Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հայագիտական
ուսումնասիրությունները ֆինանսավորող
համահայկական հիմնադրամի աջակցությամբ

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
МАТЕНАДАРАН. ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ
ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВОСТОЧНОЕ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

2

NAS OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
МАТЕНАДАРАН. MESROP MASHTOTS
INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

STUDIES IN ORIENTAL SOURCES

2

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ
ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

2

ԵՐԵՎԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ “ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ” ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2020

ՀՏԴ 930.2
ԳՄԴ 63.2
Ա 862

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական կազմ
Ա. Ա. Բոզոյան (հատորի խմբագիր), **Ք. Կոստիկյան**, **Գ. Միրզաբեկյան**, **Ռ. Ա. Սաֆրաստյան**, **Վ. Ա. Տեր-Ղևոնդյան**

Ա862 Արևելյան աղբյուրագիտություն, հ. 2/ Ժողովածուն կազմեց և խմբագրեց Ա. Բոզոյան, Երևան «Գիտություն» հրատ., 2020, 436 էջ + 16 էջ նկ.:

Հատորում հիմնականում տեղ են գտել 2019 թ. հուլիս ամսին տեղի ունեցած «**Արևելյան աղբյուրագիտությունը Հայաստանում ԻԱ դարի սկզբին**» միջազգային գիտաժողովի նյութերը, որը նվիրվել է այս մատենաշարի հիմնադիր՝ վաստակաշատ արաբագետ **Արամ Տեր-Ղևոնդյանի ծննդյան 90**-ամյակին: Ժողովածո ընդգրկված 20 հոդվածները հրապարակված են պարունակած նյութերի ժամանակագրական հերթականությամբ և հեղինակների նախընտրած լեզվով (հայերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն, ռուսերեն): Ընթերցողն այստեղ կգտնի հրապարակումներ, որոնք վերաբերում են հայագիտության, արաբագիտության, բյուզանդագիտության, կովկասագիտության, սեմագիտության, իրանագիտության և թյուրքագիտության բնագավառներին:

Հրատարակվում է արևելագետների, հայագետների և ընթերցող լայն շրջանների համար

ISBN 978-5-8080-1434-3
© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2020

ԱՐԱՄ ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ
1928 -1988

Ժողովածոյի կազմող՝ Ա. Բոզոյան

Gérard Dédéyan
France, Université Montpellier-3

ARAM TER GHÉVONDIAN (1928-1988) : UN HÉRITAGE, UNE OEUVRE, UNE TRANSMISSION

L'intérêt des sources arabes pour l'histoire de l'Arménie a été perçu dès la fin du XVIIIe siècle chez les Mékhitaristes de Venise en particulier, comme l'atteste la monumentale *Histoire de l'Arménie*, en 3 volumes (Venise, 1784-1786), du Père Mikʿayêl Tchamtchian. Le folkloriste et historien de l'Arménie, Bagrat Khalatʿian, publia, en 1919, chez les Mékhitaristes de Vienne, un bref ouvrage, *Chroniques arabes au sujet de l'Arménie*, traduisant en arménien des extraits de deux historiens iraniens et de deux historiens arabes : al-Balâdhuri (+892), historien de la première expansion islamique, Miskawayh (932-1030), philosophe et historien des vizirs buyides, Tabari (839-923), auteur d'une *Histoire universelle*, Yaʿkubi (+897), géographe et auteur d'une *Histoire universelle*, d'Ibn al-Athîr (1160-1233), auteur d'une *Histoire des atâbegs de Mossoul* et d'une histoire universelle intitulée *al-Kamil* (Le Parfait).

À partir de 1961, l'Académie nationale des Sciences de la République d'Arménie publia une collection intitulée « Sources étrangères relatives à l'Arménie et aux Arméniens », qui fut magistralement inaugurée par Hakob Tʿ. Nalbandyan, en 1965, dans la série (en arm.) *Les sources arabes relatives à l'Arménie et aux Arméniens*, par de substantiels extraits de Yâkût al-Rûmi (1179-1229), né en pays de Rûm, c'est-à-dire en pays byzantin, auquel ses nombreux voyages

permirent de composer un précieux *Dictionnaire géographique* ; d'Abûl-Fidâ (1273-1331), émir syrien issu de la dynastie kurde des Ayyûbides, auteur d'un *Abrégé d'histoire universelle*, largement utilisé en Orient comme en Occident, jusqu'au 19e siècle ; du cadi Ibn Shaddâd (1145-1235), conseiller politique de Saladin, dont il écrivit la biographie.

Le deuxième volume des sources arabes fut la traduction, par Aram Ter Ghévondian, d'extraits très larges (environ quatre cents pages) de l'œuvre d'Ibn al-Athîr (Erevan, 1981), principalement son *Histoire universelle* (*Le Parfait)*, et secondairement les *Atâbegs de Mossoul*, avec une introduction (près de trente pages) situant Ibn al-Athîr dans l'ensemble de la production historiographique arabe, et une substantielle annotation (de plus de quarante pages).

Je rencontrai Aram Ter Ghévondian, au début de mes séjours en Arménie, immédiatement après la parution de l'ouvrage que j'avais eu l'honneur de diriger, *Histoire des Arméniens* (Toulouse, 1982). Comme toute l'élite intellectuelle arménienne originaire d'Égypte, il parlait un excellent français – qualité que je veux honorer par cette communication faite en français et, de surcroît, peu après le 17e sommet de la francophonie -, et confiait volontiers ses articles à des revues francophones, principalement : la *Revue des Études arméniennes*, et contribuait à des ouvrages codirigés par Raymond H. Kévorkian et Jean-Pierre Mahé (*Arménie 3000 ans d'histoire*, Marseille, 1988). Répondant à mes questions avec une totale franchise – en cette période d'emprise communiste -, en particulier sur les problèmes de l'Église arménienne apostolique, il souligna le rôle positif de Sa Sainteté Vazken Ier, comme le faisait, en cette même période, mon ami, le grand byzantiniste Karen Yuzbashyan. Aram Ter Ghévondian

était d'ailleurs en contact – comment s'en étonner avec la longue lignée de prêtres dont il descendait ?- avec le catholicossat, puisqu'il envoyait périodiquement des articles à la revue *Etchmiadzin*. Il était membre de l'Académie Tiberina – ancienne université pontificale -, sise à Rome (où il contribua à la *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*). Il était en relations scientifiques étroites avec l'Université catholique de Louvain, où Gérard Garitte (fondateur de la revue *Le Muséon*) avait hautement apprécié les incursions de l'éminent historien arménien dans le domaine de la patristique, ses recherches sur l'émergence du christianisme en Arménie et, plus spécifiquement, son édition (Erevan, 1968) de la précieuse version arabe de l'*Histoire* d'Agathange (à partir d'un manuscrit fourni par le savant belge), issue du milieu chrétien arabophone, auquel il s'intéressait, Agathange étant, en réalité, un Arménien écrivant au Ve siècle et se faisant passer pour un scribe venu de Rome et chargé par Terdat IV de rédiger le récit de sa conversion. Aram Ter Ghévondian eut à cœur de donner une traduction complète d'Agathange en arménien moderne (Erevan, 1983).

Aram Ter Ghévondian acheva son cursus d'orientaliste, commencé à Erevan, à Saint-Pétersbourg (alors Léningrad), bénéficiant des conseils de deux géants en la matière, l'historien Joseph Orbeli (fondateur de l'Académie des Sciences d'Arménie), son directeur de thèse de candidat, et le linguiste Hratchia Adjarian (créateur de la dialectologie arménienne), et soutenant, en 1958, sa thèse de candidat (en russe) sur l'émirat de Dvin aux IXe - XIe siècles, ce qui lui permit d'être directeur de recherche à l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences d'Arménie. Après la soutenance, en 1973, de sa thèse de doctorat (en russe) sur l'Arménie et le califat arabe, il dirigea, à

l'Académie des Sciences, le département d'études des sources orientales. Professeur à l'Université d'État d'Erevan à partir de 1983, il y enseigna l'histoire et la philologie arabe.

Sa connaissance du monde arabo-musulman, appréciée au Proche-Orient (il était docteur Honoris causa de l'Université d'Alep), loin de contredire aux intérêts de l'Union soviétique, servit avant tout l'Arménie, où il avait pris racine, après les pérégrinations de sa famille depuis la fin du siècle, dans le cadre politique où elle se trouvait. Aram Ter Ghévondian fut certainement redevable de son brillant cursus, de son aura personnelle, de sa réputation scientifique internationale - fondée sur une œuvre considérable, compte tenu de sa mort prématurée - à des vertus de sagesse, d'ouverture, de discernement, héritée de sa tradition familiale, et qui s'épanouirent chez lui.

Il faut se souvenir des ascendants d'Aram Ter Ghévondian, et plus particulièrement de son grand-père, le protoprêtre, dont Vahan Ter Ghévondian, fils d'Aram, a publié en traduction française les *Mémoires de Der Ghévont, Prêtre de Marache* (Erevan, 2015), héritier d'un lignée de quelque vingt prêtres remontant au XIVe ou au XVe siècle. Si Aram disait à ses petits-enfants qu'il fallait s'enraciner dans une terre, quel que fût le régime, c'est parce que son grand-père Der Ghévont (d'où le patronyme Ter Ghévondian) Der Nahabédian avait connu des années d'errance au Proche-Orient, consécutives à son engagement politique et militaire – qui lui valut la prison – auprès des patriotes de Zeytʿoun, révoltés contre la tyrannie d'Abdülhamit II, et que, après son retour à Marach, en 1910, il avait dû en repartir, à la suite des déportations de 1915, pour se réfugier en pays arabe, à Alep, puis au Caire - foyer d'une remarquable intelligentsia

arménienne -, d'où Aram émigrera en 1948, pour regagner la plaine d'Ayrarat, d'où, probablement, ses lointains ancêtres avaient, pour leur part, émigré pour Ispahan. De son grand-père, qui avait rassemblé une riche bibliothèque (Der Ghévont cite mon arrière-grand-oncle, Dikran-Haroutioun, éditeur et traducteur à Smyrne), qu'il dut reconstituer par deux fois, à la suite de pillages, Aram avait gardé le goût des livres (d'où les responsabilités assumées par lui-même et, beaucoup plus amplement, par son fils, au Maténadaran). Le petit-fils, Aram, et l'arrière-petit-fils, Vahan, de Der Ghevont, qui souhaitait que ses descendants eussent une formation culturelle plus complète que la sienne, réalisèrent pleinement cette aspiration.

Précédé, en 1919, mais de manière allusive, par Joseph Laurent, avec *L'Arménie entre Byzance et l'Islam* (nouvelle édition revue et mise à jour par l'éminent historien arabisant Marius Canard, Lisbonne, 1980), Aram Ter Ghévondian a présenté le système des *nakharar*, après son compatriote Nicolas Adontz (+1942, Bruxelles) dont l'oeuvre majeure, traduite du russe, en anglais et largement augmentée par Nina G. Garsoïan, *Armenia in the period of Justinian* (Lisbonne, 1970), est sous-titrée *The political conditions based on the naxarar system* et a trouvé de brillants épigones comme Nina G. Garsoïan ou Cyrille Toumanoff. Il a étudié ce système des *nakharar* dans des articles de l'*Encyclopédie arménienne soviétique*, dans ses contributions aux volumes 3 et 4 de l'*Histoire du peuple arménien* (en arménien) ; dans son ouvrage traduit de l'arménien en anglais par Nina G. Garsoïan *The Arab Emirates in Bagratid Armenia* (Lisbonne, 1976), l'éminente traductrice appréciant que, grâce à son esprit de synthèse, l'auteur eût été en mesure, malgré le caractère fragmentaire des sources, de dresser un tableau cohérent de la société

arménienne de l'époque ; dans son Doctorat d'État, susmentionné, *L'Arménie et le Califat arabe*, publié (Erevan, 1977), où l'auteur étudiait successivement l'Arménie sous domination arabe, l'Arménie émancipée de cette tutelle, et les relations arméno-arabes au plan politique, économique et culturel pendant la durée du royaume (bagratide) d'Arménie (884/5-1045), et, dont un chapitre a été traduit par l'arabisant Marius Canard pour les *Études arméniennes, in Memoriam Haïg Berbérian*, rassemblées par Dickran Kouymjian (Lisbonne, 1986). C'est sur cet éclairage original que nous insisterons, en rappelant qu'il faut replacer l'Arménie - du début du VIIIe siècle à l'institution de la royauté bagratide - dans le cadre administratif plus vaste de l'émirat ou *ostikanat* d'Arménie, l'*Arminiya*, regroupant l'Arménie, l'Albanie du Caucase et l'Ibérie (Géorgie) sous l'autorité d'un *ostikan* (gouverneur) musulman qui délégua ses pouvoirs à un « prince d'Arménie », puis à un « prince des princes », généralement arménien.

Dans ses articles de l'*Encyclopédie arménienne soviétique* (vol. 8, 1932), Aram Ter Ghévondian a présenté succinctement, mais clairement, le système des *nakharar*. À leur propos, il rappelle que, sous les dynasties des Artaxiades et des Arsacides arméniens - qui virent, au début de leur dynastie, s'achever la mise en place du système des *nakharar*, - les plus hauts placés étaient les *bdechkh*, c'est-à-dire les quatre gouverneurs des marches du royaume, au-dessous desquels on trouvait les *nakharar* aînés, possesseurs des plus vastes cantons ou domaines. Venaient, ensuite, selon l'analyse de notre historien, les *nakharar* cadets, maîtres de territoires relativement modestes. Juridiquement, et ce jusqu'au VIIIe siècle, les droits du chef de la « mai-

son » nobiliaire (*tohm*) étaient transmis à l'aîné des autres fils, qualifiés de *sépouh* (fils nobles). Les *nakharar* – qui faisaient partie de la classe des *azat* -jouissaient, dans leur ressort territorial (où ils disposaient de troupes, de places fortes et de châteaux et qui constituait, avec les terres données en bénéfice, leur *hayrénik'* ou patrimoine), de larges droits en matière fiscale, juridique et administrative. La place hiérarchique des *nakharar* à la cour royale était consignée dans le *Gahnamak* ou « Livre des sièges », tandis que le *Zôranamak* , ou « Lettre sur l'armée », définissait leurs obligations militaires. Certains *nakharar* étaient détenteurs d'offices à la cour. Du temps des Arsacides, on comptait une cinquantaine de *nakharar*, parmi lesquels émergeaient les Mamikonian, les Bagratouni, les Artzrouni, les Ṙechtouni, les Kamsarakan, les Amatouni.

Pendant la période du *marzpanat* (le *marzpan*, ou « gouverneur de marche », gouvernait l'Arménie pour le compte du *chahenchah* perse de la dynastie des Sassanides, non sans des périodes d'avancées de Byzance), c'est-à-dire de 428 à 646, les quatre premières maisons (les Mamikonian aux dépens de la famille de saint Grégoire l'Illuminateur) agrandirent sensiblement leurs territoires.

Une telle présentation du système des *nakharar* pourrait être utilement complétée par l'ouvrage de Cyrille Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne* (Rome, 1990), paru deux ans après la disparition du savant arménien, et dont une première version, *Manuel de généalogie de la Caucasie chrétienne* (Rome, 1976), aussi parcimonieusement diffusée que la seconde, développait le principe du dynastisme, socle du système des *nakharar*, à savoir que les *na-*

kharar (ou *ichkhan*, « princes ») constituaient une classe de «dynastes », descendants ou successeurs des anciennes familles propriétaires des « cantons » arméniens depuis des temps immémoriaux, organisation que favorisait le morcellement du plateau arménien où chaque vallée constituait un monde clos, rebelle à l'autorité royale, mais difficile à soumettre entièrement pour les conquérants étrangers.

De fait, l'apport scientifique absolument neuf d'Aram Ter Ghévondian concerne *L'Arménie et le Califat arabe*. Selon lui, jusqu'au milieu du VIIIe siècle – c'est-à-dire jusqu'à l'avènement de la dynastie abbasside –, les familles de *nakharar* n'ont pas subi de changement notoire dans leur statut. Aram Ter Ghevondian compare soigneusement les listes nobiliaires arméniennes du VIIe siècle, par exemple telles que les présente l'historien (Pseudo-) Sébêos (670?-730 ?) (avec lequel il était très familiarisé, comme le montrera sa traduction en arménien moderne, parue à Erevan, en 1982), avec celle des IXe - Xe siècles, que l'on peut établir à partir des chroniques du catholicos Hovhannês de Draskhanakert (850 ? – 929) ou de Tʿovma Artzrouni (840 ? – 906) : il conclut que l'on assiste à un vrai bouleversement hiérarchique, aux dépens des Mamikonian et au profit, surtout, des Bagratouni qui, au cours du IXe siècle, émergèrent comme – par référence à la dignité byzantine de *patrikios* - *batârik al-batârika* [patrice des patrices], équivalent arabe du titre d'*ichkhan ichkhanats* [prince des princes], ou du *grec archôn tôn archontôn* [archonte des archontes], mais aussi au profit des Artzrouni et des Siouni. Il ne faut pas oublier non plus l'apparition de quelques nouvelles familles issues des Séwordikʿ [fils noirs], peut-être d'origine finno-ougrienne, mais arménisés. Les premiers – les Bagratouni -, réduits initialement, dans la première partie du VIIIe siècle, au canton de Kogovit, dans la

province septentrionale de l'Ayrarat, conquirent, en un siècle, la principauté de Tarôn, avec le Sasoun, à l'ouest du lac de Van, la province de Mokkʿs, au sud du lac de Van, le canton d'Archarounikʿ, dans la province d'Ayrarat, et, tout à fait au nord, le Tachir et le Vostan, avec Dvin, toutes terres achetées ou enlevées, avec confirmation des pouvoirs arabes, aux familles des Mamikonian et des Kamsarakan ; les seconds – les Artzrouni – qui, déjà, dans la première moitié du IXe siècle, possédaient la plus grande partie de la province de Vaspourakan – en Arménie méridionale, à l'est du lac de Van -, dépouillèrent ou vassalisèrent des familles comme celles des Ṙechtouni ou des Amatouni et progressèrent vers les rives du lac d'Ourmiah ; c'est de la même manière que les Siouni, implantés au sud-est du lac Séwan, avaient élargi leur territoire ; les Séwordikʿ s'étendent au nord du lac Séwan. Le mérite d'Aram Ter Ghévondian est, ici, d'avoir mis en lumière la genèse des royaumes arméniens, à partir d'une analyse scrupuleuse des sources. La réduction du nombre des *tohm* [lignages] fut alors un facteur d'unification de l'Arménie. Dans la même période, les régions les plus montagneuses, comme le Sasoun et le Mokkʿs, échappant en partie à l'impôt califien, pouvaient se prévaloir d'une certaine indépendance. D'une manière générale, les *nakharar*, un moment menacés, purent conserver leurs *hayrénikʿ* (terres héréditaires), en échange du paiement de l'impôt foncier des *dhimmi*, - le *kharâdj* -, recevant confirmation écrite de l'autorité arabe. Certes, les califes – Ummayades de Damas (661-750), ou Abbâssides de Bagdad (750-1258) – considéraient avec réticence les droits héréditaires de la noblesse arménienne, mais les révoltes des *nakharar* – cruellement combattues pendant les certaines périodes de la dynastie abbâsside – les empêchèrent de les supprimer ; les « féo-

daux » *dhimmi* (liés au pouvoir arabe par un « pacte de protection ») purent aussi accroître leurs domaines en achetant leurs terres à des *nakharar* en difficulté politique. Considérés comme *ahl al-'ahd* [gens du pacte], les princes arméniens se virent reconnaître, par *amân* [sauvegarde], leurs droits sur la terre, droits non seulement de possession, mais aussi de jouissance, avec droit de transmission héréditaire (leurs terres, ont, alors le statut de terres *moulk*, équivalant à l'ancien *hayrénik'* [terre patrimoniale]), et capacité à acheter des terres. La hiérarchie « féodale » – admise par les Arméniens – des *nakharar* et des *azat* – a son équivalent avec, respectivement les appellations d'*al-batârika* (il s'agit du titre grec de *patrikios*) pour les *nakhara*r et d'*al-ahrâr* (les hommes libres) pour les *azat*.

Les nobles arméniens, retranchés dans les forteresses de leurs *gawaṙ* [canton], se comportaient comme les *têr* [seigneurs] - équivalent de *malik* [vague signification de roi, prince] - de leurs possessions héréditaires, ou *têrout'ioun* – équivalent de *mamlaka* -, ne se rendant qu'exceptionnellement dans une des capitales du califat. Précisons que certains juristes musulmans, ne les considérant pas comme *dhimmi*, appliquaient au statut des Arméniens, des Géorgiens et des Chypriotes le terme de *fidya*, comme étant liés au califat par un pacte et payant tribut à ses représentants, tout en conservant leur propre gouvernement.

Mais, si le respect, de la part de l'autorité arabe, du droit de propriété de la noblesse, se révéla un gage du maintien, sinon de l'indépendance, du moins de l'autonomie des principautés de Grande Arménie, en revanche la disparition d'un droit d'aînesse plénier au profit d'un droit d'aînesse restreint – le *gahérêts ichkhan*, ou prince-primat, devant laisser une part importante de ses terres à ses cadets,

qualifiés de *sépouh*, frères (servant principalement dans la cavalerie), voire sœurs – fut un facteur de morcellement des principautés, puis des royaumes de Grande Arménie (Bagratides de Chirak, à partir de 884/5, Artzrouni, à partir de 908, Siouni à partir de 963). Mais l'émergence de ces mêmes royaumes a été favorisée par la forte diminution des grandes familles et par une politique habile des plus puissantes de celles-ci vis-à-vis du califat. Selon Aram Ter Ghévondian, le premier roi bagratide, Achot Ier, dit le Grand (884/4 - 890) plaçait au-dessous de lui le prince des princes (*ichkhanats ichkhan*, équivalent du grec *archôn tôn archontôn*), ayant autorité sur les différents princes, et le *sparapet*, chef de la cavalerie.

