, 142-143 ևն):

³⁵⁸ Lauzon M., “In the Name of the Princesses of France”: Marie Petit and the 1706 French Diplomatic Mission to Safavid Iran, *Journal of World History*, 25, 2014, p. 367.

³⁵⁹ Երևանի խանն այդ ժամանակ Աբդուլ-Մուհամմադն էր (Փափազյան Հ., Օտար տիրապետությունը Արարատյան երկրում, էջ 41):

³⁶⁰ Նկատի ունի մեծ վեզիրին (Թագքիրաթ ալ-մուլուք Սեֆյան պետական-պաշտոնական փաստաթղթում այս պաշտոնի մասին տե՛ս Tadhkirat al-mulūk: A Manual of Safavid Administration (ed. and tr. V. Minorsky), London, 1943, p. 44-46):

հորեղբորը (մորեղբորը), արժանանալ նրա բարյացակամությանը, ... գլխատել տալ վտանգավոր հերձվածող, Աստծո ու մեր ժողովրդի թշնամի Զագլիին, Երևանում վերականգնել հայր ճիզվիտների առաքելությունը և այն ազատել բոլոր տեսակի ճանապարհաձախսերից ու տարեկան հարկերից»³⁶¹: Դեսպանի հուշերում արձանագրվել է նաև առաքելության վերաբացման պատվին 1707 թ. նոյեմբերի 1-ին տեղի ունեցած պատարագը, որը «տեղի է ունեցել բազմաթիվ հայերի և մի քանի պարսիկների ներկայությամբ, որոնց գրավել էին շատ բարձր երգելու ձայները ֆրանկների եկեղեցում»³⁶²: Այսպես՝ որոշակի դադարից հետո ֆրանսիական դեսպանի միջնորդությամբ ճիզվիտները վերսկսել են կաթոլիկ դավանանքի քարոզչությունը Երևանում³⁶³:

Հիսուսյան քարոզիչների երևանյան գործունեության ավարտի վերաբերյալ հստակ տեղեկություններ հայտնի չեն: Սեֆյան Իրանում նրանց համար բարենպաստ պայմաններ ապահովելուն էին միտված Հռոմի պապի նամակներն ուղղված շահիին³⁶⁴, ինչպես նաև՝ ֆրանս-իրանական արդեն հիշատակված պայմանագրի՝ քարոզիչներին վերաբերող 27-րդ հոդվածը: Դրանով հանդերձ՝ տրամաբանական է ենթադրել, որ Երևանում նրանց գոր-

³⁶¹ Mémoire du Sr. Michel, p. 72.

³⁶² Ibid., p. 80.

³⁶³ Ֆրանսիացի դեսպանների կապակցությամբ 1706 թ. Երևանում հիշատակվող Մոնիեին կարճ ժամանակ անց տեսնում ենք Էրզրումում (Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 10): Եղիա Կարնեցին հիշատակում է նաև ուղևորություններից մեկի ժամանակ իրեն ընկերակցած Հովհաննես Լեհացի ճիզվիտ քարոզչին, որը ճանապարհ էր ընկել դեպի Երևան (անդ, էջ 12-13): Երևանում քարոզչություն իրականացրած այլ հիսուսյան կրոնավորների մասին տեղեկություններ մեզ հայտնի չեն:

³⁶⁴ A Chronicle of Carmelites, vol. 1, p. 527-528.

ծունեությունը պետք է դադարած լինի 1720-ական թթ. քաղաքական խառնաշփոթի պայմաններում³⁶⁵:

Այսպիսով՝ ճիզվիտներն առնվազն երեք տասնամյակ շարունակ քարոզչական գործունեություն ծավալեցին Երևանում՝ փոխշփումների մեջ մտնելով ոչ միայն հայ հոգևորականության, այլև տեղացի բնակչության հետ: Զանազան ծառայություններ մատուցելով հայոց կաթողիկոսներին՝ նրանց հաջողվում էր ազատելումուտ ապահովել էջմիածնի վանք և հաղորդակցություն հաստատել հայ եկեղեցական շրջանակների հետ: Ներքին պառակտումների դեպքում ճիզվիտները բաց չէին թողնում Հայոց եկեղեցու գործերին միջամտելու և որոշակի դերակատարություն ստանձնելու պատեհությունը: Քաղաքում միայն սահմանափակ թվով քարոզիչների ներկայությունը, սակայն, առավել ակտիվ գործունեություն ծավալելու և քաղաքային կյանքում ավելի մեծ ներգրավվածություն ապահովելու հնարավորություն չէր ընձեռում: Ընդհանուր առմամբ, Հիսուսյան քարոզիչներին վիճակված էր բախվել բազում դժվարությունների թե՛ տեղացի քրիստոնյաների և թե՛ իշխող մահմեդականների կողմից: Ֆրանսիական միապետության և պապական շրջանակների հովանավորությունը, այնուհանդերձ, թույլ տվեց նրանց մի հետաքրքիր էջ գրել Երևանի վաղ արդի շրջանի պատմության մեջ:

³⁶⁵ Հմմտ. Matthee R., *Poverty and Perseverance*, p. 492:

2. 3. ԷՐԶՐՈՒՄ

Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ գտնվող հայկական բնակավայրերը ևս հայտնվեցին հիսուսյան քարոզիչների ուշադրության կենտրոնում. նրանց քարոզչական ցանցը ներառեց Արևմտյան Հայաստանի կենտրոնի համարում ունեցող Էրզրում քաղաքը: Եվրոպացի հոգևորականները հարկադրված էին բախվել միանգամայն այլ խնդիրների ու խոչընդոտների, որոնք, բազմաթիվ դեպքերում անհաղթահարելի լինելով, չէին թողնում քիչ թե շատ ազատ գործունեություն ծավալելու հնարավորություն: Այս պայմաններում ճիզվիտների ու հայերի փոխշփումներն Էրզրումում թեև կրեցին համեմատաբար կարճատև բնույթ, սակայն ընդլայնեցին դրանց աշխարհագրությունը՝ ներառելով Հայաստանի արևմտյան հատվածը:

Էրզրումում գործունեություն ծավալելու ճիզվիտ քարոզիչների ցանկությունը համապատասխանում էր առևտրական մայրուղիների վրա գտնվող խոշոր բնակավայրերում հենակետեր ունենալու նրանց գործելակերպին³⁶⁶: Քաղաքում բնակվող 7-8 հազար հայերից բացի³⁶⁷ քարոզչական առաքելության թիրախ կարող էին դառնալ այն բազմաթիվ վաճառականները³⁶⁸, որոնց քարավանային առևտրի ճանապարհին կարևոր հանգուցակետ էր

³⁶⁶ Էրզրումի՝ որպես «առևտրական հանգույցի» մասին տե՛ս Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ազուլեցին, էջ 113-115:

³⁶⁷ Fleuriau, Etat present, p. 81; Anon, Mémoire de la mission d'Erzeron, p. 272.

³⁶⁸ Ավելորդ չէ նշել սակայն, որ վաճառականներն առանձնակի հետաքրքրություն չէին ցուցաբերում քարավանատներում կաթոլիկ հոգևորականների աշխատանքների նկատմամբ, քանի որ նրանք, ըստ Վիլլոտի, «ավելի ուշադիր են տվյալ ժամանակի, ոչ թե հավերժության օգուտների հանդեպ» (Anon [Villotte], Voyages d'un missionnaire, p. 198-199):

Էրզրումը: Այս իմաստով դիպուկ է Ֆլետրիոյի դիտարկումը. «Քարավանները, որոնք Պարսկաստանից գնում են Հալեպ, Իզմիր կամ Կոստանդնուպոլիս կամ այդ նույն վայրերից գալիս Պարսկաստան, բոլորն անցնում են Էրզրումով»³⁶⁹: Պատահական չէ, որ 1660-ական թթ. կայսրության բյուջեի 2 տոկոսը ապահովում էր հենց Էրզրումի մաքսատունը³⁷⁰, որի տարեկան եկամուտը, ըստ օսմանյան աղբյուրների, հասնում էր 1214600 ալլեի³⁷¹: Իզմիրից ու Ստամբուլից հետո ողջ Օսմանյան կայսրությունում այս քաղաքը երրորդն էր հարկային մուտքերի տեսանկյունից³⁷²: «Ողջ երկրի առևտրի կենտրոն»³⁷³ ու «փոքր Հայաստանի մայրաքաղաք»³⁷⁴ Էրզրումն իր դերակատարությունը պահպանեց ողջ վաղ արդի դարաշրջանում³⁷⁵՝ հակառակ առևտրական ուղիները հարավ³⁷⁶ կամ հյուսիս³⁷⁷ փոխադրելու փորձերի: Այսպիսով՝ Էրզրու-

³⁶⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 81.

³⁷⁰ Erim N., *Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum, New Perspectives on Turkey*, 6, 1991, p. 128.

³⁷¹ Calisir M., *A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazil Ahmed Pasha (1661-1676)*, Ph.D. Dissertation, Georgetown University, 2016, 74.

³⁷² Erim N., *Trade, Traders and the State*, p. 127.

³⁷³ Fleuriau, *Estat présent*, p. 81.

³⁷⁴ Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 272.

³⁷⁵ Հմմտ. Զուլպյան Մ., Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., Երևան, 1980, էջ 237, Բայբուրդեան Վ., Համաշխարհային առևտուրը եւ իրանահայությունը 17-րդ դարում, Թեհրան, 1996, էջ 75, Baibourtian V., *International Trade and the Armenian Merchants in the Seventeenth Century*, New Delhi: Sterling, 2004, p. 72-73.

³⁷⁶ Պարսից ծոցի նավահանգիստներից ծովային ուղիներով Եվրոպա տանող հարավային ճանապարհի օգտագործման հայկական փորձերի, հայ ու անգլիացի վաճառականների մրցակցության մասին տե՛ս Ferrier R., *The Armenians and the East India Company in Persia in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, *The*

մում կաթոլիկ դավանանքի քարոզչություն ծավալելու ճիզվիտների ծրագիրը ելնում էր քաղաքի աշխարհագրական դիրքից ու բացառիկ կարևորությունից:

Ի սկզբանե պետք է արձանագրել, որ կաթոլիկության քարոզչության համար Էրզրումում ստեղծված պայմանները խիստ տարբեր էին այն մթնոլորտից, որին Եվրոպացի քարոզիչները հանդիպում էին Նոր Զուղայում ու Երևանում: Եթե դեռևս XVII դարասկզբին շահ Աբբաս I-ը, Ա. Հովհաննիսյանի դիպուկ բնորոշմամբ, «պատրաստակամություն էր հայտնում... բացելու Իրանի դռները» Եվրոպայի առջև³⁷⁸ սկիզբ դնելով քաղաքական ու մշակութային երկխոսության և ակտիվ փոխշփումների, ապա Օսմանյան կայսրությունը շարունակում էր պահպանել «աշխարհի սարսափի» իր համարումը վաղ արդի շրջանի Եվրոպայում³⁷⁹: Թվում է, թե կաթոլիկ կրոնավորների ու օսմանյան իրականության բա-

Economic History Review, 26:1, 1973, p. 38-62; Байбуртян В., Армянская колония Новой Джульфы, с. 31-33:

³⁷⁷ Գիլանից Կասպից ծովով Աստրախան, այնտեղից էլ Ռուսաստանով ու Սպիտակ ծովով դեպի Եվրոպական երկրներ տանող այս ճանապարհին օգտագործելու հայ ու Եվրոպացի վաճառականների ջանքերի մասին տե՛ս Խաչիկյան Շ., Նոր Զուղայի հայ վաճառականությունը, էջ 259-288, Aslanian S., Julfan Merchants and European East India Companies: Overland Trade, Protection Costs and the Limits of Collective Self-Representation in Early Modern Safavid Iran, in *Mapping Safavid Iran* (ed. N. Kondo), Tokyo: Tokyo University Press, 2016, p. 205-207.

³⁷⁸ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 112:

³⁷⁹ Օսմանյան կայսրության ու հասարակության եվրոպական ընկալումների, ինչպես և՛ ժամանակի ընթացքում դրա փոփոխությունների հրաշալի մեկնաբանության համար տե՛ս Çirakman A., From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society From the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York: Peter Lang, 2002, ամփոփ շարադրանքի համար տե՛ս Goffman D., The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 18-20:

խումը հնարավոր դարձավ ֆրանսիացի քարոզիչների ներկայության պայմաններում: Օսմանյան կայսրության ու Ֆրանսիայի միջև դեռևս XVI դ. առաջին կեսին սկզբնավորված քաղաքական համագործակցության մթնոլորտը³⁸⁰ ուղի հարթեց հատկապես ճիգվիտ քարոզիչների գործունեության համար, որոնք վայելում էին ֆրանսիական միապետների հովանավորությունը: Հատկանշական է, որ Կոստանդնուպոլսում Ֆրանսիան ուներ իր մշտական դեսպանը, չնայած այն հանգամանքին, որ օսմանյան պետությունը ֆրանս-օսմանյան համագործակցության առաջին 150 տարիների ընթացքում Փարիզ ուղարկեց ընդամենը 6 դեսպան³⁸¹: Կայսրության մայրաքաղաքում դիվանագիտական ներկայացուցչության առկայությունը ֆրանսիացի քարոզիչներին հնարավորություն էր տալիս բարձրաձայնելու առաջ եկած զանազան խոչընդոտների մասին³⁸²: Հաբսբուրգները, որոնք նույնպես կաթոլիկ դավանանքի առաջամարտիկների դերում էին հանդես գալիս, Օսմանյան կայսրության հետ մշտական հակամարտության մեջ գտնվելով, զրկված էին քարոզիչներին հովանավորության տակ առնելու հնարավորությունից: Ֆրանսիական միապետը, այդպիսով, իր ձեռքում կենտրոնացրեց Օսմանյան կայսրության ողջ տարածքում քրիստոնեության պաշտպանի մենաշնորհը:

³⁸⁰ Երկու երկրների քաղաքական փոխշփումների արդյունքում տեղաշարժ դիտվեց նաև օսմանյան իրականության ֆրանսիական ընկալումներում (Tekin B., *Representations and Othering in Discourse: The Construction of Turkey in the EU Context*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010, p. 31-35):

³⁸¹ Ibid., p. 36.

³⁸² Faroghi S., *The Ottoman Empire and the World Around It*, London-New York: I.B. Tauris, 2005, p. 173.

Ճիզվիտ քարոզիչների գործունեությունն Օսմանյան կայսրության տարածքում առաջ էր բերում ևս մեկ մարտահրավեր: Տեղական իշխող շրջանակները միշտ չէ, որ գտնվում էին սուլթանի լիակատար վերահսկողության ներքո: Քաղաքական այս համակարգը հարկադրում էր հաղթահարել նաև տեղական պաշտոնյաների դիմադրությունը, ինչպես և՛ ձեռք բերել տարբեր վայրերում տարբեր քաղաքական պայմանների ու կացության ընկալունակություն³⁸³:

Հենց ֆրանսիական դեսպանի միջնորդությամբ 1685 թ. սկիզբ դրվեց ճիզվիտների գործունեությանն Էրզրումում³⁸⁴, և Բիթլիսում գործող կաթոլիկ քարոզիչները տեղափոխվեցին այնտեղ: Խանի ու ճիզվիտների զրույցի՝ Ֆլեորիոյի նկարագրությունից կարելի է համոզվել, որ նրանք Բիթլիսում գործել են կարճ մի շրջան՝ ընդամենը 4 տարի³⁸⁵: Բիթլիսի խանի որդուն բուժելու³⁸⁶ շնորհիվ 1681 թ.³⁸⁷ սկսելով իրենց քարոզչական աշխատանքները՝

³⁸³ Այս դիտարկման համար տե՛ս Clines R., *Confessional Politics and Religious Identity in the Early Jesuit Missions to the Ottoman Empire*, Ph.D. Dissertation, Syracuse University, 2014, p. 11-12.

³⁸⁴ Fleuriau, *Estat présent*, p. 97; Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 195. Հմմտ. տե՛ս Santus C., *Transgressions nécessaires: Communicatio in sacris, collaborations et conflits entre les communautés chrétiennes orientales (Levant et Empire ottoman, XVIIe-XVIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, École normale supérieure de Pise, 2015, 292.

³⁸⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 86.

³⁸⁶ Ibid., p. 67. Հետաքրքիր է Բիթլիսի քուրդ խանի հզորության մասին ճիզվիտ քարոզչի դիտարկումը. «Բիթլիսը առանձին էմիրի կողմից կառավարվող մի փոքրիկ պետության մայրաքաղաքն է, որը շատ քիչ է ենթարկվում Դուան գերիշխանությանը» (ibid., 66-67): Հմմտ. տե՛ս Lewis G., Bidlis, p. 1207, Ջուլալյան Մ., Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 211-213:

³⁸⁷ Ճիզվիտների հաստատումը Բիթլիսում 1683 թ. թվագրող տեսակետի համար տե՛ս Lewis G., Bidlis, p. 1207.

հիսուսյան կրոնավորները բախվեցին տեղացի բնակչության համառ դիմադրությանը: Ընդ որում, բաղեցցիների հակազդեցությունն արտահայտվում էր պայքարի տարբեր ձևերով: Այսպես՝ քաղաքում գինի վաճառելու իրավունքը, ըստ Ֆլետորիոյի, պատկանում էր միայն մեկին, որը, լինելով հայոց եկեղեցու ջերմ պաշտպան, կտրականապես դեմ էր պատարագի համար անհրաժեշտ գինին քարոզիչներին տրամադրելուն³⁸⁸:

Բիթլիսում ճիզվիտների ու տեղացի հայերի փոխշփումների ամենաուշագրավ դրվագը ջերմ հարաբերությունների հաստատումն էր քարոզիչ Բառնաբեի³⁸⁹ ու քաղաքի եպիսկոպոս Վարդանի միջև: Հետաքրքրական է նրա նկարագրությունը ճիզվիտական աղբյուրում. «Նա մեծ բարեպաշտի համբավ ուներ ոչ միայն երկրում, այլև ողջ հայ ժողովրդի մեջ, որը նրան համարում էր դեռևս կենդանի կաթողիկոսի արժանի հաջորդ»³⁹⁰: Սխալված չենք լինի, եթե նշենք, որ խոսքը դարաշրջանի հայտնի մատենագիր ու եկեղեցական գործիչ Վարդան Բաղիշեցու մասին է³⁹¹:

³⁸⁸ Fleuriau, *Estat présent*, p. 71-73.

³⁸⁹ 1685 թ. սկզբներին Դիարբեքիրով անցած Ավրիլը հիշատակում է իր հանդիպումն ու երկարատև զրույցը Բառնաբեի հետ, որն արդեն Բիթլիսում չէր (Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 32-35):

³⁹⁰ Fleuriau, *Estat présent*, p. 88.

³⁹¹ Վարդան Բաղիշեցու մասին մանրամասն տե՛ս Ակինեան Ն., Բաղեշի դպրոցը (1500-1704), նպաստ մը Հայոց եկեղեցւոյ պատմութեան եւ մատենագրութեան, Ազգային Մատենադարան, հ. ՃՀԲ, Վիեննա, 1952, էջ 230-312: Այս գործչին առնչվող բոլորովին այլ հարց քննելիս Ն. Ակինյանն իրավամբ արձանագրել է. «Այս 1660-1689 տարիներուն... հրապարակին վրայ մէկ Վարդան միայն կար, որ իբրեւ «մեծ վարդապետ» եւ «րաբունապետ» տիտղոսի արժանացած է» (անդ, էջ 258): Հայոց կաթողիկոսի թեկնածու դիտարկվելու նոր տեղեկությունն ավելի է ընդգծում հիշատակվող եպիսկոպոսի հեղինակությունը և կասկածի տեղ չթողնում նրան ու Վարդան Բաղիշեցուն նույնանձացնելու հարցում:

Այն, որ վերջինս հայտնի էր իր հակակաթոլիկական դիրքորոշմամբ, վկայում է նաև Ֆլետորիոն. «Եպիսկոպոսը այնքան մեծ ատելություն ուներ հռոմեական եկեղեցու ու կաթոլիկների դեմ, որ բազմաթիվ դեպքերում բարձրաձայն արտահայտվել էր իր ժողովրդի կաթոլիկ վարդապետների դեմ, որոնք, իր խոսքով, փչացնում էին հայերին»³⁹²: Դեռևս 1659 թ. կազմած իր ժամանակագրության մեջ Վարդան Բաղիշեցին կաթոլիկների մասին գրում էր խիստ բացասական ոգով. «Ազգն Հռոմոց երկաբնակաց քաղկեդոնականաց, որ յիսկզբանց անտի մինչև ցայժմ թշնամի են մեզ... կրկին թափեցին զթոյնս դառնութեան իւրեանց և ժայթքեցին ի մեզ»³⁹³: Կաթոլիկների հանդեպ նման տրամադրվածության փոփոխությունը Ֆլետորիոն բացատրում է նրա աշակերտներից մի երիտասարդ վարդապետի բուժմամբ, որի ապաքինումը հնարավոր դարձավ միայն ճիզվիտների բժշկական միջամտության շնորհիվ:

Ի վերջո, Վարդան Բաղիշեցու և հիսուսյան կրոնավորների միջև հաստատվեցին բարեկամական հարաբերություններ: Նշանավոր այս գործիչը քարոզիչներին տվեց ոչ միայն իր վանք ազատորեն մուտք գործելու, այլև այնտեղ պատարագ մատուցելու իրա-

³⁹² Fleuriau, *Estat présent*, p. 89.

³⁹³ Մանր ժամանակագրություններ (XIII-XVIII դդ.), հ. II, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1956, 397-398: Ըստ Վ. Հակոբյանի՝ իր ժամանակագրության այս հատվածում հեղինակը խոսում է «Բաղեշում կաթոլիկ կրոնավորների ու լուսավորչականների պայքարի մասին» (անդ, էջ 389): Թվում է, թե Վարդան Բաղիշեցու այս հաղորդումն իրականում ոչ թե Բաղեշի եկեղեցիներից մեկի, այլ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի համար մղված պայքարի մասին է. «...Մտին առ թագաւորն սուլտան Մահմէտ... զի տացէ նոցա զեկեղեցին Հայոց, զվանս սրբոյն Յակոբայ, ուր է գլովնն Յակոբայ առաքելոյն Զբերդեայ» (անդ, 398):

վունք³⁹⁴: Ճիզվիտների նկատմամբ իր բարյացակամ վերաբերմունքն ընդգծելու նպատակով նա նաև մարմարե տապանաքար պատրաստել տվեց այն քարոզչի համար, որը մահացել էր համաճարակի ժամանակ քաղաքի բնակչությանը բժշկական ծառայություններ մատուցելիս: Ավելին՝ ըստ ճիզվիտական աղբյուրի՝ եվրոպացի քարոզիչներին գովաբանող Վարդան Բաղիշեցին եկեղեցիների միություն քարոզեց Հալեպում³⁹⁵: Հավանաբար դա պետք է տեղի ունեցած լիներ 1684 թ. Երուսաղեմ կատարած նրա նշանավոր ուղևորության ընթացքում³⁹⁶:

Ճիզվիտ քարոզիչները 1685 թ. Բիթլիսից փոխադրվեցին Էրզրում, որտեղ ճիզվիտական առաքելության հիմնումը թույլատրվեց սուլթանական հատուկ հրովարտակով³⁹⁷, որը ձեռք բերվեց Կ. Պոլսում Ֆրանսիայի դեսպան Գիյերագի³⁹⁸ միջնորդությամբ: Առաջին ճիզվիտ քարոզիչները, որոնք ոտք դրեցին Էրզրում, Ռոշը, Բառնաբեն ու Ավրիլն էին³⁹⁹: 1685 թ. ապրիլին, սակայն,

³⁹⁴ Fleuriau, *Estat présent*, p. 88-92.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 91-92

³⁹⁶ Ակինեան Ն., Բաղէշի դպրոցը, էջ 255-256:

³⁹⁷ Հրովարտակը թուրքերենից ֆրանսերեն կատարված թարգմանությամբ տե՛ս Fleuriau, *Estat présent*, p. 98-111:

³⁹⁸ Գաբրիել դը Գիյերագը (1628-1685), որը ֆրանսիական դեսպանի պաշտոնը զբաղեցնում էր 1679 թ. ի վեր, առավելապես հայտնի է «Պորտուգալական նամակներ» գրական ստեղծագործությամբ (1669 թ.): Անանուն տպագրված այս երկը ժամանակին այնքան մեծ ընդունելություն գտավ, որ 30 տարում ունեցավ 40-ից ավելի վերահրատարակություն: Գրական աշխարհում սենտիմենտալիզմի հիմքերը դրած այս ստեղծագործության իրական հեղինակի խնդիրը պարզաբանվեց բավական ուշ (մանրամասն տե՛ս Green F., Who was the Author of the “Lettres Portugaises”?, *The Modern Language Review*, 21:2, 1926, p. 159-167.):

³⁹⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 195.

վերջին երկուսը մեկնեցին Երևան⁴⁰⁰, ուր արդեն բարեկամական հարաբերություններ էին հաստատվել կաթողիկոս Եղիազար Այնթափցու հետ: Էրզրումում հիսուսյան միաբանների գործունեությունը շարունակեց միայն Ռոշը՝ «այս առաքելության արժանի հիմնադիրը»⁴⁰¹:

Ընդամենը 1 եկեղեցի ունեցող⁴⁰² տեղացի բնակչությունը, Ֆլետրիոյի հաղորդմամբ, ի սկզբանե մեծ ոգևորությամբ է ընդունել ճիզվիտ քարոզիչներին, ինչը համահունչ է Ռոշի նամակներից մեկում բերված հավաստիացմանը. «Նրանք մեզ շատ են սիրում, հարգում և լսում ավելի հաճույքով, քան Ֆրանսիայում»: Քաղաքի եպիսկոպոսը⁴⁰³ ևս խիստ բարյացակամ վերաբերմունքի է արժանացրել ճիզվիտ միաբաններին՝ մասնավորապես Ռոշին «ընդունելով այնպես, ինչպես կընդուներ իր կաթողիկոսին»⁴⁰⁴: Ճիզվիտական աղբյուրները առանձնակի կարևորությամբ են ընդգծում տեղացի հայերի վերաբերմունքը ֆրանսիացիների նկատմամբ. «Նրանք սիրում են ֆրանսիացիներին ավելին, քան աշխարհի

⁴⁰⁰ Ibid., p. 196. Բառնաբեն այնուհետև կենտրոնացավ Ռուսաստանի վրայով Չինաստան տանող նոր ճանապարհին անցնելու վրա, սակայն Լուի XIV-ի նամակները ձեռքին՝ Ֆրանսիայից վերադառնալիս զոհվեց նավաբեկության հետևանքով (Beylerian A., Deux lettres de Louis XIV au roi des Ouzbeks à propos de missionnaires jésuites, *Cahiers du Monde Russe*, 9:2, 1968, p. 230-231):

⁴⁰¹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 117.

⁴⁰² Ibid., p. 124. Համանման տեղեկության համար տե՛ս նաև De La Croix, *Etat présent des nations et églises grecque, arménienne et maronite en Turquie*, Paris, 1695, p. 141.

⁴⁰³ Մի քանի տարի առաջ Էրզրումով անցած Ֆրանսուա Պիքեի հիշատակությունը քաղաքի կաթողիկ եպիսկոպոսի մասին տե՛ս [Antelmy Charles Léonce], *La vie de messire François Picquet*, p. 372.

⁴⁰⁴ Fleuriau, *Estat présent*, p. 125-126. Հմմտ. Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 76-77.

ցանկացած այլ ժողովրդի: Նրանք դիտում են արքային որպես ամենամեծ տիրակալ, որ երբևէ եղել է... և, ինչպես մենք, նրան միշտ արքա են անվանում»⁴⁰⁵: Այս ամենը բարենպաստ պայմաններ էր ապահովում էրզրում քաղաքում ճիզվիտների գործունեության ազատության և արդյունավետության համար:

Այն, որ նախքան ճիզվիտների ժամանումը կաթոլիկ դավանանքը որոշակի տարածում ունեցել է էրզրումում, ցույց է տալիս Ֆրանսուա Պիքեի գործունեությունն արտացոլող երկը: Էրզրումով անցած ֆրանսիացի պաշտոնյան տեսել է «շատ կաթոլիկներ, որոնք բացահայտորեն են դավանում կրոնը»: Քաղաքի 2 եպիսկոպոսներից մեկն էլ՝ կաթոլիկ Վարդանը⁴⁰⁶, որը սովորել էր Հռոմի Ուրբանյան վարժարանում, Ս. Աստվածածին վանքում հյուրընկալել է հավատակից Պիքեին⁴⁰⁷:

Քարոզչական աշխատանքի համար բարենպաստ մթնոլորտը հիսուսյան կրոնավորներին թույլ տվեց ծավալելու բազմակողմանի գործունեություն: Առաջին հերթին մատնանշման է արժանի էրզրումում կաթոլիկ դպրոց բացելու նախաձեռնությունը⁴⁰⁸: Հայ երեխաների համար նախատեսված դասընթացները ներառում

⁴⁰⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 123-124.