Il ne faut pas oublier que les chefs de tribus arabes se sont emparés de terres arméniennes en s'adaptant aux usages des *nakharar*, puisqu'ils tenaient ces terres, non à titre d' *'iktâ* (concession de l'impôt foncier d'un district, en échange d'une contribution militaire), mais comme *hayrénik'*. Les *nakharar*, certes, ont pu perdre certains de leurs compatriotes par conversion à l'islâm – ce fut peut-être le cas pour Alî Yahya al-Armanî (+863), qui servit le califat abbâsside comme émir de Tarse et commandant de la marche-frontière arabo-byzantine (*al-Thughûr ash-Sha'miya*) de 852 à 862, puis comme gouverneur de l'Arménie et de l'Adharbaydjân, et dont le fils, Muhammad, fut un émir de Tarse réputé pour sa vaillance, même chez les Byzantins. On peut citer, parmi les émirats « intégrés », celui des Kaysites à Manazkert/Mantzikert, celui des ʿUtmanides à Berkri, et surtout celui des Djahâffides, au centre politique mouvant : le fondateur de cette dynastie, au début du IXe siècle, Djahâff, épousa la fille de Mouchegh Mamikonian, dont il voulut utiliser les droits – nouveaux pour les femmes arméniennes et qui devaient affecter les mo-

dalités de succession chez les Bagratides – de succession au *hayrénik'*. On mentionne également des unions avec une princesse Bagratouni et une princesse Artzrouni, ce dernier mariage entraînant une conversion au christianisme. Ajoutons, de notre côté, qu'il y eut, entre autres chez les Artzrouni – même s'ils ont donné des martyrs à l'Église arménienne, une vogue de l'anthroponymie arabe, que les façades de l'église de la Sainte-Croix, sur l'îlot d'Aghtʿamar (au milieu du lac de Van), lieu emblématique de la piété des Artzrouni, offrent des scènes de cour d'inspiration sensiblement bagdadienne, et que *Le Livre des Lamentations* de Grégoire de Narek, docteur de l'Église (depuis 2015), humble moine d'un monastère des bords du lac de Van, n'est pas sans se ressentir de l'influence de la poésie arabe.

Les femmes, comme nous l'avons suggéré à propos de l'épouse de l'émir Djahâff, pouvaient jouir de quelques droits sur le *hayrénik'* d'un prince défunt. Lors de sa grande offensive de 974, dans le *Dâr al-Islâm*, au cours de laquelle il prend Amid, Mayyâfârikîn et Nisibe, Jean Ier Tzimiskès vient assiéger Amid : «Cette ville, écrit Mattʿêos d'Ouṙha, appartenait à une femme qui était la sœur de Hamdan (Hamdoun), émir musulman, et avec laquelle Tzimiskès avait eu autrefois un commerce criminel ». Originaire, comme cette princesse, de la ville de Tchemechkatzakkʿ (d'où le nom de l'empereur), et honteux de « faire la guerre à une femme », Tzimiskès se retira, non sans emporter de fortes sommes.

Les principes matrimoniaux rappelés par Aram Ter Ghévondian permettent d'éclairer les événements suivants. Le roi Gagik de Kars, mort en 1069, avait eu comme successeur, dans les territoires qui lui avaient été concédés par le basileus après la cession de son royaume

à Byzance, en 1065, sa fille Marem, qui résidait dans la place-forte de Tzamandos, en Cappadoce. Selon le maphrien syriaque Bar Hebraeus (+1286), l'émir turc Afshîn, traversant la région dans l'hiver 1069-1070, « envoya ses gens auprès d'une femme dont le nom était Mâryâm et qui était la maîtresse de la forteresse de Simnadoû, et il demanda la permission pour les troupes turques d'aller dans sa cité et ses villages pour acheter du ravitaillement ». On remarque aussi que, en Euphratèse comme ailleurs, des princesses arméniennes peuvent assurer la défense d'une forteresse. Cela a été le cas de la femme de Gabriel de Mélitène, dans son ultime refuge, la forteresse de Kʿakhtya - après la chute de Mélitène et la capture de Gabriel (1102) -, de celle de Gogh Vasil (Basile le Voleur) à Samosate en 1114 : selon Bar Hebraeus, la veuve de Gogh Vasil gouvernait Samosate, Marach, Kʼésoun et Raban « avec une grande sagesse », « elle réunissait une grande armée de cavaliers et de piétons, et chaque mois elle donnait 12 dinars d'or à chaque cavalier et trois dinars à chaque piéton ». Il est plus difficile d'apprécier, en 1149, le rôle de la femme du prince Vahram Pahlawouni, deuxième personnage du comté d'Édesse (1098 - 1150), prisonnier de l'émir artoukide, lorsque, retranchée avec son fils dans la place-forte patrimoniale de Kaṙkaṙ, elle négocia avec les assiégeants.

On a souvent qualifié d'ambitieuses trois des quatre filles nées du mariage de Baudouin de Bourcq, comte d'Édesse (1100-1118), roi de Jérusalem (1118-1131), avec Morfia, fille du prince Gabriel de Mélitène : Mélisende, l'aînée, reine de Jérusalem dont l'époux, Foulque d'Anjou tient son pouvoir royal (1131-1144), Alice qui, après la mort de Bohémond II, prince d'Antioche (1130), conserve par devers elle l'autorité souveraine, Hodierne, mariée à Raymond II, comte de Tri-

poli (1137-1151), qui, avant l'avènement de Raymond III (1152 - 1187), accapare le pouvoir pendant quelques mois. Ces trois filles de Morfia, originaire de l'Euphratèse, comme les trois princesses arméniennes susmentionnées, n'ont-elles pas perpétué dans les États francs, vers le milieu du XIIe siècle, les modes de transmission en usage dans leur province d'origine ?

Le parcours d'Aram Ter Ghévondian n'est pas sans incidences politiques. Ses études magistrales lui ont valu, de la part de ses collègues arabes, un accueil chaleureux. Dans l'épopée populaire arménienne *Dawit' de Sasoun*, mise en forme à la fin du XIIe siècle, harmonisée au XIXe siècle, et qui célèbre, sans fièvre guerrière, à partir d'un noyau remontant au Xe siècle, la lutte de Dawit', fils du roi de Sasoun, contre le *mélik* du *Misir*, c'est-à-dire contre le roi d'Égypte, on peut lire cette interrogation prémonitoire : « Pourquoi les Arméniens et les Arabes ne seraient-ils pas frères ? ».

Si l'on franchit les siècles, à l'époque de la Première Guerre mondiale, les intérêts des patriotes arabes, soumis à la domination ottomane, recoupaient en partie ceux des patriotes arméniens. Pendant le génocide des Arméniens, il y eut des attitudes de grande humanité chez les citadins du Proche-Orient arabe, et parfois même chez les rudes Bédouins de Syrie. Si l'Égypte, de la fin du Xe à la fin du XIIe siècle, sous la dynastie des califes fâtimides, avait été une terre d'accueil pour les Arméniens, qui dirigèrent en fait le pays de 1073 à 1137, et avait joué un rôle analogue au XIXe siècle, sous ses vice-rois, recruteurs de ministres arméniens, la Syrie et le Liban, au lendemain du génocide, ont joué le rôle de seconde patrie pour les rescapés et leurs descendants, et le jouent encore, avec les difficultés que l'on sait.

Ancien ambassadeur de la République d'Arménie au Liban, maîtrisant parfaitement, entre autres langues, l'arabe et le français, auteur d'ouvrages sur les relations entre Arméniens et musulmans aux XIIe-XIIIe siècles, Vahan Ter Ghévondian, directeur du Matenadaran, Institut Machtots de recherches (sur les manuscrits arméniens) depuis 2018, a bien assuré le relais de son père.

ԱՐԱՄ ՏԵՐ-ՂԵՒՈՆԴՅԱՆ (1928 - 1988)
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԳՈՐԾԸ, ՎԱՍՏԱԿԸ

Ժիրայր Տէտէեան

Ամփոփում

Հեղինակն անդրադառնում է հայագիտության ասպարեզում արաբական սկզբնաղբյուրների օգտագործման պատմությանը: Ցույց է տալիս այդ ասպարեզում Արամ Տեր-Ղևոնդյան մարդու, ընտանիքի հոր և արևելագետ-գիտնականի հսկայական վաստակը:

Michael E. Stone
The Hebrew University of Jerusalem

THE CORPUS OF ARMENIAN INSCRIPTIONS FROM THE HOLY LAND AND THE SINAI

Keywords: *Armenian Inscriptions, Holy Land, Sinai, Chriistianity, Bethlehem, Pilgrims.*

In the course of building the Church of the Annunciation in Nazareth, a Byzantine mosaic floor was discovered. It had been damaged in an earthquake. The archeological context led the excavators to the conclusion that it dated to the mid-fifth century. Indeed, an earthquake had struck that area in the year 447, according to written sources. Beneath that floor some large stones were discovered that had formed the walls of a room and that still bore plaster.[1] In that plaster inscriptions had been scratched, among them a number in Armenian. Moreover, Greek letters and crosses had been inscribed over some of those Armenian letters. So, from Nazareth we have Armenian writing from before 447, and not from 446, say, but somewhat earlier, for after they were written, others had written on top of them. St. Mesrop Mashtots died in 440, so these inscriptions were written during his life-time or shortly after his death. This is the oldest known dated in Armenian anywhere.

This astounding find, complemented by the discovery of graffiti by the same persons in the Sinai desert, highlights the importance of that the Holy Land had for the Armenian people. Armenians came there from pre-Christian times and Christianity became the religion of the Kingdom of Armenia in the very century in which the yearning to be in the land where Christ lived, where he had taught and di-

[1] See **M.E. Stone, 1990** : 52-62 ; **M.E. Stone, 1990, B** : 315-322.

ed, overcame the initial urge for spiritualization of the realia of Christ's life. Indeed, it was St. Euthymius, an Armenian from Melitene, who was one of the founders of monasticism in Palestine, just as Eutaktos, also an Armenian, was the first named pilgrim.[2]

These are two of many events of ancient and more modern times that are documented within the records left by Armenians themselves and by others about the Armenians over the centuries. One most palpable set of records are the inscriptions written in Armenian that may be found all over the Land of Israel and the Holy Places. These inscriptions and graffiti call out to be gathered, deciphered and studied.

The decision to set about publishing a *Corpus of Armenian Inscriptions in Israel and the Sinai* is a natural outcome of many years' work and of the state of publication of the material. Tigran Sawanaleanc' published transcriptions of inscriptions from the main Armenian sites in the Holy Land in 1931[3] and his work is complemented to some extent by two works that Mkrtič Aławnuni published, a prosopography of Armenian Jerusalem and a book about the chief Armenian churches and monasteries in the Holy Land.[4]

All these works contained transcriptions of some epigraphs and, valuable as they are, the lack of photographs and occasional lack of

---

[2] **M.E. Stone, 1984**, 173-79. See also **Y. Tchekhanovets, 2018**. She discussed the dating of the Nazareth inscriptions on pp. 125-129. On St. Euthymius see **M. E. Stone, 1986** : 93-110. See **A.-M. Festugière, 1962**.

[3] **T. Sawalaneanc',1931**. This work contains a substantial appendix on pp. 1219-1382 in which records transcriptions of inscriptions from many sites in Jerusalem and the Holy Land.

[4] **M. Alawnuni 1931** ; **M. Aławnuni 1929**. Aławnuni included transcripttions of inscriptions and of manuscript colophons among the evidence he presents in these two works. He wrote a third, interesting book about special Armenian traditions in Jerusalem, but that is not as rich in epigraphic data: **M. Aławnuni 1936**. See also **T. Yovhannēseanc' 1890**.

rigour make a renewed study and publication desirable. Moreover, there are more recent publications of newly-discovered inscriptions and it is necessary to coordinate them and their implications with older known data. In addition, there exist very many unpublished or inadequately published inscriptions from the Armenian Quarter of Jerusalem as well as from other holy sites and churches throughout the country.

I myself started publishing inscriptions upon which I happened from time to time in a series of articles in 1980 and I have continued down to the present.[5] Others have published inscriptions, mainly new discoveries, since the late 19th century and do so up to this day. The *Corpus Inscriptionum Iudae/Palaestinae* project, led by Hannah Cotton, Werner Eck and others, intends to publish all the inscriptions from the area called Iudaea/Palestina, from the time of Alexander down to Mohammed or somewhat later.[6] In volume *1.2 Jerusalem*, fifteen Armenian inscriptions were included, with extensive bibliographies; the further volumes will also contain some Armenian epigraphs, notably from Bethlehem and from Nazareth. My own researches in Israel and the Sinai have produced a printed catalogue[7] and an on-line database of some 9,000 epigraphs in numerous languages,

[5] These cannot all be listed here. A detailed survey of all the known material with bibliography may be found in the excellent work: **Y. Tchekhanovets 2018**. To that we may add **M.E. Stone, Y. Tchekhanovets, and O. Pogorelsky 2019**, 123-137.
[6] See **H. M. Cotton, and et al. 2012**.
[7] **M.E. Stone 1992-1994**).

called Rock Inscriptions project (RIP),[8] and I also published a book containing a corpus of Armenian inscriptions in the Sinai.[9]

The uneven nature of the published information, the lack of photographs or images, and the unreliability of certain of the publications make it necessary to gather and publish these Armenian inscriptions all together, in a consistent and accurate manner, and with photographs. The ca. 500 Armenian inscriptions in the RIP Database are to be supplemented with over 200 additional inscriptions since photographed and studied. This need is accentuated by the scattered nature of previous publications, and the Armenian inscriptions are best presented together. Associated with me in this labour are two younger scholars, Dr. Yana Tchekhanovets and Dr. Khachik Harutyunyan. Together, we aspire to finishing the project during the coming academic year. So far, circa 800-900 inscriptions and graffiti have been gathered with photographs. The majority have been deciphered, and palaeographic and historical discussions have been written. Photographs of a number of between 200-250 inscriptions were added to the corpus during the last summer.[10] Images of these inscriptions are already in our hands and await the completion of their decipherment and study. The inscriptions studied include all the dedicatories and

---

[8] http://rockinscriptions.huji.ac.il/inscription/search

[9] **M.E. Stone 1982**. Previous scholars, such as Bogharian and Euting, had published single inscriptions from the Sinai, some of them (e.g., Euting) not even knowing that they were in Armenian. See **N. Bogharian 1966**, 538-39 and **J. Euting 1891**, 9, Inscription no. 45, listed as "undeutlich."

[10] A grant by the C. Gulbenkian Foundation, gratefully acknowledged here, made possible the work of Dr. Khachik Harutyunyan in Jerusalem in the summer of 2019, during which time his efforts brought numerous benefits to the project, including the photographic expeditions that resulted in these additional inscriptions being added.

funerary inscriptions that have come to our attention, as well as a substantial number of the graffiti.

This corpus will facilitate access to these epigraphic resources and will enable scholars to start to mine the riches contained in the inscriptions for palaeography, for prosopography, for the history of the Armenians in the Holy Land and for the history of Armenian pilgrimage.[11]

The Holy Land as a Pilgrim Magnet

In the early Christian centuries, pilgrimage to holy places and saintly people commenced. The Armenians have played a great role in this pilgrimage movement from its beginnings in the fourth century up to the present. Indeed, an Armenian, Eutaktos of Satala (near Melitene) is the first pilgrim of any nation whose name is known (360 CE).[12] Moreover, pilgrims often came from Armenia in groups, as is directly evidenced by both literary and epigraphic sources.[13]

---

[11] In addition to the chief Armenian-language histories, mentioned above, see also **Yovhannēs (Hanna) vardapet 1807** ; **A.K. Sanjian 1965,** p. 313; **Ara Sanjian 2003**.

[12] **M.E. Stone 1984** : 173-79.

[13] A group of several hundred pilgrims visited the Armenian founder of Holy Land Monasticism, St. Euthymius. On this and the other groups mentioned in the rest of this note, see **M.E. Stone 1984** : 173-79. In addition to the group travelling to see St. Euthymius in the fourth century, another group visited Mt. Sinai in the seventh century, as witnessed by Anastasius Sinaïta. Regular pilgrimage by groups from Armenia is referred to in the seventh-century correspondence between Catholicus Komitas and Modestus, bishop of Jerusalem at the time of the Persian incursion (618-620). Evidence from later times, up to the present, is plentiful. The inscription on the famous Bird Mosaic in Jerusalem is best explained by its referring to a group of donors: see **M.E. Stone, and D. Amit 2002**, 203-19. Also, let us note importance of the recently published Nessana inscription which adds an Armenian to those pilgrims whose arrangements for travel in the Sinai are documented by the Nessana papyri: see **M.E. Stone, Y. Tche-**

The role of pilgrimage, therefore, in the Armenian Christian world-view is notable. It is doubtless to such pilgrims that we must ascribe the authorship of a large part of the numerous graffiti which we now find in the Christian holy places. The mosaics both in the ancient monastic area north of the Damascus Gate of Jerusalem and on the Mount of Olives and Mount Scopus bear inscriptions memorializing their donors. They too were doubtless often dedicated by pilgrims.[14]

The Purposes of the Current Project.

The aims of the new corpus are the following: First: To gather all published material; to re-assess it, to make it available in one place and in one format, provided with indexes, bibliography and other scientific tools.

Second: To add to the published corpus as many more inscriptions and graffiti as is possible. The following are the chief sources of new data:

a. In the Hebrew University's Rock Inscriptions Project online data base mounted on internet, there are many graffiti and inscriptions that were not deciphered at the time of its establishment. These have now been deciphered, translated, and annotated.[15]

b. Likewise, all the inscriptions of which I myself have photographs have been read, deciphered, translated and annotated.

c. Additional inscriptions have been discovered by archaeologists in recent decades and will be included. Dr. Tchekhanovets has discovered two mid-first millennium graffiti in Jerusalem and one in the

---

khanovets, and O. Pogorelsky 2019, 123-137. Much information about later pilgrimage is to be found in **R.R. Ervine 2002**, 81-95.

[14] For the arguments that the Bird Mosaic inscription is representative of a group of pilgrims, see Stone, articles.

[15] http://rockinscriptions.huji.ac.il/inscription/search

church of Shivta in the Negev;[16] Alex Glick has made available a long inscription in Jaffa, near St. Nicholas convent, which, edited by Abraham Terian and myself, has thrown considerable light on the Armenian Patriarchate of Jerusalem in the eighteenth century.[17] Among the finds of the British Archeological excavations in the 1930s stored in the Rockefeller Museum, Ofer Pogorelsky has discovered an important seventh-century inscription from Nessana in the Negev that yields important evidence about the Armenian role in the pilgrim traffic in the South of Israel. It had lain unpublished for nearly a century and is now published. In the summer of 2019 expeditions for photography were mounted in Israel, led by Dr. Khachik Harutyunyan and more that 200 additional photographs were made.

Third: Further inscriptions have been discovered in the past, some of which are in various museums and archives, especially those of the Israel Antiquities Authority. These latter ones may be either surface finds, of some of which I have heard, or discoveries in controlled excavations. The latter may be indeed important if they are dated. Dr. Tchekhanovets has undertaken to assemble all such material for the Corpus project.

The Plan of the Corpus and Its Present Status of Execution:

Our purpose is to present this body of material, already numbering more than 600 and likely to reach 1,000, edited inscriptions in a fashion consonant with the criteria and methods of modern epigraphy.

---

[16] **Y. Tchekhanovets 2018**, 121-124. **Y.Tchekhanovets 2017**, 446–54.

[17] **M.E. Stone, A.Glick, and A.Terian 2014**, 103-118; **M.E. Stone, 2014** , 611-16.

Temporal limits: The corpus will contain epigraphs made from the inception of Armenian writing and down to the mid-nineteenth century (1850). This broad temporal range is demanded by the importance, not only of the early inscriptions, of which more below, but also of the later ones. These often provide us with important information bearing on the history of the Armenian communities of Israel and of their institutions. A prime example of this is the Jaffa inscription published by Terian and myself, which witnesses to a caravanserai in Jaffa Port, the disposal of funds, the purchase of properties and other such details. From it one can reconstruct several generations of the Erevaneanc' family, originally from Akn, and their donations to and support of Armenian institutions both in Jaffa and in Jerusalem. They were patrons of the Jaffa caravanserai and members of this family also left other inscriptions in Jerusalem, both in the Cathedral of Sts. James and in the Church of the Holy Archangels. Their activities also included supporting the printing of several books, from the colophons of which many details about the family can be learned.

Geographical Limits: The corpus contains inscriptions from the Holy Land and from the Sinai. We do not include inscriptions, most often on small objects such as copper vessels, pottery, etc., that were written in the Holy Land, but which are currently outside its geographical limits, in Europe, North America, or elsewhere. This caveat refers, of course, primarily to later inscriptions from the second part of the second millennium CE. On the other hand, objects not originating from the Holy Land, but now to be found in private collections, museums, etc. in Israel are included.

Language: The inscriptions included are all in Armenian. There are, in the early Christian centuries, certain inscriptions in Greek that relate to Armenians. One such is the Greek *stabularius* inscription published recently by Dr. Yana Tchekhanovets.[18] Another is the well-known Charate inscription, a funerary commemoration of the head of an Armenian nunnery of the Byzantine period.[19] Such important Greek inscriptions may well eventually be included in the various discussions in the corpus, but will not be published in it. The Mamluk inscription inside the entrance of Sts. James Monastery will be treated likewise.[20]

Types of Inscription: The corpus will include all the stone inscriptions, the dedications, and the graffiti that are encountered in the categories mentioned above. The stone inscriptions are of three main types: dedications of objects, buildings, parts of buildings, xačk'ars, and the like, usually commemorating the donor; graffiti left by pilgrims and visitors; and funerary inscriptions from tombstones. The inscriptions and dedications engraved or embroidered on various metal, textile and other media are also included, as are inscriptions in mosaic. It is clear that it is not practicable to include all the graffiti which are to be found scratched or incised into the walls and pillars of the various Holy Places. Similarly, we will likely not be able to include every one of the dedications in Armenian monasteries, chur-

[18] See **Y. Tchekhanovets 2018**, 109-110.
[19] Both inscriptions are Byzantine and neither is dated exactly. For detailed information, see **Y. Tchekhanovets 2018**, 106-109.
[20] **P. Berjekian 2013** , 239-51.

ches, and dwellings in the Armenian Quarter of Jerusalem, where nearly every lintel carries its own dedication.[21]

Images: The corpus will contain images of all the inscriptions and graffiti that are published. These will be the best available image. If the available images of certain inscriptions are not of ideal print quality, then efforts will be made to rephotograph the said inscriptions. This may not always be possible.

Data to be presented on each inscription:

1. Each inscription has been transcribed as it appears, with abbreviations. Uncials are presented as uncials, minuscules as minuscules. The only change made in the lettering in the transcription is that ligatured letters have been resolved.[22]
2. A normalized transcription in modern minuscule script follows this, with abbreviations resolved. There are, of course, cases where an inscription cannot be fully deciphered. Such instances are marked in the minuscule transcription, and in the English translation they are given in capital (majuscule) script.
3. Next follow notes and observations on the process of decipherment, on the script, and on other aspects of the readings. Sometimes, in cases of known and published inscriptions, points of difference in decipherment or understanding with earlier editions are discussed.
4. These elements of transcription and translation are complemented by historical, geographical and prosopological notes, longer or shorter as is demanded by the individual instance. Perforce, these notes are not as extensive as might be desired, for this book is designed to

[21] For a recent discovery of some rather early, previously unknown inscriptions in the Cathedral of St. James, see **P. Berjekian 2015**, 80-93.
[22] For lists of Armenian ligatures, see **A.G. Abrahamyan 1978**.

be an *ancilla historiae*, a handmaiden of history, and not itself a work of history.

5. The work will contain an indicative bibliography.

In addition to the above information, various other data are given: dimensions, the number of the inscription in prior published works and other corpora, the number of the negative of this inscription if it is preserved in the Rock Inscriptions and Graffiti Project Data Base, the number of the site in RIP Data Base and comments on the site.

Present Status of the Project:

To date almost all the known published inscriptions have been registered in our files with as many details as possible. Also, all inscriptions of which I had personal images have been integrated into that corpus and their decipherments, etc. have been made. This bring us to a total of about six hundred inscriptions. In addition, we still have some hundreds of undeciphered inscriptions in our hands, mainly from Jerusalem's Armenian Quarter, from the Church of the Holy Sepulchre and from the Church of St. Saviour (U. Փրկիչ). Some, but not all inscriptions from the churches in Ramle, Lod and Jaffa have been photographed. Whether further expeditions can be mounted to these sites depends on budget and on permission from the Patriarchate. In addition, some technical details have to be added, primarily dimensions, which are lacking for many inscriptions. These desiderata have been achieved in main part with the addition of ac. 250 inscriptions, photographed this year (2020) by Dr. Khachik Harutyunyan and Mr. Ofer Pogorelsky.

Results:

The project is currently aiming to produce a book containing all the information referred to above. The data is all entered into computer and therefore, it will not be difficult, should a decision be made, to create a digital form of it. These are questions which are best left for the future, once the present stage of assembly of data and its analysis and registration is completed.

Acknowledgements

I take the opportunity to thank the Israel Science Foundation which for a number of years, supported the work on the Sinai inscriptions that eventually developed into the Rock Inscriptions and Graffiti database. The Gulbenkian Foundation has made a grant that enabled us to verify the decipherments already made and to complete the decipherment of remaining photos. This is most gratefully acknowledged here. We have also been fortunate to have the cooperation of a number of archeologists, who have informed us of their excavations, and of the Israel Antiquities Authority, in all relating to the present project. The support of Archbishop Nurhan Manoogian, Armenian Patriarch of Jerusalem is gratefully acknowledged.

Սուրբ Երկրի և Սինայի հայերեն վիմագրերի դիվանը

Մայքլ Ե. Սթոուն

Ամփոփում

Հոդվածում ներկայացված է Սուրբ Երկրի և Սինայի հայերեն գրությունների ու վիմագրերի հրապարակման նախագիծը: Այսպես. 1/ ներկայացվում է արձանագրությունների ուսումնասիրության պատմությունը, 2/ հնագույն արձանագրությունների պատմական ենթատեքստը և դրանց թվագրման չափանիշերը, 3/ հայկական արձանագրությունների տեղաբաշխումը Երուսաղեմում և Սուրբ Երկրում, 4/ այդ գրությունների կարևորությունը հայկական հնա-

գրության ու վիմագրության, ինչպես նաև տարածաշրջանում հայերի պատմության համար:

Bibliography

A.G. Abrahamyan 1978 - Հայոց գիր եւ գրչութիւն (Armenian Script and Writing), (Erevan: Erevan University Press);

M. Aławnuni 1929 - Միաբանք Եւ Այցելուք Հայ Երուսաղեմի Monks and Visitors of Armenian Jerusalem, (Jerusalem: St. James Press);

M. Alawnuni 1931 - Old Armenian Monasteries and Churches in the Holy Land, (Jerusalem: St. James Press);

M. Aławnuni 1936 - Սուրբ Երկրի Սրբավայրերուն Աւանդութիւնները Traditions of the Sacred Places of the Holy Land, (Jerusalem: Sts James);

P. Berjekian 2013 - "The Mamluk Inscription of the St. James Armenian Monastery inside the Armenian Quarter of the Old City, Jerusalem." - JSAS 22;

P. Berjekian 2015 - "Discovery of 20 Khatchkars in the Cathedral of St. James, Jerusalem," – "Սիոն" ամսագիր, նոր շրջան, հոկտեմբեր. նոյեմբեր. դեկտեմբեր, էջ 80-93;

N. Bogharian 1966 - "A Sinai Inscription. - "Սիոն" ամսագիր, 40, էջ 538-539;

H. M. Cotton, and et al. 2012 - Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae Volume 1: Jerusalem, Part 2 705-1120, Vol. 1 (Berlin: De Gruyter);

R.R. Ervine 2002 - "Changes in Armenian Pilgrim Attitudes between 1600 and 1857,"in Michael E. Stone, Roberta R. Ervine, and Nira Stone (eds.). The Armenians in Jerusalem and the Holy Land. HUAS 4 (Leuven: Peeters);

J. Euting 1891 - Sinaïtische Inscrhiften, (Berlin: Reimer);

JSAS - Journal of the Society of Armenian Studies;

PBH – Պատմա-բանասիրական Հանդես;

RB – Revue biblique ;

REArm – Revue des études arméniennes ;

A.-M. Festugière 1962 - Vie De S. Euthyme, Moines d'orient 3.1; Moines de Palestine (Paris: Editions du Cerf) ;

Yovhannēs (Hanna) vardapet 1807 - Գիրք Պատմութեան սրբոյ եւ մեծի քաղաքիս Աստուծոյ Երուսաղէմիս եւ սրբոց տնօրինականաց տեղեաց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Book of the History of the Holy and Great City of God, Jerusalem and of the Dominical Sites of Our Lord Jesus Christ, (Constantinople) ;

Yovhannēseanc‘ 1890 - Ժամանակագրական Պատմութիւն Երուսաղէմի Chronographical History of Jerusalem, 2 Vols. Jerusalem: Sts. James Press ;
T. Sawalaneanc‘ 1931 - Պատմութիւն Երուսաղէմի History of Jerusalem. (Jerusalem, St. James Press) ;
SBLRBS – Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studie
A.K. Sanjian 1965 - The Armenian Communities in Syria Under Ottoman Dominion, Harvard Middle Eastern Studies, 10, Vol. p. 313 (Cambridge, MA: Harvard) ;
Ara Sanjian 2003 - “The Armenian Church and Community in Jerusalem and the Holy Land (from their origins until the modern era).” The Christian Communities in the Holy Land: Studies in History, Religion, and Politics, Anthony O’Mahony (ed.). (Cardiff: University of Wales Press) ;
M.E. Stone 1982 - The Armenian Inscriptions From the Sinai With Appendixes on the Georgian and Latin Inscriptions By Michel Van Esbroeck and W. Adler, Harvard Armenian Texts and Studies, Vol. 6 (Cambridge: Harvard University) ;
M.E. Stone 1984 - “An Armenian Pilgrim to the Holy Land in the Early Byzantine Period.” - REArm 18 ;
M. E. Stone 1986 - “Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest.” - RB 93.1 ;
M.E. Stone 1990 - «Հինգերորդ դարու հայերեն Վիմագրություններ Նազարեթեն» - PBH 130, 3 ;
M.E. Stone 1990B - “Armenian Inscriptions of the Fifth Century From Nazareth.” REArm 22 ;
M.E. Stone 1992-1994 - The Rock Inscriptions and Graffiti Project: Catalogue of Inscriptions.3 vols. SBLRBS 28, 29, and 31 (Atlanta: Scholars Press) ;
M.E. Stone, and D. Amit 2002 - “A Reassessment of the Bird and Eustathius Mosaics.” in M.E. Stone, R.R. Ervine, and N. Stone (eds.) Armenians in Jerusalem and the Holy Land. HATS 4 (Leuven: Peeters) ;
M.E. Stone, A.Glick, and A.Terian 2014 - “An Armenian Inscription From Jaffa,” Israel Exploration Journal 64 ;
M.E. Stone 2014 - “How Many Selbestroses?” Mélanges Jean-Pierre Mahé. A. Mardirossian, A. Ouzounian, and C. Zuckerman (eds.). Paris ;
M.E. Stone, Y. Tchekhanovets, and O. Pogorelsky 2019 - “Armenians in the Negev: Evidence From Nessana.” Le Muséon 132 ;
Y. Tchekhanovets 2017 - “The Armenian Graffito From the Southern Church of Shivta.” Revue Biblique 124.3: 446–54 ;
Y. Tchekhanovets, 2018 - The Caucasian Archaeology of the Holy Land. Handbook of Oriental Studies 1.123 (Leiden & Boston: Brill);

Ալեքսան Յակոբեան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՄԱՆՐԱՄԱՄՆԵՐՆ ԸՍՏ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՒՈՐՉԻ «ՎԱՐՔԻ» ԱՐԱԲԵՐԷՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿԻ

Բառ բանալիներ. *Ազաթանգեղոս, Մովսէս Խորենացի, Արամ Տէր-Ղեւոնդեան, Նիկողայոս Մառ, Յարութիւն Ժամկոչեան, Մարի-Լուիզ Շօմոն, «Գրիգորի վարք», Վարքի արաբերէն տարբերակ, Վարքի յունարէն տարբերակ, Սարդիկէի էդիկտ, Հայոց դարձ, Վրաց դարձ, Աղուանից դարձ:*

Նախորդ դարում մէկը միւսի յետեւից ի յայտ եկան Ազաթանգեղոսի «Պատմութեան» իւրօրինակ բնագիր պարունակող՝ յունարէն, արաբերէն, քարշունի եւ ասորերէն թարգմանութիւններով պահպանուած մի շարք ձեռագրեր: Դրանց քննութիւնը ցոյց տուեց, որ բացի հանրայայտ երկի այսպէս կոչուած «ազգային» տարբերակից (քննական բնագիրը հրատարակուած է 1909 թ., յայտնի է նաեւ բազմաթիւ թարգմանութիւններով՝ յունարէն, արաբերէն, վրացերէն եւն[1]) գոյութիւն է ունեցել նաեւ Հայոց դարձի պատմութեան շարադրանքի մի ուրիշ տարբերակ, որը մասնագիտական գրականութեան մէջ անուանուել է «Գրիգորի վարք» կամ պարզապէս՝ «Վարք»: Ընդ որում՝ այդ տարբերակի հայերէն բնօրինակը գոնէ առայժմ չի յայտնաբերուած:

«Գրիգորի վարքի» ձեռագրերից առաջինը 1902 թ. յայտնի կովկասագէտ ակադեմիկոս Նիկողայոս Մառի յայտնաբերուածն էր՝ Սինայի թերակղզու Սբ Եկատերինէի վանքի մատենադարանի արաբական հաւաքածոյի հ^{մր} 460 գրչագրում (Sin. Ar. 460, Ժողովածոյ): Նրա շարադրանքի զգալի տարբերութիւնը «Պատմութեան» «ազգային» խմբագրութիւնից ան-

[1] Տե՛ս **Lafontaine 1973**; **Տէր-Ղեւոնդեան** 1968; **Մուրադեան** 1982:

միջապէս արձանագրուեց զուգադիր ռուսերէն թարգմանութեամբ 1905-1906 թ. այն հրատարակած Ն. Մառի կողմից[2]:

1946 թ. բելգիացի երախտաշատ արեւելագէտ-հայագէտ Ժերար Գարիտը իսպանական Էսքուրիալ վանքի արքայական գրադարանի ԺԲ դարի սկզբի մի ձեռագրում յայտնաբերեց եւ Հռոմում հրատարակեց յունարէն «Վարքը»[3]: Նրա աշխարհաբար թարգմանութիւնը «Էջմիածին» հանդէսում 1966 թ. մեծ խնամքով հրատարակեցին ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկեանը եւ Արամ Տէր-Ղեւոնդեանը[4]: Հետագայում Ժերար Գարիտի եւ Միշել վան Էսբրուքի կողմից յայտնաբերուեցին ու հրատարակուեցին ասորերէն, քարշունի եւ այսպէս կոչուած օքրիդեան (խառը յունարէն) «Վարքերը»[5] («Վարք»-ի ասորական խմբագրութեան թարգմանութիւնը «Էջմիածին» հանդէսում ներկայացրեց Լեւոն Տէր-Պետրոսեանը[6]): Շատ կարեւոր հանգրուան եղաւ Արամ Տէր-Ղեւոնդեանի կողմից Ագաթանգեղոսի այս արաբական խմբագրութեան նոր, ամբողջական բնագրի յայտնաբերումը Բէյրութում՝ Սինայի արաբական ձեռագրերի մանրաժապաւէն-

---

[2] **Mapp 1906**.

[3] **Garitte 1946**.

[4] **Բարթիկեան**, **Տէր-Ղեւոնդեան 1966**, հմր Է, էջ 28-34, հմր Ը, էջ 46-51, հմր Թ-Ժ, էջ 79-87: Տպագրման ժամանակ սպրդած մի քանի վրիպումներ հետագայում ուղղել է Արմէն Քեշիշեանը (**Քեշիշեան 2002**, էջ 112, ծն. 111):

[5] **Garitte** 1965, p. 233-290; **van Esbroeck 1977**, p. 291-358 (Հայկ Մելքոնեանի հանգամանալից գրախօսութիւնը տե՛ս ԼՀԳ, 1978, հմր 8, էջ 108-111); **van Esbroeck 1971**, p. 139-221.

[6] **Տէր-Պետրոսեան 1987**, հմր ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89; 1988, հմր Ե-Զ, էջ 44-54, 1989, հմր Դ-Ե-Զ, էջ 90-99:

ների շարքում (Sin. Ar. 455, Ժողովածոյ, ԺԲ դար)։ Նրա՝ Ն. Մառի մօտ պակասող սկզբնամասի էջերը հէնց յայտնաբերողն էլ հրատարակեց «Պատմա-բանասիրական հանդէսում» 1973 թ.[7]։

Նոյն տարիներին Արամ Տէր-Ղեւոնդեանի ուսումնասիրութիւնները նաեւ ցոյց տուեցին, որ Ագաթանգեղոսի երկի նոր խմբագրութիւնների ի յայտ գալուց յետոյ հիմնաւոր ձեւով ապացուցւում է պատմահայր Մովսէս Խորենացու տեղեկութիւնների հաւաստիութիւնն այն դէպքերի մեծ մասում, երբ նա յղում է կատարում Ագաթանգեղոսին, սակայն Ագաթանգեղոսի «ազգային» տարբերակում տուեալ սիւժէները բացակայում են։ Իսկ այժմ այդ յղումները հաստատւում են, օրինակ՝ Հռոմի Սեղբեստրոս պապի յիշատակման, կայսերամայր Հեղինէին Երուսաղէմ ուղարկելու[8], Սբ Թադեւոս առաքեալի մասին («Վարքի» քարշունի տարբերակում) եւ այլ սիւժէների յիշատակութեան առումով[9]։ Նաեւ դրա շնորհիւ մենք կարող ենք խօսել այն մասին, որ Խորենացու ձեռագրական աւանդոյթի մէջ եղել են ոչ միայն յաւելումներ, այլեւ յատուկ խմբագրական բացթողումներ։ Ի դէպ, դրանցից մէկը եղել է հէնց Հայոց դարձին վերաբերող հատուածում, որտեղ

---

[7] **Տէր-Ղեւոնդեան 1973**, հմր 1, էջ 209-236։ Մինչ այդ նա հիմնարար մենագրութեամբ հրատարակել էր նաեւ «ազգային» խմբագրութեան արաբերէն եւ աշխարհաբար թարգմանութիւնները։ Տե՛ս **Տէր-Ղեւոնդեան 1968** (հմմ. **Тер-Гевондян 1967**, с. 125-130); **Ագաթանգեղոս 1983**։

[8] Տե՛ս արաբերէն «Վարքի» նոր հրատարակութեան մէջ (**Жамкочян 2016**), էջ 7, 190։

[9] **Տէր-Ղեւոնդեան 1975**, էջ 129-139։

անյայտ խմբագրողն ինչ-ինչ պատճառներով «խոտանել» է Պատմահօր շարադրանքն այդ հարցում։ Գուցէ պատճառնե-րից մէկը եղել է հէնց այն, որ Խորենացու շարադրանքը շեղւում էր Ագաթանգեղոսի «Պատմութեան» «ազգային» տարբերակից (եւ համապատասխանում էր, ըստ ամենայնի՝ «Վարքի» տարբերակին)։

1988 թ. Արամ Տէր-Ղեւոնդեանի անժամանակ մահուանից յետոյ վերոնշեալ երկրորդ արաբական ձեռագրի ուսումնա-սիրութիւնը շարունակեց մեր՝ նորերս արդէն լուսահոգի գործընկեր Յարութիւն Ժամկոչեանը (1934-2017 թթ.), ով ամփոփեց ողջ աշխատանքը եւ ներկայացրեց գիտական անթերի հրատարակութիւնն ու նրա նիկողայոս-մառեան սրբագրուած թարգմանութիւնն իր 2016 թ. ռուսերէն հիմ-նարար մենագրութեան մէջ[10]։ Այս վերջին աշխատանքը յի-րաւի նոր հեռանկարներ է բացում Դ-Ե դարերում Ագա-թանգեղոսի երկի «Վարք» խմբագրութեան ծագման ու տա-րածման խնդիրների քննութեան համար եւ թոյլ է տալիս անվերապահօրէն գնահատել «Գրիգորի վարք»-ի արաբա-կան տարբերակի մեծ արժէքը Հայոց դարձի, ինչպէս նաեւ հարեւան Վիրքի, Աղուանքի եւ Եգերք-Կողքիս-Լազիկայի թագաւորութիւնների քրիստոնէացման իրական ժամանա-կագրութեան, բազմաթիւ մասնակից անձանց անունների եւ պատմութեան մի շարք մանրամասների վերհանման հա-մար։

---

[10] **Жамкочян 2016** (պատիւ եմ ունեցել լինելու այս գրքի պատաս-խանատու խմբագիրը – Ա.Յ.)։

Դասական բանասէրների կարծիքով՝ «Գրիգորի վարքի» յունարէն թարգմանութեան համար հիմք ծառայած հայերէն բնագիրը շարադրուել է Ե դ. առաջին կէսում, ընդ որում՝ այն հիմնուած է եղել Դ դարում յունարէն գրուած մի երկի (պայմանականօրէն կոչուած՝ «Գիրք Գրիգորիսի») վրայ[11], որը որոշ բանահիւսական տարրերի կողքին մեծ հաւաստիութեամբ ամփոփել է Գրիգոր Լուսաւորչի կողմից Հայքը լուսաւորելու իրական հանգամանքներն ու դրուագները: Արդ՝ «Գրիգորի վարք»-ը յայտնում է, որ վճռելով ընդունել Վիրապից դուրս հանուած Գրիգորի քարոզած քրիստոնեական հաւատը, Հայոց Տրդատ արքան իր մօտ է հրաւիրել իր կրտսեր դաշնակից ու բարեկամ երեք երկրների թագաւորներին՝ Վրաց, Աղուանից (արաբերէն «Վարքում» ամենուր՝ «Ալանաց») եւ Լազերի (արաբերէն «Վարքում» առաւելապէս՝ «Աբխազաց»): Ցաւօք, բնագիրը չի տալիս այդ թագաւորների անունները, թէպէտ, այլ աղբիւրներից՝ Մովսէս Խորենացուց եւ «Վաչագանի վէպ» կոչուած Զ դարի ամենասկզբի երկից (բառացի արտագրութեամբ պահպանուած Ժ դարավերջի արցախցի պատմիչ Մովսէս Դասխուրանցու «Պատմութիւն Աղուանից» երկի Ա գրքի ԺԴ-ԻԳ գլուխներում) դժուար չէ ճշտել, որ այդ պահին Վրաց թագաւորը Միհրան-Միրիանն էր, իսկ Աղուանիցը, ամենայն հաւանականութեամբ՝ Վաչագան Ա Քաջ Արշակունին (մօտաւորապէս 298-318 թթ.)[12]: Նրանք երեքն էլ ժամանել են Հայաստան, Հայոց թագաւորի ու իշխանների հետ միասին Գրիգորին ձեռնադրուելու նպա-

---

[11] Հմմ., օր.՝ **Մուրադեան 1982**, էջ 10:

[12] Մանրամասն տե՛ս **Յակոբեան 2020**, էջ 76-77:

տակով ճանապարհ դրել Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքը (16 գերագահ «սատրապ»-նախարարների եւ 3000-անոց զօրքի ուղեկցութեամբ, որոնց գլխաւոր էր նշանակուած Արտաւազդ Մամիկոնեան Հայոց սպարապետը)։ Ի դէպ, յունարէն «Վարքը» տալիս է Լուսաւորչին ուղեկցող զօրքի թիւը «3 բիւր», այսինքն՝ 30.000[13], սակայն արդէն Մարի-Լուիզ Շօմոնն իրական է համարում արաբերէն «Վարքի» հաղորդած 3000 թիւը[14] (նշենք, որ «Վարքում» մի յաջորդ առիթով ասւում է, որ Տրդատը չէր կարող 10.000-ից աւելի զօրքով ուղեւորուել Հռոմ, քանի որ դա կարող էր վիրաւորական լինել իրենից գերագահ թագաւորի, այսինքն՝ կայսեր համար, բայց զօրքը նաեւ աւելի քիչ չէր կարող լինել, քանի որ ուղեկցում էր «թագաւորի պատիւ ունեցողին»)։ Հռոմէացիների երկրից վերադարձին նոյն թագաւորների խումբը դիմաւորել է Լուսաւորչին Հայոց Տրդատ արքայի Բագաւան ամառանոցում (Արածանի գետի վերնահովտում)։

Կեսարիայում Ղեւոնդիոս եպիսկոպոսապետի հրաւիրած եպիսկոպոսական ժողովում Գրիգորն ամենայն հանդիսաւորութեամբ ձեռնադրուեց Հայոց քահանայապետ, այսինքն՝ եպիսկոպոս։ Ի դէպ, Կեսարիայի ժողովին մասնակցում էր 20 եպիսկոպոս, որոնց անունները հէնց այդ քանակով պահպանուել են «Կանոնագիրք Հայոցի» դասական խմբագրութեան մէջ, 325 թ. կայացած Նիկիայի տիեզերական ժողովի 318 մասնակիցների ցանկի վերջում՝ «Եւ որք ի Կեսարիայն ժողովեցան» վերտառութեամբ[15]։ Հ. Պօղոս Անանեանն արդէն

---

[13] «Էջմիածին», 1966, Թ-Ժ, էջ 81բ, § 124։

[14] **Chaumont** 1969, p. 160.