⁴⁰⁶ Այս հանդիպումից որոշ ժամանակ անց Հայոց կաթողիկոս Եղիազար Այնթափցին բանադրել ու բանտարկել է այս Վարդանին, իսկ մորուքը կտրել տվել, ինչը «ամենաամոթալի էր այս երկրի բոլոր պատիժներից» (Fleuriau, *Estat présent*, p. 121-122): Դեռևս Երուսաղեմի պատրիարք լինելու տարիներին Եղիազարի հետ առնչություններ ունեցած Պիքեն նամակով դիմել է վերջինիս ու բանտարկությունից ազատել էրզրումի այս կաթոլիկ եպիսկոպոսին ([Antelmy Charles Léonce], *La vie de messire François Picquet*, p. 461-464; Goyau G., *Un précurseur, François Picquet*, p. 304):

⁴⁰⁷ [Antelmy Charles Léonce], *La vie de messire François Picquet*, p. 371-373.

⁴⁰⁸ Kévorkian R., *Livre missionnaire et enseignement catholique chez les Arméniens entre 1583 et 1700*, *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 597.

էին ոչ միայն գրագիտության, այլև կաթոլիկ ավանդույթների ուսուցում⁴⁰⁹: Հատկանշական է, որ գիտելիքների յուրացմանը հաջորդում էր 12 լավագույն աշակերտների ընտրությունը, որոնք, քաղաքը պայմանականորեն բաժանելով միմյանց միջև, ստանձնում էին կաթոլիկ դավանանքի տարածման պարտավորություն⁴¹⁰:

Ֆլետրիոյի երկը երևան է հանում Օսմանյան կայսրության տարածքում ճիզվիտ քարոզիչների գործունեության մեկ այլ ուղղություն ևս: Բժշկական ծառայություններ մատուցելով մի ենիչերի զինվորի՝ ճիզվիտները, որպես փոխհատուցում, նրանից ստանում են մի վրացի փոքրիկի, որը գերության էր վաճառվել 43 էկյուով⁴¹¹: Ճիզվիտական աղբյուրը տեղեկացնում է նաև, որ Էրզրումի «առևտուրը Վրաստանի հետ բաղկացած է գրեթե միայն գերիներից. այստեղից Վրաստան են տանում գործվածք, իսկ այնտեղից բերում քրիստոնյա երեխաների մեծ խմբեր»⁴¹²: Ստանալով ենիչերիական դաստիարակություն՝ նրանք հետագայում «դառնում են ավելի չար թուրքեր, քան իրենք՝ թուրքերը»⁴¹³: Այս պայմաններում ճիզվիտ քարոզիչներն իրենց առաջ խնդիր են դրել հնարավորինս շատ քրիստոնյա երեխաների փրկել նման հեռանկարից:

⁴⁰⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 132-136, 164.

⁴¹⁰ Թվում է, թե Էրզրումի կաթոլիկ դպրոցն իր գործունեությունը շարունակել է առնվազն 2 տասնամյակ. 1705 թ. այստեղ է սովորել Եղիա Կարնեցին (Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 9):

⁴¹¹ Կարմեյան քարոզիչների համանման գործունեության մի քանի դրվագների մասին տե՛ս Բայբուրդյան Ա., Կարմեյանների միաբանության միսիոներների գործունեությունը, էջ 55:

⁴¹² Ստրույսի վկայությունը մեկ այլ հայկական բնակավայրում՝ Երևանում, գերեվաճառության մասին տե՛ս John Struys, *The voyages and travels*, p. 213-214.

⁴¹³ Fleuriau, *Estat présent*, p. 128-129.

Էրզրումում գործող կրոնավորները մեծ աշխատանք են կատարել նաև տեղացի բնակչությանը բժշկական ծառայություններ մատուցելու տեսանկյունից: Պարբերաբար մոլեգնող համաճարակի պայմաններում եվրոպացի այս հոգևորականներն անմիջապես գործի էին դնում իրենց բժշկական գիտելիքները⁴¹⁴: Հատկանշական է, որ այդ հմտությունը ծառայեցվում էր նաև նյութական միջոցներ ստանալուն: Այսպես՝ մի թուրքի բուժած Ռոշը ստացել էր որոշակի գումար, ապա միանգամից բաժանել կարիքավոր քրիստոնյաներին⁴¹⁵: Միանգամայն դիպուկ է այս հարցի շուրջ Մ. Օրմանյանի գնահատականը. «Բժշկական եւ առողջաբանական դեղերով եւ հրահանգներով ժողովուրդը կը գրաւէին, եւ այս կերպով ճամբայ կը բանային իրենց նպատակին համաձայն ներշնչումներ թելադրելու»⁴¹⁶: 1690 թ. քաղաքում սկսված հերթական համաճարակի ժամանակ հայերին բժշկական օգնություն ցուցաբերելիս ճիզվիտական առաքելության ղեկավար Ռոշը մահացավ: Ըստ Ֆլետորիոյի հաղորդման՝ «հայերը... տպավորիչ հուղարկավորությամբ ցանկացան արտահայտել հարգանքն ու մեծարանքն իրենց առաքյալի հանդեպ»: Ճիզվիտ քարոզչի հեղինակությունը տեղացիների շրջանում այնքան բարձր էր, որ նրան համարում էին «մի ուրիշ սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ»: Եթե հավատ ընծայենք նույն աղբյուրին, ապա «չորեքշաբթի և ուրբաթ

⁴¹⁴ Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 78-79. Օսմանյան կայսրության սահմաններում քարոզող ճիզվիտներից մեկն անգամ դարձել էր Վանի փաշայի բժիշկը (Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 43):

⁴¹⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 117.

⁴¹⁶ Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, սյ. 3024:

օրերին նրա շիրիմի մոտ տեսանելի էր աղոթող տղամարդկանց և կանանց մի մեծ խումբ»⁴¹⁷:

Ճիզվիտական առաքելության ղեկավարությունն Էրզրումում անցավ 1691 թ. գարնանը Սպահանից այստեղ ժամանած Վիլլոտին: Նա հայերենի իր իմացությամբ ոգևորություն առաջ բերեց հայերի միջավայրում, որոնք «հիացած էին իրենց կյանքում առաջին անգամ լսել հայերեն քարոզող եվրոպացի վարդապետի»⁴¹⁸: Վիլլոտի գործունեությունից հիշատակման է արժանի հատկապես կաթոլիկ դավանանքն ուսուցանող գրվածքների ստեղծումը, որոնք, նախապես շարադրված լինելով թուրքերեն, թարգմանվեցին խոսակցական հայերեն⁴¹⁹: Ավելին՝ կաթոլիկացած հայ պատանիներից յուրաքանչյուրն ուներ այդ գրքույկները բազմաթիվ օրինակներով արտագրելու և տարածելու պարտավորություն: Հետաքրքիր է, որ ավելի ուշ՝ 1705 թ., Եղիա Կարնեցին ևս ընդգրկվել է ընդօրինակողների խմբում և, իր հավաստիացմամբ, արտագրել «տետրունս կարճառօտ քրիստոնեական վարդապետութեան»⁴²⁰: Աշխարհաբար շարադրված ձեռագիր գրքույկներ ստեղծելու Վիլլոտի այս նախաձեռնությունը նվազ չափով համադրելի է

⁴¹⁷ Fleuriau, *Estat présent*, p. 144-145, 156.

⁴¹⁸ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 199. Ռոշը արևելյան լեզուներից միայն թուրքերենին էր տիրապետում:

⁴¹⁹ Ճիզվիտ հեղինակներն առիթը բաց չեն թողնում հավաստելու, որ կար հայերենի երկու ուղղություն: Հոգևոր միջավայրում գործածվող գրական հայերենը (գրաբար) խորթ էր խոսակցական լեզուն (աշխարհաբար) նախընտրող բնակչության լայն շերտերին (տե՛ս, օրինակ, *Lettre du Père Monier*, p. 157; Fleuriau, *Estat présent*, p. 5):

⁴²⁰ Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 9:

նույն լեզվավիճակով տպագիր գրքեր ֆինանսավորելու հայ վաճառականական միջավայրի ջանքերի հետ⁴²¹:

Էրզրումում Վիլլոտի ու տեղացիների հարաբերությունների մասին հետաքրքիր անդրադարձ կա Եղիա Կարնեցու ինքնակենսագրական երկի մաս կազմող երևակայական զրույց-հարցուպատասխանի մեջ. «Ինչ սիրով ընդունին զնայ (Վիլլոտին-Ս. Բ.) հայք խուց բանան վասն նորա ի յեկեղեցուչն, զգե՛նու առժամայն հանդերձ հայ քահանայի, նոյն եկեղեցուչն ժամասէ ընդ հայ քահանայսն, անդ քարօզ ասէ, անդ պատարաքէ եւ հաղորդէ զժողովուրդն»⁴²²: Ուշադրության է արժանի ճիզվիտ կրոնավորի՝ հայ քահանայի համազգեստ կրելու մասին տեղեկությունը: Հետաքրքիր է, որ 1692 թ. Վիլլոտի հետ հանդիպած Մխիթար Սեբաստացին նույնպես նրան տեսել է հայ հոգևորականի զգեստով⁴²³: Վիլլոտին ցուցաբերած ջերմ վերաբերմունքը կարծես ավելի ընդգծելու նպատակով հիշատակված բնագրում Եղիան հավելում է. «Այնքան սիրեյին զնա, որ ոչ թողուին զնայ, որ միայնակ լինէր եւ կամ ուտէր զիր հացն»⁴²⁴: Այսպես՝ ճիզվիտ քարոզչին ի սկզբանե հաջողվել է

⁴²¹ Աշխարհաբար առաջին տպագիր գիրքը, որը կրում էր «Արիեստ համարողութեան» խորագիրը, հրատարակվել էր 1675 թ. Մարսելում «ի պէտս Հայկազունեաց և մանաւանդ Վաճառականաց» (հեղինակի հարցի շուրջ տե՛ս Փաշայեան Ա., «Արիեստ համարողութեան»-ը հայ հնատիպ գրքի պատմութեան հոլովոյթում, *Հանդէս ամսօրեայ*, 2005, թ. 1-12, էջ 445-464, լեզվական քննության համար տե՛ս Պողոսյան Թ., «Արիեստ համարողութեան» երկը՝ որպէս աշխարհաբար առաջին տպագիր գիրք, *Էջմիածին*, 2015, թ. 9, էջ 83-97): Մինչև XVII դ. վերջը տպագրվեցին աշխարհաբար ևս 2 գրքեր:

⁴²² Կարապետեան Մ., ԺԸ դարի առաջին քառորդի մի երկխօսութիւն, սյ. 385:

⁴²³ Ակինեան Ն., Մխիթար Սեբաստացի. կենանքն եւ գործունէութիւնը, *Հանդէս ամսօրեայ*, 1949, թ. 4-12, սյ. 374:

⁴²⁴ Կարապետեան Մ., ԺԸ դարի առաջին քառորդի մի երկխօսութիւն, սյ. 385:

սերտ առնչություններ հաստատել էրզրումցիների հետ՝ արժանանալով նրանց դրական վերաբերմունքին:

Վիլլոտի գործունեությունը դեռ չէր բոլորել 1 տարին, երբ Էրզրումում հիսուսյան առաքելությունը հայտնվեց դժվարին կացության մեջ՝ հարկադրված լինելով դիմագրավելու ինչպես հայ եկեղեցականների, այնպես էլ տեղական մահմեդական իշխողների հալածանքներին: Ֆլետրիոն, որն ամենայն մանրամասնությամբ է տալիս այս իրադարձությունների նկարագրությունը, հավաստիացնում է, որ քարոզիչների դեմ պայքարը ձեռնարկել էր հայոց նոր կաթողիկոս «Նահաբիետը՝ Էլեազարի հաջորդը, նույնքան չարամիտ, բայց պակաս խորագետ, քան նա»⁴²⁵: Վերջինս 1692 թ. Էրզրում է գործուղել հայ եկեղեցականներ Չոլախին ու Ավետիքին տեղի կաթոլիկ եպիսկոպոսին պաշտոնազրկելու, ինչպես և՛ քաղաքի բնակչության կաթոլիկացման հետագա գործընթացը կանխելու նպատակով: Կաթողիկոսի գործակիցներն իրենց կողմն են գրավել շեյխ-ուլ-իսլամ, սուլթան Մեհմեդ IV (1648-1687 թթ.)-ի ավագ որդու նախկին դաստիարակ Ֆեյզուլլահ Էֆենդուն, ինչպես նաև՝ քահանա Հարությունին, որը պետք է փոխարիներ քաղաքի կաթոլիկ եպիսկոպոսին:

Ճիզվիտական աղբյուրներից մյուսը սկսված հալածանքները բացատրում է Էրզրումի փաշայի ֆինանսական խնդիրներով. լեհերի դեմ ռազմական գործողությունների ժամանակ գերի ընկնելուց ու մեծ փրկագին վճարելուց հետո փաշան նպատակ ուներ դրամական միջոցներ կորզելու ճիզվիտներից: Այսպես՝ 1692 թ. փետրվարին Էրզրում ժամանած հիսուսյան քարոզիչների խումբը,

⁴²⁵ Fleuriau, Estat présent, p. 175.

որը երկարատև ուղևորություններից հետո հանգստի կարիք էր զգում և հանգրվանել էր հավատակից կրոնավորների մոտ, հայտնվեց տեղական իշխողների հալածանքների թիրախում⁴²⁶։ Ակնկալված ֆինանսական միջոցները չվճարելու պայմաններում հայ եկեղեցականների հարձակումը ավելի ծանր կացության մեջ դրեց եվրոպացի քարոզիչներին։

Հետաքրքրական է, որ ճիզվիտ կրոնավորներին ուղղված մեղադրանքների շարքում էին սուլթանի հպատակներին ապստամբության նախապատրաստելը, նրանց զինելն ու ռուսական զորքերի մուտքը հայկական տարածքներ դյուրացնելը⁴²⁷։ Թեև Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական հետաքրքրություններն իրենց ողջ սրությամբ զգացնել էին տալու ավելի ուշ շրջանում, այնուհանդերձ մեղադրանքները, թեպետ անհիմն, բայց ծանր էին 1686 թվականից ընթացող ռուս-թուրքական պատերազմի համապատկերում։

Հալածանքները չշրջանցեցին նաև քաղաքի կաթոլիկ դավանանքին հարած հայ ընտանիքներին, որոնցից յուրաքանչյուրը հարկադրված եղավ վճարելու 2000 էկյու տուգանք։ Եթե հավատ ընծայենք ճիզվիտական աղբյուրին, ապա «նրանք դա վճարում էին ուրախությամբ՝ երջանիկ զգալով իրենց առևտրի եկամտի մի մասը այնքան լավ գործի զոհաբերելու համար»⁴²⁸։

1692 թ. մայիսի 1-ին Էրզրում հասավ հիսուսյան քարոզիչների համար նախատեսված փաստաթղթերի կապոց։ Ֆրանսիացի դեսպանի՝ Շատոնյոֆի մարքիզի շնորհիվ օսմանյան պետա-

⁴²⁶ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 210-213.

⁴²⁷ Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 280-281.

⁴²⁸ Ibid., p. 282.

կան շրջանակներում ձեռք բերված այդ հրամանագրերը ներկայացվեցին Էրզրումի փաշային, որը ստիպված էր դադարեցնել հետապնդումները կաթոլիկների նկատմամբ: Սակայն հաջորդ օրն իսկ ճիզվիտ կրոնավորների վրա «այգու ցանկապատը մագլցած» ամբոխի հարձակումը պատճառ դարձավ քաղաքից հեռանալու նրանց որոշման համար⁴²⁹: Այսպես՝ Էրզրումը, որը «Լևանտի ամենածաղկուն առաքելությունն էր», միառժամանակ դադարեց լինել ճիզվիտների գործունեության կարևոր կենտրոն, այն էլ՝ այնպիսի իրավիճակում, երբ, ըստ Ֆլետրիոյի, «թվում էր, թե մեկ կամ երկու տարի հետո քաղաքի բոլոր քրիստոնյաները կաթոլիկ են լինելու»⁴³⁰:

Իսկ ինչ վերաբերում է այս իրադարձություններից հետո Էրզրումում ստեղծված իրավիճակին, ապա տեղացի հայերը բաժանված էին երեք խմբի՝ հայ եկեղեցու հետևորդներ, կաթոլիկներ, իրենց կրոնական համոզմունքները թաքցնողներ: Կաթոլիկ դավանանքին հարելու իրենց մտադրությունը բացահայտորեն ցույց տվողները փաշայի հրամանով նետվեցին բանտ և մի քանի օր հետո ստացան 3000 էկյուի դիմաց ազատ արձակվելու առաջարկ⁴³¹: Օսմանյան իշխանությունները, փաստորեն, առիթը բաց չէին թողնում իրավիճակից օգտվելու և փաշայության գանձարանը լցնելու նպատակով:

Հիսուսյան քարոզիչներն Էրզրումից անցան Երևան, որտեղ ջերմ ընդունելություն գտան ինչպես քաղաքում գործող իրենց հավատակիցներից, այնպես էլ մահմեդական խանից: Հետաքրքիր է

⁴²⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 230.

⁴³⁰ Fleuriau, *Estat présent*, p. 198.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 201-203.

նշել, որ Վիլլոտը հանդիպում ունեցավ Երևանում գտնվող կաթողիկոս Նահապետ Եդեսացու հետ և պարզաբանումներ փորձեց ստանալ Էրզրումում հակակաթոլիկական գործելակերպով հայտնի դարձած Ավետիքի մասին: Խոսքն, անկասկած, Կ. Պոլսի ապագա հայոց պատրիարք Ավետիք Եվդոկացու մասին է, որը կաթոլիկների դեմ իր անգիջում պայքարի հետևանքով հետագայում պիտի բանտարկվեր Բաստիլի նշանավոր բերդում⁴³²: Հայոց հայրապետը, ըստ ճիզվիտական աղբյուրի, ոչ միայն բանադրեց վերջինիս, այլև մի քանի օր անց ճիզվիտ կրոնավորներին ընդունեց Էջմիածնում ու ճաշեց նրանց հետ: Վիլլոտի հավաստմամբ՝ կաթողիկոսի հետ միասին նույն սեղանի շուրջ էին միայն նրա փոխանորդն ու ճիզվիտ քարոզիչները, մինչդեռ նույն ճաշասենյակում գտնվող մյուս 25 եպիսկոպոսներն ու արքեպիսկոպոսներն այլ սեղանից էին օգտվում⁴³³:

1692 թ. ամռանը փաշայի գլխատումից և տեղական պաշտոնեության փոփոխությունից հետո Վիլլոտը վերադարձավ Էրզրում: Այս ժամանակներին են վերաբերում նրա ջանքերը Գրիգոր Լուսավորչի մասունքների մի մասը Իտալիայից Հայաստան փոխադրելու ուղղությամբ, ինչը ներկայացված է ավելի ուշ՝ 1712 թ. նոյեմբերի 17-ին գրած մի նամակում: Հռոմի ճիզվիտներին ուղղված իր խնդրանքի մասին ահա թե ինչ է պատմում Վիլլոտը.

⁴³² Baghdiantz McCabe I., *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*, Oxford: Berg, 2008, p. 142. Ավետիք Եվդոկացուց մեզ հասած մատենագրական միավորների, ինչպես և՛ ֆրանսիական արխիվներում նրա գործունեությանն առնչվող վավերագրերի ցանկի համար տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն (Ե-ԺԸ դդ.), հ. Բ, Երևան, 1976, սյ. 983-1009:

⁴³³ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 244-246.

«Յամի 1692երորդի... ի Հռոմ զթուղթս յղեցի... զի զոմանս ազնիս մասունս սրբոյն Գրիգորի առաջնոյ պատրիարգի հայոց, յայնց, որք ի Նապօլի պահին, առնդունիցիր և առ իս անդրայղիցէր ի յերզրում»⁴³⁴: Խոսքն, անշուշտ, Նեապոլի Ս. Գրիգոր (San Gregorio Armeno) եկեղեցում պահվող հայոց առաջին հայրապետի մասունքների մասին է: Հետաքրքիր է, որ 1694 թ. դեկտեմբերի 8-ին Էրզրում է հասել «այնքան ժամանակ սպասեցեալք մասունքն, հանդերձ թղթովք վկայականօք»: Այնուհետ Կ. Պոլիս, ապա՝ Նոր Զուղա գնացած Վիլլոտն իր հետ է տարել այդ մասունքն ու, ի վերջո, այն նվիրել տեղի Ս. Հովսեփ ճիզվիտական եկեղեցուն. «Սահմանեցի զսրբազանս մասունս սրբոյն Գրիգորի նուիրել տաճարի սրբոյն Յովսեփայ միսսիօնարութեան Յիսուսականաց ի յազնուագունեղի իսպահանու գիւղաքաղաքի, որ ասի Ճիւֆայ»⁴³⁵:

Ճիզվիտները ստիպված եղան կրկին լքել Էրզրումը 1695 թ., երբ օսմանյան գահ բարձրացած Մուստաֆա II-ը (1695-1703 թթ.) արգելեց եվրոպացի քարոզիչների գործունեությունը կայսրության սահմաններում: Նույն թվականի մայիսի 30-ին Էրզրում հասավ ֆրանսիացի դեսպանի նամակը, որում առաջարկվում էր քարոզչական աշխատանքները շարունակել գոնե այնպիսի քաղաքում, ուր կլիներ ֆրանսիացի կոնսուլ⁴³⁶: Այս պայմաններում հիսուսյան հոգևորականների գործունեությունն Էրզրումում միառժամանակ դադար առավ⁴³⁷:

⁴³⁴ Անտոն Մարիա Բոննուկի, Պատմութիւն կենաց, էջ 202-203:

⁴³⁵ Անդ, էջ 205:

⁴³⁶ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 320-322.

⁴³⁷ Ճիզվիտների գործունեությունը Էրզրումում 1694-1695 թթ. սահմանափակող տեսակետի համար տե՛ս Santus C., *Transgressions nécessaires*, p. 298; Damas A., *Coup d'oeil sur l'Arménie*, p. 50.

Հայերի ու ճիզվիտների փոխշփումներն էրզրումում այսօր քանով չսահմանափակվեցին: Հետագա տարիներին իրենց քարոզչական աշխատանքներով այստեղ հանդես են գալիս Ռիկարտն ու Մոնիեն, թեև էրզրումում ճիզվիտ կրոնավորների վերահաստատման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ: Այսպես՝ «էրզրումի ծաղկուն առաքելությունը, որ թվում էր մարած», վերսկսեց իր գործունեությունը⁴³⁸:

XVIII դարասկզբին հիսուսյան քարոզիչների գործունեության սահմաններն այնքան էին ընդլայնվել, որ, ճիզվիտական աղբյուրի հավաստմամբ, Ռիկարտն ու Մոնիեն կատարում են իրենց վերահսկողության ներքո գտնվող տարածքների որոշակի բաժանում: Ս. Գրիգոր անունն ստացած առաջին մասն ընդգրկում էր Թորթումը, Հասանկալան, Կարսը, Բայազետը, Արաբկիրը և 40 գյուղեր, մինչդեռ Իգնատիոսի անվամբ հայտնի երկրորդ հատվածը ներառում էր Սպերը, Բայբուրդը, Ախալցխան, Տրապիզոնը, Գյումուշխանեն և 27 գյուղեր⁴³⁹:

Ճիզվիտական աղբյուրները մանրամասնում են այս 2 քարոզիչների գործունեության արդյունքները: 1711 թ. դրությամբ Ռիկարտի ջանքերի արդյունքում կաթոլիկ դավանանքին էր հարել «1 եպիսկոպոս, 22 քահանա, 875 այլ անձինք»⁴⁴⁰: Հետաքրքիր է նշել, որ 1705 թ. հենց այս քարոզչի մոտ է որոշակի կրթություն ստացել Եղիա Կարնեցին, որը, իր իսկ հավաստմամբ, միանալով քարոզչական աշխատանքներին, կաթոլիկացրել է 24 հայի⁴⁴¹: Ինչ վերա-

⁴³⁸ Fleuriau, *Estat présent*, p. 211-213.

⁴³⁹ Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 285-286.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁴¹ Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան, էջ 9:

բերում է Մոնիեին, ապա նրա գործունեության տիրույթում են հայտնվել նաև «քրդերը կամ եզդիները, ... որոնք թափառական կյանք էին վարում և զբաղվում գրեթե միայն կողոպուտով»⁴⁴²։ Թվում է, թե հենց վերջիններիս նկատի ունի Ֆլետորիոն, երբ գրում է այս նույն տարածքում բնակվող *gasidies* անունով ժողովրդի մասին, որի ներկայացուցիչները «պաշտում են Հիսուս Քրիստոսին, բայց երկար ժամանակ չունենալով գրքեր, քահանաներ, հոգևոր աջակցություն՝ հասել են արև ու սատանա պաշտելու կուրության աստիճանին»⁴⁴³։

Հետաքրքիր է արձանագրել, որ Սպահանում ֆրանս-իրանական պայմանագրի կնքումից հետո Եվրոպա վերադարձող դեսպան Միշելը 1709 թ. անցել է Էրզրումով և ջերմ ընդունելություն ստացել փաշայի կողմից։ Վերջինիս տանը հանգրվանած ֆրանսիացի դեսպանը խնդրել է նրան «շարունակել հովանավորությունը ճիզվիտ հայր Ռիկարտին»⁴⁴⁴։ Եվրոպացի հոգևորականն օգնել էր Միշելին Օսմանյան կայսրության տարածքով անցնելիս⁴⁴⁵։

Էրզրումում հիսուսյան հոգևորականների վերջին հիշատակությունը վերաբերում է 1714 թ.⁴⁴⁶։ Հավանաբար հենց այս թվականին է Ռիկարտն անցել Շամախի ու 3 տարի անց այնտեղ մահացել, իսկ Մոնիեն ուղևորվել Սպահան։ Հենց այս դրվագով էլ ավարտվում է ճիզվիտ քարոզիչների՝ գրեթե 3 տասնամյակ տևած գործունեությունը Հայաստանի արևմտյան մասի կենտրոն Էրզրումում։

⁴⁴² Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 291.

⁴⁴³ Fleuriau, *Estat présent*, p. 214.

⁴⁴⁴ *Mémoire du Sr. Michel*, p. 224.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁴⁶ Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 300-301.

Այսպիսով՝ քարոզչական գործունեություն ծավալելով Էրզրումի հայության շրջանում՝ ճիզվիտ կրոնավորները ընդլայնեցին հայերի հետ փոխշփումների աշխարհագրությունը: Բախվելով Օսմանյան կայսրության քաղաքական համակարգի առանձնահատկություններին ու տեղական իշխողների անվերահսկելի կամայականություններին՝ հիսուսյան քարոզիչները ստիպված եղան անցնել հալածանքների ու հետապնդումների միջով: Մի քանի անգամ քաղաքից հեռացվելով ու քարոզչական աշխատանքներն ընդհատելով՝ ճիզվիտները հայկական բնակավայրերից թերևս հենց Էրզրումում կրեցին հալածանքների ամենամեծ բաժինը: Դրան զուգահեռ՝ քննարկվող ժամանակահատվածում բնակչության կաթոլիկացման իրենց ծրագիրը համեմատաբար ավելի մեծ հաջողություն գրանցեց նույն այս քաղաքում: Շուրջ 3 տասնամյակ ակտիվ փոխազդեցությունների մեջ մտնելով տեղացի հայերի հետ՝ ճիզվիտներին հաջողվեց խիստ սահմանափակ ներգրավվածություն ապահովել քաղաքային կյանքում:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ ՀԱՅԵՐԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԸ ՃԻԶՎԻՏԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ

3.1. ՀԱՅԵՐԸ

Հայ բնակչության հետ հիսուսյան քարոզիչների առնչությունները նկարագրող ճիզվիտական սկզբնաղբյուրները բազմաթիվ հետաքրքրական տվյալներ են պարունակում հայերի ու հայկական բնակավայրերի մասին: Շուրջ 100 տարի գործունեություն ծավալելով նրանց միջավայրում՝ քարոզիչներին հաջողվել էր հմտանալ հայկական թեմատիկայում՝ ճշգրիտ պատկերացում կազմելով թե՛ հայերի ներկա կացության ու նկարագրի, թե՛ հայկական բնակավայրերի և դրանց նշանակության վերաբերյալ:

Ճիզվիտական աղբյուրների ուսումնասիրությունը հաստատում է հայերի եվրոպական ընկալումներում դիտված այն տեղաշարժը, որը հատուկ է վաղ արդի ժամանակաշրջանին: Զինվորի ու ռազմիկի կերպարն այս շրջանում նահանջ է արձանագրում՝ մոռացության մատնվելով արդեն XVII դ.: Դրա փոխարեն ասպարեզում հայտնվում է հայերի՝ որպես հմուտ վաճառականների համարումն ու համբավը⁴⁴⁷: Այս համապատկերում բոլորովին էլ զարմանալի չպետք է թվանայն բնորոշումները, որոնք տրվել են հայերին ճիզվիտ քարոզիչների երկերում ու նամակներում: Այսպես՝ Ֆլեորիոն իր աշխատության հենց նախաբանում հարկ է համարում տեղեկացնել իր ընթերցողին հայերի առևտրական հմտութե-

⁴⁴⁷ Vartoogian J., The Image of Armenia, p. 216-217.