[15] **Կանոնագիրք Ա 1964**, էջ 150։

ցոյց է տուել, որ Կեսարիայի ժողովը կայացել էր 314 թ. Աշնանը (ինչպէս որ պահանջում էին «Առաքելական կանոնները»), ըստ ամենայնի՝ Սեպտեմբերի 14-ին[16], այսինքն՝ Նահատակաց յիշատակի տօնի օրը, որը հետագայում վերափոխուեց Սուրբ Խաչի տօնի:

Կեսարիայից վերադարձին Գրիգոր Լուսաւորչի շքախումբը Բարձր Հայք սահմանային նահանգից մեծ շրջան կատարեց դէպի հարաւ, հասնելով Տուրուբերանի Տարօն գաւառ, որի Աշտիշատ «գիւղում» (արաբ. «Վարքում» ասւում է՝ «Շատիսատ քաղաք»[17]) Սեբաստիայի եպիսկոպոս Պետրոսի կողմից պաշտօնապէս անցկացուեց նրա գահակալման արարողութիւնը[18] եւ հիմնադրուեց Մշոյ Սուրբ Կարապետ եկեղեցին, որտեղ թողնուեցին Կեսարիայից բերուած սրբերի՝ Յովհաննէս Մկրտչի եւ Աթանագինէսի մասունքները[19], որոնք Հայոց եկեղեցու համար դարձան գլխաւոր՝ այսպէս ասած՝ «ծրագրային» մասունքներ: Աշտիշատից թափորը հասաւ արքայական Բագաւան ամառանոցը, որի մօտ, Արածանի գետի ջրերում, 30-օրեայ պահքից յետոյ Լուսաւորչի ձեռքով մկրտուեցին 370.000 հայեր ու նրանց հետ միասին՝ նաեւ Վրաց, Աղուանից եւ Լազիկա-Եգերքի թագաւորները[20]:

---

[16] **Անանեան 1960** (վերահրատ.՝ **1998**, էջ 68-78):

[17] **Жамкочян 2016**, с. 180.

[18] **Garitte 1946**, p. 70-72, 97-99; **Жамкочян 2016**, с. 174-183.

[19] Աթանագինէսը Սեբաստիայի եպիսկոպոսն էր, ով նահատակուեց 303 թուականին՝ դիոկղետիանոսեան մեծ հալածանքների առաջին ալիքի օրերին (տե՛ս **Վկայաբանութիւն 1874**; **Մաղոյեան 2010**, էջ 30-40:

[20] Հետաքրքրական է, որ ըստ ասորական «Վարք»-ի բնագրի՝ Տրդատ թագաւորի եւ ժողովրդի մեծ խմբի մկրտութիւնը տեղի է

Դրանից յետոյ Գրիգորը Հայաստանի տարբեր գաւառներ եւ նշուած երկրներ է ուղարկել իր կողմից ձեռնադրուած երէցների ու եպիսկոպոսների: Վիրք ուղարկուեց Սեբաստիայից բերուած՝ ազգութեամբ վրացի Իրինարքոսը[21] (արաբ. «Վարքում» անունը պահպանուել է խեղուած ձեւով՝ «Իբիր-բ-զ-խուա»[22]), Եգերք-Լազիկա՝ կապադովկացի երէց Սոփրոնիոսը, իսկ Աղուանքի համար եպիսկոպոս ձեռնադրուեց եւ ուղարկուեց «բարեպաշտ այր Թովման՝ Սատալա փոքր քաղաքից [“Εἰς δὲ Ἀλβανίαν Θωμᾶν ὅσιον ἄνδρα. ἐκ τῆν Σαταλέων τῆς μικρᾶς πόλεος”]»[23]: Ինչպէս նշել ենք դեռ 1987 թուականին, եթէ Գրիգոր Լուսաւորչի՝ Կեսարիայում քահանայապետ ձեռնադրուելը այս տեղեկութիւնների հիման վրայ թուագրւում է 314 թ. աշնանով[24], ապա, Վրաց Աղուանից եւ Եգերաց դարձը (թագաւորների մկրտութիւնը Բագաւանում) ճիշտ կը լինէր թուագրել 315 թուականով[25], թերեւս, գարնան աւարտով՝ հաշուի առնելով Բագաւանի ամառանոց լինելու հանգամանքը, ինչպէս նաեւ Կեսարիայից վերադարձող թափորի ուղեւորութեան երկարատեւ լինելը: Այդ երկարատեւութեան

ունեցել Արեւմտեան Եփրատի վերնահովտում՝ Արծն քաղաքի մօտ (Բարձր Հայքի Կարին գաւառ), որտեղ թագաւորի շքախումբը սպասել էր Գրիգորին «երկու ամիս» (տե՛ս «Էջմիածին», 1989, Դ-Ե-Զ, էջ 96-97, § 252-259):

[21] Յունարէն «Վարք»-ը Վիրքի փոխարէն վրիպմամբ գրում է «Սեբաստիա», որը յաջողւում է ուղղել արաբերէն տարբերակի շնորհիւ (տե՛ս **Garitte 1946**, p. 101).

[22] **Жамкочян 2016**, с. 184.

[23] Տե՛ս **Garitte 1946**, p. 101-102.

[24] Մանրամասն տե՛ս **Անանեան 1998**, էջ 68-78:

[25] **Акопян 1987**, с. 126; **Յակոբեան 2003**, սն. 76-77:

մասին, բացի վերը շարադրուած փաստերից, խօսում է նաեւ «Գրիգորի վարք»-ի մի անմիջական զեղումը, թէ ինչպէս էր Լուսաւորչին ուրախացնում այն իրողութիւնը, որ ճանապարհորդութիւնից առաջ ամենուր նրա կանգնեցրած խաչերի տեղում արդէն հասցրել էին եկեղեցիներ կառուցել[26] (իսկ դա, ըստ ամենայնի, 2-3 ամսից հաստատապէս աւելի երկար ժամանակ պահանջող եւ ոչ ձմեռային աշխատանք էր): Ինչպէս նկատել է Մ.-Լ. Շօմոնը, «Ըստ արաբական տարբերակի տեղեկութեան՝ Գրիգորն այս եկեղեցիներում սեղաններ է կանգնեցնում, որոնք օծում է Սեբաստիայի եպիսկոպոսը»[27]: Ըստ այդմ՝ պէտք է սրբագրել որոշ վրացի եւ հայ գիտնականների պնդումները, որոնք յղելով Մովսէս Դասխուրանցու, «Քարթլիս Ցխովրեբա»-ի եւ այլ աղբիւրների՝ ուշ ծագած տուեալները՝ Վրաց երկրի լուսաւորիչ Նունէ միանձնուհու առաքելութիւնը դնում են 330-ական թթ. (Ի. Ջաւախիշվիլուն յանգող՝ աւանդաբար շրջանառուող տարեթիւը 337-ն է)[28], իսկ Աղուանքի դարձը վերագրելի համարում Ուռնայր արքայի ժամանակին, այսինքն՝ ամենավաղը 330-ական թուականներին[29]:

Թուարկենք արաբերէն «Վարքի» մի քանի այլ մանրամասներ եւս, որոնք թէ՛ հաստատում են երկի յունարէն տարբերակի տեղեկութիւնները, թէ՛, շեղուելով դրանցից, նոր

---

[26] Տե՛ս **Garitte 1946**, p. 95; **Марр 1906**, с. 130-131; **Жамкочян 2016**, с. 180.

[27] **Շօմոն 2013**, սն. 10 (ծն. 20):

[28] Տե՛ս, օր.՝ **Очерки II 1988**, с. 25-31. Հմմ. **Դաւթեան 2013**, էջ 21-50:

[29] Տե՛ս, օր.՝ **Ուլուբաբեան 1974**, էջ 262; **Սվազյան 2019**, էջ107-114:

ուշագրաւ տուեալներ են մատուցում Հայոց դարձի պատմութեան որոշ դրուագների մասին։

Այսպէս, ըստ արաբերէն «Վարքի»՝ Հայոց Մայր եկեղեցու կառուցմանը վերաբերուող Գրիգորի տեսիլքը տեղի է ունենում երկիցս յիշատակուող Արտաշատ քաղաքում (բնագրում՝ «Արտասատա»), ոչ թէ Վաղարշապատում[30]։ Դրա փոփոխութիւնը «ազգային» Ագաթանգեղոսում հաւանական է կապել այն իրողութեան հետ, որ Ե դ. երկրորդ կէսին Արտաշատը կորցրել էր իր վաղեմի նշանակութիւնը, ինչը կապուած էր Խոսրով Կոտակ թագաւորի օրօք Դուին արքայական կենտրոնի ձեւաւորման եւ յաջորդ դարում իբրեւ մարզպանանիստի զարգացման հետ։ «Գրիգորի վարք»-ի արաբերէն եւ յունարէն տարբերակները, թերեւս՝ պահպանել են Դ դ. սկզբին բնորոշ իրողոյթների (ռէալիաների) արձագանքները (հետաքրքիր է նաեւ, որ ըստ ասորական «Վարքի» եւս՝ Արտաշատում Գրիգորի գործերը չեն զիջում Վաղարշապատին. օր.՝ «Իսկ այնտեղից [Արծնից] գնաց [Գրիգորը] Տրդատ թագաւորի Վաղարշապատ քաղաքը եւ մկրտեց բոլորին։ / Այնտեղից էլ գնաց Արտաշատ, որտեղ էր գտնւում այն վիրապը, որի մէջ նա նախկինում բանտարկուել էր։ Այնտեղ նա կառուցեց մի մեծ եւ հոյակապ տաճար ու մկրտեց նրանց»)[31]։ Այդ արձագանքները պէտք է աղբիւրագիտօրէն խորապէս քննուեն, սակայն դրա համար մենք պիտի վերջապէս ընդունենք Հայոց դարձի իրական ժամանակագրութիւնը (311 թուական)։

---

[30] **Жамкочян 2016**, с. 151.

[31] Տե՛ս «Էջմիածին», 1989, Դ-Ե-Զ, էջ 97, § 259-260։

Շատ ուշագրաւ ու քննելի է «Վարք»-ի արաբերէն եւ յունարէն տարբերակներում Հռոմից Հայաստան ծովով վերադառնալու եւ ապա Պոնտոս երկրով անցնելու մանրամասնը[32]:

Ուշագրաւ է Տրդատ թագաւորի մեծ պատուիրակութեան՝ Կայսրութեան մայրաքաղաք այցելութեան ժամանակ Հռոմի եպիսկոպոս Եւսեբիոսի յիշատակութիւնը[33]:

Ուշագրաւ է, որ ի տարբերութիւն յունարէն «Վարքի»՝ արաբական տարբերակը գրում է կայսերը Տրդատ թագաւորի ուղիղ ենթակայութեան եւ նրան հարկեր տալու մասին[34]: Սա եւս պիտի աղբիւրագիտական նմանատիպ փաստերի կողքին հանգա-մանալից գնահատուի, այլ ոչ թէ շռայլօրէն անտեսուի:

Արդ՝ այս նոր աղբիւրագիտական յենքի վրայ արդէն կարելի է վերջնականապէս ընդունել 1969 թուականին ֆրանսիացի յայտնի իրանագէտ Մարի-Լուիզ Շօմոնի հիմնարար մենագրութեան մէջ առաջին անգամ փաստարկուած տեսակէտն այն մասին, որ Հայաստանում քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունումն իրագործուել է 311 թուականին[35]: Վերջին երկու տասնամեակում եղան այդ ժամանակագրական տարբերակին Ժան-Պիեռ Մահէի, Արամ Մարտիրոսեանի, Կարէն Իւզբաշեանի եւ այլ ուսումնասիրողների լրացուցիչ

---

[32] Տե՛ս **Garitte 1946**, p. 87a; **Жамкочян 2016**, с. 194.

[33] Անդ, էջ 192.

[34] Անդ, էջ 194.

[35] **Chaumont 1969**, p. 147-164 (գլուխ VII – “Le sacre à Césarée et le baptême à Bagawan”); **Շօմոն 2013**, սն. 29-31:

յատուկ փաստարկումներով անդրադարձերը[36]: Հմմ. նաեւ մեր անդրադարձը 2015 թուականին՝ Այսրկովկասի երկրների քրիստոնէացման 1700-ամեակին նուիրուած երեւանեան գիտաժողովում[37]:

Նշուած՝ 311 թուականի Ապրիլի 30-ին քրիստոնէութեան հալածիչ Դիոկղետիանոս կայսերը մինչ այդ հաւատարիմ կայսերակից Գալերիոսն իր մահուանից 5 օր առաջ Թրակիայի Սարդիկէ քաղաքում հրապարակեց «Հանդուրժողութեան մասին» անունը ստացած էդիկտը (հայագիտական գրականութեան մէջ այդ հրամանագիրը համեմատաբար աւելի քիչ է յայտնի), որով դադարեցուեցին քրիստոնեաների հալածանքները եւ հռչակուեց իրենց հաւատն ազատ դաւանելու նրանց իրաւունքը: Սարդիկէի էդիկտն ամենահրճուալից ընդունելութեան արժանացաւ Հռոմէական կայսրութեան արեւելեան պրովինցիաներում, որոնք տեղական մակարդակով համատարած հռչակեցին իրենց քրիստոնեայ լինելը: Եւ էդիկտից ընդամենը 2-3 ամիս անց տեղի ունեցաւ Հայոց Լուսաւորիչ Գրիգորի դուրս գալը Արտաշատի վիրապից (13 կամ 15 տարուայ բանտարկութիւնից յետոյ): Սա է այն «Ելն ի վիրապէն» (անշարժ տոմարով՝ 311 թ. Յունիսի 24-ին, իսկ ըստ տոմարագէտ Գրիգոր Բրուտեանի բանաւոր կարծիքի, գուցէ՝ ամառային գիշերահաւասարի օրը՝ Յունիսի 21-ին), որից յետոյ Գրիգորն իրագործեց իր մեծագոյն առաքելութիւնը՝ Հռոմի արեւելեան նահանգների հետ սերտ կապեր

---

[36] **Mahé 1999**, S. 111; **Mardirossian 2001-2002**, p. 249-260; **Իւզբաշեան 2006**, էջ 12:

[37] **Յակոբեան 2015**, էջ 3-15:

ունեցող Մեծ Հայք թագաւորութեան քրիստոնէացումը: Հայոց եկեղեցին իր պաշտօնական տօնացոյցով աւանդաբար նշում է այդ տօնը՝ Գրիգորի «Ելն ի վիրապէն», սակայն դեռ չպարզաբանուած պատճառներով այն նշւում է իբրեւ շարժական տօն՝ Յունիսի վերջից Յուլիսի սկիզբն ընկած միջակայքում:

Գիտենք, որ Հայաստանում քրիստոնէութեան պետականօրէն ընդունման այս ակտին, ըստ Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմութեան»՝ 311-312 թթ. ձմռանը հետեւեց Կայսրութեան արեւելեան պրովինցիաներին տիրող կայսերակից Մաքսիմինոս Դայայի «ամոթալի» պատերազմը Հռոմի «բարեկամ եւ դաշնակից» քրիստոնեայ հայերի (=Հայաստանի) դէմ, նշուած նահանգների քրիստոնեաների դէմ նրա վերսկսած հալածանքների ընթացքում (բնագիրն է. «Յարեաւ եւ պատերազմ ի բռնաւորէն ընդդէմ Հայոց, որք ի սկզբանէ անտի բարեկամք եւ մարտակիցք էին Հռոմոց. զորս քրիստոնեայս եւ յերկրպագութիւն ճշմարտին Աստուծոյ փոյթս նեղելով բռնաւորին ատելոյն Աստուծոյ, զի կռոց եւ դիւաց զոհեսցեն, փոխանակ բարեկամաց՝ թշնամիս, եւ փոխանակ նիզակակցաց՝ պատերազմողս ընդդէմ իւր յարոյց զնոսա... Արդ՝ նա հանդերձ զաւրաւք իւրովք ի պատերազմի անդ ընդդէմ Հայոց՝ ի բազում ուրեք հարեալ վատթարէր առաջի նոցա»)[38]: Անշուշտ, չնայած Եւսեբիոսի արձանագրած՝ Մաքսիմինոսի պարտութեանը (բառացի՝ «ի բազում ուրեք հարեալ վատթարէր առաջի [Հայոց]»), այդ պատերազմը որոշ չափով պիտի հետաձգած լինէր քրիստոնէութեան ակտիւ տարածումը Հայաստանում: Սակայն այդ վիճակը շուտով

[38] **Եւսեբիոս Կեսարացի 1877**, էջ 688-689 (գիրք Թ, գլ. Ը):

կրկին փոխուեց, երբ 313 թ. կէսերին Կոստանդին (հայկական աղբիւրներում առաւելապէս՝ «Կոստանդիանոս») եւ Լիկինիոս կասերակիցները յաղթանակ տարան վճռական ճակատամարտում սպանուած Մաքսիմինոս Դայայի դէմ եւ ընդունեցին Կայսրութիւնն արդէն պաշտօնապէս քրիստոնէացրած Միլանի էդիկտը, որը հաստատում էր Սարդիկէի հրամանագրի դրոյթները եւ աւելացնում նորերը (մասնաւորապէս՝ հալածանքների դիմաց քրիստոնեաներին դրամական համարժէք փոխհատուցում յատկացնելու մասին)։ Դրանից յետոյ արդէն հնարաւոր եղաւ նաեւ Գրիգորին ուղարկել Կեսարիա՝ քահանայապետ ձեռնադրուելու համար, եւ այդ ուղեւորութիւնն ու յաջորդող իրադարձութիւնները, ինչպէս տեսանք վերեւում, մանրամասն նկարագրուած են յունարէն ու արաբերէն «Վարքերում»։

Իհարկէ, պէտք է նշել, որ գրականութեան մէջ շարունակւում է նաեւ Հայոց դարձի նախկին հիմնական թուագրումների շրջանառութիւնը։ Դա նախ եւ առաջ վերաբերում է աւանդական 301/302 թուականի շրջանառութիւնը, որի փաստարկումներն ամենից համակարգուած ձեւով շարադրել է Հ. Մաղաքիա Օրմանեանը[39]. ի դէպ, պէտք է յիշել, որ այս թուագրումը, որը պաշտօնապէս ընդունւում է ՀՀ պետական կառոյցներում եւ Հայ Առաքելական Սուրբ եկեղեցում, ոչ թէ գալիս է նոր ժամանակների գրականութիւնից, այլ թէկուզ եւ վրիպմամբ՝ հաշուարկուել ու սրբագործուել է, ըստ ամենայնի՝ Է դ. սկզբներին, թերեւս՝ նշանաւոր կաթողիկոսական տեղապահ Վրթանէս Քերթողի կողմից։ Նոյնքան շրջանառու

[39] **Օրմանեան 2001**, սն. 77-101 (§ 49-66)։

է նաեւ Հ. Պօղոս Անանեանի թուագրման կրկնութիւնը, ըստ որի Լուսաւորիչը Վիրապից ազատուել է Կեսարիայում Ղեւոնդիոս արքեպիսկոպոսի գլխաւորած եկեղեցական ժողովում ձեռնադրուելուց (314 թ. Սեպտեմբեր, արդէն 313 թ. Միլանի էդիկտից յետոյ, որով քրիստոնէութիւնը պաշտօնապէս հռչակուել էր կայսրութիւնում ընդունելի կրօն) ոչ շատ առաջ, այսինքն՝ նոյն 314 թուականի նախորդող ամիսներին[40]: Շարունակում են ի յայտ գալ նաեւ փորձեր՝ փաստարկելու այլ թուագրումների հնարաւորութիւնը, ինչպէս, օր.՝ Ռուբէն Մանասէրեանի եւ Բաբկէն Յարութիւնեանի աշխատանքներում է, ովքեր Հայոց դարձը դնում են 305-306 թթ.[41], կամ Հայոց դարձին նուիրուած Մաքսիմ Եւադեանի երկհատոր մենագրութեան մէջ, որը թուագրում է այդ իրադարձութիւնը 294-296 թթ.[42]: Սակայն զարմանալին այն է, որ այս վերջին հեղինակները պարզապէս խուսափել են Մ.-Լ. Շոմոնի փաստարկումների քննարկումից, ըստ որոնց՝ Հայոց դարձը (Գրիգոր Լուսաւորչի ելքը Վիրապից) տեղի է ունեցել մեզանից ուղիղ 1709 տարի առաջ՝ 311 թուականի Յունիսին:

Подробности обращения в христианство Армении согласно арабской версии “Жития” Григория Просветителя

Алексан Акопян

Резюме

В XX веке были обнаружены переводы сочинения Агатангелоса на греческий, арабский, сирийский и каршуни, которые представляли со-

---

[40] **Անանեան 1960** (վերահրատ.՝ **1998**):

[41] **Մանասերեան 1997**, էջ 197-201; **Յարութիւնեան 2006**, սն. 85-195:

[42] **Yevadian 2008**, p. 365-370.