յունների մասին. «Ասիայում չկա ոչ մի քաղաք, ուր հայերը հաստատված չլինեն. նրանք թափանցել են մինչև Չինաստան»⁴⁴⁸: Առավել ընդարձակ ու հետաքրքրական է նույն հեղինակի կողմից հայերին տրված հետևյալ գնահատականը. «Աշխարհում քիչ ժողովուրդ կա, որ ունենա լավագույն հատկանիշներ, ինչպես հայ ժողովուրդը: Ամենուր նկատելի է, որ հայերը ողջամտություն և խոհեմություն ունեն: Քիչ են խոսում, շատ խորհում: Նրանք նաև շատ ճարպիկ են իրենց ձեռնարկած գործերում: Նրանք են, որ արևելքում կազմակերպում են ողջ առևտուրը և մեծապես նպաստում դրա զարգացմանը Եվրոպայի բազմաթիվ մեծ քաղաքներում»⁴⁴⁹: Վաղ արդի շրջանի վաճառականական գործում հայերի բացառիկ ներգրավվածության ազդեցությամբ են գրված նաև Դեսվինյեսի տողերը. «Հայերը արևելքի, գուցե ողջ աշխարհի բոլոր ժողովուրդներից ամենաառևտրականն են: Նրանք տարածված են ողջ Ասիայում և համարյա ամենուրեք ունեն հենակետեր»⁴⁵⁰:

Հայերի բնութագրի ավանդական մաս հանդիսացող հյուրասիրությունը ևս արժանացել է ճիզվիտ հեղինակի ուշադրությանը. «Օտարականը միշտ լավ է ընդունվում նրանց մոտ. հաճույքով են նրանց վերաբերվում և օթևան տալիս: Նրանք սիրում են հյուրընկալությունը, և այն գործածում են ուրախության և բարեկամության ցուցադրմամբ»⁴⁵¹: Հոգևոր ասպարեզում հայերի առատաձեռնությունն էլ հայտնվել է Մոնիեի տեսադաշտում. «Նրանք ոչինչ չեն խնայում իրենց եկեղեցիների զարդարման համար, որոնք ողջ

⁴⁴⁸ Fleuriau, *Estat présent*, préface.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 6.

⁴⁵⁰ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 367.

⁴⁵¹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 8.

արևելքի ամենից զարդարվածն են»⁴⁵²։ Այս առումով տեղին է հիշատակել նաև Ֆլետրիոյի դիտարկումը եկեղեցական պատարագի մասին հայ բնակչության շրջանում տարածված պատկերացման վերաբերյալ, ըստ որի՝ եթե պատարագը վճարված չէր, ապա ոչ մի օգուտ չէր կարող բերել հավատացյալին⁴⁵³։

Հետաքրքրություն են հարուցում նաև հայ կանանց մասին ճիզվիտ հեղինակների գրառումները։ Վիլլոտը պատկերավոր համեմատությամբ ընդգծում է Նոր Զուղայի հայուհիների հավատարմությունն իրենց ամուսիններին. «Յերեկը նրանք դուրս են գալիս ու քայլում փողոցներով, բայց միշտ ծածկված մի նուրբ կտորով, որը նրանց ծածկում է գլխից մինչև ոտքերը... Միայն իրենց տանն են հանում իրենց քողը, երբ վերադառնում են, ու երևում իրենց ողջ փայլով՝ ցույց տալու համար, որ նրանք ջանում են դուր գալ միայն իրենց ամուսիններին, ինչով նրանք մի գեղեցիկ դաս են տալիս Եվրոպայի մեր տիկիներին»⁴⁵⁴։ Հայուհիների մասին Մոնիեի գնահատականներից հետաքրքիր է մեջբերել հետևյալ դիտարկումը. «Աղջիկներն ու երիտասարդ կանայք եկեղեցում երեվում են տարեկան միայն 1-2 անգամ, չնայած բաղնիք են գնում շատ ավելի հաճախ»⁴⁵⁵։

Հայերի միջավայրում տարածում գտած ավանդույթներից Ֆլետրիոն զարմանքով արձանագրել է մի քանիսը։ Այսպես՝ հայերի շրջանում արգելված է եղել երրորդ ամուսնությունը, իսկ կրկնամուսնության դեպքում այրի կինը կամ տղամարդը պարտա-

⁴⁵² Lettre du Père Monier, p. 47.

⁴⁵³ Fleuriau, Etat présent, p. 25.

⁴⁵⁴ Anon [Villotte], Voyages d'un missionnaire, p. 496.

⁴⁵⁵ Lettre du Père Monier, p. 53.

վոր էին ամուսնանալ բացառապես իրենց իսկ կարգավիճակում գտնվողների հետ⁴⁵⁶։ Ծննդաբերած կանայք էլ 40 օր շարունակ զրկված են եղել եկեղեցի հաճախելու հնարավորությունից⁴⁵⁷։ Դեսվիյեսը, իր հերթին, նկարագրելով հայերի սովորույթները, հավելում է, որ եկեղեցու կողքով անցնելիս չխաչակնքվելը նրանք մեղք էին համարում⁴⁵⁸։

Հայերի նկարագրի ճիզվիտական ընկալումը իր արտահայտությունն է ստացել նաև Ֆլետրիոյի երկի վերջում բերված խորհուրդ-առաջարկներում, որոնք ուղղված էին հետագա քարոզիչներին՝ գործունեության արդյունավետությունը բարձրացնելու նպատակով։ Օրինակ, երկրորդ խորհուրդը պարտադիր էր համարում հայերի ազգային սովորույթների նկատմամբ հարգանքն ու դրանք փոփոխելու մտադրությունից հրաժարումը. «Հայերը շատ են կապված իրենց ավանդույթներին. հանել նրանց դրանցից, կնշանակի... ավերել կրոնի գործերը»։ Հաշվի առնելով, որ հայերը խորին հարգանք ունեն նաև իրենց քահանաների ու վարդապետների հանդեպ՝ Ֆլետրիոն առաջ էր քաշում նաև նրանց նկատմամբ բարյացակամ վերաբերմունքի ապահովման պահանջը։ Հետաքրքիր է, որ ճիզվիտ հեղինակի դիտարկումներից մյուսն էլ վերաբերել է հայերի «ազնվական հակումն» օգտագործելուն. «Հայերը բուռն կերպով են սիրում ընթերցանություն։ Կարելի է տեսնել արհեստավորների, որոնք զոհում են 15-20 էքյու մի լավ գիրք գնելու համար»⁴⁵⁹։ Ֆրանսիացի ճիզվիտ կրոնավորի դիտար-

⁴⁵⁶ Fleuriau, *Estat présent*, p. 16-17.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵⁸ *Lettre écrite par le Père Desvignes*, p. 368.

⁴⁵⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 338-342.

կումներում հստակորեն ուրվագծվում է նրա ծանոթությունը հայերի ազգային նկարագրին⁴⁶⁰:

Ճիզվիտական աղբյուրներում հայերի մասին տեղեկատվության առանձին խումբ են կազմում հայ հոգևորականության և ընդհանրապես Հայոց եկեղեցու մասին տվյալները: Առաջին հերթին ուշադրության արժանի են թվում հիսուսյան հեղինակների հիշատակությունները հայոց կաթողիկոսների մասին: 1648 թ. աշնանը 3 ամիս Երևանում անցկացրած Ալեքսանդր դը Ռոդը նշում է, որ հայոց կաթողիկոսն «արդեն շատ տարեց էր ու նույնիսկ ընտրել էր իր հաջորդին»: Այդ հանգամանքը չի զարմացնում ճիզվիտ հեղինակին, քանի որ հայոց կաթողիկոսները «ավանդույթ ունեն իրենց աթոռը դատարկ չթողնելու, երբ իրենք մահանում են»⁴⁶¹: Կարելի է ենթադրել, որ աղբյուրի ցուցումը վերաբերում է Փիլիպոս Աղբակեցու կողմից Հակոբ Զուղայեցուն տեղապահ նշանակելուն ու հաջորդ կաթողիկոս պատրաստելուն: Այս մասին մտածելու հիմք տալիս են նաև հայկական սկզբնաղբյուրները: Այն, որ 1651-1653 թթ. հայ եկեղեցականների մեծ խմբով Երուսաղեմ ուղևորված կաթողիկոսին⁴⁶² էջմիածնում փոխարինում էր հենց Հակոբ Զուղայեցին, երևում է Առաքել Դավրիժեցու վկայությունից: Հայ պատմագրի տեղեկացմամբ՝ նա է ղեկավարել Ս. Գայանե ու Ս.

⁴⁶⁰ Արևելքի ժողովուրդների համապատկերում հայերի վաղ արդի ֆրանսիական ընկալումների հակադիր բևեռի քննարկման համար հմմտ. տե՛ս Ասլանեան Ս., Միջցամաքամասային կենցաղ մը, պ. 216-253: Ուսումնասիրությունը հիմնված է ֆրանսիական արևելահնդկական ընկերության 2 ընդհանուր տնօրեններից մեկի՝ հայ վաճառական Մարգարա Ավագչենցի դատավարական գործի վրա:

⁴⁶¹ Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 68 (այս և հետագա հղումները երրորդ գլխից են, որի էջակալումը սկսվում է 1-ից).

⁴⁶² Աղաւունի Մ., Միաբանք եւ այցելութ Հայ Երուսաղեմի, Երուսաղեմ, 1929, էջ 513-514, Ստեփանոս Ռօքշա, էջ 178:

Հռիփսիմե վանքերի շինարարական աշխատանքները Փիլիպոս Աղբակեցու ճամփորդության երկարատև ժամանակահատվածում⁴⁶³: Դա հիմք է տվել Մ. Օրմանյանին ենթադրելու, որ «Յակոբ Զուղայեցին, Փիլիպպոսի յաջորդը, անոր տեղակալն ալ եղաւ բացակայութեան միջոցին»⁴⁶⁴: Նույն ուսումնասիրողը զարմանքով է արձանագրել նաև Հակոբ Զուղայեցու արագ ու սահուն աթոռակալությունը 1655 թ.՝ կասկած հայտնելով, որ «թերեւս Փիլիպպոսի կողմէն յայտնուած յանձնարարութիւն մը պատկառանք ազդեց»⁴⁶⁵: Այսպիսով՝ եթե հայկական աղբյուրը հնարավորություն է տալիս կռահելու 1651 թ. Հակոբ Զուղայեցու տեղապահության մասին, ապա ճիշդիտ հեղինակը վկայում է հաջորդ կաթողիկոսի պաշտոնում նրա նշանակված լինելն արդեն 1648 թ. աշնան դրությամբ: Ռոդն իր երկում տեղեկացնում է նաև Փիլիպոս Աղբակեցուն պատահաբար հանդիպելու մասին. «Մի օր ես նրան տեսա իր ողջ ընդգծված շքեղությամբ եկեղեցի գնալիս: Նա վերադառնում էր մի փոքրիկ ճանապարհորդությունից: Ողջ ժողովուրդը հանդիսավորությամբ ուղեկցում էր նրան, հոգևորականները գնում էին առջևից, յուրաքանչյուրը պահում էր այրվող սպիտակ մեծ ջահեր, ամենաբարձրերը, որ երբեք չէի տեսել»⁴⁶⁶:

Ֆլետրիոյի հետաքրքիր վկայություններից մեկն առնչվում է եղիազար Այնթափցու աթոռակալման հանգամանքներին: Հայոց հայրապետը պաշտոնը նրան հանձնելու էջմիածնի միաբանների դիրքորոշումն այսպես է բացատրում Ֆլետրիոն. «Վախենում էին,

⁴⁶³ Առաքել Դավրիժեցի, էջ 266-268:

⁴⁶⁴ Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, սյ. 2854:

⁴⁶⁵ Անդ, սյ. 2911:

⁴⁶⁶ Alexandre de Rhodes, Divers voyages et missions, p. 68-69.

որ նրա անհանգիստ բնավորությունը կնորացնի խառնակությունը, որը նա առաջ էր բերել Հակոբ կաթողիկոսի օրոք»⁴⁶⁷: Հեղինակը նկատի ունի առանձին կաթողիկոսություն հիմնելու Եղիազար Այնթափցու ծրագիրը, որը գրեթե երկու տասնամյակ շարունակ հայությանը պառակտեց երկու մասի:

Ճիզվիտ հեղինակի հավաստմամբ՝ այդ ընտրությունը, սակայն, չէր համապատասխանում Հակոբ Զուլայեցու ցանկությանը: Վերջինս, հավանաբար ելնելով նաև իր իսկ աթոռակալման հանգամանքներից, իրեն հաջորդող էր նշանակել Թավրիզի արքեպիսկոպոս Իսահակ Մակվեցուն: Ֆլետրիոն հավաստիացնում է, որ նույնիսկ մահվան մահճում էր նա այդպես կամեցել: Պատահական չէ, որ դեռևս 1671 թ. Իսահակը թղթերի տակ ստորագրում էր «յաջորդ Յակոբայ կաթողիկոսի ամենայն Հայոց»⁴⁶⁸: Ոսկան Երևանցուն ուղղված 1673 թ. փետրվարի 18-ի իր նամակում էլ⁴⁶⁹ Իսահակը կարծես հանդես է գալիս վերջինիս ու կաթողիկոսի միջնորդի դերում: Հայ կաթոլիկ հեղինակներից Ստեփանոս Դաշտեցու ակնարկը ևս վերաբերում է 2 հոգևորականների հայրապետական հավակնություններին. «[Իսահակը-Ս. Բ.] զրկեալ եղել ի կաթողիկոսական աստիճանէ՝ զոր սեփականեալ էր սմա՝ ի տէր Յակոբայ սրբազան կաթողիկոսէն Զուլֆայեցոյ»⁴⁷⁰: Ավելորդ չէ մեջբերել նաև Իսահակի մասին ճիզվիտական աղբյուրի հիշատակությունը. «Թավրիզի արքեպիսկոպոսը՝ Իսահակ անունով ու իր անկշտամբելի կյանքի պատճառով Արդար մականունով, ամենա-

⁴⁶⁷ Fleuriau, *Estat présent*, p. 242.

⁴⁶⁸ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 293:

⁴⁶⁹ Ամատունի Կ., Ոսկան վրդ. Երեանցի եւ իր ժամանակը. լուսատու էջ մը ԺԷ. դարու հայ եկեղեցական պատմութենէն, Վենետիկ, 1975, էջ 335-337:

⁴⁷⁰ Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ, հ. Բ, էջ 294:

նշանավորն է բոլոր այն վարդապետներից, որոնք հրապարակա- նորեն կաթոլիկ դավանանքին են հարում»⁴⁷¹:

Հակոբ Զուղայեցու՝ Կ. Պոլսում գտնվող պատվիրակությունը ևս հայտնվել է ճիզվիտ հեղինակի ուշադրության կենտրոնում: Այսպես՝ Ֆլետրիոն փորձում է տալ այն հարցի պարզաբանումը, թե Եվրոպա ուղևորվող պատվիրակությունն ինչու շուրջ երկու տարի մնաց Կ. Պոլսում. «Մի քանի մեծահարգ թուրքեր, տեղեկանալով այդ մասին, խափանել էին ճանապարհորդությունը»⁴⁷²: Հետա- քրքիր է, որ այս տեղեկությունը համապատասխանում է նույն խնդրի վերաբերյալ Հռոմի պապին ուղղված հայ մելիքների նա- մակի բացատրությանը: 1699 թ. ապրիլի 19-ի այդ գրության մեջ Հակոբ Զուղայեցու պատվիրակության անդամների մասին այն պարզաբանումը, թե «անհավատները նրանց խանգարեցին ավելի առաջ գնալ»⁴⁷³, լիովին համընկնում է Ֆլետրիոյի ձևակերպմանը:

Հետաքրքիր են նաև հայոց կաթողիկոսներ Եղիազար Այնթափցուն ու Ղազար Զահկեցուն ճիզվիտական աղբյուրներում տրված գնահատականները: Եթե նրանցից առաջինի հետ Հիսուս- յան քարոզիչների հարաբերությունները բարելավվեցին ծանր հիվանդությունից կաթողիկոսին բուժելու շնորհիվ, ապա երկրոր- դի հետ անհաշտությունն այդպես էլ պահպանվեց: Դրանով հան- դերձ, Եղիազար Այնթափցուն ճիզվիտ հեղինակը բնորոշել է որ- պես «ֆրանկների և քարոզիչների հայտնի թշնամի, որն, ի դեպ,

⁴⁷¹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 240. Իսահակ Մակվեցու մասին առավել ման- րամասն տե՛ս Ամատունի Կ., Սահակ վրդ. Մակունցի, էջ 98-118, հմմտ. նրա հետ Ֆրանսուա Պիքեի հանդիպման համար՝ [Antelmy Charles Léonce], *La vie de messire François Picquet*, p. 374-375, 411-412.

⁴⁷² Fleuriau, *Estat présent*, p. 242.

⁴⁷³ Эзов Г., *Сношения Петра Великого с армянским народом*, СПб, 1898, с. 3.

ուներ հավատ ու կրոն չունենալու համբավ»⁴⁷⁴։ Ղազար Զահկեցու հակակաթոլիկական խիստ ընդգծված կերպարն էլ հետևյալ բնութագրությունն է ստացել ճիզվիտական աղբյուրում. «Մենք ճանաչում էինք նրա հախտոն, նախաձեռնող ու զայրացկոտ բնավորությունը։ Նրա միայն ներկայությունը կարող էր բորբոքել կրակը, որը չէր էլ հանգել։ Զմյուռնիայում ու Կոստանդնուպոլսում նա ցույց էր տվել կաթոլիկների հանդեպ իր անհաշտ ատելության նշանները և նրանց դեմ դրդել էր մի կատաղի հետապնդում»⁴⁷⁵։

Ուշադրության լիովին արժանի են Մոնիեի դիտարկումները Հայոց եկեղեցու նյութական հնարավորությունների վերաբերյալ։ Կաթողիկոսի եկամուտները հասնում էին 200000 էկյուի կամ, իրանական համարժեքով, շուրջ 13500 թումանի, որը հավաքվում էր «մասամբ իր վանքին պատկանող տարածքներից և մասամբ իր ողջ ժողովրդի շնորհներից»⁴⁷⁶։ Հիսուսյան քարոզիչը, որպես եկամտի աղբյուր, մատնանշում է նաև 3 տարին մեկ իրականացվող մյուռոնի օրհնումն ու բաշխումը. «Յուրաքանչյուր հայ պատիվ ու պարծանք է համարում այդ կապակցությամբ մի նվեր տալ կաթողիկոսին՝ ըստ իր միջոցների չափի»⁴⁷⁷։ Ճիզվիտ հեղինակներից մյուսը Հայոց եկեղեցու հասույթները հասցնում է 600000 էկյուի՝ հավելելով, որ դա հնարավոր է լինում հավաքել հայոց հայրապետի հոգևոր իրավասության տակ գտնվող 80000 գյուղերից ու քաղաքներից⁴⁷⁸։ Այս տեղեկությունն ականհայտորեն հիշեցնում է

⁴⁷⁴ Fleuriau, *Estat présent*, p. 118.

⁴⁷⁵ *Lettre écrite par le Père Desvignes*, p. 387.

⁴⁷⁶ *Lettre du Père Monier*, p. 57.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁷⁸ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 86.

նույն թվական տվյալները նշող Տավերնիեի դիտարկումը⁴⁷⁹: Այս համատեքստում տեղին է հիշել նաև Ջեմելի Կարերիի հավաստիացումը Նոր Զուլայի հոգևոր առաջնորդ Ստեփանոս Զուլայեցու՝ տարեկան 100000 էկյուի հասնող եկամուտների մասին⁴⁸⁰: Չնայած եկեղեցու եկամուտներին՝ հայոց կաթողիկոսի սննդակարգն ու կենցաղը, ըստ Մոնիեի, եղել է բավական համեստ. «Նա երբեք միս չի ուտում, նրան միայն բանջարեղեն են մատուցում, գինի բոլորովին չի խմում»⁴⁸¹:

Հնդկաստանի հայկական գաղթավայրերում հոգևոր ծառայություններ մատուցող հայ քահանաների մասին մի կարևոր տեղեկություն կարելի է գտնել Դեսվինյեսի նամակում: Զուլայեցի քահանաները, ինչպես հայտնի է, իրենց ուշադրության կենտրոնում էին պահում նաև արևելքի զանազան բնակավայրերում գործող հայ համայնքները, և նրանց մի զգալի հատվածն իր եկեղեցական գործունեությունը ծավալում էր հենց այնտեղ: Նրանք, այդպիսով, կազմում էին հայ վաճառականական ցանցի մի մասնիկը՝ դառնալով շրջանառության ու երթևեկության համակարգի կարևոր տարրեր⁴⁸²: Այս տեսանկյունից հետաքրքիր է Նոր Զուլայի եպիսկոպոսին 2 թուման վճարելու պարտավորության մասին Դեսվինյեսի հաղորդումը. «Քահանաները, որոնք դուրս են գալիս Զուլայից Հնդկաստան գնալու, հայկական եկեղեցիներում սպասավորելու համար, ստիպված են նրանց (եպիս-

⁴⁷⁹ Jean Baptiste Tavernier, *Les six voyages*, p. 29-30.

⁴⁸⁰ Gemelli Careri, *Voyage*, p. 138.

⁴⁸¹ *Lettre du Père Monier*, p. 57.

⁴⁸² Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, p. 45, 55, 212.

կոպոսներին-Ս. Բ.) տալ 2 թուման, այսինքն՝ մեր գումարով՝ 40 էկյու»⁴⁸³:

Հայ վաճառականները ևս հայտնվել են ճիզվիտական աղբյուրներում հայերի մասին շրջանառված տեղեկատվության առանցքում: Տրամաբանելի է, որ հիսուսյան քարոզիչների ուշադրությունն առաջին հերթին պետք է սևեռված լիներ Շահիրմանյանների ընտանիքի վրա, որի լիակատար աջակցությունն ու հովանավորությունը վայելում էին կաթոլիկ դավանանքի կողմնակիցները Նոր Զուղայում: Խիստ բնութագրական է Ֆլետրիոյի գնահատականն այս վաճառականական տան վերաբերյալ. «Նրանք ողջ հայ ազգի միակ ազնվականներն են: Կարևոր ծառայությունները, որ նրանք մատուցել են պարսկական գահին, նրանց համար ապահովել են այդ փառահեղ տիտղոսը»: Նկատի ունենալով քարոզիչների նկատմամբ դրսևորած հովանավորչական վերաբերմունքը՝ նույն աղբյուրն ավելացնում է. «Նրանք քարոզիչների հայտնի պաշտպաններն են և կրոնի ամենահաստատուն հենարանն ամբողջ Պարսկաստանում: Գեղեցիկ եկեղեցին, որ նրանք ճիզվիտ հայրերի համար են կառուցել, առանց խոսելու այն բարիքների մասին, որ մյուս քարոզիչներին են արել, կմնա նրանց եռանդուն առատաձեռնության հավերժական հուշարձանը»⁴⁸⁴:

⁴⁸³ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 370. Այս տեղեկությունը, այլ տվյալների համեմատությամբ ևս, փաստում է, որ թումանի ու էկյուի հարաբերակցությունը ժամանակի ընթացքում զգալիորեն փոխվել էր: Եթե Շարդենը, արտացոլելով 1670-ական թթ. կացությունը, 1 թումանը հավասար էր համարում 15 էկյուի (Jean Chardin, Les voyages, vol. 2, p. 211), ապա XVIII դ. կեսերին հարաբերակցությունը դարձել էր 1:20 ֆրանսիական դրամական միավորի արժեզրկման հետևանքով (հմմտ. Matthee R., The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 245):

⁴⁸⁴ Fleuriau, Etat présent, p. 60.

Հայ վաճառականների ստացած կրթության տեսանկյունից բացառիկ է Վիլլոտի ծավալուն վկայությունը Նոր Զուլայի ճիզվիտական դպրոցի ուսուցման համակարգի վերաբերյալ: Հիսուսյան այս քարոզչի տեղեկությունները պատկերացում են տալիս լեզուների մեջ հմտանալու այն հնարավորությունների վերաբերյալ, որ ապահովում էր այս դպրոցը: «Իրենց ծնողների կողմից Հնդկաստանի առևտրի համար նախատեսված» պատանիները ճիզվիտական դպրոցում սովորում էին պորտուգալերեն, իսկ հայ երիտասարդների մեկ այլ խումբ էլ «ցանկանում էր սովորել իտալերեն այն վայրերի համար», ուր այն գործածվում էր: Թվաբանությունն ու աշխարհագրությունը ևս հատուկ տեղ էին զբաղեցնում դպրոցի ուսումնական ծրագրում: Վիլլոտն անգամ հատուկ խաղ էր պատրաստել ուսուցման գործընթացն առավել գրավիչ ու արդյունավետ դարձնելու համար⁴⁸⁵:

Հիսուսյան քարոզիչների զանազան երկերն ու նամակներն արտացոլում են հայերի մասին վաղ արդի շրջանում տարածում ստացած այն պատկերացումը, որը նրանց դիտարկում էր առավելապես վաճառականի կերպարի շրջանակներում: Ճիզվիտների գնահատականներն ակնհայտ են դարձնում հետևողական աշխատանքի արդյունքում ձեռք բերված ծանոթությունը հայերի ազգային նկարագրին: Հայ հոգևորականների ու առհասարակ Հայոց եկեղեցու վերաբերյալ առանձին խումբ կազմող տեղեկությունները, իրենց հերթին, հետաքրքրություն են ներկայացնում հայ առաքելական ու կաթոլիկ շրջանակների երկխոսությունն արտացոլելու տեսանկյունից:

⁴⁸⁵ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 424-427.