бой отдельную редакцию источника, получившую название “Житие” Григория Просветителя. Первую рукопись арабского варианта обнаружил академик Н.Я. Марр, опубликовав текст и перевод в 1906 г., а вторую – замечательный арменолог и арабист Арам Тер-Гевондян (1928-1988 гг.), который частично опубликовал её в 1973 г. После его безвременной кончины всесторонним изучением текста этого рукописного сборника XII века (Sin. Ar. 455) более подробно занимался другой видный отечественный арабист Арутюн Жамкочян (1934-2017 гг.), который подготовил фундаментальное издание вместе с переводом 2016 г. Данное издание арабского “Жития” позволяет выделить и оценить целый ряд весьма интересных и важных подробностей истории обращения Армении в христианство.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Ագաթանգեղոս 1909 - Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց / Աշխատասիրութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփղիս ;

Ագաթանգեղոս 1983 - Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց / Աշխարհաբար թարգմանություն ներածականով ու ծանոթագրություններով Ա. Ն. Տեր-Ղեւոնդյանի, Երեւան ;

Անանեան 1960, 1998 - Պ. Անանեան, Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, Վենետիկ – Ս. Ղազար ;

Բարթիկյան, Տեր-Ղեւոնդեան 1966 - Ագաթանգեղոսի պատմութեան հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք) / Թարգմ. Հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան եւ ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, – «Էջմիածին», հմր Է, էջ 28-34, հմր Ը, էջ 46-51, հմր Թ-Ժ, էջ 79-87 ;

Դաւթեան 2013 - Հ. Կ. Դավթյան, Վիրքի քրիստոնեացումը. Հայկական դարձերես, – «Վէմ» համահայկական հանդես, Ե (ԺԱ) տարի, թիւ 3 (43), էջ 21-50 ;

Եւսեբիոս Կեսարացի 1877 - Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, յեղեալ յասորւոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու / Պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վրդ. Ճարեան ի Մխիթարեանց, Վենետիկ – Ս. Ղազար ;

Իւզբաշեան 2006 - Կ. Իւզբաշեան, Հայագիտութեան ներածութիւն, Երեւան ;

Կանոնագիրք Ա 1964 – Կանոնագիրք Հայոց, Ա / Աշխատասիրությամբ՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան ;

Մադոյեան 2010 - Աթանագինէս եպիսկոպոսի վկայաբանությունը, – Վարք սրբոց / Գրաբարից աշխարհաբար փոխադրեց Գ. Մադոյանը, հտ. Ա, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, էջ 30-40 ;
Մանասերեան 1997 - Ռ. Ա. Մանասերյան, Հայաստանը Արտավազդից մինչեւ Տրդատ Մեծ, Երեւան ;
Մովսէս Խորենացի 1913 - Պատմութիւն Հայոց / Քննական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս ;
Մուրադեան 1982 - Պ. Մ. Մուրադյան, Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Երեւան ;
Յակոբեան 2003 - Ա. Յակոբեան, «Վաչագանի վէպ»-ը եւ Արշակունեաց թագաւորութեան խնդիրը Դ-Զ դարերի Աղուանքում, – Հանդէս ամսօրեայ, ՃԺԷ տարի, Վիեննա, սն. 45-142 ;
Յակոբեան 2015 - Ա. Յակոբեան, Վիրքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնեութեան մուտքի ժամանակագրման խնդիրը, – Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը. Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին. Զեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Եր., 2015, էջ 3-15 ;
Յակոբեան 2020 - Ա. Յակոբեան, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում եւ Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (Պատմա-աղբիւրագիտական քննութիւն), Երեւան ;
Յարութիւնեան 2006 - Բ. Յարութիւնեան, Ե՞րբ է քրիստոնէութիւնը Հայաստանում հռչակուել պետական կրօն, – Հանդէս Ամսօրեայ, ՃԻ տարի, Վիեննա, սն. 85-195 ;
Շօմոն 2013 - Մ.-Լ. Շօմոն, Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագաւանում [Թարգմանութիւնը եւ ծանօթագրումները Ն. Ղարիբեանի եւ Ա. Յակոբեանի], – Հանդէս Ամսօրեայ, ՃԻԷ տարի, սն. 1-34 ;
Ուլուբաբեան 1974 - Բ. Ուլուբաբյան, Աղվանից եկեղեցի, – Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հտ. 1, Երեւան, էջ 262-263 ;
Սվազեան 2019 - Հ. Ս. Սվազյան, Հայ-աղվանական եկեղեցական հարաբերությունները դարը ներառյալ), Երեւան ;
Վկայաբանութիւն 1874 - Վկայաբանութիւն Կարապետին եւ Աթանագինեայ եպիսկոպոսին, - Լիակատար Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց, հտ. Ա, Վենետիկ – Ս. Ղազար, էջ 110-120 ;

Տեր-Ղեւոնդեան 1968 - Ա. Ն. Տեր-Ղեւոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը (Արաբերեն բնագիր եւ ուսումնասիրություն), Երեւան ;
Տեր-Ղեւոնդեան 1973 - Ա. Ն. Տեր-Ղեւոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, – ՊԲՀ, հմր 1, էջ 209-236 ;
Տեր-Ղեւոնդեան 1975 - Ա. Տեր-Ղեւոնդյան, Ագաթանգեղոսի խմբագրությունների հարցը ըստ Խորենացու տվյալների, – ՊԲՀ, հմր 4, էջ 129-139 ;
Տեր-Պետրոսեան 1987, 1988, 1989 - Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան, Ագաթանգեղոսի ասորական խմբագրությունը, – «Էջմիածին», հմր ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89; 1988, հմր Ե-Զ, էջ 44-54, 1989, հմր Դ-Ե-Զ, էջ 90-99 ;
Քեշիշեան 2002 - Ա. Քեշիշեան, Մամիկոնեանների ծագումը Խաղբակեաններին առնչող տեսակէտի վերլուծութիւն, – Հայկազեան հայագիտական հանդէս, հտ. ԻԲ, Պէյրութ, էջ 81-114 ;
Օրմանեան 2001 - Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հտ. Ա, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին ;
Chaumont 1969 - M.-L. Chaumont, Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avénement des Sassanides à la conversion du royaume, Paris ;
Garitte 1946 - G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Rome ;
Garitte 1965 - G. Garitte, La Vie grecque inédite de saint Grégoire d'Arménie (ms. 4 d'Ochrida), – Analecta Bollandiana, vol. 83, fasc. 3-4 (Bruxelles), p. 233-290 ;
van Esbroeck 1977 - M. van Esbroeck, Le résumé syriaque de l'Agathange, – Analecta Bollandiana, vol. 95, fasc. 3-4 (Bruxelles), p. 291-358 ;
van Esbroeck 1971 - M. van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, – RÉArm., NS, t. VIII, Paris, p. 139-221
Lafontaine 1973 - G. Lafontaine, La version grecque ancienne du livre arménienne d'Agathange (édition critique), Louvain-la-Neuve ;
Mahé 1999 - J.-P. Mahé, Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden, – Die Christianisierung des Kaukasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999) ;
Mardirossian 2001-2002 - A. Mardirossian, Le Synode de Vagarshapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311), – RÉArm., NS, T. 28, Paris, p. 249-260 ;

Yevadian 2008 - M. K. Yevadian, Christianisation de l'Arménie, Retour aux sources, vol. II, L'oeuvre de saint Grégoire l'Illuminateur, Lion
Акопян 1987 - А. А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван ;
Жамкочян 2016 - А. С. Жамкочян, Житие Св. Григория Просветителя Армении по арабской синайской рукописи 455, Ереван ;
Марр 1906 - Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия), – ЗВОИРАО, т. 16, 1904-1905, вып. II-III, СПб. ;
Очерки II 1988 - Очерки истории Грузии, т. II, Грузия в IV-X веках, Ред.: М. Д. Лордкипанидзе, Д. Л. Мусхелишвили, Тбилиси ;
Тер-Гевондян 1967 - А. Н. Тер-Гевондян, Новая арабская редакция Истории Армении Агафангела, – Палестинский сборник, вып. 17 (80), Ленинград, с. 125-130.

Abraham Terian
St. Nersess Armenian Seminary
Armonk, NY

LITERARY AND ORATORICAL FORMULAE IN KORIWN'S *LIFE OF MASHTOTS'*

Keywords: *Philology, Literature, Linguistic and Artistic Features, Koryun, Life of Mashtots.*

Nearly all commentators on Koriwn have drawn attention to his writing style, his use of language, describing it as complex.[1] Having given much attention to the text of *The Life of Mashtots',* as translator and commentator, I am not fully persuaded by this characterrization; for although there are knotty compounds and hapaxes, I discern in Koriwn a great orator with keen attention to detail in his composition. Unmistakably noticeable to the reader of the text in *grabar* are the rhythmic and periodic structures. Gaṙnik Fntglian, e.g., has identified three passages in the *Life* that have poetic quality: 2.3–4 (24.15–24), 11.8 (56.10–15), and 29/28.3–4 (98.6–14).[2] There are other nuances that speak of Koriwn's effective rhetorical skill, that should not be lost sight of: elements that help enhance the author's method of rhetorical argumentation, to capture the hearers' and readers' attention, to obtain their likely adherence to the proposition he lays down in his work.

---

[1] Often described as «բարդ»; e.g., **Martirosyan 1982**, 164. Earlier philologists have used adlectives like «խրթին», «դժուարալոյծ», and «անհարթ», among others; for a survey, see **Fntglian 1930**, xxvii.

[2] All references are first to the **Yuzbashyan/Muradyan 2003**, 1:228–57, followed by page and line references to **Abeghyan 1941**.

Koriwn declares his proposition, the *status causae,* in two queries in the prologue or *exordium* (ch. 2): "And now let us begin with a prologue on whether there is license to document the lives of perfect men" (2.1 [24.6–7]);[3] and "What shall we say about the mutual praises obtained between the associates [of God], those whose nobleness the Lord of all lauded to the full?" (2.14 [28.9–11]).[4] He proceeds, having justified his endeavor to praise Mashtots‘ on biblical grounds. The noun "praise" (գովութիւն / *govut‘iwn*) is crucial in the prologue, where it is employed six times (only twice in the rest of the treatise, as praise to God). The verb "to praise" (գովել / *govel*) is used seven times and only in the prologue. The proposition is restated in the middle of the body of the text in the form of yet another question and reaffirmed in the balance and simplicity of the narrative: "Let no one consider us overly bold for what we have said, for which we may be censured. How could a very modest man (*sc.* Mashtots‘) be compared with the magnificent Moses, be made equal to the one who spoke with God and did wonders?" (9.7 [52.13–16];

---

[3] Or, "of men made perfect" (արանցն կատարելոց); *katarelots‘* here as well as at 28/27.1 (96.6), could also refer to the deceased, especially the dead in Christ (cf. Heb. 12:23, "the spirits of just men made perfect" / «յոգիս արդարոց կատարելոց»). The word is never used in the dogmatic sense of perfection in this work; cf. the noun կատարումն / *katarumn* in 27//26.1 and 28/29.1 (92.5; 96.18).

[4] Զուգականք / Z*ugakank‘,* a term used in the sense of "allies of God," as earlier with reference to Abraham (դաշնաւոր / *dashnawor,* 2.4 [24.24]); cf. "the friends of God" (Աստուծոյ բարեկամք / *Astutsoy barekamk‘*) in Eznik of Koghb, Եղծ աղանդոց / *Eghts aghandots‘* (Refutation of the Sects), 3.17.19 (*MH* 1:496). The latter designation is used with reference to Christian apologists as well as biblical worthies and their like, those who were martyred for God's sake. The singular *zugakan* is used in 26/25.1 (90.2) with reference to Mashtots‘ as an associate of Sahak.

all other question marks in Koriwn appear only in biblical quotations).[5] As I have shown elsewhere, such comparison is a major literary-rhetorical requirement in encomium or formal praise in the classical, epideictic (ցուցական) tradition, which Koriwn follows quite faithfully.[6]

However, Koriwn has a broader intent, which he divulges in the prologue. His purpose for narrating the accomplishments of the saint(s) is to uphold a worthy example to succeeding generations, following the perceived purpose of the letters of Paul, to which he draws attention: "And he has declared all this not for the exaltation of praise but so that it may serve as an example and a rule to be followed by those who were to come later" (2.30 [32.15–17).[7] He repeats the same intent in the epilogue, with reference to writing this very "praise": "for an inspiring example to their spiritual descendants and to those who, through them, will be taught from generation to generation" (29/28.4 [98.13–14]).[8] It could therefore be argued that he is

---

[5] «Բայց մի՛ ոք յանդգնագոյն վասն ասացելոցն զմեզ համարեսցի, թէ զիա՞րդ զայր մի խոնարհագոյն ընդ մեծին Մովսէսի, ընդ աստուածախաւսին, սքանչելագործին նմանեցուցեալ հաւասարեաց. որով թերեւս ստգտանիցեմք»: *MH* omits the question mark (1:239), as do all other editions.

[6] "Koriwn's Life of Mashtots' as an Encomium," *Journal of the Society for Armenian Studies* 3 (1987–1988) 1–14; first proposed as a hypotheses by **Melik'-Ohanjanyan 1964**, 49–57.

[7] «Եւ զայս ամենայն աւետարանեալ ոչ ի պարծանս գովութեան, այլ զի աւրինակ եւ կանոն զկնի եկելոցն պաշտիցի» (*MH* 1:232).

[8] «Ասացաք ոչ ի պատիւ ինչ սրբոցն Աստուծոյ, որք ամենապայծառ հաւատով եւ վարուք ծանուցեալք յարգեցան, այլ յաւրինակ քաջալերիչ՝ հոգեւոր ծննդոց իւրեանց, եւ որք նոքաւք աշակերտելոց իցեն յազգս ազգաց» (*MH* 1:257).

doing more than just praising the hero of his encomium: that the *Life* was also intended for paideutic effect.

In effect, Koriwn is doing what he attributes to Mashtots‘: “Through fluent speech[9] he would cause the overflowing and most abundant streams of his teaching to spread in the hearts of the hearers” (23/22.10 [82.14–15]). The *Life* possesses the eloquence of an oral discourse and the refinement of a written treatise. The voice of the writer is certainly the voice of an eloquent orator. As a gifted orator and writer, Koriwn skillfully employs alliteration, euphonic phrases, impressive word order and other literary devices all calibrated for rhetorical effectiveness. He communicates his praise of Mashtots‘ as much orally as textually, maintaining a dynamic relationship between speaker and hearer, writer and reader.

I shall underscore Koriwn’s literary and oratorical formulae with a number of examples, grouped under seven categories: catchwords, superlatives, alliteration, asyndeta, polysyndeta, asyndeta and polysyndeta, and chiasmata.

1. Catchwords

Koriwn uses announcement of subject to mark major transitions, as he does at the beginning of the prologue (2.1 [24.6–7), and again when about to launch into the body of the treatise (2.43 [36.1–3]), and at the beginning of the epilogue - when about to conclude his narrative (29/28.1 [96.1–2). He also uses a number of catchwords to indicate the beginning of new paragraphs or transitions, such as with adverbs of time, especially; e.g., Եւ արդ…, Եւ յետ…, Եւ յետ այ-

[9] Lit., “With unshut mouth.” «Անփակ բերանով՝ զվտակս վարդապետութեանն ի սիրտս լսողացն ծաւալեցուցանէր» (*MH* 1:251).

նորիկ…, Ապա…, Ապա դարձեալ…, Ապա յետ այնորիկ…, Եւ ապա…, Եւ ապա յետ….[10]

He often uses conscious and purposeful replication of words or phrases in order to stress a point, as in this anaphoric example:

> **Անդ** էր այնուհետեւ չարբենալ գինւով, այլ առաւելուլ հոգւով, եւ պատրաստել զսիրտս երգովք հոգեւորաւք, ի փառս եւ ի գովութիւն Աստուծոյ: **Անդ** կրթութիւն քաղցրուսոյց ընթերցուածոց՝ հոգեպատում գրոց: **Անդ** քաջալերութիւն յորդորական վարդապետութեան, առ ի յառաջադէմ ընտրութեանն՝ պսակահաս քրիստոսադիր կիտին: **Անդ** եռալ հոգւով աստուածապաշտ ծառայութեամբ: **Անդ** աղաւթք աղերսալիք, եւ խնդրուածք հաշտեցուցիչք վասն ամենեցուն կենաց՝ առ մարդասէրն Աստուած (23/22.4–8 [82.1–8]):[11]

Not all pairs or series of related words, phrases, or sentences could be cited here, like «Զի ոմն… եւ այլ ոմն… եւ միւս ոմն… եւ միւսոյն…» (2.4 [24.18, 20, 22]). Some noteworthy examples of pairs are found in 8.6 (48.17–50.1), 21/20.2 (78.10–11), and 23/22.1, 10 (80.9–11; 82.13–15), among others.

2. Superlatives

There is an abundant use of superlatives, seen in compounds that end with the suffix -գոյն or begin with the prefix ամենա- (Koriwn does not use superlatives beginning with the prefix գեր-).[12]

---

[10] «Իսկ արդ» occurs in the perceived interpolation only (23/22.15–18 [84.7–17]).

[11] Echoing 2 Tim. 4:8; Jas. 1:12; 1 Pet. 5:4.

[12] E.g., ամենաբարի, ամենազաւր, ամենակեցոյց, ամենահեշտ, ամենաշնորհող, ամենապահ, ամենապայծառ, ամենապարգեւող, ամենատէր, ամենափրկիչ, etc. See Ē(lza) Demirchyan, ed. Հայկական համաբարբառ, 2. Կորիւն «Վարք Մաշտոցի» / *Haykakan hamabarbaṙ, 2: Koriwn "Vark' Mashtots'i"* (Armenian Concordance, 2: Koriwn,

Far more interesting, however, is Koriwn's use of paired superlatives with the suffix -գոյն, of which he must have been particularly fond.

(a) զի կամակարագոյնս եւ ուղղագոյնս նաւիցեմք (1.3 [24.2–3]).

(b) զչքնաղ եւ զբարձրագոյն հատուցումն բաւական համարել յանսպառ յաւիտեանսն, այլ եւ աստէն իսկ կանխագոյն (2.2 [11–12]).

(c) բայց ոչ միայն զմեծամեծսն, այլ առաւել եւս զթեթեւագոյնսն բարձրագոյնս [առնէ] անարգամեծարն Քրիստոս (2.21 [30.10–11]).

(d) նշանագրացն զնրբագոյնն և զլաւագոյնն (8.6 [48.16]).

(e) մի՛ ոք յանդգնագոյն վասն ասացելոցն զմեզ համարեսցի, թէ զիարդ զայր մի խոնարհագոյն… (9.7 [52.13–14]).

(f) եւ համարձակագոյն եւ առաւելագոյն զաշակերտութիւնն նորագիւտ վարդապետութեանն խմբէին (12.1 [58.2–3]).

(g) այլ եւ վասն խեցբեկագոյն եւ խոշորագոյն լեզուին՝ դժուարամատոյցք էին (14/10.1 [54.11–12]).

(h) վասն առաւելագոյն բարեգործ համբաւուց՝ յառաջագոյն զնմանէ անդ ի հիւսիսական կողմանց հռչակելոց… պատուեալ լինէր (17/16.3 [64.20–23]).

(i) այնպիսի առաւել եւ բարձրագոյն վարդապետութեամբն՝ սկսեալ երանելոյն Մաշթոցի ճառս յաճախագոյնս… յաւրինել (21/20.1 [78.2–5]).

(j) և յորդորագոյնս և պարարտագոյնս… ծաւալեցուցանէր (23/22.10 [82.14–15]).

(k) եթէ թեթեւագոյն արուեստից՝ յակասագոյն են ի գիտութենէ ազգք երկրածնացս (23/22.15 [84.7–8]).

(l) զգուշացուցանէր ամենայն մարդոյ, մինչեւ բազմագոյնս և զդժուարագոյն վարուց կրթութիւնս (26/25.3 [90.11–14]).

(m) եւ ի ներքսագոյն խորանին զսրբոյն հանգստեան յաւրինեալ: Որոյ սպասս վայելուչս, գունագոյնս… պատրաստեալ (27/26.8–9 [94.13–16]).

(n) ի դիւրագոյնս և ի հեշտագոյնս… պատսպարեցաք (29/28.7 [98.7–8]).

'Life of Mashtots') (Yerevan: Academy of Sciences of the Arm. SSR, 1972), 5–8.

3. Alliteration

Koriwn's work is in effect poetic prose, replete with alliteration (i.e., repetition of the same sound at the start of two or more words). Here are a few examples, beginning with the opening line:

(a) ԶԱզքանազեան ազգին և զՀայաստան աշխարհին զաստուածապարգեւ գրոյն (1.1 [22.9]).

(b) անաւթ ընտրութեան անուանեալ՝ անուանակիր յաշխարհի իւրոյ սքանչելի անուանն առնէ… բարձրագոյն բարբառով ի փառատրութիւն դառնայ (2.23 [30.18–20]).

(c) լուսաւորեալ և թեւամուխ միջամուխ եղեալ յաստուածատուր հրամանացն հանգամանս… զարդարեալ (3.4 [36.14–16]).

(d) հրամանաբերն սրտառուչ սրտաբեկ լացուցին. քանզի ի տախտակացն խորտակելոց յայտնի եղեալ տեսանէր բերելոյն թախծութիւնն (9.5 [52.6–7]).

(e) պակասեալք ի փրկութենէն գտանէին, խորտակեալս, ապա խանձեալս, մրեալս և գունակ գունակ խայտառակեալս, և յաշխարհէն կորզէին (17/16.19 [68.17–18]).

These examples could be multiplied easily, for there is hardly a page where they could not be found.

4. Asyndeta

Equally noteworthy is the emphatic rhythm created by the author's use of *asyndeton* (deliberate omission of conjunctions between a series of related words or clauses) and *polysyndeton* (the use of many conjunctions). Of the former sort, the following are some examples:

(a) ի մովսիսական պատմութեան յայտնի է երանելեաց աբանցն ազնուականութիւն, ճշմարտութեան հաւատոցն հաստատութիւն, աստուածամերձ <աստուածամուխ> կենաց վայելչութիւն, սքանչելական կենացն պայծառութիւն (2.3 [24.15–18]).

(b) ժողովեալ մանկունս… զգազանամիտ զվայրենագոյն զՃիւղաբարոյ կողմանցն (15/14.4 [60.22–24])

(c) արկանէր… ծանրագոյն պատուհասիւք ի բանդս, ի տանջանս, ի գելարանս (17/16.18 [68.15–16])

(d) զյառաջագոյն զյանկարծագիւտ զփութանակի զթարգմանութիւնս (20/19.8 [76.9–10]).

(e) սկսեալ երանելոյն Մաշթոցի ճառս յաճախագոյնս, դիւրապատումս, շնորհագիրս… կարգել և յաւրինել (21/20.1 [78.2–5]).

(f) Եւ գլխաւորս, վերակացուս, տեղապահս յայտ արարեալ (28/27.1 [96.5]).

5. Polysyndeta

Of the *polysyndeton*, these are few examples from among the many more, used to create a slow, emphatic rhythm:

(a) տրտմական հոգովք պաշարեալ և թակարդապատեալ և անկեալ ի ծուփս խորհրդոց (5.16 [40.19–21]).

(b) առաջի եղեալ զաղաւթս և զտքնութիւնս և զպաղատանս արտասուալից (8.32 [48.2–3]).

(c) ուսուցանել եւ թեքել, եւ պատրաստական քարոզութեանն անգէտ մարդկան յաւրինել (12.1 [58.4–5]).

(d) այր խորհրդական և հանճարեղ և յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստութեամբն Աստուծոյ (15/14.6 [62.2–3]).

(e) յեկեղեցւոյն և յարքունեաց և ի պատուական իշխանաց քաղաքին (17/16.8 [66.13]).

(f) վայրենամիտ և դատարկասուն և անասնաբարոյ աշխարհն Աղուանից մարգարէագէտք և առաքելածանաւթք և աւետարանաժառանգք լինէին (18/17.5 [70.27–29]).

(g) առաջի թագաւորաց և իշխանաց և ամենայն հեթանոսաց և անընդդիմականաց (22/21.1 [78.16–17; cf. 80.1]).

(h) Եւ զցայգ և զցերեկ պահաւք և աղոթիւք և ուժգին խնդրուածովք և բարձրագոյն բարբառովք… զգուսացուցանէր (26/25.3 [90.11–12]).

(i) սաղմոսիւք և աւրհնութեամբ և հոգեւոր ցնծութեամբ, կանթեղաւք վառելովք և ջահիւք բորբոքելովք և խնկաւք բուրելովք և ամենայն լուսաճաճանչ զնդիւն… ելանէին (27/26.7 [94.5–8]).

6. Asyndeton and Polysyndeton

Here are some that show balanced use of *asyndeton* and *polysyndeton* to further heighten the rhetorical effect in oral delivery*:*

(a) զանձն տուեալ՝ միայնաւորութեան, լեռնակեցութեան, քաղցի և ծառաւոյ և բանջարաճաշակութեանց, արգելանաց անլուսից, խարազնասգեստ և գետնատարած անկողնոց (4.3 [38.8–11]).

(b) նշանագրացն զնրբագոյնն և զլայնագոյնն, զկարճն և զերկայնն, զառանձինն և զկրկնաւորն, միանգամայն յաւրինեալ և յանկուցեալ (8.6 [48.16–50.1])

(c) ոչ միայն ժամանակաւ պաշտեցելոցն, այլ և յառաջագոյն յաւիտենիցն, և ապա եկելոցն, սկզբանն և կատարածի, և ամենայն աստուածատուր աւանդութեանցն… (խելամուտ լինէր) (11.10 [56.20–22]).

(d) յամենայն կողմանս Հայոց, Վրաց և Աղուանից զամենայն ժամանակս կենաց իւրոց, զամառն և զձմեռն, զտիւ և զգիշեր՝ անվեհեր և առանց յապաղելոյ… Յիսուսի անուն կրեաց յանձին (22/21.1 [78.13–18]).

(e) սպասս վայելուչս, գունագոյնս, պայծառատեսիլս, ոսկւով և արծաթով և ակամբք պատուականաւք… պատրաստեալ (27/26.9 [94.14–18]).

7. Chiasmata

Two examples:

4.1–2

1 Եւ յետ այնորիկ ըստ աւետարանական չափուցն՝ ի ծառայութիւն Աստուծոյ մարդասիրին դարձեալ, մերկանայր այնուհետեւ **զիշխանակիր** ցանկութիւնսն, եւ առեալ **զխաչն** պարծանաց՝ ելանէր զկնի ամենակեցոյց **խաչելոյն**: 2 Եւ հաճեալ հրամանացն՝ ի **խաչակիր** գունդն Քրիստոսի խառնէր, եւ անդէն վաղվաղակի ի միայնակեցական կարգ մտանէր:

A զիշխանակիր
B զխաչն
B´ խաչելոյն
A´ խաչակիր

5.1–3

1 Առեալ այնուհետեւ **երանելոյն** զհաւատացեալս իւր, դիմեալ իջանէր յանկարգ եւ յանդարման տեղիս Գողթան: 2 Այլ եւ ընդ առաջ ելանէր նմա **իշխանն** Գողթան, այր երկիւղած եւ աստուածասէր, որում անուն էր Շաբիթ, եւ ասպնջական հիւրամեծար գտեալ՝ բարեպաշտութեամբ սպասաւորէր ըստ աշակերտաց հաւատոցն **Քրիստոսի**: 3 Իսկ **երանելոյն** վաղվաղակի զաւետարանական արուեստն ի մէջ առեալ, ձեռն արկանէր զգաւառովն հան-

դերձ միամիտ սատարութեամբ **իշխանին**. գերեալ զամենեսեան ի հայրենեաց աւանդելոց, եւ ի սատանայական դիւապաշտ սպասաւորութենէն՝ ի հնազանդութիւն **Քրիստոսի** մատուցանէր:

A երանելւոյն
B իշխանն
C Քրիստոսի
A՛ երանելւոյն
B՛ իշխանին
C՛ Քրիստոսի

Koriwn has bequeathed a remarkably inspiring book for posterity. The *Life* reflects the art of an orator who, in the composition of the whole, knows how to place form at the service of content and content at the service of form. Otherwise, he would have and could have given much fuller and much needed historical information about such a momentous event. The biographical and historical data given by him are by no means negligible, yet there does not seem to be any doubt that his primary objective is the demonstration of the praiseworthy virtue that Mashtots‘ embodies as a true teacher and exemplary man. Koriwn has achieved this to a considerable extent through oratorical eloquence, with all the hallmarks of the classical rhetorical tradition.

Գրական եւ հռետորական բանաձեւեր Կորիւնի «*Վարք Մաշտոցի*»ի մէջ

Աբրահամ Տէրեան

Ամփոփում

Կորիւնի Լեզուն յաճախ «բարդ», «խրթին», «դժուարալոյծ», եւ նոյնիսկ «անհարթ» բառերով նկարագրուած է բանասէրներու մեծամասնութեան կողմէ: Բնագրային այլեւայլ կէտեր ու որոշ բարդ բառեր կարելի է այսպէս նկարագրել, բայց ոչ լեզուն: «Վարք»ը որպէս գովեստ (եւ ոչ պատմագրութիւն) ունի հռետորական նրբութիւններ, շարադրական առանձնայատկութիւններ, գերադրական յաճախակի ածականներ, նմանաձայնային բառեր, շաղկապական

տարբեր եւ կշռեալ կապակցութիւններ, եւ բառադարձութիւններ: Տուեալ օրինակները ցոյց կու տան հեղինակին լեզուագեղարուեստական յատկանիշներով լի հռետորական հմտութիւնը:

Bibliography

Abeghyan 1941 - Abeghyan, Manuk, ed. and trans. Կորյուն, Վարք Մաշտոցի / Koryun. Vark‘ Mashtots‘i (Koriwn, Life of Mashtots‘). Hay Patmagirneri Matenashar Ashkharhabar T‘argmanut‘yamb 2. Yerevan: Haypethrat, 1941.

Fntglian 1930 - Fntglian, Gaṙnik, ed. Կորիւն, Վարք Մաշտոցի, ուղղեալ և լուսաբանեալ / Koriwn, Vark‘ Mashtots‘i, Ughgheal ew Lusabaneal (Koriwn, Life of Mashtots‘: Emended and Annotated). Jerusalem: St. James Press, 1930.

Martirosyan 1982 - Martirosyan, Artashes A. Մաշտոց (Պատմաքննական տեսություն) / Mashtots‘ (Patma-k‘nnakan tesut‘yun) (M. [A Historico-critical Examination]). Yerevan: Academy of Sciences of the Arm. SSR, 1982.

Melik‘-Ohanjanyan 1964 - Melik‘-Ohanjanyan, Karapet A. «'Վարք Մաշտոցի' ժանրը եվ պատմագրական նշանակությունը» / “Vark‘ Mashtots‘i zhanrĕ ev patmagrakan nshanakut‘yunĕ” (Des particularites de genre et de la valeur historico-littéraire et historiographique de la “Vie de Machtotz” de Koriun). Banber Matenadarani 7 (1964) 49–57.

MH – Մատենագիրք Հայոց.

Terian 1988 - Terian, Abraham. “Koriwn’s Life of Mashtots‘ as an Encomium.” Journal of the Society for Armenian Studies 3 (1987–1988) 1–14.

Terian - Terian, Abraham. The Life of Mashtots‘ by His Disciple Koriwn; Translated from the Classical Armenian with Introduction and Commentary (forthcoming).

Yuzbashyan/Muradyan 2003 - Yuzbashyan, Karen N. and Paruyr Muradyan, eds. «Կորիւն, Վարք Մաշտոցի» / “Koriwn. Vark‘ Mashtots‘i (Koriwn, Life of Mashtots‘). **MH**, Vol. 1: E Dar. Antelias: Armenian Catholicostae of Cilicia, 2003, 225–72.

Ազատ Բոզոյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՏԻԵԶԵՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ (Ե դարի սկիզբ)

Բանալի բառեր. *եկեղեցու նվիրապետական համակարգ, Մերձավոր Արևելքը Գ - Ե դարերում, եպիսկոպոսական աթոռներ, Բյուզանդիա, Պարսկաստան, Արշակունիներ:*

1. Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգը Ե դարի սկզբին.

Քրիստոնեության տարերային տարածման շրջանը թվագրվում է առաջին դարի կեսերից մինչև երրորդ դարի վերջը ընկած ժամանակաշրջանով: Նոր կրոնի գաղափարները ճառագելով Երուսաղեմից, տարածում էին գտնում ինչպես Հռոմեական կայսրության, այնպես էլ Պարսկաստանի ազգաբնակչության մեջ[1]: Նոր Կտակարանի Սուրբ գրքերից իսկ հայտնի է, որ Քրիստոսի առաքյալների առաջին և երկրորդ սերունդներն (իմմա՝ տասներկու և յոթանասնից) իրենց քարոզչությունը սկսելով Երուսաղեմում, շուտով կարողացան նոր կրոնի գաղափարները տարածել ոչ միայն Պաղեստինում, Հարավային և Հյուսիսային Ասորիքներում, Միջագետքում և Կիլիկիայում, այլ նաև թափանցեցին Բալկաններ, հասնելով Հռոմ, ինչպես նաև Եգիպտոս և Աֆրիկա: Մերձավոր Արևելքում քրիստոնեության տարածման հիմնական լեզուներն էին դարձել Մերձավոր Արևելքի հիմնական պաշտոնական լեզուներից մեկը դարձած արամեերեն – ասորերե-

[1] Պարսկաստանում Քրիստոնեության տարածման մասին տե՛ս **Labourt 1904**; **Christensen 1944**, p. 258 – 315; **Пигулевская 1979**, с. 185 – 195:

նը և հելլենիստական դարաշրջանից ժառանգություն մնացած հունարենը: Այս երկու լեզուներն էլ Հռոմեական կայսրության արևելքում ունեին lingua franca-ի կարգավիճակ, ի տարբերություն երկրի պաշտոնական լեզու լատիներենի: Նոր Կտակարանից հայտնի է, որ Քրիստոսի խոսակցական լեզուն իսկ արամեերենն էր: Բազմաթիվ փաստեր, ինչպես նաև Կումրանյան քարանձավների բազմալեզու գտածոները (եբրայերեն, արամեերեն և հունարեն) վկայում են, որ Հին Կտակարանը Ք. հետո 70-ական թթ. հրեաների կողմից գրեթե ամբողջությամբ թարգմանված է եղել ինչպես հունարեն, այնպես էլ արամեերեն[2]: Այդ բնագրերը բավական լայն տարածում են ունեցել Պարսից տիրապետության տակ գտնվող Պաղեստինում, Միջագետքում և Ասորիքում[3]: Հայտնի է նաև, որ դեռևս Ք.ա. Գ դարում, հունախոս հրեաների կողմից Հին Կտակարանը Եգիպտոսում առաջին անգամ թարգմանվել է հունարեն և ստացել Յոթանասնից (Septuaginta) թարգմանություն անվանումը[4]: Այդ բնագիրն աննախադեպ ընդունելության է արժանացել Հռոմեական կայսրությանը պատկանող տարածքներում, սկսած Աֆրիկայից ու Գալիլեայից մինչև Փոքր Ասիա, Ասորիք և Պաղեստին: Հիշատակված երկու լեզուներն էլ, որոնցով արդեն գոյություն ուներ Հին Կտակարանի թարգմանությունը, հիմք հանդիսացան առաջին դարերի

---

[2] **Амусин 1964**, с. 10 -16; **Амусин 1971**, с. 40-55:

[3] **Brock 1988**, pp. 483-502:

[4] Տե՛ս **Lamarche 1997**, с. 15-33; **Scripture in Transition 2008**, p. 163 - 170; **Селезнёв 2008, с**. 56—61. Պիտի շեշտել նաև, որ Յոթանասնից թարգմանության բազմաթիվ բնագրերի հատվածներ ևս հայտնի են կումրանյան գտածոներից:

ընթացքում քրիստոնեական գաղափարախոսության մշակման ու նորաստեղծ կրոնի քարոզման համար:

Մինչև երկրորդ դարի կեսը քրիստոնեության հիմնական տարածողները հունախոս և արամեախոս հրեաներն էին, որոնք բնակվում էին հռոմեական կայսրության գրեթե բոլոր մարզերում, ինչպես նաև Արշակունյաց Պարսկաստանի հյուսիսային ու արևելյան գավառներում, հատկապես՝ Պաղեստինում, Ասորիքում և Միջագետքում: Երկրորդ դարի կեսից քրիստոնեություն դավանողների և տարածողների մեջ ըսկսում են մեծ թիվ կազմել ազգությամբ հույները, ասորիները, ղպտիները, հայերը, լատինները և Հռոմեական կայսրությունում բնակվող այլ ժողովուրդների ներկայացուցիչներ, որոնք հետզհետե դուրս են մղում հրեաներին գործունեության այս բնագավառից[5]: Հռոմեական կայսրության մեջ լինելով հալածվող կրոն, քրիստոնյաներն ապրում էին փակ համայնական կյանքով, նոր կտակարանային սկզբունքներով կարգավորելով համայնքների ներքին փոխհարաբերությունները, որի հետազոտման գործում կարևոր նշանակություն ունեն առաքելական թղթերի հաղորդած տեղեկությունները[6]: Նորկտակարանային բնագրերից կարելի է տեղեկանալ, որ Ք.հ. Ա - Բ դարերում քրիստոնեական համայնքներ էին հաստատվել Պաղեստինում, Ասորիքում, Եգիպտոսում, Փոքր Ասիայում՝ Կիլիկիայում ու Կապադովկիայում, Ասորիքում, Միջագետքում, Բալկաններում, Իտալիայում և այլուր[7]: Դրան զուգահեռ վաղ քրիստոնեական մատենագրական գործունեու-

---

[5] Տե՛ս **Albert & 1993**, p. 9 – 21:
[6] **Harnack 2004**, p. 719 – 726; **Harnack 1888²**, S. 304 - 328:
[7] **Болотов 1910**, с. 249 – 300.

թյան ասպարեզում բավական հետաքրքիր տեղ էին զբաղեցնում նաև ուղղափառ քրիստոնյաների կողմից հերձված ճանաչված գնոստիկները[8], որոնց ստեղծած գրական երկերի մի մասը թափանցել է նաև վաղ քրիստոնեական հունական, ասորական, ղպտական, հայկական, արաբական, եթովպական և այլ մշակույթներ:

Քրիստոնեական նախնական համայնքը բավական պարզ կառուցվածք ուներ մինչև Բ դարի կեսերը: Այն բաղկացած էր համայնքի իրավահավասար ներկայացուցիչներից, որոնք իրենց միջից ընտրում էին երեցներ և սարկավագներ: Երեցները սարկավագների օգնությամբ բավարարում էին քրիստոնեական համայնքի հոգևոր կարիքները, իսկ վերջիններիս հիմնական պարտականություններից մեկն էր ծեսի կատարումը, արդարության հաստատումը համայնքի ներսում և նյութական բարիքների ու ուտելիքի հավասար բաժանումը համայնքի անդամների միջև, համայնքի ընդհանուր ունեցվածքի պահպանությունը և ղեկավարումը[9]: Համայնքի և նրա առաջնորդների կարևորագույն խնդիրներից էր քրիստոնեության բարոյական նորմերի արմատացումն ու բոլոր անդամների հոգևոր կարիքների բավարարումը, քրիստոնեական արարողությունների տարեկան շրջանի կատարումը: Սկզբնական շրջանում համայնքներին հաճախ այցի էին գալիս նորաստեղծ կրոնի քարոզիչները (Քրիստոսի տասներկու և ապա յոթանասուն աշակերտները), քարոզում էին քրիստոնեության հիմնական գաղափարները, հաղորդվում էին համայնքի անդամների հետ, միասնաբար տոնում էին Տերունա-

---

[8] **Болотов 1910**, с. 169-235; **Хосроев -2016**, с. 13 и сл.
[9] **Болотов 1910**, с. 452 – 466:

կան տոները, պատարագ էին մատուցում, կնքում և թաղում էին համայնականներին, Տերունական օրերին կազմակերպում էին սիրո ընթրիքներ (ἀγάπη)[10]: Հիշատակելի է, որ առաքյալները իրավունք չունեին երկարատև ժամանակով կանգ առնել որևէ համայնքում, նրանք անցնում էին քրիստոնեական բնակավայրից-բնակավայր, հոգալով համայնքի յուրաքանչյուր անդամի հոգևոր պահանջները[11]: Ահա այս ժամանակներում, այն է երկրորդ դարի կեսերին հետզհետե ամբողջացավ և եկեղեցում արմատավորվեց ու կանոնակարգվեց ինչպես Հին, այնպես էլ Նոր Կտակարանի գրքերի շարքը[12]: Նման համայնքների համատեղ կեցությունն էլ, համայնքի բոլոր անդամների ներգրավումով, այդ ժամանակներում անվանվում էր **Եկեղեցի**: Համայնականները դեռևս չունեին պաշտամունքի համար նախատեսնված հատուկ շինություններ, տոների օրերին պաղեստինցիները հավաքվում էին տվյալ տերունական իրադարձության հետ կապ ունեցող վայրերում, իսկ դրանցից հեռու համայնքներում՝ երեցների կամ սարկավագների տներում, կամ բոլորի կողմից ճանաչված սրբավայրերում[13]: Միաժամանակ, համայնքներում գրի էին առնվում համայնքների համակեցության սկզբնական կանոնները, որոնք երկրորդ դարի վերջին և երրորդ դարի սկզբներին հետզհետե հավաքվեցին մի ժողովածոյում, որը ստացավ Առաքելական կանոններ անվանումը (Διδάχὴ τῶν

---

[10] **Égérie 1982**, p. 120-196, հմմտ. **Ռընու 1987**, էջ 28-45:

[11] **Болотов 1910**, с. 452 – 460:

[12] **Селезнев 2017**, с. 212-257 (տե՛ս նաև ինտերնետում) ; **Անասեան 1987**, էջ 2-9:

[13] **Renoux 1969**, p. 19 -21, 34 –55 :

δώδεκα ἀποστόλων): Այդ ժողովածուն տարբեր խմբագրություններով պահպանվել է քրիստոնեական տարբեր ժողովուրդների մատենագրությունների մեջ: Այդ հուշարձանի հնագույն խմբագրություններից մեկը հայտնաբերվեց հունական մատենագրության մեջ և հրապարակվեց միայն ԺԹ դարի երկրորդ կեսին[14]:

Երկրորդ դարի Բ կեսից քրիստոնեական կոմպակտ բնակավայրերը սկսեցին տարրալուծվել Հռոմեական կայսրության վարչական կառույցի մեջ, ուր կարևոր տեղ էին զբաղեցնում տարբեր գավառների գլխավոր քաղաքները: Եպիսկոպոս (վերադիտող) անվանվող աշխարհիկ պաշտոնյա[15] գոյություն ուներ դեռևս անտիկ հունական պետության մեջև հռոմեական կայսրությունում: Երկրորդ դարի ընթացքում Հռոմեական կայսրության տարածքում հունարեն այդ տերմինը բոլորովին նոր իմաստ սկսեց ստանալ: Այսպես սկսեցին կոչել Հռոմեական կայսրության գավառական մայրաքաղաքների քրիստոնեական համայնքների կազմակերպիչներին, որոնք ժամանակի ընթացքում իշխանություն ձեռք բերեցին կառավարելու տվյալ գավառի կամ մարզի ներսում գրտնվող բոլոր համայնքների հոգևոր-կրոնական գործերը: Առաջին եպիսկոպոսներն ընտրվում էին առաքյալների ներկայությամբ, ձեռնադրություն ստացած երեցներից՝ համայնքի ակ-

---

[14] **Didascalia 1905**; **Лебедев 1905**, с. 2 և հտև.; **Gaudemet** 1985, p. 24 – 28; **Apostolic Canons**, p. 141:

[15] Նրանք Աթենքի ու Սպարտայի քաղաք-պետությունների, կամ Հռոմից կողմից ուղարկվում էին ենթակա գաղութները՝ ստուգելու կամ կարգի բերելու հպատակ ազգաբնակչության և տարածաշրջանի, մետրոպոլիայի անունից կառավարելու հասարակական-քաղաքական գործընթացները: Տե՛ս **Болотов 1910**, с. 455 и сл.