3. 2. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԸ

Վաղ արդի հայոց պատմության ճիզվիտական աղբյուրները ուշադրության արժանի բազմաթիվ տվյալներ են պարունակում հայկական բնակավայրերի մասին: Այդ տեղեկատվության առկայությունը պայմանավորված էր հիսուսյան միաբանության գործունեության հիմքում դրված սկզբունքներով. քարոզչական առաքելության հաստատմանը նախորդում էր տվյալ վայրի մասին տեղեկությունների հավաքման համակարգված գործընթաց: Ընդ որում, այդ տվյալների բնույթը բազմազան էր՝ քաղաքի աշխարհագրական դիրքից մինչև ժողովրդագրական նկարագիր: Հետաքրքիր է նշել նաև, որ այս քարոզիչների շարադրած նամակները, որպես կանոն, սկսվում էին այն բնակավայրի դիպուկ նկարագրությամբ, որտեղ ծավալված անցուդարձերը ներկայացվելու էին այդ նամակում: Ճիզվիտների թողած զանազան գրություններն ակնհայտ են դարձնում նրանց լավատեղյակությունն այն քաղաքների մասին, որտեղ ծավալում էին որոշակի գործունեություն: Այս տեսանկյունից ճիզվիտական աղբյուրների հետազոտությունը կարող է իր ներդրումն ունենալ վաղ արդի հայկական բնակավայրերի պատմության ասպարեզում:

Հիսուսյան քարոզիչները նախընտրում էին հաստատվել ու գործել առավելապես տնտեսական ընդգծված դերակատարություն ունեցող քաղաքներում, ուստի նրանց թողած գրություններում առատ են հենց այդ բնակավայրերի մասին տվյալները: Փաստորեն ինչպես դարաշրջանի եվրոպական ուղեգրություններում, այնպես էլ ճիզվիտական սկզբնաղբյուրներում առավել մանրամասն նկարագրությամբ են հանդես գալիս այն բնակա-

վայրերը, որոնք ընկած էին ցամաքային առևտրական մայրուղիների վրա:

Հայտնի է, որ Հայաստանի տարածքով էին անցնում Թավրիզ-Զմյուռնիա և Թավրիզ-Հալեպ քարավանային առևտրական ուղիները, որոնցից առաջինը XVII դ. կեսերից ստացավ ակնհայտ գերազանցություն⁴⁸⁶: Պատահական չէ, որ Զաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը լիովին անտեսում է Հալեպ տանող առևտրական հարավային ուղին⁴⁸⁷: Հայ վաճառականների գերադասած Թավրիզ-Զմյուռնիա ճանապարհի վրա էին ընկած Էրզրումն ու Երևանը: Ճիզվիտական աղբյուրների հաղորդումները, որոնք մեծ մասամբ վերաբերում են XVII դ. վերջին երկու տասնամյակներին, արտացոլում են նշված քաղաքների այն ծաղկուն վիճակը, որն առաջ էր եկել առևտրական տիրապետող ուղու վրա գտնվելու արդյունքում:

Փոքրասիական ուղիներով Հայաստան մուտք գործող ճանապարհորդների, վաճառականների ու կաթոլիկ քարոզիչների առաջին հանգրվանն Էրզրումն էր: Շուրջ 3 տասնամյակ եռանդուն գործունեություն ծավալելով իր աշխարհագրական դիրքով ու նշանակությամբ առանձնացող այս քաղաքում՝ ճիզվիտները նրա մասին կուտակել էին ճշգրիտ ու հավաստի տեղեկատվություն: Հիսուսյան հեղինակներից առաջինը, որ հիշատակում է Էրզրումի մասին, Ալեքսանդր դը Ռոդն է: Քաղաքում ընդամենը 15 օր՝ 1648 թ. դեկտեմբերի 27-ից 1649 թ. հունվարի 11-ն անցկացրած այս

⁴⁸⁶ Steensgaard N., The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, p. 186-187, Փափագյան Վ., Թավրիզ-Հալեպ առևտրական ճանապարհը XVII դարում, ԼՀԳ, 1985, թ. 2, էջ 67:

⁴⁸⁷ Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուլեցին, էջ 106-108:

քարոզիչը բարձր գնահատական է տալիս Էրզրումին՝ այն բնորոշելով որպես «ողջ ստորին Հայաստանի ամենագեղեցիկ ու ամենից հռչակավոր քաղաքը»⁴⁸⁸:

Հակիրճ այս դիտարկումից բացի՝ ուշադրության է արժանի Երևանից Էրզրում տանող ճանապարհին Ռոդի կրած դժվարությունների նկարագրությունը: Օսմանյան կայսրության տարածքով անցնելիք ուղին նա բնորոշում է որպես «ամենադժվարն ու ամենավտանգավորը ողջ ճանապարհին» և ավստոսանքով արձանագրում տեղացած առատ ձյան ու սաստիկ ցրտի մասին: Կլիմայական փոփոխությունների բացասական ազդեցությունն իր վրա զգացած քարոզիչը նախքան այդ Վիետնամում ու հարակից տարածքներում «բնակվել էր շուրջ 30 տարի՝ առանց երբեք ձյուն տեսնելու ու սառնամանիք զգալու»: Դրան ավելանում էր ճանապարհորդների կարիքները բավարարելուն օսմանյան ուղիների անպատրաստությունը, ինչի հետևանքով այս քարոզիչն իր խմբի հետ ստիպված է եղել գիշերն անցկացնել ձյան «երկու սպիտակ ծածկույթների միջև»⁴⁸⁹: Ռոդի համառոտ հաղորդումը վկայում է XVII դարակեսին ինչպես Էրզրումի նշանակության, այնպես էլ օսմանյան ճանապարհների անապահով վիճակի մասին:

Համեմատաբար ավելի ծավալուն է 1685 թ. այս քաղաքով անցած Ֆիլիպ Ավրիլի նկարագրությունը: Էրզրումի մեծությունը համեմատելով ֆրանսիական քաղաքներից Մարսելի հետ՝ հեղինակը պատմում է «ընդարձակ ու խիտ բնակեցված արվարձանների» մասին: Պաշտպանական հնարավորությունները ևս արժանացել են քարոզչի ուշադրությանը. «անտիկ ոճով երկշերտ պա-

⁴⁸⁸ Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 71.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 70-71.

րիսպների» կողքին նա հիշատակում է մի փոքրիկ բերդ: Ավրիլն ընդգծում է նաև Էրզրումի աստվածաշնչյան նշանակությունը. «Այստեղից են դուրս գալիս տեսածս 3 գետերը՝ այն չորսից, որոնք, ըստ Սուրբ Գրքի, ոռոգել են երկրային դրախտը»: Վկայելով քաղաքի նկատմամբ «հայերի հատուկ ակնածանքի» ու այնտեղ ծաղկող աշխույժ առևտրի մասին՝ հեղինակն իր խոսքը եզրափակում է հետևյալ կերպ. «Թվում է, թե ամեն ինչ նպաստում է այն ողջ Օսմանյան կայսրության լավագույն քաղաքներից մեկը դարձնելու համար»⁴⁹⁰:

Առևտրի ասպարեզում Էրզրումի նշանակությունն ըմբռնել է նաև Վիլլոտը. «Սա վաճառականների հանդիպավայրն է, որոնք իրենց ապրանքներն անցկացնում են Պարսկաստանից Թուրքիա և Թուրքիայից Պարսկաստան: Քիչ օրեր են լինում, երբ այստեղ չեն ժամանում քարավաններ, ինչը մաքսատանը բերում է օրական 1 քիսա⁴⁹¹, այսինքն՝ 500 էկյու»⁴⁹²: Ինչպես երևում է, Վիլլոտի տեղեկությունը վերաբերում է միայն Էրզրում քաղաքին, քանի որ սուլթանը, ըստ Մոնիեի, «ամեն տարի ավելի քան 600 քիսա է ստանում Էրզրումից ու շրջակայքից»⁴⁹³: Գանձվող մաքսատուրքն այնքան մեծ գումար էր կազմում, որ տարեկան եկամուտը հասնում էր 1214600 ակչեի⁴⁹⁴, ինչը կազմում էր ողջ կայսրության բյուջեի 2 տոկոսը⁴⁹⁵: Բնութագրական է նաև Ֆլետրիոյի նկարագրությո-

⁴⁹⁰ Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 50-51.

⁴⁹¹ Ֆրանսերեն բնագրի *bourse*՝ քսակ բառը նախընտրեցինք թարգմանել օսմանյան համարժեքով: Այն, ըստ էության, գումարի չափման միավոր է եղել:

⁴⁹² Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 49.

⁴⁹³ *Lettre du Père Monier*, p. 35.

⁴⁹⁴ Calisir M., *A Virtuous Grand Vizier*, p. 74.

⁴⁹⁵ Erim N., *Trade, Traders and the State*, p. 128.

յունը քաղաքով անցնող քարավանների վերաբերյալ. «Քարավանները, որոնք Պարսկաստանից Հալեպ, Զմյուռնիա կամ Կ. Պոլիս են գնում կամ նրանք, որ այդ նույն տեղերից գալիս են Պարսկաստան, բոլորն էլ անցնում են Էրզրումով»⁴⁹⁶: Եթե դեպի Զմյուռնիա ու Կ. Պոլիս տանող առևտրական ուղիներն իսկապես անցնում էին այս քաղաքով, ապա զարմանալի է Հալեպ ուղևորվող քարավանների՝ Էրզրումով անցնելու Ֆլետրիոյի դիտարկումը, քանի որ վերջիններիս երթուղին անցնում էր հարավային մայրուղու վրա ընկած քաղաքներով՝ Բիթլիս, Դիարբեքիր և այլն:

Վիլլոտը կարևոր տվյալ է հայտնում նաև քաղաքի ժողովրդագրական նկարագրի վերաբերյալ: XVII դարավերջին Էրզրումում, ըստ նրա, ապրել են 8-10 հազար հայեր, ինչպես և՛ մոտավորապես նույնքան թուրքեր⁴⁹⁷: Բնակչության գրեթե նույն թվաքանակն է նշում նաև Ֆլետրիոն, որն, իր հերթին, վկայում է քաղաքի 7-8 հազար հայերի և 100 հույն ընտանիքների մասին⁴⁹⁸: Թվում է, թե Ֆլետրիոն իր երկի այդ հատվածը շարադրել է Մոնիեի տեղեկագրության հիման վրա, որը մատնանշում է նույն թիվը՝ հավելելով 18000 թուրքերի մասին տեղեկություն⁴⁹⁹: Ճիգ-վիտական աղբյուրների այս վկայություններն Էրզրումի ժողովրդագրական կացության վերաբերյալ գրեթե չեն տարբերվում Պիտոն դը Տուրնեֆորի տվյալներից: Վերջինս իր երկում գրում է

⁴⁹⁶ Fleuriau, *Estat présent*, p. 81.

⁴⁹⁷ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 49.

⁴⁹⁸ Fleuriau, *Estat présent*, p. 81, 158.

⁴⁹⁹ *Lettre du Père Monier*, p. 34; հմմտ. Anon, *Mémoire de la mission d'Erzeron*, p. 272.

քաղաքում բնակվող 6000 հայերի և 18000 թուրքերի մասին, որոնցից 12000-ը ենիչերիներ էին⁵⁰⁰:

Էրզրումի կլիմայական պայմանները չեն վրիպել Վիլլոտի ուշադրությունից: Քաղաքի սաստիկ ձմեռը, ըստ նրա, «ուժգնորեն զգացնել է տալիս իրեն ու տևում միայն 5 ամիս»: Հեղինակը «ծյունով լի փողոցներ» է տեսել անգամ հունիսին⁵⁰¹:

Էրզրում-Տրապիզոն ճանապարհին ընկած բնակավայրերը նկարագրած Մոնիեն ամենայն մանրամասնությամբ պատմում է Գյումուշխանեի հանքերի մասին: Նկարագրելով մեծաքանակ ոսկու, արծաթի, պղնձի ու կապարի պաշարները՝ նա տեղեկացնում է, որ «հայ վաճառականներն են Պարսկաստան տանում այս մետաղների զգալի մասը»: Ավելորդ չէ նշել, որ թեև հույներն էին զբաղվում հանքերի մշակման գործով, այնուհանդերձ սուլթանն ուներ իր հատուկ պաշտոնյան, որը օսմանյան միապետին էր տալիս 150 քիսա, և ինչպես Մոնիեն է նշում, «համարյա նույնքան էլ իրեն պահում»⁵⁰²:

Հյուսիսային առևտրական մայրուղու վրա ընկած հաջորդ բնակավայրը, որ մանրամասն նկարագրություն է գտել ճիգ-վիտական աղբյուրներում, Երևանն է: Բազմաթիվ են այս քաղաքի կարևորությունը մատնանշած հեղինակները: Ռոդն այն հիշատակում է «Հայաստանի գլխավոր քաղաքը» բնորոշմամբ⁵⁰³:

⁵⁰⁰ Pitton de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, tome I, Amsterdam, 1718, p. 112. Էրզրումի նահանգի ժողովրդագրական նկարագրի փոփոխությունների մասին տե՛ս Մելքոնյան Ա., Հայաստանի պատմության և ժողովրդագրության հիմնահարցեր (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 2011, էջ 101-110:

⁵⁰¹ Anon [Villotte], Voyages d'un missionnaire, p. 49.

⁵⁰² Journal du voyage du P. Monier, d'Erzeron à Trébizonde, p. 326-328.

⁵⁰³ Alexandre de Rhodes, Divers voyages et missions, p. 64.

Վիլլոտի ձևակերպմամբ՝ «Երևանն Էրզրումի հետ վիճարկում է բարձր Հայաստանի մայրաքաղաքը լինելու պատիվը»⁵⁰⁴: Մեկ այլ դրվագում նույն քարոզիչն առավել բարձր գնահատականի է արժանացնում քաղաքը. «Երևանը կարող է պարծենալ աշխարհում առաջին քաղաքը լինելով և Հայաստանը՝ առաջին երկիրը, որ բնակեցվեց ջրհեղեղից հետո»⁵⁰⁵: Մոնիեն էլ Երևանը համարում է «Հայաստանում Պարսկաստանի արքայի ունեցած միակ կարևոր վայրը»⁵⁰⁶: Հետաքրքիր է, որ վերջինս ընդգծում է քաղաքի կարևորությունը նաև Սեֆյան գանձարանի հասույթներն ավելացնելու տեսանկյունից: Ըստ Մոնիեի՝ շահական պետությունը Երևանի վիլայեթից ստանում էր 20000 թուման արժողությամբ հսկայական գումար⁵⁰⁷: «Թագքիրաթ ալ-մուլուք»-ը չի հակասում Մոնիեի տեղեկությանը. 1720-ական թթ. սկիզբն արտացոլող այդ աղբյուրը Չուխուր Սաադի բեկլարբեկության եկամուտները գնահատում է 25910 թուման և 6326 դինար⁵⁰⁸: Կարելի է ենթադրել, որ երկու սկզբնաղբյուրների միջև ընկած առնվազն 2 տասնամյակ ժամանակահատվածում դիտվել է եկամուտների որոշակի ավելացում:

Երևանի նկարագրությունը տալիս ճիզվիտական աղբյուրներն անհրաժեշտ են համարում նաև կանգ առնել քաղաքային կյանքի այնպիսի կարևոր իրադարձության վրա, ինչպիսին էր

⁵⁰⁴ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 65.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 83.

⁵⁰⁶ *Lettre du Père Monier*, p. 36.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 40-41.

⁵⁰⁸ Tadhkirat al-mulūk, p. 101; հմմտ. Մեջբանբարյանս Ժ., Սեֆյան Իրանի տնտեսության հիմնահարցերը և դրանց արտացոլումը «Թագքիրաթ ալ-մուլուք» գրքում, *Կանթեղ*, 2016, թ. 1, էջ 102:

1679 թ. հայտնի երկրաշարժը: Ըստ Ֆլետրիոյի՝ «15 տարի առաջ (գիրքը հրատարակվել է 1694 թ. –Ս. Բ.) պատահել է մի այնպիսի սարսափելի երկրաշարժ, որ բոլոր տները փլվել են, իսկ մարդկանց կեսը հայտնվել է ավերակների տակ»⁵⁰⁹: Վիլլոտը ևս վկայում է երկրաշարժի հետևանքով քաղաքի բնակչության կեսի զոհվելու մասին⁵¹⁰: Ավելորդ չէ հիշել զոհերի մեծաթվության մասին ականատես Գրիգոր Երևանցու դիտարկումը՝ «մեռելոցն որ գոյր թիւ»⁵¹¹:

Երևանի ռազմավարական ամրությունները ևս չեն վրիպել հիսուսյան քարոզիչների ուշադրությունից. «Երևանի ամրությունները ո՛չ գեղեցիկ են, ո՛չ էլ մեծ պաշտպանունակություն ունեն. դրանք կազմված են հողե կրկնաշերտ պարիսպներից՝ մի քանի կլոր ու հաստ աշտարակներով»⁵¹²: Անդրադարձ կատարելով առևտրական հարաբերություններում քաղաքի ներգրավվածությանը՝ Ֆլետրիոն բամբակը բնորոշում է որպես Երևանյան առևտրի գլխավոր ապրանք⁵¹³: Մոնիեն, իր հերթին, ներկայացնելով 14-15 օրում հաղթահարվող Էրզրում-Երևան առևտրական ուղին, դրա 2 հանգուցակետեր է համարում Կարսն ու Թիֆլիսը: Նա չի մոռանում գովաբանել Երևանի գինին՝ ի հակադրություն Էրզրումի գինու, որը նա նախընտրում է բնորոշել որպես զգվելի⁵¹⁴:

⁵⁰⁹ Fleuriau, *Estat présent*, p. 215-216: Հմմտ. Զաքարիա Քանաքեռցի, էջ 149-150, Հակոբյան Թ., Երևանի պատմությունը, 327-330:

⁵¹⁰ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 66.

⁵¹¹ Մանր ժամանակագրություններ (XIII-XVIII դդ.), հ. II, էջ 279:

⁵¹² Fleuriau, *Estat présent*, p. 215.

⁵¹³ Ibid., Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուեցին, էջ 112:

⁵¹⁴ *Lettre du Père Monier*, p. 36, 39.

Երևանի վերաբերյալ ճիզվիտների ժողովրդագրական տվյալները ևս արժանի են ուշադրության: Այսպես՝ Ֆլեորիոն Երևանի բերդի մասին խոսելիս ընդգծում է, որ «մահմեդականների թվաքանակը շատ ավելի մեծ է, քան հայերինը»⁵¹⁵: Մոնիեն լրացնում է իր հավատակցի տեղեկությունը. «Քաղաքը դրսից շրջափակված է կրկնակի պարսպով և ավելի շատ ողողված է պարտեզներով ու խաղողի այգիներով, քան տներով: Այնտեղ կարելի է հաշվել 4000 մարդ: Հայերը կազմում են դրա միայն մեկ քառորդ մասը, չնայած ունեն 4 եկեղեցի»⁵¹⁶: Ճիզվիտ այս քարոզչի հետաքրքիր վկայությունը, ինչպես Մ. Կարապետյանն է նկատել, վերաբերում է բացառապես Երևանի բերդին⁵¹⁷:

Էրզրում-Երևան ճանապարհի 2 երթուղիներից մեկն անցնում էր Կարսով, որը էական դերակատարություն չի ունեցել դիտարկվող շրջանում: Դրանով է պայմանավորված եվրոպական աղբյուրներում այս քաղաքի մասին տեղեկությունների սակավությունը: Մոնիեն Կարսը բնութագրում է որպես «թուրքերի վերջին բնակավայրը Հայաստանում»⁵¹⁸: 1689 թ. քաղաքով անցած Վիլլոտի նկարագրությունն ընդարձակ է ու ճիզվիտական աղբյուրների շարքում եզակի. «Ամրացված է մոտավորապես Էրզրումի նման: Նրանով անցնելը երկյուղալի է քարավանների համար ոչ միայն 1,5 էկյու գանձող մաքսատան, այլև սահմանապահների բազմաքանակության պատճառով, որոնք ավազակներին հեռացնելու

⁵¹⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 216. Հմտ. Կարապետյան Մ., Երևանի բնակչության էթնիկական կազմի և թվաքանակի փոփոխությունները, էջ 104, ծ. 39:

⁵¹⁶ *Lettre du Père Monier*, p. 37.

⁵¹⁷ Կարապետյան Մ., Երևանի բնակչության էթնիկական կազմի և թվաքանակի փոփոխությունները, էջ 107:

⁵¹⁸ *Lettre du Père Monier*, p. 36.

պատրվակով հենց իրենք են իսկական ավազակները»⁵¹⁹: Կարսը ճանապարհորդների շրջանում հայտնի է դարձել թուրք-իրանական սահմանին թույլ տրված մաքսային չարաշահումներով:

Թավրիզ ձգվող առևտրական այս ուղին անցնում էր նաև Արաքսից հյուսիս ընկած Հին Ջուղայով, որի մասին թողած վկայություններից հետաքրքիր են հատկապես Ռոդի ու Վիլլոտի հաղորդումները: Հին Ջուղայի տնտեսական ընդգծված դերակատարությունն է, որ Ռոդին մղել է այն բնութագրելու «Հայաստանի մայրաքաղաք»: Նա հետևյալ տպավորություններն է ստացել բնակավայրից. «Այս քաղաքի պարիսպներից դուրս, որոնք միայն ամայի տարածություն են ընդգրկում, տեսա հայերի նախկին բարեպաշտության մի գեղեցիկ հուշարձան: Խիստ ընդարձակ դաշտում կան առնվազն 10000 մարմարե տապանաքարեր, որոնք մշակված են հիասքանչ կերպով»: Դրանցից յուրաքանչյուրի վրա Ռոդը տեսել է բազմաթիվ գեղեցիկ պատկերներ, ինչպես նաև՝ մի մեծ խաչ⁵²⁰:

Հին Ջուղայի առևտրական համբավի արդյունքն են նաև Վիլլոտի գնահատականները: «Շատ մեծ առևտրի կենտրոն, ամենահարուստ հայերով բնակեցված» այս քաղաքի բնակչությունը, ըստ այս հեղինակի, փոքրաթիվ չէր նախքան շահ Աբբաս I-ի հայտնի բռնագաղթը: Վիլլոտը երբեմնի ծաղկուն այս բնակավայ-

⁵¹⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 57-58.

⁵²⁰ Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 63.

րում հիշատակում է «Արաքսի երկարությամբ կիսալուսնի ձևով դասավորված» 3000 տուն⁵²¹:

Ինչ վերաբերում է Նոր Զուլային, ապա ճիզվիտ հեղինակների ուշադրությունը գրավել են հատկապես Սպահան-Զուլա ճանապարհին ու նշանավոր կամուրջը: Պատկերավոր է Ռոդի նկարագրությունը. «Չկա ավելի հրաշալի բան, քան 1 ամբողջ լիո ընդգրկող ու գեղեցիկ տներով լցված ճանապարհը, որով գնում են Սպահանից մինչև Նոր Զուլա»⁵²²: Դեսվինյեսը, իր նամակում ներկայացնելով նույն այս ճանապարհը, նշում է, որ Նոր Զուլան Սեֆյան մայրաքաղաքից բաժանված է «միայն թագավորի այգիներով... [որոնք] ունեն համարյա մեկ լիո երկարություն և 2 կողմից եզերում են մեծ ճանապարհը, որն այնտեղ է տանում և որն անվանում են Չակբակ»⁵²³: Սպահան-Զուլա պողոտան, որի կենտրոնում հոսում էր առվակ, ավարտվում էր «18 կամ 20 կամար ունեցող, շատ գեղեցիկ ու շատ երկար քարե կամուրջով»⁵²⁴: Վիլլոտը հավելում է, որ կամուրջը բաժանած էր 3 մասի, որոնք «կարծես կազմում են 3 իրար զուգահեռ կամուրջներ»: Կենտրոնական՝ ավելի լայն հատվածը աջ և ձախ մասերից այնպես էր տրոհված 8-10 ոտնաչափ բարձրությամբ

⁵²¹ Հին Զուլայի բնակչության թվաքանակի համար տե՛ս Herzog E., *The Armenian Merchants from New Julfa*, p. 44-45, Այվազյան Ա., Զուլա, Երևան, 1984, էջ 6:

⁵²² Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 56.

⁵²³ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 365. Ճիզվիտ քարոզիչը Չակբակ անվանման ներքո նկատի ունի Չահար բաղ (چهارباغ) կամ 4 այգի կոչված պողոտան:

⁵²⁴ Ibid., p. 366.

պատերով, որ «3 մարդ կարող էին անցնել կամուրջն առանց իրար տեսնելու»⁵²⁵:

1744 թ. գրված իր նամակում Դեսվինյեսը խոսում է նաև Նոր Զուղայում ապրող հայ բնակչության մասին՝ մատնանշելով 10000 հայերի առկայությունը: Ինչպես երևում է, նախընթաց տասնամյակների ռազմաքաղաքական ցնցումներն անհետևանք չեն անցել և շուրջ 30000 բնակչություն⁵²⁶ ունեցող հայկական արվարձանը զգալի չափով կրել է դրանց ծանր ազդեցությունը: Ճիզվիտ հեղինակը Նոր Զուղայում հիշատակում է ընդամենը 3 թաղ՝ Նոր Զուղա, Երևան, Թավրիզ⁵²⁷: Նրանից ավելի վաղ այս բնակավայրում քարոզչություն ծավալած Վիլլոտը Նոր Զուղայի թաղերի քանակը հասցնում է 5-ի՝ նշված երեքի կողքին նշելով շահին ծառայող ֆրանսիացիների ու զրադաշտականների թաղամասերը⁵²⁸:

Դեսվինյեսի տեղեկություններից մյուսը վերաբերում է բնակավայրում պարսիկ հատուկ պաշտոնյայի առկայությանը⁵²⁹: Դերոզա անունով հիշատակվող այդ պաշտոնյան, որը ներգրավված էր Հայ եկեղեցու հետևորդների ու կաթոլիկների ան-

⁵²⁵ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 497.

⁵²⁶ Herzig E., *The Armenian Merchants from New Julfa*, p. 80-81; Aslanian S., *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, p. 39-40.

⁵²⁷ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 366. XVIII դ. սկզբին հոլանդացի նկարիչ Կոռնելյ լը Բրյուինը Նոր Զուղայում հիշատակում էր 7 թաղ (Թաջիրեան Է., Կոռնելյ լը Բրիւինի «Ուղեգրությունը» որպես հայ գաղթաօջախների պատմության ուսումնասիրման աղբյուր, «Էջեր հայ գաղթավայրերի պատմություն», Երևան, 1996, էջ 128, նույնի, Նոր Զուղայի հայ գաղթաօջախը 17-18-րդ դդ. եվրոպական աղբյուրներում, մաս I, Երևան, 2012, էջ 41):

⁵²⁸ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 138.

⁵²⁹ Lettre écrite par le Père Desvignes, p. 375.

հաշտ հարաբերություններում, ակնհայտորեն հիշեցնում է դարուլային կամ ոստիկանապետին⁵³⁰: Հետաքրքիր է նշել, որ նամակի շարադրումից 3 տարի առաջ՝ 1741 թ., հայերի խնդրագրի հիման վրա Նադիր շահը հատուկ հրամանագիր էր արձակել և Սպահանի հաքիմին կարգադրել դարուլա չնշանակել Նոր Զուլայում՝ վերջինիս պարտականությունները վերցնելով իր վրա⁵³¹:

Ճիզվիտական աղբյուրները Հայաստանի հարավի քաղաքներից համառոտ տվյալներ են հաղորդում միայն Բիթլիսի մասին: Ըստ Ֆլետորիոյի՝ «Բիթլիսն առանձին էմիրի կողմից կառավարվող մի փոքրիկ պետության մայրաքաղաքն է, որը շատ քիչ է ենթարկվում Դռան գերիշխանությանը, որն էլ սովոր է բավարարվել՝ նվեր ստանալով ամեն իշխանի փոփոխության ժամանակ»⁵³²: Ֆլետորիոյի հաղորդումը լիովին համապատասխանում է Բիթլիսում քրդերի կիսանկախ կարգավիճակին, որը պահպանվեց մինչև XIX դ. կեսերը⁵³³: Ճիզվիտ մյուս հեղինակը Բիթլիսն ուղղակի անվանում է Քրդստանի մայրաքաղաք⁵³⁴: Ինչ վերաբերում է քաղաքի հայ բնակչությանը, ապա Ֆլետորիոն թվաքանակ չի

⁵³⁰ Նոր Զուլայի դարուլայի մասին գրականության համար տե՛ս Herzig E., *The Commercial Law of the New Julfa Armenians*, in *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne* (éd. S. Chaudhury, K. Kévonian), Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 69, n. 14.

⁵³¹ Կոստիկեան Ք., Նոր Զուլան Իրանի Նադիր շահի իշխանութան շրջանում, սյ. 294-297:

⁵³² Fleuriau, *Estat présent*, p. 66-67.

⁵³³ Lewis G., Bidlis, p. 1207.

⁵³⁴ Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 63.

նշում՝ բավարարվելով «հայերը մեծ թիվ են կազմում» արտահայտությամբ⁵³⁵:

Հիսուսյան հոգևորականների ուշադրության կենտրոնում եղել են նաև հայաբնակ մյուս շրջաններն ու դրանց ժողովրդագրական նկարագիրը: Այսպես՝ Մոնիեն վկայում է Տրապիզոնի 150 հայերի ու նրանց 4 քահանաների մասին⁵³⁶: Ավրիլի տեղեկությունը վերաբերում է Շամախու 50-60 հազար բնակչությանը, որից շուրջ 30 հազարը հայերն էին⁵³⁷: Դը լա Մազը, իր հերթին, հայերենը համարում է Շիրվանում գործածական 3 լեզուներից մեկը՝ թուրքերենի ու պարսկերենի հետ մեկտեղ⁵³⁸: Զմյուռնիայում հաստատված հայերի թվաքանակի մասին էլ տեղեկություն է հաղորդում Վիլլոտը. հուժկու երկրաշարժից հետո քաղաքի նոսրացած բնակչության շարքերում հաշվվում էր ընդամենը 200 հայ 15000 թուրքերի, 2000 հույների ու նույնքան էլ հրեաների կողքին⁵³⁹:

Հետաքրքիր է նշել, որ Հայաստանի բնակավայրերով անցնելիս հայկական հագուստ կրելն անվտանգ ուղևորության երաշխիք էր նաև ճիզվիտ քարոզիչների համար: Բազմաթիվ են օրինակները, երբ այս կրոնավորներն օգտվել են, ինչպես Ռ. Կյուպենկյանն է բնորոշել, հայկական հագուստից՝ որպես յուրատե-

⁵³⁵ Fleuriau, *Estat présent*, p. 67.

⁵³⁶ *Journal du voyage du P. Monier, d'Erzeron à Trébizonde*, p. 319.

⁵³⁷ Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 84.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 359. Հետաքրքիր է, որ շուրջ կես դար առաջ՝ 1637 թ., Շամախի այցելած Ադամ Օլեարիուսն այս 3 լեզուներից առաջին հերթին ընդգծում էր թուրքերենի նշանակությունը՝ այն համարելով տեղացի հայերի ու վրացիների հաղորդակցության ու միմյանց հասկանալու գլխավոր միջոց (Adam Olearius, *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Perse...*, vol. 1, Paris, 1666, p 405):

⁵³⁹ Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 10.

սակ արևելյան անցաթղթից⁵⁴⁰: Այսպես՝ Սպահանից հյուսիս շարժվելիս Ռոդը 3 ամիս շարունակ սպասում էր հայերի քարավանի, առանց որի անհնար էր ապահով ճամփորդությունը: Ճիզվիտ քարոզիչը վկայում է նաև հայկական զգեստ կրելու անհրաժեշտության մասին. «Իմ բոլոր ընկերները ցանկացան, որ հանեն իմ հագուստը՝ հայեցի զգեստափոխելու համար՝ վախենալով, որ թուրքերը որոշ անախորժություն կպատճառեն իրենց տարածքներով անցնելիս»⁵⁴¹: Հիսուսյան հոգևորականներից Ավրիլը դեռ Հալեպում էր «հայկական հագուստով ծալովել ավելի մեծ վստահության համար»⁵⁴²: Հայկական զգեստ կրելն այնքան սովորական էր դարձել, որ որոշակի հեռավորության դեպքում ճիզվիտ քարոզիչները միմյանց անգամ կարող էին չճանաչել ու հայ քահանա համարել⁵⁴³:

Ճիզվիտական աղբյուրները, այսպիսով, ուշադրության արժանի տվյալներ են պարունակում այն հայկական բնակավայրերի վերաբերյալ, որոնք հայտնվել են իրենց հետաքրքրության առանցքում: Ընդ որում, տեղեկատվության մեծ մասը վերաբերում է Հայաստանի հյուսիսով անցնող առևտրական մայրուղու վրա ընկած քաղաքներին, որոնք XVII դ. երկրորդ կեսին հարավային քաղաքներին գերազանցում էին իրենց տնտեսական դերակատարությամբ: Հիսուսյան քարոզիչների զանազան գրություններն արժարժում են ինչպես հայկական բնակավայրերի ընդհանուր նկարա-

⁵⁴⁰ Gulbenkian R., L'habit arménien, Laissez-passer oriental pour les missionnaires, marchands et voyageurs européens aux XVI^e et XVII^e siècles, *Revue des études arméniennes*, 25, 1994-1995, p. 369-388.

⁵⁴¹ Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 62.

⁵⁴² Philippe Avril, *Voyages en divers états*, p. 24.

⁵⁴³ Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions*, p. 53.

գրությանն ու առևտրական նշանակությանը, այնպես էլ ժողովրդագրական կազմին առնչվող հարցեր: Նրանց հաղորդած տեղեկությունները փաստում են, որպես անվտանգ ճամփորդության երաշխիք, հայկական հագուստ կրելն ինչպես հայկական բնակավայրերով, այնպես էլ հարակից տարածքներով անցնելիս:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայկական բնակավայրերում ճիզվիտ քարոզիչների ու հայերի փոխշփումների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այն հատկանշական ու հետաքրքիր էջ է հայ բնակչության միջավայրում կաթոլիկ քարոզչության պատմության ասպարեզում:

Վաղ արդի դարաշրջանի գաղափարը, որ լայն տարածում ունի համաշխարհային պատմագիտության մեջ, հայագիտական ուսումնասիրություններում շրջանառելու համար առկա են հայոց պատմության համապատասխան ժամանակահատվածի յուրահատկությունը պայմանավորող բոլոր գործոնները: Դիտարկվող շրջանի եվրոպական մյուս հոգևոր միաբանությունների համապատկերում ճիզվիտների քարոզչական աշխատանքները դիտարկելիս ի հայտ են գալիս դրանց բնորոշ գծերն ու առանձնահատկությունները: Գործելով ֆրանսիական բացարձակապետության առաջամարտիկ Լուի XIV-ի ու Հռոմի պապի լայն հովանավորության պայմաններում՝ նրանց ընձեռված էր առաջ եկած զանազան խոչընդոտները հաղթահարելու հնարավորություն: Իրենց բազմաթիվ նամակներում Հայաստանի ու հայերի մասին շրջանառության մեջ դնելով հետաքրքրական տեղեկատվություն՝ հիսուսյան եկեղեցականները թողել են վաղ արդի հայոց պատմության՝ ուշադրության արժանի սկզբնաղբյուրներ:

Ճիզվիտական աղբյուրների՝ առաջին անգամ կատարվող համակողմանի հետազոտությունը թույլ է տալիս հստակ պատկերացում կազմել հայերի շրջանում եվրոպացի այս հոգևորականների գործունեության մասին: Իրենց տեսադաշտում

պահելով առավել կարևոր դերակատարություն ունեցող հայկական բնակավայրերը՝ նրանք իրենց առաքելությունները հաստատեցին Նոր Զուղայում, Երևանում ու Էրզրումում: Հատկանշական է, որ կաթոլիկ քարոզիչների շարքում նրանք առաջինն էին Նոր Զուղայում հաստատվելու և միակը՝ Երևանում տևական գործունեություն ծավալելու տեսանկյունից: Շուրջ 100 տարի քարոզչական իրենց աշխատանքներով հանդես գալով Նոր Զուղայում՝ ճիզվիտներն ակտիվ փոխշփումներ հաստատեցին ջուղայեցիների հետ՝ իրենց վրա կրելով նաև պարբերաբար սրվող հակակաթոլիկական շարժման ծանր հետևանքները: Ընթացող գաղափարական պայքարը, ինչպես և՛ վաճառականների կարիքները սպասարկող հատուկ դպրոցի բացումը նոր երանգավորում հաղորդեցին ճիզվիտների գործունեությանը Նոր Զուղայում: Երևանը, Էջմիածնի հարևանությամբ գտնվելով, հայոց կաթողիկոսների ու հայ հոգևորականության հետ հաղորդակցության մեջ մտնելու հիմնալի հնարավորություն էր ընձեռում, ինչն ուղեկցվում էր հայոց եկեղեցու առաջնորդներին զանազան ծառայություններ մատուցելու ճիզվիտների գործելակերպով: Ինչ վերաբերում է Էրզրումում նրանց գործունեությանը, ապա այս քաղաքը բոլորովին այլ խնդիրներ էր առաջադրում ճիզվիտներին՝ հարկադրելով ենթարկվել օսմանյան իրականության առաջադրած պայմաններին: Տեղական պաշտոնյաների կամայականությունները չեզոքացնելով Կոստանդնուպոլսի ֆրանսիական դեսպանի աջակցությամբ՝ Էրզրումում ճիզվիտները որոշակի հաջողությունների հասան հայերի կաթոլիկացման ծրագրերի տեսանկյունից:

Հիսուսյան կրոնավորների շարադրած նամակներում ու երկերում ուրվագծում է նրանց ծանոթությունը հայերի ազգային

նկարագրին, ինչպես և՛ լավատեղյակությունը հայկական բնակավայրերի ներքին կյանքին: Այս հարցերի շուրջ տվյալների մի մասը, այլ աղբյուրներում բացակայելով, եզակի է ու ուշագրավ: Հայերի ճիզվիտական նկարագրությունը հաստատում է վաճառականի նրանց կերպարի արմատավորումը վաղ արդի աշխարհի ընկալումներում: Ուշադրության կենտրոնում հայտնված հայ հոգևորականների մասին նրանց տեղեկություններն էլ, որոշ դեպքերում բացառիկ լինելով, թույլ են տալիս ընդգրկել հարցերի ավելի լայն շրջանակ՝ երևան հանելով, օրինակ, հայոց կաթողիկոսների հանդեպ նրանց վերաբերմունքն ու փոխշփումների աստիճանը: Ինչ վերաբերում է հայկական բնակավայրերի նկարագրությանը, ապա ճիզվիտների ուշադրության կենտրոնում առաջին հերթին տվյալ քաղաքի նշանակությանն ու ժողովրդագրական կազմին առնչվող հարցերն են: Տեղեկությունների այս խումբը որոշակի դեր կարող է ունենալ վաղ արդի Հայաստանի քաղաքային կյանքի մասին պատկերացումները խորացնելու առումով:

Ընդհանուր առմամբ, ճիզվիտ քարոզիչները քիչ թե շատ էական հաջողությունների չհասան հայկական բնակավայրերում, սակայն տևական գործունեությունը պայմաններ ստեղծեց տեղացիների հետ տարատեսակ փոխշփումներ հաստատելու համար: Եվրոպացի այս կրոնավորների փոքրաթվությունը, իր հերթին, պայմանավորեց այդ փոխհարաբերությունների սահմանափակ բնույթը:

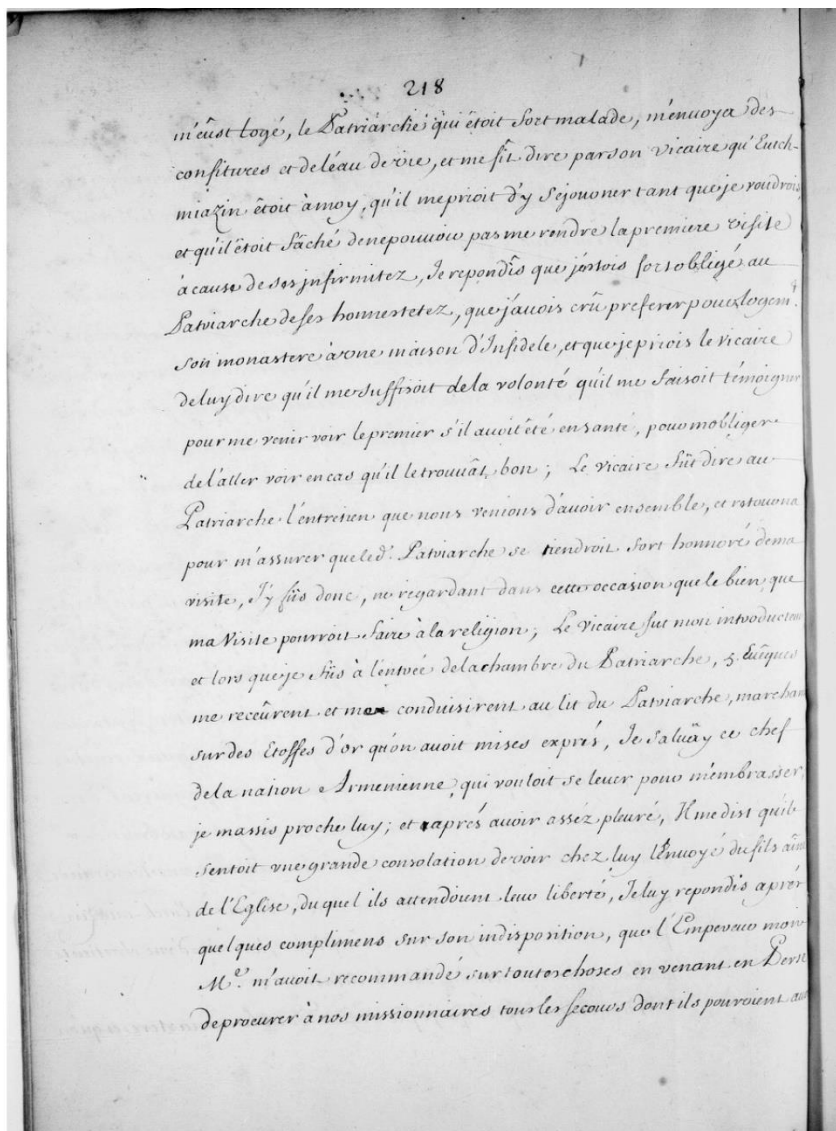
ՀԱՎԵԼՎԱԾ

ՊԻԵՌ ՎԻԿՏՈՐ ՄԻՇԵԼԻ ՀՈՒՇԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ (ԲՆԱԳԻՐ ՈՒ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ)

Ֆրանսիայի ազգային գրադարանի ֆրանսերեն ձեռագրերի բաժնում 7200 թվահամարի ներքո պահվում է մի հուշագրություն, որի հեղինակը որպես Լուի XIV-ի դեսպան Սեֆյան Իրան ժամանած Պիեռ Վիկտոր Միշելն է։ Ավելի քան երկուսուկես տարի անցկացնելով շահական պետության սահմաններում՝ նա ոչ միայն անցավ մի շարք հայկական բնակավայրերով, այլև բազմաթիվ առնչություններ ունեցավ հայերի հետ։ Բավական է ասել, որ Սեֆյան Իրանում անցկացրած ժամանակահատվածի մի զգալի մասը ֆրանսիացի դեսպանը Երևանում էր։ Շահի արքունիք ուղևորվելու համար անհրաժեշտ երաշխավորագրերի սպասող Միշելն առաջին անգամ Երևանում էր 1707 թ. հուլիս-1708 թ. մարտ ամիսներին։ Հաջող առաքելությունից հետո Ֆրանսիա վերադարձող դեսպանի ճանապարհը 1708 թ. դեկտեմբերի վերջին-1709 թ. հունվարի սկզբին նորից անցնում էր Երևանով, ուր նա մնաց կարճ մի շրջան։ Միշելն առիթ ունեցավ որոշակի առնչություններ հաստատելու ինչպես հայոց կաթողիկոս Ալեքսանդր Զուղայեցու, այնպես էլ ժամանակի աչքի ընկնող այնպիսի հայ գործիչների հետ, ինչպիսիք էին, օրինակ, Իսրայել Օրին ու Ֆիլիպ դը Զագլին։ Հայերի հետ իր բազմակողմ շփումների մասին առատ տեղեկատվություն պարունակող նրա այս հուշագրությունն էլ հայտնվել է մեր ուշադրության կենտրոնում՝ որպես աշխատության հավելված։

Հայագիտական հետազոտություններում, որքան մեզ է հայտնի, այս սկզբնաղբյուրն ընդգրկվել է ընդամենը 2 անգամ: Նախ՝ Իսրայել Օրու մասին Միշելի հուշագրության մի հատվածը, Հ. Բերբերյանի ընդօրինակմամբ, օգտագործել է Ա. Հովհաննիսյանը: Այս աղբյուրի բացառիկ տեղեկություններն ավելի լայնորեն դրվել են Ֆիլիպ դը Զագլիի մասին Ռ. Կյուլպենկյանի հայտնի ուսումնասիրության հիմքում: Միշելի հուշագրության ուշագրավ տվյալները հայագիտական ուսումնասիրություններում ընդգրկելու այլ օրինակներ մեզ հայտնի չեն:

Ստորև ներկայացնում ենք Պիեռ Վիկտոր Միշելի հուշագրության 3 հատված, որոնք վերաբերում են Ֆիլիպ դը Զագլիի մահապատժին ու նրա գործունեության ամփոփ նկարագրին (էջ 50-52), ճիզվիտների երևանյան առաքելության վերաբացման պատարագին ու ֆրանսիացի դեսպանի պահանջով Երևանի մզկիթներից մեկում մահմեդական աղոթականչի դադարեցմանը (էջ 80-82), ինչպես նաև՝ վերադարձի ճանապարհին Միշելի՝ Երևանում երկրորդ անգամ հանգրվանելուն ու հայոց կաթողիկոսի հետ հետաքրքրական զրույց ունենալուն (էջ 215-220): Հաշվի առնելով, որ այս սկզբնաղբյուրը դեռևս չի հրատարակվել՝ նպատակահարմար գտանք հայերեն թարգմանության ու համառոտ ծանոթագրությունների հետ մեկտեղ հավելվածում ներառել նաև ֆրանսերեն բնագիրը: Հարկ ենք համարում ընդգծել, որ այն կազմել ենք՝ հարազատ մնալով գործածված տառանշաններին ու կետադրությանը, նույնիսկ այն դեպքերում, երբ դրանք չեն համապատասխանել ժամանակակից ֆրանսերենի լեզվական նորմերին: Թարգմանելիս ևս նպատակ ենք ունեցել առավել հարազատ մնալու բնագրի ոգուն:



Mémoire du Sr. Michel, p. 218.
(Bibliothèque nationale de France, Ms. 7200)

**Mémoire du Sr. Michel sur le voyage qu'il a fait en Perse
en qualité d'envoyé extraordinaire de sa Majesté,
dans les années 1706, 1707, 1708 et 1709**

50 Le premier Aoust le Kan m'envoya dire si je voulois être temoins de l'exécution qu'il avoit ordonné qu'on fist de l'homme duquel je luy avois demandé la tête, je luy fis repondre que je n'aimois pas à me trouver dans de semblables spectacles et que ce qu'il feroit seroit bien fait.

Le mardy 2^e à dix heures du matin, l'exécution fût faite et on m'aporta la tête pour une marque d'une plus grande satisfaction; Je rendis graces au seigneur de m'avoir fait obtenir la tête du plus scelerat de tous les hommes duquel je men vas faire icy le portrait en peu de mots.

L'homme auquel je fis couper la tête s'apelloit Imamcolibeg en Persan et le comte Zagly en Francois; il était fils d'un pauvre Armenien de Zulpha; il s'enfut à Paris vers l'année 1675 se disant Persan de distinction et demanda à se faire baptiser, on le crû, et la bonté du Roy qui à été de tout temps audela de tout ce qu'on en pouroit dire, fût si grande pour cet imposteur inconnu

51 que sa Majesté le fit tenir sur les fonds par feu Monsieur et ensuite elle luy donna une pension et le fit entrer dans les Mousquetaires, quelque temps après il épousa la fille de M. Tavernier le voyageur, il quitta sa femme passa en Suede, où il emporta 2000 écus de nôtre envoyé, il vînt en Pologne, en Allemagne et se rendît à

Constantinople, où il disoit qu'il avoit des lettres de recommandation de l'Empereur pour le Grand Seigneur, les Turcs ne voulurent point l'écouter, il se rendit à Erzerum, où il se fit Mahomettan et voyant qu'il ne trouvoit pas son compte avec les Turcs, il repassa en Perse, où il se fit encore de la loy du Prophete Aly et se déclara ouvertement contre les Catoliques, il fit un proces aux principaux de Zulpha, nommés Cherimanis, et il les obligea de prendre le Turban, après cela il accompagna le Kan d'Erivan, lors qu'il fût pour prendre possession de son gouvernement, le peu de connoissance qu'il avoit pris en France de l'art militaire, le fit faire inspecteur des troupes de cette frontiere là, où M. Fabre étant mort 50 jours après y estue arrivé, le Kan qui s'étoit rendu amoureux de sa Concubine, luy donna ce malheureux pour Drogman et pour la conduire à la Cour Sophy, mais mon arrivée ayant empêché les projets diaboliques qu'il avoit fait avec cette femme; Il crû de me perdre soûs l'aparance d'entrer dans mes interets; il quitta la débauchée et me fit prier de le prendre pour Mainmandar, je ne pûs le refuser et il avoit fait

- 52 soûs main tout ce que sa malice luy avoit inspiré, pour me porter dans quelque affaire fâcheuse, ainsy qu'il avoit fait aux Francois à Erivan, mais connoissant son carractere et sachant qu'il avoit tenu plusieurs fois de mauvais discours de la France et qu'il avoit été gagné par les Anglois pour me déservir je crûs que je ne devois pas epargner un homme comme celuy là, pour relever dans cet Empire, la gloire du Roy, qui avoit été fort diminuée par la venüe en Perse de M. Fabre; Je me flâte que la cour approuvera ce que j'ay fait la dessus, et quelle sera contente de la satisfaction, que les Persans m'ont donné au sujet de la querelle d'Erivan que les Francois s'étoient en partie attirée.

Je receûs dans ce temps là des lettres des missionnaires qui m'écrivirent qu'il avoient chanté le Tedeum pour la sortie de cet Empire, de la courtisane de M. Fabre.

Après la mort d'Imamcolibeg, le Kan à ma priere fit retabli la mission d'Erivan dont j'ay déjà parlé, ce fût le R. Pere Rut Jesuite Polonais qui en pris possession et je fis affranchir la mission d'un droit annuel assez considerable qu'elle payoit, cette affaire me donna beaucoup de peine à cause du voisinage du Patriarche qui reside aux trois eglises à trois lieuës d'Erivan.

Le Kan après m'avait entretenü surtout ce qu'il desiroit, il expedia 4 courriers à la cour de Perse sur mes affaires, et me pria d'en attendre la reponse à Canakiers.

...

80 Le premier novembre je pris soûs la protection de France la mission d'Erivan des R. Peres Jesuites, que j'avais fait retabli et affranchir de toute sortes de droits, on chanta une grande messe et le R. Pere Rhut Jesute Polonais, prononça un discours sur la grandeur et sur la pieté sa Ma(jes)té tres Chrétienne, cette ceremonie se fit en presence de plusieurs armeniens et de quelque Persans que la nouveauté d'entendre chanter tout haut dans une eglise de Francs y avoit attiré.

81 J'appris que le Patriarche Alexandre avoit dit qu'on ne pouvoit pas croire que les Francois fussent Catoliques, puisqu'on avoit vû M. Fabre en Perse avec une concubine et qu'on m'y voyoit avec des jeunes garçons; Les discours de ce Patriarche ne me surprirent point parce que je sçavois qu'il étoit nôtre ennemy cependant je fûs bien aise de luy avoir osté le sujet de parler contre moy.

Le 10^e novembre il me mourût un de mes gens nommé Teissier D'aix en provence, le quel étoit malade depuis la fin d'aoust, J'en avoit encore quelques uns qui étoient fort male et qui s'étant plaints que le mezin d'une mosquée (homme destiné pour appeler les peuples à la priere) voisine de ma maison les empeschoit de dormir par le bruit qu'il faisoit la nuit, Je fis prier le Kan d'interdire pour quelque temps cette mosquée, ne croyant pas cependant qu'il m'accordât cette grace, mais ne cherchant qu'à me faire plaisir où pour me mieux tromper où pour me consoler de mon long sejour à Erivan, il deffendît au Mezin de crier davantage. On ne sçauroit s'imaginer le bruit que cette affaire fit dans Erivan, les Persans disoient que le Kan venoit de m'accorder une chose que le Chah Sultan n'auroit ozé faire, et les Armeniens disoient aussi que si j'avois le pouvoir de faire cesser les prieres des Infideles, qu'est-ce que je ne pouvois pas leur faire à ceux qui étoient leurs esclaves de sorte qu'il convenoient à la fin qu'il

82 n'y avoit pas un plus grand monarque que l'Empereur de France et que si cela n'etoit pas les Persans ne m'auroient pas accordé tant de choses difficiles.

...

215 Le Kan d'Erivan me donna quelques jours après une audience secrette que je luy avois demandée pour l'entretenir sur mes affaires, et pour le prier de m'ayder pour mon retour à Constantinople; le Kan me promît de mettre tout en usage pour me servir, et d'ecrire une lettre au Pache d'Erzerum pour sçavoir de luy si je pouvois passer sur les terres de son gouvernement sans rien craindre, mais comme j'avois déjà pris le devant déz Tauris

- 216 en écrivant au R. Pere Ricard Jesuite de traiter mon passage par argent, ce pere fit ce que je desirois et engagea ses amis de représenter au Pacha d’Erzerum que n’étant allé en Perse que pour y établir un commerce qui apporteroit du profit aux doüanes du grand seigneur, les Turcs sans aller contre leur interest ne pouvoient me refuser passage sur leur terres, ce qui obligea le Pacha de m’envoyer Omer un de ses principaux aga, pour me venir prendre sur la frontiere avec 15 autre officiers et de me conduire à Erzerum avec honneur, le Bouyourdy où ordre pour cet effet ayant été expédié, Omer aga, ses gens et le R. Pere Ricard se mirent en chemin et arriverent sur l’Arpachai, riviere qui separe la Turquie de la Perse, d’où l’Aga m’envoya le pere et deux de ses gens avec une lettre qui me faisait sçavoir les ordres dont il était porteur; Quoique je sçeût depuis longtemps qu’en Orient avec l’argent où vient à bout de plusieurs affaires, cependant je ne m’attendois pas à une distinction si par de la part du Pacha, et je trouvay si extraordinaire le pas que les Turcs faisoient dans cette occasion, que je fis même quelque difficulté de croire qu’ils püssent agir avec sincerité, je temoignay la chose au Kan d’Erivan, devenu mon parfait ami, et nous resolümes d’envoyer prendre Omer Aga sur la frontier afin d’examiner ses ordres et sa contenance, et si on pourroit découvrir les veritables sentimens du Pacha d’Erzerum; Omer aga vînt Erivan, le Kan à ma
- 217 priere luy assigna une maison et un Tayn, il me fit venir devant luy, il l’interogea et trouvant que les Turcs agissoient par un principe d’interest il consentît que je partisse avec le aga, apres m’y avoir fortement recommandé, c’est ce que je fis dans dans l’esperance que j’avois que Dieu continueroit à mayder; mais il me faloit faire encore

quelque chose pour la Religion avant de sortir de Perse, le Patriarche des armeniens ne m'avoit voulu rien accorder de tout ce que je luy avoit demandé, et son argent avoit empesché le Kan d'Erivan de luy faire faire par force, ce qu'un esprit de paix et les sentimens d'un Patriarche Chretien devoient l'obliger à faire degré. Je me rendis à Euth-miazin au sortir d'Erivan, J'en fis avertir le Patriarche, qui m'envoya recevoir à moitié chemin par son grand vicaire et Evesques; lesquels me firent les complimens du Patriarche et me prièrent de sa part d'aller loger dans son monastere, Je ne fis point de difficulté de l'accepter, et je trouvay à cent pas du monastere 30 Evesques où Religieux revêtus de leurs chapes, qui m'attendoient et qui m'accompagnerent dans l'Eglise avec les croix, les bannieres, les cierges et au bruit des grandes cloches, une pareille reception me donna une tres grande consolation et je fus sensiblement touché de voir à Eutch-miazin qui est au milieu et au pouvoir des infideles, les restes d'une chretienté malheureusement tombée dans le schisme. Un moment après que je fus arrivé dans le monastere et qu'on

218 m'eût logé, le Patriarche qui étoit fort malade, m'envoya des confitures et de l'eau de vie et me fit dire par son vicaire qu'Eutch-miazin étoit à moy qu'il me prioit d'y sejourner tant que je voudrois et qu'il étoit fâché de ne pouvoir pas me rendre la premiere visite à cause de ses infirmittez, Je repondis que j'estois fort obligé au Patriarche de ses honnestetez, que j'avois crû preferer pour logem(ent) son monastere à une maison d'infidele et que je priois le vicaire de luy dire qu'il me suffisoit de la volonté qu'il me faisoit témoigner pour me venir voir le premier s'il avoit été ensanté pour m'obliger de l'aller voir en cas qu'il le trouvât bon; Le vicaire fût dire

au Patriarche l'entretien que nous venions d'avoir ensemble, et retourna pour m'assurer que le Patriarche se tiendrait fort honoré de ma visite, J'y fus donc, ne regardant dans cette occasion que le bien que ma visite pourroit faire à la religion, le vicaire fut mon introducteur et lors que je fus à l'entrée de la chambre du Patriarche, Evêques me receurent et me conduisirent au lit du Patriarche, marchant sur des etoffes d'or qu'on avoit mises exprés, Je saluay ce chef de la nation Armenienne qui vouloit se lever pour m'embrasser je m'assis proche luy et après avoir assez pleuré, il me dist qu'il sentoit une grande consolation de voir chez luy l'envoyé du fils aîné de l'Eglise, duquel ils attendoient leur liberté, Je luy repondis après quelques complimens sur son indisposition, que l'Empereur mon M(ajest)e m'avoit recommandé sur toutes choses en venant en Perse de procurer à nos missionnaires tous les secours dont ils pouvoient avoir

219 besoin et d'offrir aux armeniens la protection de sa majesté, que j'avois travaillé pour les uns par les commandemens que je leur avois obtenü du Roy de Perse, Mais que j'avois été fort obligé de voir que les Armeniens repondoient si mal aux bonnes intentions que le Roy avoit pour eux, en causant mille chagrins à nos Peres, et en faisant persecuter par les Turcs ceux qui étoient de nôtre Rit, le Patriarche redoubla ses pleurs, mais en continuant de luy parler, je luy fis connaître qu'il ne s'agissoit pas de pleurs et qu'il falloit reparer le passé. Il me dist que nos missionnaires de Perse, n'avoient pas lieu d'être mécontents de luy et que si ceux de Turquie avoient estez maltraitez, il n'en étoit pas la cause, qu'après que les François eurent osté aux Armeniens sujets du grand seigneur leur Pasteur Avedik, Ils

luy avoient ecrit de leur en envoyer un autre lequel n'auroit pas fait ce qui luy avoit ordonné, qu'il avoit sçeu trop tard ce qui s'étoit passé à Constantinople, qu'il avoit déposé l'auteur de tous les malheurs et qu'il m'assuroit qu'à l'avenir les choses iroient autrement. Je repliquay que peut-être il ne seroit plus en son pouvoir de retablir la tranquillité à Constantinople sans quelque puissant secours, et que je le priois d'ecrire aux armeniens devoir avec l'ambassadeur de France qui y reside les moyens qu'on pouroit prendre pour rappeler la paix, Il me temoigna que ce seroit à mettre un plus grand feu que de proposer aux armeniens de ce reconcilier avec celui qu'il avoit fait éloigner Avedik, je repondis que moy qui étoit français, je ne croyois pas que nôtre amb(assadeur) eût

220 fait disparoitre Avedik, attendü qu'il nous importoit fort peu que ce fust Avedik Patriarche de Constantinople où un autre. Il repliqua que toute la terre scavoit cette affaire et que l'ambassadeur de France y avoit la plus grande part; Enfin voyant que le Patriarche s'échauffoit et que des pleurs il passoit à l'emportement, Je laissay l'affaire de Constantinople, et je le priois au moins de faire en sorte que ma visite ne füst pas inutile, et qu'il écrivist une lettre pour que les armeniens de Perse vecüssent de bonne intelligence avec nos missionnaires, d'autant plus que c'étoit l'intention du Sophy, Il m'accorda ma demande ainsy qu'on verra par la traduction de la lettre cy après m'assura encore qu'à l'avenir tout iroit bien, ensuite et après avoir bû le caffè et l'eau Rose, je pris congé du Patriarche en luy disant que je rendois compte à l'Empereur mon m(ajest)e de nôtre entretien et des bons sentiments, dans lesquels il étoit pour vivre en paix avec nous et m'en revînt dans mon appartement où je ne füs pas plutôt que le

Patriarche m'envoya les etoffes sur lesquelles j'avois marché en entrant dans sa chambre ce qui m'obligea de luy faire presenter un horloge. C'est l'atout ce que je püs faire avec le Patriarche des armeniens, nos missionnaires trouverent cependant que ce n'étoit pas peu de choses, et que si je ne leur avois pas procuré tout le bien que mon Zele auroit désiré, au moins j'avois empêché les maux que le Patriarche auroit pû leur faire encore.

*Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits,
Français, Ms. 7200, p. 50-52, 80-82, 215-220*

**Պարոն Միշելի հուշագրությունն
այն ճանապարհորդության մասին, որ
որպես Նորին Մեծության արտակարգ դեսպան
նա կատարեց Իրանում 1706, 1707, 1708 և 1709 թթ.**

[1707 թ.] Օգոստոսի 1-ին խանն ուղարկեց մեկին ինձ ասելու՝ արդյոք ցանկանում էի ներկա լինել մի մարդու մահապատժին, որը կատարվում էր նրա հրամանով և որի գլուխը ես էի պահանջել նրանից: Ես նրան պատասխանեցի, որ չէի նախընտրում գտնվել նման տեսարաններում, և որ այն, ինչ նա անելու էր, կլիներ բարի գործ:

[1707 թ. օգոստոսի] 2-ին՝ երեքշաբթի՝ առավոտյան ժամը 10-ին, մահապատիժը կատարվեց և որպես մեծագույն գոհունակության մի նշան՝ ինձ բերեցին գլուխը: Տիրոջը շնորհակալություն հայտնեցի բոլոր մարդկանցից ամենաստորի գլուխն ստանալու համար, որի նկարագիրը կներկայացնեմ այստեղ մի քանի բառով:

Այն մարդու անունը, որի գլուխը կտրել տվեցի, պարսկերեն Իմամկոլիբեգ էր, իսկ ֆրանսերեն՝ կոմս Զագլի: Նա ջուղայեցի մի խեղճ հայի որդի էր: Մոտ 1675 թ. փախել էր Փարիզ՝ ներկայանալով ազնվական պարսիկ և խնդրել էր իրեն մկրտել: Նրան հավատացին, և արքայի բարությունը, որը միշտ ավելին էր այն ամենից, ինչ այդ մասին կարելի էր ասել, այնքան մեծ էր այս անձանոթ ինքնակոչի հանդեպ, որ Նորին Մեծությունը նրան պահել տվեց հանգուցյալ պարոնի [1] միջոցներով, ապա կրթաթոշակ տվեց նրան և դարձրեց հրացանակիր: Որոշ ժամանակ անց նա ամուսնացավ ճանապարհորդ պարոն Տավերնիեի աղջկա

[2] հետ: Լքելով իր կնոջը՝ անցավ Շվեդիա, ուր իր հետ տարավ մեր դեսպանի 2000 էկյուն: Նա եկավ Լեհաստան, Գերմանիա և ուղևորվեց Կոստանդնուպոլիս, որտեղ նա ասում էր, թե ուներ կայսեր երաշխավորագրերն ուղղած մեծ տիրակալին [3]: Թուրքերն ամենևին չցանկացան լսել նրան: Նա ճանապարհ ընկավ Էրզրում, որտեղ մահմեդական դարձավ և և տեսնելով, որ թուրքերն իր համար օգտակար չեն՝ նորից անցավ Իրան: Այնտեղ նա կրկին ընդունեց Ալի մարգարեի հավատը և հրապարակավ հանդես եկավ կաթոլիկների դեմ: Նա դատական գործ սկսեց Շերիմանիների՝ Զուլայի առաջնորդների դեմ՝ ստիպելով նրանց մահմեդականություն ընդունել [4]: Դրանից հետո նա ուղեկցեց Երևանի խանին, երբ նա կառավարման գլուխ էր անցնում: Փոքր ծանոթությունը, որ ռազմական գործի վերաբերյալ նա ստացել էր Ֆրանսիայում, նրան դարձրեց այդ սահմանի զորքերի վերահսկիչ, որտեղ պարոն Ֆաբրը մահացել էր իր ժամանումից 50 օր անց: Խանը, որ սիրահարվել էր վերջինիս սիրուիուն [5], այս դժբախտին որպես թարգմանիչ տվեց նրան՝ Սոֆիի [6] արքունիքն ուղեկցելու համար, բայց իմ ժամանումը խափանեց այն սատանայական ծրագրերը, որ նա ուներ այդ կնոջ հետ: Նա իր պարտքը համարեց ազատվել ինձնից իմ հետաքրքրությունների մեջ մտնելու պատրվակով: Նա լքեց անառակին և ինձ խնդրեց իրեն վերցնել որպես մեհմանդար [7]: Ես չկարողացա մերժել նրան, բայց նա գաղտնի արել էր ամեն ինչ, որ իր չարակամությունն էր իրեն ներշնչել՝ ինձ անախորժ գործի մեջ գցելու համար, ինչպես Երևանում նա արել էր ֆրանսիացիներին: Բայց ճանաչելով նրա բնավորությունն ու իմանալով, որ բազմաթիվ անգամներ վատ էր արտահայտվել Ֆրանսիայի մասին և որ կաշառվել էր անգլիացների

կողմից [8] ինձ վնաս հասցնելու համար՝ ես համարեցի, որ չպետք է խնայեի այդպիսի մարդուն՝ այս կայսրությունում արքայի հեղինակությունը բարձրացնելու համար, որը խիստ նվազել էր պարոն Ֆաբրի գալով Պարսկաստան: Ինձ հուսադրեցի, որ արքունիքը հավանություն կտա նրան, ինչ արեցի վերևում [նկարագրածի պես] և գոհ կլինի այն փոխհատուցումից, որ պարսիկները տվեցին ինձ Երևանի կռվի կապակցությամբ, որում մասամբ ներգրավվել էին ֆրանսիացիները:

Այս ժամանակ ես ստացա քարոզիչների նամակները, որոնք ինձ գրում էին, որ «Քեզ, Աստված» [9] էին երգել կայսրությունից պարոն Ֆաբրի սիրուի հեռանալու համար:

Իմամկոլիբեգի մահից հետո խանն իմ խնդրանքով վերականգնեց Երևանի առաքելությունը, որի մասին արդեն խոսել եմ: Լեհ ճիզվիտ հայր Ռուտը դրա գլուխ անցավ, իսկ ես առաքելությունն ազատեցի բավական զգալի տարեկան հարկից, որ նա վճարում էր: Այս գործն ինձ մեծ հոգս պատճառեց պատրիարքի հարևանության պատճառով, որի նստավայրը 3 եկեղեցիներում էր՝ Երևանից 3 լիո հեռավորությամբ:

...

[1707 թ.] նոյեմբերի 1-ին Ֆրանսիայի հովանավորության տակ առա հայր ճիզվիտների Երևանյան առաքելությունը, որը ես էի վերահաստատել և ազատել հարկերի բոլոր տեսակներից: Մի մեծ պատարագ մատուցվեց, և լեհ ճիզվիտ հայր Ռուտը ելույթ ունեցավ մեծ քրիստոնյա, իր Նորին Մեծության վեհության ու բարեպաշտության մասին: Այս արարողությունը տեղի ունեցավ բազմաթիվ հայերի ու մի քանի պարսիկների ներկայությամբ, որոնց

այնտեղ էին բերել շատ բարձր երգելու ձայները կաթոլիկների եկեղեցում:

Տեղեկացա, որ Ալեքսանդր պատրիարքն [10] ասել էր, թե չի կարողանում հավատալ, որ ֆրանսիացիները կաթոլիկներ են, քանի որ պարոն Ֆաբրին Իրանում մի անառակի հետ էր տեսել, իսկ ինձ էլ՝ երիտասարդ տղաների հետ: Այդ պատրիարքի մեկնաբանություններն ինձ ամենևին չզարմացրին, որովհետև գիտեի, որ նա մեր թշնամին էր, չնայած շատ գոհ եղա իմ դեմ խոսելու թեմայից նրան զրկելու համար:

[1707 թ.] նոյեմբերի 10-ին մահացավ իմ մարդկանցից մեկը՝ Էքս-ան-Պրովանսի Տեխսիե անունով, որը հիվանդ էր օգոստոսի վերջից: Ունեի էլի մի քանիսը [11], որոնք խիստ հիվանդ էին և որոնք բողոքում էին, որ իմ տան հարևան մզկիթի մեզինն (մարդ՝ նախատեսված ժողովրդին աղոթքի կանչելու համար) [12] իրենց խանգարում էր քնել այն աղմուկի պատճառով, որ առաջ էր բերում գիշերը: Ես խնդրեցի խանին որոշ ժամանակ արգելել մզկիթին՝ չհավատալով, սակայն, որ նա ինձ կշնորհի այդ բարեհաճությունը: Բայց ձգտելով միայն ինձ հաճոյանալ, ավելի լավ շփոթեցնել կամ էլ մխիթարել Երևանում իմ երկար մնալը՝ նա մեզինին արգելեց գոռալ երկար ժամանակ: Կարելի էր միայն պատկերացնել իրարանցումը, որն այս հարցն առաջ բերեց Երևանում: Պարսիկներն ասում էին, թե խանն ինձ է շնորհել մի բան, որ շահ Սուլթանը չէր համարձակվի անել: Հայերն էլ ասում էին, որ եթե ես կարողացել էի դադարեցնել անհավատների աղոթքները, ապա ինչեր չէի կարող անել այն մարդկանց համար, որոնք նրանց ստրուկներն էին՝ ի վերջո համաձայնելով, որ չկար ավելի մեծ միապետ, քան Ֆրան-

սիայի կայսրը և եթե նա չլիներ, ապա պարսիկներն ինձ չէին շնորհի այդքան դժվարամատչելի բաներ:

...

Մի քանի օր անց Երևանի խանը գաղտնի ընդունելություն ցույց տվեց ինձ, որը ես էի նրանից խնդրել իմ գործերի շուրջ զրուցելու և Կոստանդնուպոլիս իմ վերադարձի հարցում օգնություն խնդրելու համար: Խանը խոստացավ ինձ ծառայելու համար ամեն ինչ գործի դնել և նամակ գրել Էրզրումի փաշային՝ իմանալու համար՝ արդյոք ես կարող էի անցնել նրա կառավարման ներքո գտնվող տարածքներով առանց ոչնչից վախենալու: Քանի որ դեռ Թավրիզում առաջ էի ընկել՝ ճիզվիտ հայր Ռիկարտին գրելով, որ գումարով կազմակերպի իմ ուղևորությունը, նա արել էր այն ամենն, ինչ ցանկանում էի և ներգրավել էր իր ընկերներին Էրզրումի փաշային ներկայացնելու համար, որ Պարսկաստան էի գնացել միայն առևտուր կազմակերպելու համար, ինչը եկամուտ էր բերելու մեծ տիրակալի մաքսատներին: Առանց իրենց շահերին հակառակ գնալու թուրքերը չէին կարող մերժել իմ ուղևորությունն իրենց տարածքներով, ինչը փաշային ստիպեց ուղարկել իր գլխավոր աղաներից մեկին՝ Օմերին՝ 15 այլ պաշտոնյաների հետ սահմանին ինձ դիմավորելու և պատվով Էրզրում ուղեկցելու համար: Երբ բույուրդին [13] կամ հրամանն այս հարցի շուրջ ուղարկեց, Օմեր աղան, նրա մարդիկ ու հայր Ռիկարտը ճանապարհ ընկան ու հասան Արփաչայ, գետ, որ բաժանում է Թուրքիան Պարսկաստանից, որտեղից Հորն ու իր մարդկանցից երկուսին աղան ուղարկեց ինձ մոտ մի նամակով, որը տեղեկացնում էր այն հրահանգները, որ նա էր ստացել: Չնայած երկար ժամանակ գիտեի, որ արևելքում փողով բազմաթիվ հարցեր են լուծվում, բայց

փաշայի կողմից այդպիսի բարեկրթություն չէի ակնկալում: Այս կապակցությամբ թուրքերի կատարած քայլը համարեցի արտասովոր և դժվարացա հավատալ, որ նրանք կարող էին գործել ազնվությամբ: Իրավիճակը ներկայացրի իմ իսկական բարեկամը դարձած Երևանի խանին, և մենք որոշեցինք մեկին ուղարկել սահման Օմեր աղային ուղեկցելու համար, որ ուսումնասիրենք նրա հրամաններն ու դիրքորոշումը ու եթե հնարավոր էր, բացահայտել Էրզրումի փաշայի իսկական վերաբերմունքը: Օմեր աղան եկավ Երևան ու իմ խնդրանքով խանը նրան տուն ու տայն [14] հատկացրեց: Նա ինձ կանչեց նրա առաջ, հարցաքննեց նրան և գտնելով, որ թուրքերը գործում էին շահի թելադրանքով՝ համաձայնեց, որ մեկնեմ աղայի հետ ինձ խստորեն հրահանգներ տալուց հետո: Այդ արեցի ունեցածս այն հույսով, որ Աստված շարունակելու էր ինձ օգնել: Բայց Պարսկաստանից դուրս գալուց առաջ ինձ վիճակած էր էլի ինչ-որ բան անել կրոնի համար: Հայերի պատրիարքը չէր ցանկացել ոչինչ շնորհել այն ամենից, ինչ ես էին նրանից խնդրել, և նրա փողն էլ խանին խանգարել էր նրան ուժով ստիպել: Քրիստոնյա պատրիարքի խաղաղասեր ոգին ու զգացումները պետք է ստիպեին նրան քայլ կատարել... Երևանից դուրս գալիս ուղևորվեցի Էջմիածին, այդ մասին տեղեկացրի պատրիարքին, որը կես ճանապարհին ինձ դիմավորեց իր փոխանորդի ու եպիսկոպոսների միջոցով, որոնք ինձ փոխանցեցին պատրիարքի ողջույնները և նրա անունից խնդրեցին գնալ ու բնակվել նրա վանքում: Ես չդժվարացա այն ընդունել և վանքից 100 քայլ հեռավորության վրա գտա իրենց շուրջառները հագած ու ինձ սպասող 100 եպիսկոպոսների կամ կրոնավորների, որոնք խաչերով, խաչառներով, մոմերով, մեծ զանգերի ղողանջով ուղեկ-

ցեցին ինձ եկեղեցի: Նման ընդունելությունը շատ մեծ մխիթարություն պարգևեց ինձ և ես խորապես հուզված էի անհավատների միջավայրում ու նրանց իշխանության ներքո տեսնել Էջմիածինը՝ քրիստոնեության մնացորդը՝ դժբախտաբար ընկած հերետիկոսության մեջ:

Մեկ րոպե անց, երբ ժամանեցի վանք ու տեղավորվեցի, պատրիարքը, որը ծանր հիվանդ էր, ինձ ուղարկեց մուրաբա ու օղի և իր փոխանորդի միջոցով փոխանցեց, որ Էջմիածինն իմն էր, խնդրեց այնտեղ մնալ այնքան, որքան ցանկանում էի, և որ նա սրտնեղած էր իր տկարության պատճառով առաջինն ինձ այցելել չկարողանալու համար: Ես պատասխանեցի, որ պարտական էի պատրիարքին իր բարյացակամության համար և որ բնակության համար իր վանքը անհավատի տնից նախընտրելի էի համարում: Ես խնդրեցի փոխանորդին ասել նրան, որ ինձ համար բավարար էր կամքը, որն ինձ ցույց էին տալիս, ինձ առաջինն այցելելու համար և թե արդյոք նա ուրախ կլիներ իրեն այցելելուս համար այն դեպքում, եթե դա լավ կընդուներ: Փոխանորդը պատրիարքին փոխանցեց զրույցը, որ ունեցանք միասին, և վերադարձավ վստահեցնելու համար, որ պատրիարքը զգացված կլիներ իմ այցելությունից: Այսպես՝ գնացի այնտեղ՝ այդ առթիվ տեսնելով միայն բարիք, որ իմ այցելությունը կարող էր բերել կրոնին: Փոխանորդը եղավ ինձ ներկայացնողը, ու երբ պատրիարքի սենյակի մուտքի մոտ էի, եպիսկոպոսներն ինձ ընդունեցին ու տարան պատրիարքի անկողնու մոտ՝ քայլելով ոսկեզօծ կտորների վրայով, որ միտումնավոր էին գցել: Ես ողջունեցի հայ ժողովրդի այս առաջնորդին, որը ցանկանում էր վեր կենալ ինձ գրկելու համար: Նստեցի նրա կողքին, և բավական արտասվելուց հետո նա ասաց,

որ մի մեծ սփոփանք էր զգում՝ տեսնելու իր կողքին եկեղեցու ավագ զավակի դեսպանին, որից նրանք իրենց ազատությունն էին սպասում։ Իր տկարության շուրջ մի քանի հաճոյախոսությունից հետո պատասխանեցի նրան, որ բոլոր դեպքերում Նորին Մեծություն իմ կայսրը Պարսկաստան գալիս ինձ հանձնարարել էր քարոզիչների համար հայթայթել բոլոր այն օժանդակությունը, որի կարիքը նրանք կարող էին ունենալ և հայերին առաջարկել իր Մեծության հովանավորությունը, որ նրանց համար ապահովել էի Պարսկաստանի արքայից նրանց համար ստացված հրամաններով։ Բայց ես ստիպված էի տեսնել, որ հայերն այնքան վատ էին պատասխանում այն լավ մտադրություններին, որ արքան ուներ նրանց համար՝ բազմաթիվ նեղություններ պատճառելով մեր Հայրերին և թուրքերի ձեռքով հալածել տալով նրանց, որ մեր հավատին էին հարում։ Պատրիարքը կրկնապատկեց իր արցունքները, բայց շարունակելով նրա հետ խոսել՝ նրան տեղեկացրի, որ խոսքը արտասուքների մասին չէր, այլ պետք էր շտկել անցյալը։ Նա ինձ ասաց, որ Պարսկաստանի մեր քարոզիչներն իրենից դժգոհ լինելու տեղ չունեին, և եթե Թուրքիայի քարոզիչները վատ էին վերաբերվել, ինքը չէր դրա պատճառը։ [Նա ասաց, որ] այն բանից հետո, երբ ֆրանսիացիները մեծ տիրակալի հպատակ հայերին զրկեցին իրենց հովիվ Ավետիքից [15], նրանք իրեն գրել էին ուղարկել մեկ ուրիշին, որը չէր արել այն, ինչ իրեն հրամայվել էր, և որ ինքը շատ ուշ էր իմացել, թե ինչ էր տեղի ունեցել Կոստանդնուպոլսում և պաշտոնանկ էր արել բոլոր դժբախտությունների հեղինակին։ Նա ինձ վստահեցրեց, որ ապագայում գործերն այլ կերպ կդասավորվեն։ Ես հակադարձեցի, որ գուցե այլևս նրա իրավասության տակ չէր Կոստանդնուպոլսում հանդարտութ-

յուն հաստատելն առանց ինչ-որ հզոր օժանդակության և խնդրեցի նրան գրել հայերին այնտեղ պաշտոնավարող Ֆրանսիայի դեսպանի [16] հետ դիտարկել միջոցառումները, որ կարող էին ձեռնարկել խաղաղությունը վերականգնելու համար: Նա հայտարարեց, որ դա ավելի կբորբոքեր, քան հայերին առաջարկելը հաշտվել մեկի հետ, որը հեռացրել էր Ավետիքին: Ես պատասխանեցի, որ ինքս, ֆրանսիացի լինելով, չէի կարծում, որ մեր դեսպանն անհետացրել էր Ավետիքին, նկատի ունենալով, որ մեր համար շատ քիչ էր կարևոր՝ Ավետիքը կլիներ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը, թե մեկ ուրիշը: Նա հակադարձեց, որ ամբողջ երկիրը գիտեր այդ հարցի մասին և որ Ֆրանսիայի դեսպանը մասնակցության ամենամեծ բաժինն ուներ: Ի վերջո, տեսնելով, որ պատրիարքը տաքանում էր ու արցունքներից անցնում բարկության՝ ես թողեցի Կոստանդնուպոլսի հարցը: Ես նրան խնդրեցի գոնե այնպես անել, որ իմ այցելությունն անարդյունք չլիներ, ու որ նա նամակ գրեր, որ Պարսկաստանի հայերը մեր քարոզիչների հետ ապրեն լավ հարաբերությունների մեջ, առավել ևս որ դա Սոֆիի մտադրությունն էր: Նա ընդունեց իմ խնդրանքը, ինչպես կտեսնենք ներքոհիշյալ նամակի թարգմանությունից [17], և դեռ ինձ վստահեցրեց, որ ապագայում ամեն ինչ լավ կլիներ: Ապա սուրճն ու վարդաջուրը խմելով՝ պատրիարքից հեռանալու թույլտվություն վերցրի՝ նրան ասելով, որ իմ Նորին Մեծություն կայսերը կտեղեկացնեմ մեր զրույցի ու այն լավ տպավորությունների մասին, որ նա մեզ հետ խաղաղության մեջ ապրելու կողմնակից էր: Վերադարձա իմ բնակարան, որտեղ ավելի շուտ չհասա, քան պատրիարքն ինձ ուղարկեց կտորները, որոնց վրա քայլել էի նրա սենյակ մտնելիս, ինչն ինձ ստիպեց նրան ներկայացնել մի պատի

Ժամացույց: Սա հնարավորն էր, որ կարողացա ստանալ հայերի պատրիարքից: Մեր քարոզիչները չնայած համարեցին, որ դա քիչ բան չէր, և եթե նրանց համար չէի հայթայթել այն ամբողջ օգուտը, որ իմ նախանձախնդրությունն էր կամեցել, առնվազն կանխել էի չարիքները, որ պատրիարքը դեռ կարող էր գործել նրանց հանդեպ:

*Ֆրանսիայի ազգային գրադարան, ձեռագրերի բաժին,
ֆրանսերեն, թիվ 7200, էջ 50-52, 80-82, 215-220*

Ծանոթագրություններ

[1] Միշելն ակնարկում է Լուի XIV-ի եղբայր, Օլեանի դուքս Ֆիլիպին (1640-1701 թթ.), որը դարձավ Զագլիի կնքահայրն ու նրան իր անունը տվեց: Որպես Արև-արքայի եղբայր՝ ֆրանսիական արքունիքում նա պարզապես հայտնի էր որպես Պարոն, ինչպես և նրան հիշատակում է այս աղբյուրի հեղինակը:

[2] Ինչպես Ռ. Կյուլպենկյանն է նշում, մի այլ սկզբնաղբյուր վկայում է Զագլիի ամուսնությունը Տավերնիեի քրոջ հետ, իսկ մեկ ուրիշը՝ քրոջ կամ եղբոր դստեր (Gulbenkian R., Philippe de Zagly, p. 363, n. 4; Կյուլպենկյան Ռ., Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, էջ 313, ծ. 4):

[3] Grand seigneur՝ մեծ տիրակալ անունով ֆրանսիացի հեղինակները նկատի ունեին օսմանյան սուլթաններին: Դիտարկվող ժամանակահատվածում սուլթանն Ահմեդ III-ն էր (1703-1730 թթ.):

[4] Զագլին Շահրիմանյաններից պահանջում էր իրեն վերադարձնել տարիներ առաջ Տավերնիեի պահ տված գումարը: 28000 թումանի հասնող հսկայական ֆինանսական փոխհատուցումից ազատվելու համար, ըստ կարմեյան մի քարոզչի նամակի (A Chronicle of Carmelites, vol. 2, p. 1080), Միքայել ու Մարգարա Շահրիմանյաններն անգամ մահմեդականություն ընդունեցին, ինչի մասին վկայում է նաև դեսպան Միշելը:

[5] Միշելի ակնարկն ուղղված էր Մարի Պտիին, որը Ժան-Բատիստ Ֆաբրի դեսպանության կազմում եկել էր Սեֆյան Իրան, ապա 1706 թ. օգոստոսի 16-ին վերջինիս մահից հետո՝ հանդես եկել դեսպանության ղեկավար դառնալու հավակնություններով: Մարի Պտին հայտնի էր իր խիստ անբարո վարքով: Փարիզում ուներ խաղատուն, որը կարող էր լինել նաև հասարակաց տուն, ուր և ծանոթացել էր Ֆաբրի հետ: Երևանում էլ այս ֆրանսուհին սերտ կապեր էր հաստատել խանի հետ:

[6] Վաղ արդի եվրոպացի հեղինակներն իրենց երկերում Սեֆյան շահերին հիշատակում էին Սոֆի անունով՝ Sophy, Sophi, Sophie, Soffi ևն: Դրանք բոլորն էլ Սեֆյան կրոնական միաբանության հիմնադրի՝ Սաֆիի անվան աղավաղված տարբերակներն էին (Savory R., *Iran Under the Safavids*, p. 259, n. 7):

[7] Մեհմանդարի պարտականություններից էին օտար հյուրերին դիմավորելն ու անհրաժեշտ վայրեր ուղեկցելը: Ըստ Շարդենի՝ եվրոպացի հյուրերի դեպքում մեհմանդարը «միշտ լավ սնունդ, գինի ու ցուփ կյանք սիրող ինչ-որ ծիավոր էր» (Jean Chardin, *Les Voyages*, vol. 5, p. 374): Այս պաշտոնի մասին Սեֆյանների պետական համակարգի նկարագրությունը պարունակող Դաստուր ալ-մոլուք սկզբնաղբյուրում տե՛ս Dastur al-moluk: A Safavid State Manual, (tr. W. Floor, M. Faghfoory), California: Mazda Publishers, 2007, p. 156.