տիվ մասնակցությամբ. այս սովորույթն էլ ապահովում էր շնորհի անցումը սերնդե-սերունդ[16]: Սկզբնական շրջանում բավական ակտիվ էին մի քանի գյուղական համայնքների և բնակավայրերի վրա այցելու ընտրված հոգևորականները, որոնք անվանվում էին քորեպիսկոպոսներ[17]: Քաղաքներում հաստատված այցելուները, որոնց իշխանությունը տարածվում էր նաև հարակից ողջ գավառի բնակավայրերի վրա, անվանվում էին եպիսկոպոսներ: Դ դարի եպիսկոպոսական տեղական ժողովների ընթացքում նկատվում է քորեպիսկոպոսների իշխանության սահմանափակման միտում[18]: Ասիայում, Աֆրիկայում և Եվրոպայում Դ դարի ընթացքում տեղի ունեցած եպիսկոպոսական ժողովների որոշումներով՝ նրանց իշխանությունը ստորադասվում էր քաղաքային եպիսկոպոսի զբաղեցրած դիրքին, բացառվում էր նրանց շնորհաբաշխ մասնակցությունը եպիսկոպոսի կամ քահանայի ձեռնադրությանը[19]:

Հետագայում, ըստ Գ դարի ընթացքում հաստատված եկեղեցական կանոնների, մայրաքաղաքային համայնքների երեցներից համայնականները կարող էին եպիսկոպոս ընտրել, իսկ ըստ Դ դարում հաստատված կանոնների՝ համայնականները հարևան գավառներից հրավիրված երեք եպիսկոպոսների վստահագրերով և վերադաս մետրոպոլիտի հավանությամբ կարող էին եպիսկոպոս ձեռնադրել, ապահովելով շնորհի անցումը նվիրապետության աստիճան ստացող հո-

---

[16] **Гидулянов 1905**, с. 1 – 24:

[17] Այս ինստիտուտի մասին տե՛ս **Métivier & Sylvain 2007**, p. 344-347:

[18] **Лебедев 1905**, с. 167-170: Հմմտ. **Métivier & Sylvain 2007**, p. 344:

[19] Այդ մասին տե՛ս նաև **Martirosian 2010**, p. 269, 277, 293, 327-329:

գևորականին[20]: Այս արարողությամբ սրբացվում (սակրալիզացվում) էր ձեռնադրության արարողությունը: Հռոմեական կայսրության վարչական կենտրոններում էր հաստատվում տվյալ գավառի բոլոր համայնքների վերադիտող-եպիսկոպոսի նստավայրը, որն ընտրվում էր տվյալ քաղաքի և նրա վարչական տարածքում գտնվող քրիստոնեական բնակավայրերի համայնքների ժողովներում և հոգում էր տվյալ շրջանի քրիստոնյաների կրոնական և համայնքային կարիքները[21]:

Արդեն Գ դարի վերջին ստեղծված այս պարզ նվիրապետական համակարգն ավելի կատարելագործվեց, հարմարեցվելով՝ Դիոկղետիանոսյան պետավարչական բաժանման բարեփոխմանը (ռեֆորմին): Ըստ այս բարենորոգումների, Հռոմեական կայսրությունը բաժանվում էր երկու կեսի, որոնցից յուրաքանչյուրը կարող էր ունենալ էր իր կայսրը: Նրանցից յուրաքանչյուրի իշխանությունը՝ արևելյան միապետությունների նմանողությամբ համարվում էր պետական աստվածության մարմնավորում: Կայսրության յուրաքանչյուր մասում նստում էր երկուական կեսար (տետրարք), որոնց հպատակվում էին դիոցեզների կառավարիչները: Ամբողջ Կայսրությունը բաժանվել էր 12 դիոցեզների, որոնց սահմանները միշտ չէ որ համընկնում էին նախկին նահանգների (պրովինցիաների) սահմանների հետ: Դիոցեզներն իրենց հերթին բաժանվում էին մարզերի[22]: Դրանք, որպես կանոն, համ-

---

[20] **Կանոնագիրք Ա**, էջ 119; **Гидулянов 1905**, с. 1-24, **Martirosian 2010**, p. 293 - 297, 299.

[21] Եպիսկոպոսական իշխանության մասին տե՛ս նաև **Feissel 1989**, p. 801 – 826:

[22] Ըստ ակադ. Հ. Մանանդյանի՝ Ն. Ադոնցին և Կ. Գյուտերբորգին հակադրվող կարծիքի, Վերոնյան ցանկում. Պոնտոսի դիոցեզի

ընկնում էին հռոմեական նվաճումից առաջ եղած անկախ կամ կիսանկախ դաշնակից (ֆեդերատ) երկրների տարածքների հետ: Պրինցիպատին փոխարինելու եկած դոմինատի սիստեմն անկասկած կրել էր Սասանյան արքունիքի ազդեցությունը[23]: Պետության այս բաժանումն ուներ իրենից բարձր պաշտոնյայի նկատմամբ ենթակայության ադմինիստրատիվ ռեսուրս: Հռոմեական կայսրության այս բաժանումով երկրի վարչական կառավարումը նմանվեց մի բուրգի, որն արտացոլվեց արդեն իր ավարտման փուլին հասած եկեղեցական նվիրապետության համակարգի մեջ: Եգիպտոսի, Աֆրիկայի, Փոքր Ասիայի, Ասորիքի և Պաղեստինի հիմնական մարզերի եկեղեցական պաշտոնական լեզուն հունարենն էր, երբեմն էլ՝ ասորերենը (արամեերեն տարբերակով), ղպտերենն, Իտալիայինն ու Եվրոպայի մյուս երկրամասերինը՝ լատիներենը: Կարելի է ենթադրել, որ դեռևս գրչություն չունեցող ժողովուրդները Ս. Գրքի բազմաթիվ հատվածներ իրար էին փոխանցում բանավոր թարգմանությամբ անգիր անելով, որը նեղ շրջանակներում կարող էր գրի առնվել որևէ հայտնի այբուբենով: Այդ գրքերի մեջ պետք է առանձնացնել Սաղմոսաց գիրքը[24] և Ավետարանները, որոնց բազմաթիվ

մարզերի շարքին են դասվում Մեծ և Փոքր Հայքերը, որից էլ կարելի է ենթադրել Հայոց Արշակունյաց թագավորության ստորակայական կախվածությունը Հռոմից (տե՛ս **Манандян 1941**, էջ 5, մանավանդ՝ ծան. 1-ում Հ. Մանանդյանի հիշատակած սկզբնաղբյուրները):

[23] **Обнорский 1898**, с. 235—238; տե՛ս նաև **Մաշկին 1951**, էջ 805-810 ; հմմտ. https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/DOMINAT.html:

[24] Հայկական միջավայրում նման բնագրի գոյության մասին տեղեկացնում է Թովմա Արծրունին: Խոսելով խութեցիների մասին նա

կտորներ առկա էին ծիսական գրեթե բոլոր արարողակարգերում, Տերունական տոների ծիսաարարողական ընթերցվածներում, Պատարագի ժամանակ:

Արդեն Գ դարի վերջին և Դ դարի սկզբին ողջ Հռոմեական կայսրությունում իրենց ակտիվությամբ առանձնացել էին քրիստոնեական եկեղեցու չորս գլխավոր եպիսկոպոսական աթոռ (Հռոմ, Աղեքսանդրիա, Անտիոք և Երուսաղեմ), որոնք մյուսների մեջ առաջինը լինելու իրավական կարգավիճակ (ստատուս) ձեռք բերեցին Նիկիայի Առաջին Տիեզերական ժողովի կանոններում[25]: Պատվով՝ իբրև առաջին էր դիտվում Երուսաղեմի եպիսկոպոսությունը, որը դիտվում էր իբրև Աստծո Որդու իջևանած քաղաք, և կայսրության մեջ ու քրիստոնեական աշխարհում ուներ սիմվոլիկ նշանակություն՝ առանց ադմինիստրատիվ ռեսուրսի: Կայսրության եկեղեցական կյանքում առաջինն էր մայրաքաղաքում նստող Հռոմի եպիսկոպոսը, որին ենթարկվում էին Աֆրիկայի և Եվրոպայի դիոցեզների և պրովինցիաների բազմաթիվ եպիսկոպոսներ: Ինքնուրույն կարգավիճակ ուներ նաև Եգիպտոս երկրամասի մայրաքաղաք Աղեքսանդրիայում նստող եպիսկոպոսը, որին ենթարկվում էին շուրջ 50 նահանգների (պրովինցիաների) եպիսկոպոսներ: Իրենց առանձնահատուկ կարգավիճակի պատճառով, հետագայում Հռոմի և Աղեքսանդրիայի եպիսկոպոսները եկեղեցական գործերում առինքնեցին պապ կամ պատրիարգ հորջորջումը, որն հետզհետե տիտղոսի կարգա-

---

գրում է. “Եւ գիտեն զսաղմոսսն **զհին** թարգմանեալսն վարդապետացն Հայոց, զոր հանապազ ի բերան ունին”, տե՛ս **Թովմա 2006**, էջ 137, հմմտ. **Անասեան 1987**, էջ 8:

[25] **Կանոնագիրք Ա**, էջ 120-121; **Гидулянов 1905**, с. 239-278 :

վիճակ ստացավ[26]: Եգիպտոսում և հարակից երկրներում ծեսի և քարոզի հիմնական լեզուն հունարենն էր, թեպետ լայն տարածում ունեին նաև տեղական՝ ղպտերենն ու եթովպերենը (գեեզ): Ինքնագլուխ մյուս եպիսկոպոսական աթոռը գտնվում էր Արևելք դիոցեզի մայրաքաղաք Անտիոքում, որն իր քարոզչական գործունեությունը տարածում էր ինչպես հռոմեական կայսրությանը ենթակա Կիլիկիայում, Ասորիքում և Միջագետքում, այնպես էլ փորձում էր իր քարոզիչներով ներխուժել Սասանյան թագավորության տարածք[27]: Հռոմեական Փոքր Ասիայում և Ասորիքում ծեսի ու քարոզի լեզուն հիմնականում հունարենն էր, իսկ պարսկահպատակ Միջագետքում՝ ասորերենը: Այս երկու լեզուները լայն տարածում ունեին նաև Պաղեստինում, որը Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգում, հանձինս Պաղեստինյան Կեսարիայի աթոռի, կայուն կարգավիճակ ստացավ միայն Դ դարի 20-ական թթ., հետագայում իր իրավասությունները փոխանցելով Երուսաղեմի աթոռին:

Այս ժամանակ Փոքր Ասիայում գոյություն ունեին Անտիոքի և Աղեքսանդրիայի աթոռների կարգավիճակին մոտ կանգնած այլ եկեղեցական աթոռներ ևս, ինչպիսիք էին օրինակ Եփեսոսը, Զմյուռնիան, Պոնտոսը, Կապադովկյան Կեսարիան, Անկյուրիան ևն., որոնք ժամանակի ընթացքում կորցրեցին իրենց առաջնային նշանակությունը և Դ դարի վերջից սկսեցին ենթարկվել Արևելյան Հռոմեական կայսրու-

---

[26] **Гидулянов 1905**, с. 199-222 :

[27] Տե՛ս **Гидулянов 1905**, с. 223-238 : Մինչև Դ դարի սկիզբը Անտիոքի նվիրապետության սահմաններում էր գտնվում նաև Պաղեստինյան Կեսարիայի եպիսկոպոսությունը:

թյան մայրաքաղաք դարձած Կոստանդնուպոլսի (Նոր Հռոմ) նորաստեղծ եպիսկոպոսական աթոռին, որը վայելում էր կայսերական իշխանության հովանավորությունը: Մինչև Դ դարի կեսերը Փոքր Ասիայում բավական բարձր կարգավիճակ ունեին Եփեսոսի[28] և Կապադովկյան Կեսարիայի[29] աթոռները: Վերջինիս նկատմամբ Հայոց եկեղեցու և Այսրկովկասի բոլոր եկեղեցիների նվիրապետական կախվածությունը շեշտում են վաղ շրջանի հայերեն և այլալեզու սկզբնաղբյուրները[30]: Ինչ վերաբերում է Եփեսոսի՝ Տիեզերական եկեղեցու կարևորագույն աթոռներից մեկի մասին պատմական հի-

---

[28] Մեր մատենագրության մեջ առաջինը, ուր անդրադարձ կա Տիեզերական եկեղեցու համակարգում Եփեսոսի աթոռի զբաղեցրած դիրքին, Մաշտոց Եղվարդեցու թուղթն է (տե՛ս **Մաշտոց 1902**, էջ 748 – 753): Ըստ վերջինիս աշակերտ, Ժ դարի պատմիչ Հովհաննես Դրասխանակերտցու, Կոստանդնուպոլիս քաղաքի կառուցումից հետո, վերջինիս եպիսկոպոսին անցան Եփեսոսի նվիրապետական աթոռի իրավունքները տե՛ս **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010**, էջ 384-386: Հիշատակված երկու հեղինակների երկերի բնագրական աղերսների մասին տե՛ս **Մարգսյան 1991**, էջ 117-124: Եփեսոսի եպիսկոպոսական աթոռի կարգավիճակի մասին տե՛ս նաև **Болотов 1913**, с. 205-206:

[29] Ագաթանգեղոսի և Բուզանդի պատմական երկերում ամրագրված էր, որ Դ դարի ընթացքում Հայոց եկեղեցին ենթարկվում էր Կեսարիայի աթոռին: Այս մասին տե՛ս **Garsoïan 1988**, p. 253 – 285 ; **Garsoïan 1999**, էջ 2–5 (այս գրքի մասին գրախոսական տե՛ս Էջմիածին, 2016, Բ, էջ 127 - 139):

[30] Բ - Դ դարերում մեծ է թիվը Կապադովկիայի թեմին պատկանող Փոքր Հայքի եպիսկոպոսական աթոռներ Սեբաստիա և Մելիտենե քաղաքների հռոմեական զորամասերում ծառայող հայազգի մարտիրոսների, որոնք հայտնի են իրենց վարքերով իբրև տիեզերական եկեղեցու սրբեր: Տե՛ս **Տէր-Մինասեանց 1908**, էջ 14-15, ինչպես նաև՝ **Բարթիկյան 2001**, էջ 3 – 43, **Շօմոն 2013**, էջ 3-10:

շողությանը, ապա այն բավական վառ է պահպանված Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմութիւն» երկում և հայկական ավանդույթում[31]: Կոստանդնուպոլսի կառուցումից և Գ Տիեզերական ժողովից հետո, Եփեսոսի աթոռի նշանակությունը բյուզանդական եկեղեցում հետզհետե մոռացվեց: Երուսաղեմի, Անտիոքի և Աղեքսանդրիայի եպիսկոպոսական աթոռները ժամանակի ընթացքում հորջորջվեցին պատրիարգություններ և ողջ միջնադարի ընթացքում հետևեցին բյուզանդական կամ Կ. Պոլսի եկեղեցու դավանաբանական գծին:

Հետևապես Կոստանդնուպոլսի Երկրորդ Տիեզերական ժողովից հետո, Ե դարի սկզբին, քրիստոնեական աշխարհում ըստ եկեղեցական և հռոմեական կայսերական իրավունքի, ձևավորվեց հինգ գլխավոր եպիսկոպոսական աթոռ, որոնք կոչվեցին պատրիարգություններ: Դրանք էին Հռոմը, Կոստանդնուպոլիսը, Աղեքսանդրիան, Անտիոքը և Երուսաղեմը[32]: Արդեն Քաղկեդոնի Տիեզերական ժողովի 28-րդ կանոնում և բյուզանդական կայսերական հրովարտակներով (նովել) Կ. Պոլսի պատրիարգությունն իր կարգավիճակով հավասարեցվել էր Հռոմի աթոռին[33]: Այս կարգավիճակն, ըստ Վ. Բոլոտովի, ձեռնտու էր Եփեսոսի ու Կեսարիայի մետրոպոլիտական աթոռներին ենթակա եպիսկոպոսներին, որոնք թոթափում էին մարզային իշխանությունների ենթակայու-

---

[31] Տե՛ս **Bozoyan 2016**, p. 408-414:
[32] **Болотов 1913**, с. 224:
[33] **Болотов 1913**, с. 228: Հմմտ. **Բոզոյան 2016ա**, էջ 41-42:

թյունը և անմիջականորեն ստորադասվում Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռին[34]:

Դ դարից հետո, Սասանյան Պարսկաստանում ևս փոխվեց պետական իշխանությունների տրամադրությունը սեփական տարածքում գտնվող որոշ քրիստոնեական ուղղությունների նկատմամբ, որոնք մինչ այդ արտաքին-քաղաքական հիմնական իրադարձություններում կանգնում էին հռոմեական պետության կողքին: Ե դարի սկզբին, հատկապես Եփեսոսի ժողովից (431 թ.) հետո, հռոմեական կայսրությունում նզովքի դատապարտված նեստորականների թևը Սասանյան Պարսկաստանի տարածքում սկսեց ստեղծել նվիրապետական կառույց, որի սահմանները տարածվում էին Մերձավոր և Միջին Արևելքում: Կարելի է ամրագրել փաստը. Սասանյան Պարսկաստանում հիմնվեց Հռոմեական կայսրության սահմաններում ստեղծված եկեղեցեցական նվիրապետությանը զուգադիր (ալտերնատիվ) կառույց, որը գրեթե 200 տարի, մինչև Սասանյանների անկումը՝ կարողացավ մրցակցել Բյուզանդական կայսրության սահմաններում գտնվող Տիեզերական եկեղեցու թեմական կառույցների հետ, իսկ դրանից հետո բավական ամուր և կենսունակ ցանց ստեղծեց Միջին և Հեռավոր Արևելքում: Այդ կառույցի հիմնական ժողովուրդներն էին ասորիների և արաբների մի մասը, ինչպես նաև պարսիկներն ու հնդիկները: Մերձավորարևելյան տարածաշրջանի եկեղեցական լեզուներն էին արամեերենն ու մա-

---

[34] **Болотов 1913**, с. 232-233: Պետք է սակայն նշել, որ հիշված՝ Կապադովկիայի, Պոնտոսի և Եփեսոսի մետրոպոլիտական աթոռները մինչ այդ երբեք չէին ստորադասվել որևէ տեղական այլ աթոռի:

սամբ՝ հունարենը, որոշակի վայրերում առաջին քայլերն էին կատարում քարոզի լեզու դարձած բանավոր արաբերենն ու պարսկերենը: Պարսկաստանի եկեղեցական նվիրապետության գլուխը նստում էր Սասանյանների մայրաքաղաք Սելևկիա/Տիզբոն քաղաքում, և ի տարբերություն Հռոմեական կայսրությունում հաստատված պատրիարգների, կրում էր կաթողիկոս պատվանունը[35]: Ինչպես Բյուզանդական կայսրության տարածքի բոլոր պատրիարգներն էին հաշվետու կայսեր առջև, այնպես էլ Տիզբոնում նստող կաթողիկոսն էր պատասխանատու Սասանյան կայսեր իշխանության առջև, թեպետ այդ երկրում պաշտոնական կրոնը շարունակում էր մնալ զրադաշտականությունը: 410 թ. Սելևկիա/Տիզբոն քաղաքում Սասանյան Հազկերտ Բ արքան թույլ տվեց գումարել եկեղեցական ժողով, որտեղ էլ վերջնականապես ձևավորվեց եկեղեցական նվիրապետական կառույցը Սասանյան Պարսկաստանում[36], որը հետզհետե անցավ նոր ձևավորվող նեստորական հոգևորականության ձեռքը[37]: Իհարկե Սասանյան Պարսկաստանում գործում էր նաև մեկ այլ զուգադիր եկեղեցական նվիրապետական կառույց, որը գլխավորում էր Հայոց կաթողիկոսը: Այս կառույցը սերտորեն կապված էր կայսերական եկեղեցու հետ, մասնակցում և կատարում էր Տիեզերական ժողովների որոշումները, մինչև որ Քաղկեդոնում վերջնական սեպ խրվեց Բյուզանդական եկեղեցու հավատացյալների և Եփեսոսի դավանաբանական հիմքերը ընդու-

---

[35] Տե՛ս **van Esbroeck 1991**, pp. 493-521:
[36] **Labourt 1904**, , p. 92 ect. :
[37] **Synodicon 1902**, p. 253:

նող՝ հայկական, ասորական և դպտական համայնքների միջև:

2. **Հայոց եկեղեցին Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգում Ե դարի սկզբին**

Հայոց եկեղեցին ևս, իբրև հոգևոր կառույց սկսել է ձևավորվել ամենավաղ ժամանակներից, ինչպես իր «Ազգապատում» մոնումենտալ մենագրության մեջ ցույց է տվել երջանկահիշատակ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը: Սկզբնավորվելով Թադեոս և Բարթողիմեոս առաքյալների քարոզչության ժամանակներում, Հայոց եկեղեցական կառույցը Տիեզերական եկեղեցու կազմում իր ինքնագլուխ կարգավիճակին հասավ Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակներում[38]: Մինչև պաշտոնական քրիստոնեության մուտքը Մեծ Հայք, Եդեսիայի և Կապադովկիայի ճանապարհներով, Ս. Գիրքը և քարոզչությունը Հյուսիսային Ասորիքից և Փոքր Ասիայից արդեն թափանցել էին Հայաստանի հարավային ու արևմտյան շրջաններ[39]: Թադեոս առաքյալի քարոզչության մասին, ըստ հ. Պողոս Անանյանի, պատմական հիշողություններ են պահպանվել Եկեղեաց գավառում, Աշտիշատում և Արտազում[40]:

Մովսես Խորենացին ու Եվսեբիոս Կեսարացին իրենց պատմագրական երկերում, այնպես էլ վարքագրական մի շարք անանուն հուշարձաններ, նկարագրելով Փոքր և Մեծ Հայքերում Բ - Գ դարերի քրիստոնյաների հալածանքների մասին, հիշատակում են Հայաստանում քրիստոնեական եկեղեցու բազմաթիվ նվիրյալների. Ոսկյան և Սուքիասյան

---

[38] **Օրմանեան 2001**, §§ 61-63:

[39] **Տէր-Մինասեանց 1908**, էջ 17 – 44.