[8] Այն, որ ֆրանսիական դեսպանության դեմ հանդես էին գալիս անգլիացիները, երևում է նաև Ֆերիոլի նամակներից մեկից, ըստ որի՝ հոլանդացիների ու պորտուգալացիների հետ անգլիացիները 160000 էկյու էին ծախսել՝ խափանելու համար ֆրանսիացի դեսպանների ծրագրերն Իրանում (Charles de Ferriol, *Correspondance du Marquis de Ferriol, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople, avec une introduction par É. Varenbergh*, Anvers: Buschmann, 1870, p. 189):

[9] «Քեզ, Աստված» կամ “Te Deum” գովաբանական այս հիմնը, ըստ քրիստոնեական ավանդության, գրվել է IV դ. վերջին կաթոլիկ եկեղեցու նշանավոր հայրերից Ամբրոսիոս Մեդիոլանցու (մոտ 340-397 թթ.) կողմից:

[10] Խոսքը հայոց կաթողիկոս Ալեքսանդր Զուղայեցու մասին է (1706-1714 թթ.), որը Նոր Զուղայի հոգևոր առաջնորդն էր (1697-1706 թթ.) հայրապետական աթոռն զբաղեցնելուց առաջ: Ինչպես եվրոպական մյուս աղբյուրները, այնպես էլ Միշելի հուշագրությունը հայոց եկեղեցու առաջնորդին հիշատակում է որպես պատրիարք:

[11] Միշելի դեսպանության խմբի մեջ մտնողների թվաքանակը հասնում էր 5 տասնյակի: Նրա հետ էին ևս 32 ֆրանսիացիներ ու 18 ծառաներ (Charles de Ferriol, Correspondance, p. 189):

[12] Մեզին բառի ներքո Միշելը նկատի ունի մահմեդական աղոթականչն արտասանող հատուկ պաշտոնյային, որի արաբական անվանումը մու-ազգին է:

[13] Միշելի հիշատակած բույուրդին հիշեցնում է բույուրուլդու անունով օսմանյան հրամանագրի տեսակը, որի անվանումը կապված էր փաստաթղթի վերջում բույուրուլդու (օսմաներեն՝ հրամայվել է) բառի առկայության հետ: Այն հանդես է եկել նաև բույրուլթու, բույուրդու անուններով, ուստի դեսպանի մատնանշած ձևը դժվար է աղավաղված համարել: Հրամանագրի այս տեսակն արձակվում էր օսմանյան մեծ վեզիրի, վեզիրի, բեզլերբեզիի, դեֆթերդարի կամ բարձրաստիճան այլ պաշտոնյայի կողմից (Heyd U., Buyuruldu, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden: Brill, 1986, p. 1357):

[14] Տայնը օրապահիկ էր, որը հատկացվում էր Սեֆյան Իրան ժամանած բարձրաստիճան հյուրերին: Անվանումը հիշեցնում է պարսկերեն تعینات (tayināt) բառը, որը նշանակում է հենց օրապահիկ, պարեն: Բառի պարսկական ծագումը հուշելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում պ.գ.թ. Գազիկ Դանիելյանին: Հավելենք նաև, որ ճիզվիտ Վիլլոտը ևս հիշատակում է տայնի մասին: Նրա տեղեկություններից կարելի է հասկանալ, որ օտար հյուրերին մատուցվող տայնը կարող էր տրամադրվել տեղացի բնակչության հաշվին: Վիլլոտի նկարագրած դեպքում տեղացիները ժամանակավորապես փախել էին իրենց բնակավայրից՝ մեհմանդարի հետ հանդիպումից ու տայնը տրամադրելուց խուսափելու համար (Anon [Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, p. 108-110, 113):

[15] Խոսքը 2 անգամ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի աթոռն զբաղեցրած Ավետիք Եվդոկացու (1702-1706 թթ.) մասին է, որն իր հակակաթոլիկական ընդգծված գործելակերպով, ինչպես տեսանք, հայտնի էր դարձել դեռևս 1680-ական թթ. Էրզրումում: Հայոց պատրիարքի պաշտոնում ևս

շարունակելով կաթողիկոսներին հալածելու գործելակերպը՝ նա առևանգվեց ֆրանսիացիների կողմից ու, ի վերջո, բանտարկվեց Բաստիլում:

[16] Ֆրանսիայի դեսպանը Կ. Պոլսում այդ ժամանակ Շառլ դը Ֆերիոլն էր (1652-1722 թթ.), որն այդ պաշտոնում մնաց շուրջ 20 տարի՝ 1692-1711 թթ.: Հայկական շրջանակներում այս գործիչը հայտնի էր դարձել Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք Ավետիքի հալածանքների ու առևանգման կազմակերպմամբ:

[17] Գրությունը, որ Ալեքսանդր Զուլայեցին շարադրեց Միշելի խնդրանքով, ֆրանսերեն թարգմանությամբ առկա է վերջինիս հուշագրության մեջ (*Mémoire du Sr. Michel*, p. 221-223): Հայոց կաթողիկոսի՝ ուշադրությունից դուրս մնացած այս գրությունը կոնդակ է՝ ուղղված Սեֆյան Իրանի կազմում գտնվող հայաբնակ շրջանների հայությանը:

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

1. Սկզբնաղբյուրներ

ա. Ձեռագիր

1. Գիրք, որ ասեն Բանալի մտաց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 267ա-295ա:
2. Կոստանդ Ջուղայեցի, Վասն նորահաս մանկանց և երիտասարդաց վաճառականաց խրատ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 10704, թ. 25ա-156ա:
3. Հակաճառութիւն ընդ դեսպան պատրի Սամսոնին, որ եղել ի թվին հազար ՃԼԶ (1687) եւ մարտի ԻԵ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 115ա-122ա:
4. Վիճաբանութիւնք ընդ պատրի Էլիային, որ եղել ընդ տառապեալ անարժան Յովհաննէս վարդապետիս ի թովին Հայոց ՌՃԼԵ (1686) եւ յամենան դեգտեմբերի ԻԹ, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 727, թ. 105ա-113ա:
5. Mémoire du Sr. Michel sur le voyage qu'il a fait en Perse en qualité d'envoyé extraordinaire de sa Majesté, dans les années 1706, 1707, 1708 et 1709, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Français, Ms. 7200 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10720916q/fl.item>).

բ. Տպագիր

6. Անտոն Մարիա Բօննովի, Պատմութիւն կենաց, Մարտիրոսութեան եւ սքանչելեաց Սրբոյն Գրիգորի, Վէնէտիկ, 1737:
7. Առաքել Դարիժեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Խանլարյանի, Երևան, 1990:
8. Եղիա Կարնեցու դիվանը, Նյութեր Մերձավոր Արևելքի և Անդրկովկասի պատմության, կազմ.՝ Ա. Աբրահամյան, Ռ. Աբրահամյան, Երևան, 1968:

9. Զաքարիա Ազուլեցի, Օրագրություն, Երևան, 1938:
10. Զաքարիա Քանաքեռցի, Պատմություն: Կոնդակ Սուրբ ուխտին Յոհաննու վանից, աշխատասիրությամբ Ա. Վիրաբյանի, Երևան, 2015:
11. Թերզեան Մ., Թուղթք սիրոյ Նահապետ կաթողիկոսի, *Հանդէս ամսօրեայ*, 1961, թ. 10-12, սյ. 1045-1050:
12. Ժամանակագրութիւն Պետրոս դի Սարգիս Գիլանէնցի, *Կոռնկ հայոց աշխարհի*, 1863, թ. 2, էջ 81-112, թ. 3, էջ 181-212:
13. Խաչատուր Ջուլայեցի, Պատմութիւն Պարսից, աշխատութեամբ՝ Բ. Աղաւելեանց, Վաղարշապատ, 1905:
14. Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուլայեցու հաշվետումարը, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի և Հ. Փափազյանի, Երևան, 1984:
15. Ղուկաս Վանանդեցի, Գանձ չափոյ՝ կշռոյ՝ թոյ՝ եւ դրամից բոլոր աշխարհի, Ամստերդամ, 1699:
16. Մանր ժամանակագրություններ (XIII-XVIII դդ.), հ. II, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1956:
17. Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, հ. I, Հրովարտականեր, պր. 3 (1652-1731), կազմեց՝ Ք. Կոստիկյան, Երևան, 2005:
18. Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Սավալյան Ա., Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988:
19. Ստեփանոս Ռոքշա, Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանք եկեղեցականք, հրատ.՝ Հ. Ոսկեան, Վիեննա, 1964:
20. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուլայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա, կազմեց՝ Ս. Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970:
21. Эзов Г., Сношения Петра Великого с армянским народом, СПб, 1898.
22. [Antelmy Charles Léonce], La vie de messire François Picquet, consul de France et de Hollande, à Alep, Paris, 1732.
23. [Martin Gaudereau], Relation d'une mission faite nouvellement par Monseigneur l'archevesque d'Ancyre à Ispaham en Perse, Paris, 1702.
24. Adam Olearius, Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Perse..., vol. 1, Paris, 1666.
25. Alexandre de Rhodes, Divers voyages et missions... en la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie, Paris, 1653.
26. Ambrosio Bembo, The Travels and Journal of Ambrosio Bembo, ed. A. Welch, Berkeley: University of California Press, 2007.

27. Anon [De la Maze], Mémoire de la Province de Sirvan, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 333-392.
28. Anon [Herbert Chick] (ed.), A Chronicle of the Carmelites in Persia, the Safavids and the Papal Mission to Persia of the 17th and 18th Centuries, v. 1-2, London, 1939.
29. Anon [Monier], Mémoire de la mission d'Erivan, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 227-271.
30. Anon [Villotte], Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie, & en Barbarie, Paris, 1730.
31. Anon, Mémoire de la mission d'Erzeron, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 272-313.
32. Charles de Ferriol, Correspondance du Marquis de Ferriol, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople, avec une introduction par É. Varenbergh, Anvers: Buschmann, 1870.
33. Dastur al-moluk: A Safavid State Manual, (tr. W. Floor, M. Faghfoory), California: Mazda Publishers, 2007.
34. De La Croix, Etat présent des nations et églises grecque, arménienne et maronite en Turquie, Paris, 1695.
35. Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVI-XIX siècle), publiés par le Père Antoine Rabbath, tome II, Paris, 1910.
36. Franz Caspar Schillinger, Persianisch und Ost-Indianische Reis, Nuremberg, 1707.
37. Gabriel de Chinon, Relations nouvelles du Levant..., Lyon, 1671.
38. Gemelli Careri, Voyage du tour du monde, traduit de l'Italien, tome II, Paris, 1719.
39. Jean Baptiste Tavernier, Les six voyages... en Turquie, en Perse et aux Indes, tome I, The Hague, 1718.
40. Jean Chardin, Les Voyages du Chevalier Chardin aux Indes, et en Iran, Paris, ed. L. Langles, v. 1-10, 1810-11.
41. John Struys, The voiaiges and travels... through Italy, Greece, Muscovy, Tartary, Media, Persia, East-India, Japan, and other Countries in Europe, Africa and Asia, London, 1684.

42. Journal du voyage du P. Monier, d'Erzeron à Trébizonde, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 314-332.
43. Lettre du P. Ricard, Missionnaire de la Compagnie de Jésus, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 253-266.
44. Lettre du Père Grimod, Missionnaire Jésuite, au Père Binet, *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères*, Nouvelle édition, v. 4, Paris, 1780, p. 353-363.
45. Lettre du Père Monier de la Compagnie de Jésus au Père Fleuriau de la même Compagnie, *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome III, Paris, 1723, p. 1-226.
46. Lettre écrite de Julfa, près, d'Ispahan, par le Père Desvignes, Missionnaire Jésuite, au Père Roger, Procureur des Missions du Levant, *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères*, Nouvelle édition, v. 4, Paris, 1780, p. 364-413.
47. Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, vol. 1-32, Paris, 1702-1776.
48. Michel Febure, L'état présent de la Turquie, Paris, 1675.
49. Michel Febure, Théâtre de la Turquie, Paris, 1682.
50. Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant, éd. Th. Fleuriau, N. Ingoult et N. Rogers, vol. 1-9, Paris, 1715-1755.
51. Pétit de la Croix, Extrait du journal du sieur Pétit, Fils, Professeur en Arabe..., L. Langlès (éd.), *Relation de Dourry Efendi, Ambassadeur de la porte othomane auprès du roi de Perse...*, Paris, 1810, p. 77-174.
52. Pitton de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, tome I, Amsterdam, 1718.
53. Philippe Avril, Voyages en divers états d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine, Paris, 1692.
54. Tadhkirat al-mulūk: A Manual of Safavid Administration, ed. and tr. V. Minorsky, London, 1943.
55. Thoma Charles Fleuriau, Etat présent de l'Arménie, tant pour le temporel, que pour le spirituel, Paris, 1694.

2. Ուսումնասիրություններ

56. Ալիշան Ղ., Այրարատ. Բնաշխարհի Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1890:
57. Ալիշան Ղ., Սիսական, Վենետիկ, 1893:
58. Ակինեան Ն., Բաղէշի դպրոցը (1500-1704), նպաստ մը Հայոց եկեղեցւոյ պատմութեան եւ մատենագրութեան, Ազգային Մատենադարան, Խ. ՃՀԲ, Վիեննա, 1952:
59. Ակինեան Ն., Մխիթար Սեբաստացի. կեանքն եւ գործունէութիւնը, *Հանդէս ամսօրեայ*, 1949, թ. 4-12, սյ. 371-434:
60. Աղանունի Մ., Միաբանք եւ այցելութիւն Հայ Երուսաղէմի, Երուսաղէմ, 1929:
61. Ամատունի Կ., Մինաս վրդ. Ամդեցի, պատրիարք Երուսաղէմի (1630-1704), Ազգային Մատենադարան, Խ. ՄԻԷ, Վիեննա, 1984:
62. Ամատունի Կ., Յակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոս Էջմիածնի (1600-1680), *Բազմավէպ*, 1992, թ. 1-4, էջ 31-43:
63. Ամատունի Կ., Ոսկան վրդ. Երեւանցի եւ իր ժամանակը. լուսատու էջ մը ԺԷ դարու հայ եկեղեցական պատմութենէն, Վենետիկ, 1975:
64. Ամատունի Կ., Սահակ վրդ. Մակունցի, Բազմավէպ, 1983, թ. 1-4, էջ 98-118:
65. Այվազյան Ա., «Կարմելիտների ժամանակագրությունը» որպէս Հայոց պատմության աղբյուր (17-18-րդ դարեր), զեկուցում՝ ներկայացված Լ. Խաչիկյանի 90-ամյա տարելիցին նվիրված միջազգային գիտական նստաշրջանին (Երևան, 2008, հոկտեմբերի 9-11), անտիպ:
66. Այվազյան Ա., Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Երևան, 2003:
67. Այվազյան Ա., Զուղա, Երևան, 1984:
68. Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961:
69. Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն (Ե-ԺԸ դդ.), Խ. Բ, Երևան, 1976:
70. Ասլանեան Ս., Միջցամաքամասային կենցաղ մը. Ֆրանսական արեւելահնդկական ընկերութեան տնօրէն Մարտիրոս Մարգարայ Աազէնցի համաշխարհային մանրապատմութիւնը (1666-1688), *Հանդէս ամսօրեայ*, 2016, թ. 1-12, սյ. 147-272:
71. Բալդարյան Ս., Թոմա Շառլ Ֆլետրիոյի «Հայաստանի արդի կացութիւնը...» երկը որպէս 17-րդ դ. հայոց պատմության սկզբնաղբյուր, 2016, անտիպ:

72. Բայբուրդեան Վ., Համաշխարհային առեստուրը եւ իրանահայութիւնը 17-րդ դարում, Թեհրան, 1996:
73. Բայբուրդյան Ա., XVII դարում Արևելյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներների գործունեության պատմությունից, *ՊԲՀ*, 1989, թ. 2, էջ 147-157:
74. Բայբուրդյան Ա., Կարմեյանների միաբանության միսիոներների գործունեությունն իրանահայերի շրջանում (XVII դ.), *ՀՀԳ*, 1988, թ. 11, էջ 51-61:
75. Բայբուրդյան Վ., Իրանահայերի մասնակցությունը իրանա-եվրոպական հակաթուրքական դաշինք ստեղծելու փորձերում (XVI-XVII դդ.), *ՀՀԳ*, 1984, թ. 9, էջ 43-52:
76. Բարթիկյան Հ., «Դաշանց թուղթ». կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը, *ՊԲՀ*, 2004, թ. 2, էջ 65-116:
77. Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. Բ, Երևան, 1958:
78. Գալէմքեարեան Գ., Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք, Ազգային Մատենադարան, հ. ՀԸ, Վիեննա, 1915:
79. Գալէմքեարեան Գ., Ո՞վ է Զուղայեցի Յակոբ Դ. կաթողիկոսին յաջորդը, *Հանդէս ամսօրեայ*, 1912, թ. 10, սյ. 577-580:
80. Դանեղյան Լ., Առաքել Դավրիժեցու երկը որպէս Սեֆյան Իրանի XVII դարի պատմության սկզբնաղբյուր, Երևան, 1978:
81. Դիլոյան Վ., Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, *ԲԵՀ*, 1993, թ. 3, էջ 3-9:
82. Զամինեան Ա., Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, Բ մասն, Նոր-Նախիջևան, 1909:
83. Զուլպյան Մ., 13-18-րդ դարերի եվրոպացի հեղինակների հայերի ու Հայաստանի մասին աշխատությունների նշանակությունը հայոց պատմության ուսումնասիրման համար (Անտոնիո դե Գուվեա), «*Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները*», Երևան, 2004, էջ 167-173:
84. Զուլպյան Մ., Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., Երևան, 1980:
85. Զուլպյան Մ., Եվրոպացի հեղինակները Հայաստանի և հայերի մասին (XVI-XVII դդ.). աղբյուրագիտական ակնարկ, *ՊԲՀ*, 1985, թ. 3, էջ 23-40:
86. Զուլպյան Մ., Հայ ժողովրդի պատմության հարցերը ըստ եվրոպացի հեղինակների (XIII-XVIII դարեր), գիրք Ա, քաղաքական պատմություն, Երևան, 1990:

87. Զուլալյան Մ., Հայոց պատմության հարցերը իտալացի դիվանագետ Պիետրո դելլա Վալեի աշխատություններում, *«Ակադեմիկոս Նիկողայոս Մառ» (հոդվածների ժողովածու)*, խմբ. Պ. Մուրադյան, Երևան, 2005, էջ 49-53:
88. Թաջիրեան Է., Կոռնեյ լը Բրիլինի «Ուղեգրությունը» որպես հայ գաղթօջախների պատմութեան ուսումնասիրման աղբիւր, *«Էջեր հայ գաղթավայրերի պատմութեան»*, Երևան, 1996, էջ 123-145:
89. Թաջիրյան Է., Ամստերդամի հայ տպագրությունը (տիպաքանական վերլուծություն), զեկուցում՝ ներկայացված “Port Cities and Printers: Five Centuries of Global Armenian Print” գիտաժողովում (UCLA, 2012, 10-11 November), անտիպ:
90. Թաջիրյան Է., Նոր Զուլայի հայ գաղթօջախը 17-18-րդ դդ. եվրոպական աղբյուրներում, մաս I, Երևան, 2012:
91. Լեո, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ. III, գիրք առաջին, Երևան, 1969:
92. Լեո, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ. III, գիրք երկրորդ, Երևան, 1973:
93. Խաչիկեան Շ., 1667 թ. Հայ-ռուսական առևտրական պայմանագիրը եւ Նոր Զուլայի ինքնավար մարմինները, *Հայկազեան հայագիտական հանդես*, հ. 8, Պէյրոս, 1980, էջ 259-288:
94. Խաչիկյան Լ., Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, *Բանբեր Մատենադարանի*, հ. 11, Երևան, 1973, էջ 125-210:
95. Խաչիկյան Շ., Նոր Զուլայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում, Երևան, 1988:
96. Կարապետեան Մ., ԺԸ դարի առաջին քառորդի մի երկխոսություն, *Հանդես ամսօրեայ*, 2009, թ. 1-12, սյ. 375-476:
97. Կարապետեան Մ., Հայ կաթողիկե թեմը եւ էթնոդաւանական գործընթացները Նախիջեւանում XVII-XVIII դարերում, *Ճեմճեմեան Ս., Նախիջեւանի հայոց վարժարանը եւ Հռոմը*, Վենետիկ, 2000, էջ 6-19:
98. Կարապետյան Մ., Երևանի բնակչության էթնիկական կազմի և թվաքանակի փոփոխությունները 1600-1724 թթ., *ՊԲՀ*, 1986, թ. 2, էջ 95-109:
99. Կարապետյան Մ., Թաջիրյան Է., Էջեր XVII դարի վերջի Նոր Զուլայի պատմությունից, *ԲԵՀ*, 1998, թ. 2, էջ 80-96:
100. Կյուլպենկյան Ռ., Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ, Երևան, 1986:

101. Կոստիկեան Բ., Նոր Զուղան Իրանի Նադիր շահի իշխանութեան շրջանում, *Հանդէս ամսօրեայ*, 2016, թ. 1-12, սյ. 273-314:
102. Կոստիկյան Բ., Կաթոլիկական քարոզչությունն Իրանում և հայ իրակա-նությունը, *Մերծավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, հ. 21, Երևան, 2002, էջ 200-218:
103. Կոստիկյան Բ., Հայոց եկեղեցու շահերի եւ հայապահպանության համար Ղազար Զահկեցի կաթողիկոսի ձեռք բերած շահական հրովարտակաների մասին, *Բանբեր Մատենադարանի*, հ. 18, Երևան, 2008, էջ 115-124:
104. Հակոբյան Թ., Երևանի պատմությունը (1500-1800 թթ.), Երևան, 1971:
105. Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք երկրորդ, Երևան, 1959:
106. Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուլեցին և իր ժամանակը, Երևան, 2017:
107. Հովհաննիսյան Պ., Հայ ժողովրդի պատմության պարբերացման հիմնա-հարցին նվիրված համաժողով, *ԼՀԳ*, 1993, թ. 4, էջ 148-161:
108. Ղուկասեան Վ., Ստեփանոս կաթողիկոս Զուղայեցի, *Հասկ հայագիտական տարեգիրք*, նոր շրջան, Բ-Գ տարի, Անթիլիաս, 1981-1982, էջ 313-344:
109. Մարտոյան Թ., Կարմեյաանների տարեգրությունը՝ որպես Իրանի 17-18-րդ դարերի պատմագիտական աղբյուր, Երևան, 2011:
110. Մելքոնյան Ա., Հայաստանի պատմության և ժողովրդագրության հիմնա-հարցեր (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 2011:
111. Մեջբանբարյանս Ժ., Սեֆյան Իրանի տնտեսության հիմնահարցերը և դրանց արտացոլումը «Թագքիրաթ ալ-մուլուք» գրքում, *Կանթեղ*, 2016, թ. 1, էջ 95-106:
112. Մինասեան Լ., Նոր Զուղայի տպարանն ու իր տպագրած գրքերը (1636-1972), Նոր Զուղա, 1972:
113. Միրզոյան Հ., XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վեր-լուծություն, Երևան, 1983:
114. Միրզոյան Հ., Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ, Երևան, 2015:
115. Միրզոյան Հ., Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության պատ-մության արժեքավոր սկզբնաղբյուր, *ԲԵՀ*, 1994, թ. 2, էջ 89-97:
116. Միրզոյան Հ., Հովհաննես Մրզուզ Զուղայեցի, Երևան, 2001:
117. Մովսիսյան Ֆ., զեկուցում՝ ներկայացված «Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները» գիտաժողովում (Երևան, 2017 թ. ապրիլի 13-14), *Հայագիտության հարցեր*, 2017, թ. 3, էջ 210-214:

118. Նաջարյան Հ., Թուրք-իրանական հարաբերությունները XVI դ. ու XVII դ. առաջին կեսին և Հայաստանը, Երևան, 1961:
119. Ոսկեան Հ., Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան եւ իր գրական արտադրութիւնները, Ազգային Մատենադարան, հ. ՃԺԷ, Վիեննա, 1927:
120. Ոսկեան Հ., Ստեփանոս վ. Ռօքշա, Մատթէոս վ. Զուլայեցի, Ազգային մատենադարան, հ. ՄԲ, Վիեննա, 1968:
121. Չուգասզյան Բ., Եղիա Մուշեղյանի (Կարնեցու) գրադարանը, *ՀՀԳ*, 1983, թ. 1, էջ 61-74:
122. Պէրպլեռեան Հ., Էջմիածնի վանքը 1662-ին, *Հասկ*, 1950, էջ 9-10, 271-273:
123. Պողոսյան Թ., «Արիեստ համարողութեան» երկը՝ որպէս աշխարհաբար առաջին տպագիր գիրք, *Էջմիածին*, 2015, թ. 9, էջ 83-97:
124. Սաֆրաստյան Ռ., զեկուցում՝ ներկայացված «Հայոց պատմության նոր պարբերացման խնդիրները» գիտաժողովում (Երևան, 2017 թ. ապրիլի 13-14), *Հայագիտության հարցեր*, 2017, թ. 3, էջ 227-230:
125. Սեթեանց Մ., Հայկաբան վարդապետ մի Յիսուսեան, *Բազմավէպ*, 1922, թ. 10, էջ 299-303, թ. 11, էջ 326-328, թ. 12, էջ 354-357, 1923, թ. 1, էջ 3-5:
126. Վիրաբյան Ա., XVII դ. Երևանի խաների գործունեությունը Զաքարիա սարկավագ Քանաքեռցու «Պատմագրութեան» մեջ, *ՊԲՀ*, 2011, թ. 1, էջ 143-156:
127. Տեր-Դավթյան Բ., XI-XV դարերի հայ վարքագրությունը, Երևան, 1980:
128. Տեր-Յովհաննեսանց Յ., Պատմութիւն Նոր Զուլայոյ որ յԱսպահան, հ. 1-2, Նոր Զուլա, 1880-1881:
129. Փաշայեան Ա., «Արիեստ համարողութեան»-ը հայ հնատիպ գրքի պատմութեան հոլովոյթում, *Հանդէս ամսօրեայ*, 2005, թ. 1-12, էջ 445-464:
130. Փափազյան Հ., Օտար տիրապետությունը Արարատյան երկրում (Ժէ դար), *ՀՀԳ*, 1979, թ. 1, էջ 29-44:
131. Փափազյան Վ., Թավրիզ-Չմյուռնիա առևտրական մայրուղու Թավրիզ-Էրզրում հատվածն ըստ Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրության», *ՀՀԳ*, 1983, թ. 8, էջ 61-68:
132. Փափազյան Վ., Թավրիզ-Հալեպ առևտրական ճանապարհը XVII դարում, *ՀՀԳ*, 1985, թ. 2, էջ 65-70:
133. Փափազյան Վ., Հայաստանի առևտրական ուղիները միջազգային առևտրի ոլորտում XVI-XVII դարերում, Երևան, 1990:
134. Քիրտեան Յ., Զուլայեցի խօջայ Սաֆար ու խօջայ Նազար եւ իրենց գերդաստանը (շար. 3), *Բազմավէպ*, 1976, թ. 3-4, էջ 375-395:
135. Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Բ, Էջմիածին, 2001:

136. Байбуртян В., Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке (Роль Новой Джульфы в ирано-европейских политических и экономических связях), Ереван, 1969.
137. Рашба Н., Авербух С., Армяне на польской дипломатической службе в XVI-XVII веках, *ИФЖ*, 1974, 2, с. 181-191.
138. Aslanian S., Dispersion History and the Polycentric Nation: The Role of Simeon Yerevantsi's Girk or Koçi Partavçar in the 18th Century Nation Revival, Venice: S. Lazarus, 2004.
139. Aslanian S., From “Autonomous” to “Interactive” Histories: World History’s Challenge to Armenian Studies, 2009-2016, unpublished.
140. Aslanian S., From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa, Berkley: University of California Press, 2011.
141. Aslanian S., Julfan Merchants and European East India Companies: Overland Trade, Protection Costs and the Limits of Collective Self-Representation in Early Modern Safavid Iran, in *Mapping Safavid Iran* (ed. N. Kondo), Tokyo: Tokyo University Press, 2016, p. 189-222.
142. Aslanian S., Port Cities and Printers: Reflections on Early Modern Global Armenian Print Culture, *Book History*, 17, 2014, p. 51-93.
143. Aslanian S., The Early Arrival of Print in Safavid Iran: New Light on the First Armenian Printing Press in New Julfa, Isfahan (1636-1650, 1686-1693), *Հանդես ամսօրեայ*, 2014, թ. 1-12, p. 381- 468.
144. Axworthy M., The Sword of Persia: Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant, London-New York: I.B. Tauris, 2006.
145. Baghdiantz McCabe I., Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime, Oxford: Berg, 2008.
146. Baghdiantz-McCabe I., Princely Suburb, Armenian Quarter or Christian Ghetto? The Urban Setting of New Julfa in the Safavid Capital of Isfahan (1605-1722), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, p. 415-436.
147. Baghdiantz-McCabe I., The Shah’s Silk or Europe’s Silver: The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750), Atlanta: Scholars Press, 1999.
148. Baibourtian V., International Trade and the Armenian Merchants in the Seventeenth Century, New Delhi: Sterling, 2004.

149. Bentley J., Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History, *American Historical Review*, 101, 1996, p. 749–70.
150. Bentley J., Early Modern Europe and the Early Modern World, in *Between the Middle Ages and Modernity* (eds. J. Bentley and Ch. Parker), London: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 13–33.
151. Beylerian A., Deux lettres de Louis XIV au roi des Ouzbeks à propos de missionnaires jésuites, *Cahiers du Monde Russe*, 9:2, 1968, p. 230-234.
152. Blair A., Fitzgerald D., A Revolution in Information?, in *The Oxford Handbook of Early Modern European History* (ed. H. Scott), Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 244-265.
153. Blow D., Shah Abbas: The Ruthless King Who Became an Iranian Legend, New York: I.B. Tauris, 2009.
154. Cajani L., Periodization, in *The Oxford Handbook of World History* (ed. J. Bentley), Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 54-71.
155. Calisir M., A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazil Ahmed Pasha (1661-1676), Ph.D. Dissertation, Georgetown University, 2016.
156. Calmard J., The French Presence in Safavid Persia: A Preliminary Study, in *Iran and the World in the Safavid Age* (eds. W. Floor and E. Herzog), London: I. B. Tauris, 2012, p. 309-326.
157. Chabrier A., La monarchie safavide et la modernité européenne (XVIe-XVIIe siècles), Thèse de doctorat, Université de Toulouse, 2013.
158. Çirakman A., From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society From the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York: Peter Lang, 2002.
159. Clines R., Confessional Politics and Religious Identity in the Early Jesuit Missions to the Ottoman Empire, Ph.D. Dissertation, Syracuse University, 2014.
160. Clossey L., Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
161. Cohen Th., Colombo E., Jesuit Missions, in *The Oxford Handbook of Early Modern European History* (ed. Hamish Scott), 1350-1750, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 254-279.
162. Cowe P., Print Capital, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History, *Le Muséon*, 126:3–4, 2013, p. 319–68.

163. Damas A., Coup d'oeil sur l'Arménie, à propos d'une mission..., Lyon-Paris, 1887.
164. Erim N., Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum, *New Perspectives on Turkey*, 6, 1991, p. 123-149.
165. Faroqhi S., The Ottoman Empire and the World Around It, London-New York: I.B. Tauris, 2005.
166. Ferrier R., The Armenians and the East India Company in Persia in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, *The Economic History Review*, 26:1, 1973, p. 38-62.
167. Figueria D., Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity, New York: University Press of New York, 2002.
168. Flannery J., The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747), Leiden: Brill, 2012.
169. Fletcher J., Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500–1800, in *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (ed. B. Manz), London: Variorum, 1995, p. 1–46.
170. Floor W., Kalāntar, *Encyclopædia Iranica*, vol. 15, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2011, p. 366-367.
171. Forrestal A., Smith S., Re-thinking Missionary Catholicism for the Early Modern Era, in *The Frontiers of Mission: Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 1-21.
172. Ghougassian V., The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century, Atlanta: Scholars Press, 1998.
173. Goffman D., The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
174. Goldstone J., The Problem of the "Early Modern" World, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41:3, 1998, p. 249-284.
175. Goyau G., Un précurseur, François Picquet: consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone, Paris, 1942.
176. Green F., Who was the Author of the "Lettres Portugaises"?, *The Modern Language Review*, 21:2, 1926, p. 159–167.
177. Gulbenkian R., L'habit arménien, Laissez-passer oriental pour les missionnaires, marchands et voyageurs européens aux XVI^e et XVII^e siècles, *Revue des études arméniennes*, 25, 1994-1995, p. 369-388.

178. Gulbenkian R., Philippe de Zagly, Marchand Arménien de Julfa et l'établissement du commerce Persan en Courlande en 1696, *Revue des études arméniennes*, 7, 1970, p. 361–426.
179. Harry J., The Armenian Renaissance, 1500-1863, *The Journal of Modern History*, 9:4, 1937, p. 433-448.
180. Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.
181. Heyd U., Buyuruldu, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden: Brill, 1986, p. 1357.
182. Herttroijs F., Meeting the Dutch: Cooperation and Conflict Between Jesuits and Dutch Merchants in Asia, 1680-1795, Paper presented at the Conference of ENIUGH (London, 2011, 14-17 April), unpublished.
183. Herzig E., A Response to one Asia, or Many? Reflections from connected history, *Modern Asian History*, 50:1, 2016, p. 44–51.
184. Herzig E., *The Armenian Merchants from New Julfa: A Study in Premodern Trade*, Ph.D. Dissertation, St. Antony's College, Oxford University, 1991.
185. Herzig E., The Commercial Law of the New Julfa Armenians, in *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne* (éd. S. Chaudhury, K. Kévorian), Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 63-81.
186. Herzig E., The Rise of the Julfa Merchants in the Late Sixteenth Century, in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (ed. Ch. Melville), London, 1996, p. 305-22.
187. Histoire de l'Etablissement du Christianisme dans les Indes Orientales par les évêques français et les autres missionnaires apostoliques, Paris, 1803.
188. Kévorkian R., Armenian Publishing and the Quest for Modernity (16th-19th centuries), in *Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text* (ed. Valentina Calzolari), Leiden-Boston: Brill, 2014, p. 122-133.
189. Kévorkian R., La diplomatie arménienne entre l'Europe et la Perse au temps de Louis XIV, In *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 188-195.
190. Kévorkian R., Livre missionnaire et enseignement catholique chez les Arméniens entre 1583 et 1700, *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 589-599.

191. Kévorkian S., Témoignages de voyageurs sur le peuplement de l'Arménie au XVII^e siècle, *Revue des études arméniennes*, 17, 1983, p. 439-467.
192. Kostikyan K., European Catholic Missionary Propaganda among the Armenian Population of Safavid Iran, in *Iran and the World in the Safavid Age* (eds. W. Floor and E. Herzig), London: I. B. Tauris, 2012, p. 371-378.
193. Kouymjian D., From Disintegration to Reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era, XVIth-XVIIth Centuries, *Revue du Monde Arménien*, 1, 1994, p. 9-18.
194. Kroell A., Louis XIV, la Perse et Mascate, Paris, 1977.
195. Kroell A., East India Company (French), *Encyclopædia Iranica*, vol. 7, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996, p. 647-649.
196. La Porta S., Armeno-Latin Intellectual Exchange in the Fourteenth Century: Scholarly Traditions in Conversation and Competition, *Medieval Encounters*, 21, 2015, p. 269-294.
197. Lambton A., The office of Kalantar under the Safavids and Afshars, *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, 1963, p. 206-218.
198. Landau A., European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Meydan), in *Iran and the World in the Safavid Age* (eds. W. Floor and E. Herzig), London: I. B. Tauris, 2012, p. 425-446.
199. Lauzon M., "In the Name of the Princesses of France": Marie Petit and the 1706 French Diplomatic Mission to Safavid Iran, *Journal of World History*, 25, 2014, p. 341-371.
200. Lewis G., Bidlis, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden: Brill, 1986, p. 1206-1207.
201. Lockhart L., The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
202. Louise C., Becoming All Things to All Men: The Role of Jesuits Missions in Early Modern Globalization, Ph.D. Dissertation, University of Arkansas, 2015.
203. Mahé J.-P., Philologie et historiographie du Caucase chrétien, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques*, 147, 2016, p. 30-42.
204. Manning P., Migration in World History, New York-London: Routledge, 2005.
205. Markovits C., The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama, New York: Cambridge University Press, 2000.

206. Matthee R., Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West, *Iranian Studies*, 31:2, 1998, p. 219-246.
207. Matthee R., Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment, *Studies on Persianate Societies*, 3, 2005, p. 3-43.
208. Matthee R., Gorgin Khan, *Encyclopædia Iranica*, vol. 11, Fasc. 2, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2003, p. 163-165.
209. Matthee R., Iran's Relations with Europe in the Safavid Period: Diplomats, Missionaries, Merchants, and Travel, in *The Fascination of Persia: Persian-European Dialogue in Seventeenth-Century Art & Contemporary Art of Teheran*, Zurich, 2013, p. 6-37.
210. Matthee R., Jesuits in Safavid Persia, *Encyclopædia Iranica*, vol. 14, New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2008, p. 634-638.
211. Matthee R., *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, London: I.B. Tauris, 2012.
212. Matthee R., Poverty and Perseverance: The Jesuit Mission of Isfahan and Shamakhi in Late Safavid Iran, *Al-Qantara*, 36:2, 2015, p. 463-501.
213. Matthee R., *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
214. Matthee R., The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran, *Journal of Early Modern History*, 13, 2009, p. 137-171.
215. McNeill W., *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
216. Parker Ch., *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400-1800*, New York: Cambridge University Press, 2010.
217. Perry J., Astarābādī, Mahdī Khan, *Encyclopædia Iranica*, vol. 2, Fasc. 8, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987, p. 844-845.
218. Pogossian Z., *The Letter of Love and Concord: A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*, Leiden-Boston: Brill, 2010.
219. Pucko Z., The Activity of Polish Jesuits in Persia and Neighbouring Countries in the 17th and 18th Centuries, in *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, pt. 2, Mediaeval and Modern Persian Studies* (ed. Ch. Melville), Wiesbaden, 1999, p. 309-15.
220. Richard F. (ed.), *Raphael du Mans, missionnaire en Perse*, v. 1-2, Paris: L'Harmattan, 1995.

221. Richard F., Le Père Aimé Chézaud controversiste et ses manuscrits persans, *Nāmeḥ-ye Bahāristān*, 6-7/1-2, 2005-2006, p. 474-462.
222. Richard F., Les missions catholiques à Isfahan du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle: La diplomatie au service de l'apostolat, *Cahiers de Studia Iranica*, 42, 2009, p. 317-334.
223. Richard F., Les privilèges accordés au religieux catholiques par les Safavides, quelques documents inédits, *Dabireh*, 6, 1989, p. 167-182.
224. Richard F., Missionnaires français en Arménie au XVII^e siècle, in *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 196-202.
225. Santus C., Transgressions nécessaires: Communicatio in sacris, collaborations et conflits entre les communautés chrétiennes orientales (Levant et Empire ottoman, XVIIe-XVIIIe siècle), Thèse de doctorat, École normale supérieure de Pise, 2015.
226. Savory R., Iran under the Safavids, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
227. Smbatian R., Nadir's Religious Policy Towards Armenians, *Studies on Iran and The Caucasus: In Honour of Garnik Asatrian* (eds. U. Bläsing, V. Arakelova, M. Weinreich), Leiden, Boston: Brill, 2015, p. 131-138.
228. Soll J., The Information Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2009.
229. Steensgaard N., The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
230. Takeda J. Th., "The Princesses' Representative" or Renegade Entrepreneur? Marie Petit, the Silk Trade, and Franco-Persian Diplomacy, in *Colonization, Piracy, and Trade in Early Modern Europe: The Roles of Powerful Women and Queens* (ed. E. Pararque, N. Probasco, C. Jowitt), New York: Palgrave Macmillan, 2017, p. 141-166.
231. Tekin B., Representations and Othering in Discourse: The Construction of Turkey in the EU Context, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010.
232. Ter-Vardanian G., La littérature des milieu uniteurs (XIIe-XVe siècle), in *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation* (éd. R. Kévorkian), Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 62-64.

233. The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges (eds. T. Banchoff, J. Casanova), Washington: Georgetown University, 2016.
234. Tokatlian A., Kalantars, Les seigneurs arméniens dans la Perse safavide, Paris: Geuthner, 2009.
235. Tucker E., Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered, *Iranian Studies*, 27:1, 1994, p. 163-179.
236. Vartoogian J., The Image of Armenia in European Travel Accounts of the Seventeenth Century, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1974.
237. Vries J., The Limits of Globalization in the Early Modern World, *Economic History Review*, 63:3, 2010, p. 710–733.
238. Windler Ch., La Curie romaine et la cour safavide au XVII^e siècle: projets missionnaires et diplomatie, in *Papoto e politica internazionale nella prima età moderna* (ed. M. Visceglia), Roma: Libreria Editrice Viella, 2013, p. 505-524.
239. Wirtz P., Gouvernance et efficacité missionnaire de la Compagnie de Jésus: les enseignements d'une théorie élargie de la gouvernance, *La responsabilité sociétale des organisations: des discours aux pratiques?* (éd. D. Travaillé, J.-P. Gond, E. Bayle), Paris, 2014, p. 171-184.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

Արքաա I – 30-33, 82, 131, 172

Արքաա II – 76, 78, 82, 114

Արդ-ուկ Մուհամմադ - 126

Ադամ Օլեարիուս - 176

Ազարիա Ավագ – 108-109

Ազարիա Ֆրիտոն - 29

Ալեքսանդր դը Ռոդ - 62, 155-156, 164-165, 168, 172-173, 177

Ալեքսանդր Զուդայեցի - 59, 92, 125, 183, 206, 208

Ախալցխա - 148

Ակինյան Ն. - 134

Ահմեդ III - 205

Ամբրոսիո Բեմբո - 81, 84-85

Ամբրոսիոս Մեդիոլանցի - 206

Ամբրուագ - 79

Ամերիկա - 25, 42, 44

Անասյան Հ. - 27, 72

Անժ դը Գարդան - 96

Անտոնի Շիրլի - 32

Անտոնիո դե Գուվեա - 73

Առաքել Դավրիժեցի - 39, 74, 77, 155

Առաքել քահանա - 38

Ասիա - 42, 75, 88, 152

Ասլանյան Ս. - 15-17, 19, 122

Աստրախան - 131

Ավետիք Եվդոկացի - 143, 146, 202-203, 207-208

Ավրիլ - 62-62, 81, 87-88, 118, 134, 136, 165-166, 176-177

Արաբկիր - 148

Արաքս - 172-173

Արևելյան Հայաստան - 22, 45, 123

Արևմտյան Հայաստան - 22, 45, 129

Արփաչայ - 199

Բալթագար - 77, 79

Բաղդյանց-Մքքեյր Ի. - 75

Բայազետ - 148

Բայբուրդ - 148

Բանդար Արքաա - 83-84, 99

Բառնաբե - 118, 134, 136-137

Բաստիլ - 146, 208

Բատավիա - 42

Բեբեր - 83

Բենթլի Զ. - 10, 26

Բերբերյան Հ. - 184

Բիրթլիս - 63, 133-134, 136, 167, 175

Գաբրիել դը Շինոն - 108-109

Գանձակ - 94

Գասպար դը Պյուի - 118-119

Գասպար դոս Ռեյես - 90

Գասպար Շահրիմանյան - 58

Գերմանիա – 48, 88, 196
 Գևորգ Մխլայիմյան – 37
 Գևորգ Սկևռացի – 28
 Գիլան – 131
 Գիյերազ – 136
 Գյումուշխանե – 148, 168
 Գորգին խան – 121
 Գրեգորիո Պերեյրա Ֆեդալգո – 121
 Գրիգոր VII Անավարզեցի – 28
 Գրիգոր XV – 34
 Գրիգոր Երևանցի – 170
 Գրիգոր Լուսավորիչ – 59, 140, 147
 Գրիգոր Զուղայեցի – 101-102
 Գրիմոդ – 54, 97, 104
 Գրյուբեր – 67-68

 Դանցիզ – 89
 Դավիթ Զուղայեցի – 77, 79
 Դեսվինյես – 54, 96, 152, 154, 160, 173-174
 Դը լա Մազ – 82, 85, 176
 Դիարբեքիր – 134, 167
 Դիլոյան Վ. – 13-14
 Դյուպոն – 83
 Դուվան (Դյուհա՞ն) – 94, 97
 Դուֆրեն – 94

 Եգիպտոս – 55
 Եդիա – 37, 90, 93

Եդիա, կարմեյան քարոզիչ – 37, 90, 93
 Եդիա Կարնեցի – 99, 126-127, 139, 141-142, 148
 Եդիազար Այնթափցի – 115, 117-118, 137-138, 156-158
 Եվրոպա – 6, 9, 30-31, 35, 43, 58, 62, 71-72, 88, 91, 104, 130-131, 149, 152-153, 158,
 Երևան – 5-7, 15, 18, 20-21, 23, 27-28, 30-32, 35-36, 38-40, 44-45, 51-53, 57, 59, 62-64, 66-69, 74, 77, 80, 94, 98, 106-111, 113-128, 130-131, 135, 137, 139, 145-146, 155, 157, 164-165, 168-171, 173-174, 180-181, 183-184, 196-200
 Երուսաղեմ – 135-136, 138

 Զալ – 114
 Զայենդեռուդ – 74
 Զմյուռնիա – 159, 164, 167, 176
 Զուլայյան Մ. – 65-66

 Էջմիածին – 22, 52, 68, 106-109, 114, 116-118, 120-121, 125-126, 128, 146, 155-156, 180, 200-201
 Էրզրում – 6-7, 43-45, 51-52, 54, 57, 61, 63-64, 94, 107, 118, 120, 127, 129-131, 133, 136-150, 164-171, 180, 196, 199-200, 207

Թահմասա I - 70

Թավրիզ - 45, 62, 94, 107, 112, 121, 157, 164, 172, 174, 199

Թիֆլիս - 45, 170

Թոմա Շառլ Ֆլեորիո - 51, 55, 63-67, 75-76, 80, 86, 106, 112, 115-118, 130, 133-135, 137, 139-140, 143, 149, 151, 153-154, 156-158, 161, 166-167, 170-171, 175

Թորթում - 148

Թումիկ - 75

Թուրքիա - 18, 116, 199, 202

Ժան-Բատիստ Ֆաբր - 126, 196-198, 205

Ժոզեֆ Հերմենտ - 98-99

Իզնատիոս Լոյոլա - 41, 47

Իննոկենտիոս VI - 28-29

Իննոկենտիոս XI - 86

Իննոկենտիոս XII - 119

Իսահակ Լեստուալ - 82-83

Իսահակ Մակվեցի - 112, 157-158

Իսրայել Օրի - 183

Իտալիա - 48, 59, 88, 146

Լեհաստան - 80, 86, 111, 123, 196

Լեո - 17-19, 56, 59

Լեստուալներ (Լեստուալներ) - 82-83

Լևանտ - 55, 81, 145

Լևոն Շահիրիմանյան - 98

Լիսաբոն - 34

Լոնժո - 113-115, 117

Լուի XIV - 36, 65, 71-72, 76-77, 82-83, 111-113, 115, 118, 125, 137, 179, 183, 205

Խալիֆա Սոլթան - 73

Խաչատուր Գաղատացի - 112

Խաչատուր Զուղայեցի - 101-103

Խերոնիմո Նադալ - 43

Կ. Պոլիս - 53, 57, 77, 117, 126, 130, 136, 146-147, 158-159, 167, 180, 196, 199, 202-203, 207-208

Կասպից ծով - 110, 131

Կարապետյան Մ. - 67, 171

Կարս - 48, 170-172

Կիլիկիա - 27-28

Կղեմես VIII - 32

Կղեմես XI - 59

Կյուլպենկյան Ռ. - 176, 184, 205

Կոլբեր - 49, 82

Կոմս դը Սիրի - 53, 88-89

Կոռնեյ դը Բրյուին - 174

Կոստանդնուպոլս - 42, 90

Կոյմճյան Տ. - 13-14

Հալեպ – 112, 130, 136, 164, 167, 177

Հակոբ Զուլայեցի – 114, 155-158

Հակոբջան Երևանցի – 77

Հայաստան – 6, 14, 16, 22, 25, 27, 35, 46-48, 50-52, 56-57, 59, 62-64, 66-69, 106-107, 112, 129-130, 146, 149, 164-165, 168-169, 171-172, 175-177, 179-181

Հասանկալա - 148

Հարրի Զ. - 17, 19-20

Հարություն Լևոնյան - 58

Հարություն Շահրիմանյան – 98-99

Հարություն քահանա - 143

Հերոմ II – 28

Հենրիխ IV - 77

Հեռավոր Արևելք – 57, 75

Հերմետ եղբայրներ – 98-99

Հին Զուլա – 21, 62, 172-173

Հնդկական օվկիանոս – 16, 22

Հնդկաստան – 160, 162

Հովհաննես Լեհացի - 127

Հովհաննես Մրքուզ Զուլայեցի – 37, 93

Հովհաննես Զուլայեցի, վաճառական - 68

Հովհաննիսյան Ա. - 30, 66, 131

Հովսեփ Զուլայեցի – 60, 100-103

Հորմուզ - 70

Հոռմ – 34, 58, 108-113, 118, 123, 127, 138, 146, 158, 179

Հունաստան - 55

Հուսեյն Ալի բեկ – 32

Ղազար Զահկեցի - 54, 97-101, 158-159

Ղուկաս Վանանդեցի – 110

Մադրաս - 22

Մադրիդ - 34

Մարգարա Ավագշենց - 155

Մարգարա Շահրիմանյան – 86, 205

Մարի Լուիզա Գոնզալ - 80

Մարի Պոլի - 126, 205

Մարիաժ - 83

Մարկովիչ Կ. - 49

Մարսել – 57, 142, 165

Մարտին Գոդրո - 106

Մելքոն քահանա - 94

Մեհմեդ IV - 143

Մերսիե - 85

Միշել Ֆեբուր - 109

Միջերկրական ծով – 16, 22

Միջին Ասիա - 18

Միրզա Մեհդի խան Աստարաբադի - 101

Միրզա Սարու Տաղի - 73

Միրզոյան Հ. - 15, 21

Միքայել Շահրիմանյան – 205

Մխիթար Սեբաստացի - 142
 Մոհամմադ Բեգ - 74, 80
 Մոնիե - 51-52, 126-127, 148-149,
 152-153, 159-160, 166-171, 176
 Մոնտեսքյո - 55
 Մովսես Զուլայեցի - 95
 Մովսիսյան Ֆ. - 20
 Մուստաֆա II - 147
 Մուրադ Շահիրիմանյան - 112
 Մքնիլ Ու. - 25

Յան II Կազիմիր - 80
 Յան III Սոբեսկի - 111, 123
 Յան Ստրույս - 110, 139

Նադիր շահ - 96, 98-105, 175
 Նախիջևան - 28-29, 36, 40, 68,
 111-112
 Նահապետ Եդեսացի - 36-37,
 53, 119-122, 146
 Նեապոլ - 147
 Ներսես Մեծ - 27
 Նիկոլաս Ֆրիզոն - 61
 Նոր Զուլա - 6-7, 15, 17, 21, 44-
 45, 51, 53-54, 57, 59, 61, 62-64,
 69-70, 73-85, 87, 89-99, 101,
 103-105, 108, 120, 131, 147, 153,
 160-162, 173-175, 180, 206

Շահիրիմանյաններ - 54, 86, 91,
 95, 98-99, 196, 205

Շամախի - 45, 88, 113, 149, 176
 Շառլ Հերմետ - 99
 Շատոնյոֆի մարքիզ - 144
 Շարդեն - 40, 56, 73, 107-109,
 161, 206
 Շեզո - 76, 80
 Շիլինգեր - 68, 82, 107, 120,
 123-124
 Շիրազ - 76
 Շիրվան - 176
 Շվեդիա - 196

Չինաստան - 55, 57, 62-63, 89,
 137, 152
 Չոլախ - 143
 Չուխուր Սաադ - 169

Պալյու - 68
 Պարսից ծոց - 70, 130
 Պարսկաստան - 18, 62, 130,
 161, 166-169, 197, 199-200, 202-
 203
 Պետրոս Շահիրիմանյան - 98
 Պետրոս Պետիկ - 108
 Պիեռ Վիկտոր Միշել - 125-126,
 149, 183-184, 195, 205-208
 Պիետրո դելլա Վալլե - 33, 39
 Պիտոն դը Տուրնֆոր - 167
 Պոդոս III - 41

Ջենեվի Կարերի - 87, 90, 119

Զիովանի Բեյլի - 85

Ռաֆայել դյու Ման - 75, 78, 83

Ռեզա Միրզա - 99-100

Ռեչ Պոսպոլիտա - 123

Ռիկարտ - 53, 120-121, 148-149

Ռոբերտ Բենինգ - 105

Ռոշ - 117, 136-137, 140-141

Ռու - 115-116

Ռուսաստան - 63, 136, 144

Ռուտ - 197

Սահրադ Շահիրմանյան - 58, 112

Սանսոն - 93

Սարֆրազ - 78

Սաֆի - 206

Սաֆրաստյան Ռ. - 20

Սեֆի Ղուլի խան - 108

Սեֆյան Իրան (տե՛ս նաև Պարսկաստան) - 18, 30-35, 57, 61, 67, 70-75, 79, 96, 107, 109, 121, 124, 127, 183, 205, 207

Սիմեոն Երևանցի - 22

Սիմեոն Զուղայեցի - 39

Սիմոն Պետրովիչ - 123

Սիրիա - 55

Սպահան - 35, 62, 70, 74-77, 80, 83-83, 87-88, 94-94, 98-99, 105, 116, 121, 124-125, 141, 147, 149, 173, 175, 177

Սպեր - 148

Ստեփանոս Դաշտեցի - 157

Ստեփանոս Զուղայեցի - 36, 53, 64, 89-90, 92, 120-121

Ստեփանոս Ռոքշա - 59, 121

Ստեփանոս Օրբելյան - 28

Սուլեյման I - 109, 112

Սուլթան Հուսեյն - 91, 125

Վանդերմանդր - 119

Վարդան Բաղիշեցի - 134-136

Վարդան, Էրզրումի եպիսկոպոս - 138

Վարթուգյան Զ. - 47, 51, 66

Վենետիկ - 20, 22, 58, 86

Վեր - 85

Վիլլոտ - 43, 56-61, 81-83, 86, 89, 107, 113, 115, 119, 124, 129, 141-143, 146-147, 153, 162, 166-174, 176, 207

Վոլտեր - 55

Տավերնիե - 56, 79, 160, 195, 205

Տեխսիե - 198

Տիրեթ - 68

Տրապիզոն - 45, 52, 148, 168, 176

Տրիդենտ - 34

Ուզուն Հասան - 31

Փարիզ – 63, 92, 132, 195, 205

Օգոստինոս Բաջեցի - 40

Օմեր աղա – 199-200

Օնոփրիոս Կարկուտ - 114

Օսմանյան կայսրություն (տե՛ս նաև Թուրքիա) – 18, 31-32, 57, 61, 103, 107, 129, 130-132, 139-140, 150, 165-166

Օրմանյան Մ. - 140, 156

Ֆելիքս - 78

Ֆեյզուլլահ Էֆենդի - 143

Ֆերիոլ – 206, 208

Ֆիլիպ, Լուի XIV-ի եղբայր – 205

Ֆիլիպ դը Ջազլի – 89, 91, 127, 183-184, 195, 205

Ֆիլիպ Մարի – 100

Ֆլանրի Զ. - 33

Ֆրանսիա – 33, 53, 71, 79, 88, 92, 96, 111-114, 124-126, 132, 136-137, 183, 196-197, 199, 203-204, 208

Ֆրանսուա Պիքե – 111-112, 137-138, 158

Ֆրանսուա Պտի դը լա Կրուա - 82

Ֆրանսուա Ռիգորդի – 67, 76

SARGIS BALDARYAN**From New Julfa to Yerevan and Erzurum:
Jesuit Missionaries
in the 17th-18th Century Armenian Settlements***Summary*

The monograph offers a comprehensive study of the activities of the Jesuit missionaries in Armenian settlements during the early modern era. The relations between Armenian population and these European priests are viewed through the prism of the notion of interactive history. It discusses various aspects of the subject: conditions and methods of the Jesuits' missionary work, developments and effects followed by this process, Jesuit sources of history of Armenia, description of Armenians and Armenian settlements provided by them.

The author analyses the problem of integration of early modern periodization scheme into the Armenian studies. Chapter 1 presents a general view of Jesuits' activities in the framework of all catholic missions in Armenia. It also outlines the circle of various Jesuit sources upon which early modern Armenian history can be studied.

Chapter 2 allows us to have a good understanding of Jesuits' missions in 3 Armenian settlements: New Julfa, Yerevan, Erzerum. It

shows the European priests' interest in establishing themselves in towns connected with long-distance trade and situated on commercial routes. New Julfa had a reputation as the famous center of Armenian merchants' trade network while Yerevan and Erzurum were known to be the centers of Eastern and Western Armenia.

Chapter 3 sheds light on how Armenians and their towns were reflected in Jesuit sources. The research provides a revealing insight into the image of early modern Armenians who significantly changed from warriors to merchants in the course of the time. The description of Armenian settlements also highlights the variety of the information accumulated by Jesuits.

The appendix calls attention to the unpublished source written by Pierre Victor Michel, the French ambassador in Constantinople. This section of the book includes not only the original text of 3 passages from this source, but the Armenian translation with a number of annotations as well.

The research presented in this book can be summed up in the conclusion that the interactive relations between Armenians and Jesuit missionaries are an interesting part of early modern Armenian history.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ	5
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	
ՎԱՂ ԱՐԴԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՆ ՈՒ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	9
ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ	
ԿԱԹՈԼԻԿ ՔԱՐՈՋՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂ ԱՐԴԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՈՒ ՃԻՉՎԻՏ-ՆԵՐԸ	
1.1. Կաթոլիկ քարոզչությունը հայերի միջավայրում ու ճիզվիտները	24
1.2. Ճիզվիտ քարոզիչների երկերը հայոց պատմության սկզբնաղբյուր	47
ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ	
ԴԻՄԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ՓՈԽԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆ, ՃԻՉՎԻՏ ՔԱՐՈՋԻՉՆԵՐԸ ՎԱՂ ԱՐԴԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ	
2.1. Նոր Ջուղա	70
2.2. Երևան.....	106
2.3. Էրզրում.....	129
ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ	
ՀԱՅԵՐԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԸ ՃԻՉՎԻՏԱԿԱՆ ԱՂՅՈՒՆ-ՆԵՐՈՒՄ	
3.1. Հայերը.....	151
3.2. Հայկական բնակավայրերը.....	163
ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ.....	179
ՀԱՎԵԼՎԱԾ	
ՊԻԵՌ ՎԻԿՏՈՐ ՄԻՇԵԼԻ ՀՈՒՇԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ (ԲՆԱԳԻՐ ՈՒ ԹԱՐԳՄԱ-ՆՈՒԹՅՈՒՆ)	182
ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ	209
ԱՆՎԱՆԱՅԱՆԿ	226
SUMMARY	233

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ

ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻՑ ԵՐԵՎԱՆ ՈՒ ԷՐԶՐՈՒՄ.
ՃԻԶՎԻՏ ՔԱՐՈԶԻՉՆԵՐԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐՈՒՄ XVII-XVIII ԴԴ.

SARGIS BALDARYAN

FROM NEW JULFA TO YEREVAN AND ERZURUM:
JESUIT MISSIONARIES
IN THE 17th-18th CENTURY ARMENIAN SETTLEMENTS

Խմբագիր՝
Հայրապետ Մարգարյան

Համակարգչային շարվածքը՝
Սարգիս Բալդարյանի

Շապիկին Նոր Զուղայի (Ալլահվերդի խանի) կամուրջն է
(նկարը՝ Պասկալ Կոստ, 1840 թ.):

Չափը՝ 60 X 84 $\frac{1}{16}$: Թուղթը՝ օֆսեթ, 70 գ/մ²:

Ծավալը՝ 14,75 մամուլ: Տպաքանակը՝ 200 օրինակ:

Տպագրվել է «Մեկնարկ» ՍՊԸ-ի տպարանում
ք. Երևան, Աբովյան 41