[40] **Անանեան 1979**, էջ 22-24, 29-31, 33-44:

նահատակների, Ալեքսանդրիայի Դիոնիսիոս եպիսկոպոսի հետ նամակագրություն պահպանող Մերուժան եպիսկոպոսի անունները, անդրադառնում են քրիստոնեության քարոզիչ, հետագայում հերձվածող հռչակված նշանավոր ասորի մատենագիր Բարդայծանի գործունեությանը Հայաստանում[41]:

Դ դարի սկզբում Հայաստանը ստորակայական կախման մեջ էր Հռոմեական կայսրությունից, Տրդատ Գ Արշակունին ըստ Ագաթանգեղոսի Դիոկղետիանոս կայսեր դաշնակից (ֆեդերատ) կառավարողներից էր, իսկ Հայաստանն այդ պահին գտնվում էր Հռոմեական կայսրության ազդեցության ոլորտում: Հայոց եկեղեցու առաջին կաթողիկոսներն իրենց ձեռնադրությունը ստանում են Կեսարիայի աթոռում, որը Տիեզերական եկեղեցու համակարգում ուներ մետրապոլիտության[42] կարգավիճակ: Կարելի է ենթադրել, որ Պարսկաստանի կազմում գտնվող (Մեծ Հայքի հարավ՝ Պարսպատունիք, Շիրական, Կորդուք, Աղձնիք ևն.) հայկական միջավայրում քրիստոնեության քարոզի և տարածման պաշտոնական լեզուն արամեերեն-ասորերենն էր, իսկ Փոքր Ասիայում (Փոքր Հայք, Կապադովկիա, Կիլիկիա, Մեծ Հայք արևմտյան շրջաններ)՝ հունարենը, միևնույն ժամանակ բնակչության տեղական-խոսակցական կամ առօրեական հիմնական լեզուն մնում էր հայերենն՝ իր բազմաթիվ տեղական բարբառ-

---

[41] Տե՛ս **Մովսէս Խորենացի 1913**, էջ 201, 213; **Եւսեբիոս Կեսարացի 1877**, էջ 517; Μερουζάνης armenischer Bischof: 628.8 տե՛ս **Eusebius 1909**, S. 106; հմմտ. **Տէր-Մինասեանց 1908**, c.13, **Անանեան** 1979, էջ 45-53, 54-66; **Բարթիկյան 2001**:

[42] **Гудулянов 1905**, էջ 63 – 64, 96 – 97:

ներով: Քրիստոնեությունը պատոնական կրոն հռչակելուց հետո, Դ դարի սկզբից հայաբնակ շրջաններում հաստատված քարոզիչները նոր կրոնը տարածելու առաքելությամբ գոնե բանավոր պիտի թարգմանեին Ս. Գրքի ամենաօգտագործելի հատվածները, իսկ ոմանք էլ իրենց իմացած այբուբեններով փորձեին գրի առնել այդ նյութերը[43]: Այս նույն խնդիրն ամենայն հավանականությամբ տարբեր ժամանակներում կանգնած է եղել նաև քրիստոնեություն ընդունող բոլոր ժողովուրդների՝ վրացիների, աղվանների, եթովպացիների, գոթերի և այլոց առջև:

Հռոմ-բյուզանդիայից Հայոց թագավորության կախվածությունը սկսեց թուլանալ Հուլիանոս կայսեր Կիլիկիայում կրած պարտությունից հետո, երբ նրա հաջորդ Հոբիանոսը հաշտության պայմանագիր կնքեց Շապուհ Բ-ի հետ, դավաճանելով իր «մշտական բարեկամ և հավատարիմ դաշնակից» (amico nobis semper et fidus) Հայոց Արշակունիներին[44], որոնք Դ դարի վերջից փորձեցին վարել ուրույն պետական և եկեղեցական քաղաքականություն: Դրա արդյունքում, դարավերջին Հայաստանը բաժանվեց հիշատակված երկու գերտերությունների՝ Հռոմի և Պարսկաստանի միջև: Ընդդեմ պարսից Սասանյան բռնատիրության Հայաստանի ճակա-

---

[43] Այդ գործի համար ինձ թվում է հնարավոր է օգտագործեին թե հունական ու ասորական, այնպես էլ հայկական մեհենական, մեզ անհայտ գիրը: Այդ մասին իրենց մոտեցումներն են հրապարակել Լ. Խաչիկյանը և Գ. Սարգսյանը. Տե՛ս **Խաչիկյան 1973**, էջ 27-51; **Саркисян 1980**, էջ 15 - 20:

[44] **Ammianus Marcellinus 1835**, p. 352 : XXV, 7, 12 ; ինչպես նաև p. 278, XXIII, 2 և Amm.Marc. XXXVI, 4; **Аммиан Марцелин 2000**, c. 278-279, 343, 361; հմմտ. **Манандян 1941**, էջ 6:

տագիրը միայնակ տնօրինող Արշակունիները, կորցնելով արևմտյան դաշնակցին, պայքար էին մղում քրիստոնեական արժեքների համար Զրադաշտականության դեմ մղվող անհավասար պայքարում: Այդ պայքարի ընթացքում ոչ միայն ավերվում էր քաղաքակրթական որոշակի բարձունքների հասած Հայաստանը, ամայանում էին միջազգային առևտրի կենտրոններ դարձած Տիգրանակերտը, Արտաշատը, Դվինն ու Կարինը, այլ նաև ոչնչացվում էին հոգևոր արժեքները՝ գերեզմանները, եկեղեցիներն ու գրքերը[45]:

Կործանման եզրին հասած Արշակունյաց պետությունը 387 թ. բաժանվեց Շապուհ Գ-ի և Թեոդոս Մեծի իշխանության տարիներին: Թեպետ Մեծ Հայքի՝ երկու մասի բաժանված թագավորությունները դեռևս որոշ ժամանակ դիմադրեցին արտաքին թշնամիներին, իրենց ներուժի չափով փորձելով պահպանել անկախությունն ու ազգային արժեքները: Հայաստանը կանգնած էր մայրենի լեզվի կորստի և հավատքի կորստյան, ձուլման վտանգի առջև: Ուծացման սպառնալիքը կախված էր թե՛ բյուզանդական, այնպե՛ս էլ պարսկական տիրապետության ներքո ապրող հայ ազգաբնակչության գլխին: Պառակտման առարկա էր նաև քրիստոնյա հավատքի քարոզչությունը, որը արևմուտքից հրամցվում էր հունարեն լեզվով, իսկ հարավ-արևելքից՝ ասորերեն: Հայոց թագավորության պետական կառույցները ճանապարհներ էին փնտրում ազգային կառույցները և մշակույթը փրկելու համար: Մասնավոր լուծումներից մեկը՝ այբուբենի ստեղծումն էր և

---

[45] Տե՛ս **Փաւստոս 1889**, էջ 145 – 146, 153, 174, 176 – 178, 182 նն., հմմտ. **Манандян 1941**, էջ 7:

ինքնուրույն մատենագրության արարումը: Մյուսը մոտեցումը՝ հայոց կաթողիկոսական և հոգևոր իշխանության ամրապնդումն ու պետական կառույցների մեջ ներգրավումը, որը հիմք պիտի ստեղծեր հետագայում, ավելի նպաստավոր պայմաններում, անկախության վերականգնման համար:

Այդ նույն ժամանակներում Հայոց եկեղեցին էլ փորձում էր իր ուրույն տեղն ամրապնդել Տիեզերական եկեղեցու համակարգում, տատանվելով Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի կայսերական պատվախնդրությունների (ամբիցիաների) միջև: Հայոց պետականության հետզհետե նվազող դերի հետ միասին եկեղեցու վարած հետևողական քաղաքականության հետևանքով, կաթողիկոսարանը մի շարք գործառույթների բնագավառում փորձում էր փոխարինել թագավորության չքացող ինստիտուտներին մշակույթի և ազգաբնակչության հոգևոր կառավարման բնագավառներում: Դրան հավանաբար նաև նպաստում էր այն փաստը, որ թե՛ կաթողիկոսական, և թե՛ պետական իշխանությունները գտնվում էին իրենց Արշակունյաց հարստության ուղղակի ժառանգներ համարող նախարարական ընտանիքների ձեռքում:

Դ դարի վերջին, Հայաստանի առաջին Մեծ բաժանումով Պարսկաստանի և Հռոմեական կայսրության միջև, Հայոց պետության և եկեղեցու գրեթե հարյուրամյա կառույցն ենթարկվեց առաջին լուրջ փորձության, քանի որ Մեծ Հայքի տարածքի ¾ -ը մտավ Սասանյան պետության կազմի մեջ: Թեպետ Մեծ Հայքի 1/4-ը Հռոմեական կայսրության տարածքում էր մնացել, այնուամենայնիվ, չի կարելի նկատի չունենալ Փոքր Հայքի ազգաբնակչությանը, որը բավական մեծ թիվ էր կազ-

մում[46] և հսկայական դեր էր խաղացել Հռոմեական կայսրության արևելյան նահանգներում քրիստոնեության հաղթանակի գործում[47]: Դեռևս անտիկ ժամանակներում, մինչև Թեոդոս Ա (379-385) կայսեր գահակալությունը, Հայաստանից կտրված Փոքր Հայքի տարածքի վրա առաջացել էին երկու մարզեր՝ Մելիտենե և Սեբաստիա կենտրոններով[48]: 387 թ. բաժանումով Հռոմի հովանավորության տակ անցան նաև Մեծ Հայքի Բարձր Հայք և Ծոփք նահանգները Կարին (Թեոդոսոպոլիս) և Նփրկերտ (Մարտիրոպոլիս) կենտրոններով, որոնք ստացան Ներքին Հայք և Սատրապական Հայաստան անունները: Ըստ Ն. Ադոնցի, Հռոմի և Պարսկաստանի միջև բաժանման առարկա դարձան հիմնականում Արշակունիների տիրույթները, որոնք իրենց ներքին ինքնավարությունը պահպանեցին մինչև Հուստինիանոս կայսեր իշխանության ժամանակները[49]: Հիշյալ բաժանումով, Հռոմեական տիրապետության տակ անցան սատրապությունները՝ Ծոփք Շահունեաց, Անձիտք, Ծոփք, Հաշտեանք, Բալահովիտ[50], ինչպես նաև Մեծ (Armenia Magna) կամ Ներքին Հայք (Armenia Interior) կոչված գավառները[51]: Հռոմեական կայսրությունում Փոքր Հայքը և Մեծ Հայքից կտրված հատվածները Թեոդոս Մեծ կայսեր պետավարչական բաժանումներում ստացան հետևյալ նոր՝ պայմանական անվանումները. Առաջին և Երկրորդ Հայքերի էր բաժանվել

---

[46] Տե՛ս **Адонц 1908**, с. 66 – 89 :

[47] Այդ մասին տե՛ս **Բարթիկյան 2001**, էջ 3-43; հմմտ. **Օրմանեան 2001**, § 38:

[48] **Адонц 1908**, с. 90 :

[49] Տե՛ս **Адонц 1908**, с. 123 :

[50] **Адонц 1908**, с. 28 - 45.

[51] Տե՛ս **Адонц 1908**, с. 46 – 65.

Փոքր Հայքը, իսկ Մեծ Հայքից կտրված տարածքի վրա ստեղծվեցին Ներքին Հայք (Interior) և Սատարապական երկրների նահանգները (պրովինցիաները): Ամենայն հավանականությամբ Բյուզանդական կայսրության տարածք անցած Ներքին Հայք պրովինցիայի մայրաքաղաքն էր Թեոդոսուպոլիս-Կարինը, իսկ Սատրապական Հայաստանինը՝ Մարտիրոպոլիս-Նփրկերտը (Մայաֆարկին)[52]: Հիշատակված քաղաքները նաև բյուզանդական զորքերի զորակայաններ էին, ուր նստում էին կայսերական զորահրամանատարները, որոնք կարևոր դեր էին կատարում Պարսկաստանի դեմ մղվող պատերազմներում:

Ամենայն հավանականությամբ պարսկական տիրապետության տակ՝ Վաղարշապատում և ապա՝ Ե դարի վերջում Դվին տեղափոխված Հայոց կաթողիկոսը իշխանություն չուներ Բյուզանդիային պատկանող քաղաքներում նստող եպիսկոպոսական աթոռների վրա: Սատրապական Հայաստանը, ուր իշխանության կրողները տեղական նախարարական ընտանիքներն էին, նրանցից յուրաքանչյուրն ամենայն հավանականությամբ ուներ իր ավատական տանը կից հոգևոր ծառայություն, որոնք անվանվում էին դրան եպիսկոպոսություններ: Դրանք հոգում էին հսկայական տարածքներ ունեցող, և երկրի կառավարման գործում մեծ կարևորություն

---

[52] Լևոն Զ Իմաստունի (886-912) դարաշրջանի բյուզանդական եկեղեցու թեմերի ցանկում հիշատակվում են Չորրորդ Հայքում գըտնվող՝ Ծոփքի, Հանձիթի, Բալահովտի ու Հաշտեանքի աթոռները: Տե՛ս **Parthey 1866**, էջ 90 (հղումն ըստ **Գիւտերբոգ 1914**, էջ 71, ծան.2): Հմմտ. նաև տարածաշրջանի եպիսկոպոսությունների ամբողջական ցանկը. **Dictionnaire 1848**, էջ 808-809:

ունեցող նախարարական ընտանիքների և նրանց ենթակա տարածքների հոգևոր հոգսերը[53]: Մեզ հայտնի են Մամիկոնյան, Սյունի, Արծրունի, Խոռխոռունի, Ամատունի և այլ նախարարական տներին կից եպիսկոպոսություններ: Այդ նախարարություններից շատերը հողային տիրույթներ ունեին Հայաստանի ինչպես հռոմեական, այնպե՛ս էլ սասանյաններին պատկանող մասերում[54]:

Բյուզանդիային կցված տարածքների եպիսկոպոսական իշխանությունները ժամանակի ընթացքում, ամենայն հավանականությամբ, հետզհետե անցան բյուզանդական եկեղեցու նվիրապետական համակարգի տնօրինության տակ: Չի կարելի բացառել, որ ժամանակ առ ժամանակ դրանք ենթարկվել են նաև Հայոց կաթողիկոսին ենթակա նվիրապետական կառույցին: Խնդիրը կայանում է նրանում, թե նախարարական տներին ենթակա դրան եպիսկոպոսությունները ի՞նչ իշխանություն ունեին, կամ ինչպիսի՞ն էր նրանց փոխհարաբերությունները իրենց կողմից սպասարկվող նախարարության և բյուզանդական եկեղեցական համակարգի հետ: Հայտնի է, որ Բյուզանդական կայսրությունում եպիսկոպոսական աթոռները անվանվում էին քաղաքների կամ թեմերի անուններով: Ե – Է դարերի հայկական սկզբնաղբյուրներում եպիսկոպոսական աթոռներն անվանվում են կամ նախարարական տան, կամ գավառի անունով: Հայաստանում որևէ բնակավայր, իբրև եպիսկոպոսական աթոռ, չի հիշատակվում: Այս առանձնահատկությունը ամենայն հավանականությամբ

---

[53] Տե՛ս **Markwart 1932**, էջ 152 :

[54] Տե՛ս **Markwart 1932**, էջ 152 , 225 ; **Адонц 1908**, с. 327-334:

պայմանավորված է նրանով, որ երկարատև պատերազմնե-
րի հետևանքով, Հայաստանում անկում էին ապրել քաղաք-
ները, իսկ քաղաքական ու մշակութային կյանքի կենտրոն-
ներ էին դարձել նախարարական դղյակները, որոնց տերերը
անսահմանափակ իշխանություն ունեին իրենց երկրամասե-
րում:

Թեպետ Հռոմեական կայսրության կազմում էր գտնվում
Մեծ Հայքի միայն քառորդ մասը, պիտի միշտ նկատի ու-
նենալ, որ այդ երկրամասի թիկունքում էր գտնվում նաև
Փոքր Հայքը, որը պարսկաբյուզանդական պատերազմներից
հետո հաճախակի համալրվում էր հայախոս ազգաբնակ-
չությամբ: Բյուզանդական մատենագրության մեջ պահպան-
վել են վաղ շրջանի եպիսկոպոսական աթոռների ցուցակներ,
որտեղ հիշատակվում են Փոքր Հայքի երկու տասնյակից ա-
վելի եպիսկոպոսություններ, որոնք համախմբված էին Սե-
բաստիայի և Մելիտենեի մետրոպոլիտական աթոռների
շուրջ[55]:

Ամենայն հավանականությամբ, դրան եպիսկոպոսութ-
յունները հետագայում սերտաճեցին Սասանյան Պարսկաս-
տանի տարածքում գտնվող Հայոց եկեղեցու նվիրապետա-
կան համակարգի մեջ: Թե՛ բյուզանդական, և՛ թե պարս-
կական մասում հայտնված եպիսկոպոսական աթոռները դե-
ռևս որոշ ժամանակ շարունակում էին սերտորեն համագոր-
ծակցել Վաղարշապատում հաստատված կաթողիկոսական
աթոռի հետ:

---

[55] Տե՛ս **Notitiae 1981**, p. 208-209 և այլուր:

Հայոց եկեղեցին Դ դարում իր առաքելաշնորհ գործունեությունը սկզբից ի վեր տարածում էր Վիրք, Աղվանք և Ատրպատական աշխարհներում, ինչպես նաև, հավանաբար, Կովկասյան լեռներից հյուսիս գտնվող Հոնաց թագավորության տարածքներում[56]: Հինգերորդ դարում Հայոց եկեղեցին հանձինս Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության լուծեց նաև հիշատակված տարածքների քրիստոնյա ազգաբնակչության այբուբենների խնդիրը, նրանց էլ լիիրավ անդամ դարձնելով հարավկովկասյան քրիստոնեական մեծ ընտանիքի: Այդ նախաձեռնությունը բացի քրիստոնեությունը տարածելու գլխավոր միտումից՝ մեկ այլ կողմ ևս ուներ. Հայոց եկեղեցին փորձում էր իր թիկունքում՝ ընդդեմ հիշատակված կայսրությունների, դաշնակից ժողովուրդներ ձեռք բերել, որոնց հետ հեշտ կլիներ պայքարել գերտերությունների դեմ սպասվելիք «մենամարտերում»:

Ըստ գերմանացի բյուզանդագետ Հ. Գելցերի Հայոց եկեղեցու առաջնորդն, ինչպես հարևան Վիրքում և Աղվանքում, ուներ կաթողիկոս պաշտոնական պատվանունը, սակայն նրանց միջավայրում, նա առաջինն էր հավասարների մեջ[57]: Ավելի հաճախ Հայոց հոգևոր առաջնորդին Փավստոսն անվանում է *քահանայապետ*, *եպիսկոպոսապետ* և *հայրապետ*: Այնպես որ, ըստ Հ. Գելցերի *հայրապետ* բառը Դ դարի ընկալմամբ, պետք չէ հասկանալ πατριάρχης հետագա եկեղեցավարչական նորամուծությունների իմաստով, քանի որ

---

[56] **Տեր-Պետրոսյան 1981**, էջ 108 և շարունակ.:

[57] **Gelzer 1895**, էջ 138; Կաթողիկոս պատվանվան հիշատակությունը, հանդիպում է նաև Եվսեբիոս Կեսարացու եկեղեցական պատմությունում, տե՛ս **Գելզեր 1896**, էջ 81, ծան. 2:

«պատրիարգ» և «պապ» գաղափարների իմաստը դեռևս կանոնական գրականության մեջ էլ հստակեցված չէին, դրանք չունեին վարչական ռեսուրս և առաջնություն կամ հարգանքի պատվանուններ էին միայն[58]: Փավստոսի կողմից «կաթողիկոս» տերմինի հիմնական հատկանիշը Գելցերը նմանեցնում է հրեից քահանայապետի կարևորագույն հատկության՝ ժառանգականության հետ, քանի որ այդ իշխանությունը բացառապես կապվել է Գրիգոր Լուսավորչի տոհմի հետ՝ անպայման Սուրենյան ճյուղից (կապելով Աբրահամի կին Քետուրի հետնորդների հետ): Քահանայական այդ ընտանիքի անդամները գրեթե առանց բացառության ամուսնացած են եղել[59]: Ուշադրության է արժանի նաև այն փաստը, որ կաթողիկոս տիտղոսով Փավստոսը և Ագաթանգեղոսը պատվում են նաև Կապադովկիայի կամ Գամիրքի հոգևոր առաջնորդին[60]: Ըստ գերմանացի հետազոտողի, «կաթողիկոս» տիտղոսի օգտագործումն ավելի վաղ է հանդիպում Հայաստանում, քան նրան սահմանակից այլ երկրներում, ինչպիսին է Սասանյան Պարսկաստանը[61]: Ե դարից սկսած այդ տիտղոսն օգտագործվում և լայն տարածում է ստանում նաև ասորական գրականության մեջ:

Ըստ Ագաթանգեղոսի, Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ձեռնադրված եպիսկոպոսներից անվանապես հիշատակվում են

---

[58] Պատրիարգ, պապ տերմինների մասին տե՛ս **Գելզեր 1896**, էջ 82, ծան. 1:

[59] **Գելզեր 1896**, էջ 84-93: Արշակունիների հիշատակված ճյուղի մասին տե՛ս **Բոզոյան 2016**, էջ 48-60:

[60] **Գելզեր 1896**, էջ 81-82, ծան. 3:

[61] **Գելզեր 1896**, էջ 81, ծան. 3, հմմտ. **van Esbroeck 1991**:

տասներկուսը, որոնցից՝ օր. մեկը Եփրատացւոց, իսկ մյուսը՝ Բասենի եպիսկոպոսն է[62]: Դրանցից առաջինն ամենայն հավանականությամբ Դ դարի վերջին գտնվում էր Հայաստանի հռոմեական մասում, իսկ երկրորդը՝ Սասանյան Պարսկաստանի ենթակայության գոտում: Դ դարում Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում հիշատակվում է նաև քորեպիսկոպոսության ինստիտուտը: Եկեղեցական նվիրապետության այս պաշտոնի ամենանշանավոր կրողը, Գրիգոր Լուսավորչի աշակերտ Դանիել Ասորի քորեպիսկոպոսն[63] է, որի գործունեությանն անդրադառնում են Մովսես Խորենացին և Բուզանդը: Խորենացու մոտ եզակիաբար օգտագործվում է նաև «հիւպերետ» պաշտոնանունը[64], վերագրելով այդ նույն Դանիել երեցին: Լուսավորչի տանը զուգահեռաբար ե-

---

[62] **Ագաթանգեղոս 1909**, էջ 441 - 442:

[63] **Փաւստոս 1889**, էջ 36, 39, 42:

[64] Տե՛ս **Մովսէս Խորենացի 1913**, էջ 272, որի տարընթերցումներում բերված են նաև «հիւպերէտ», «հիւպերեայ», «հեպերետ» ընթերցումները, առկա են նաև «պերերուտ» և «պերետոր» բառաձևերը: Խորենացու թարգմանիչները հիմնականում բառը թարգմանում են «սպասավոր» նշանակությամբ (տե՛ս **Մովսես Խորենացի 1940**, էջ 184): Մ. Էմինն իր ռուսերեն թարգմանության մեջ օգտագործել է «служитель» տերմինը (**Моисей Хоренский 1893**, с. 153 прим. 379): «serviteur» (սպասավոր) տերմինն է օգտագործել Ժ.-Պ. Մահեն (**Moïs de Khorène 1993**, p. 260): Գ. Սարգսյանն իր ռուսերեն թարգմանության մեջ (**Мовсес Хоренаци 1990**, с. 156), այդ տերմինը չի թարգմանել: Կանոնագիրք Հայոցի «Հարանց հետեւողաց» կանոնախմբում «պերետուտ» տերմինը համազոր է քորեպիսկոպոս պաշտոնին (**Կանոնագիրք Ա**, 1964, էջ 111): Ամենայն հավանականությամբ, Մովսես Խորենացու մոտ և Կանոնագիրք Հայոցում խոսքը գնում է տարբեր նշանակություն ունեցող տերմիններիի մասին:

պիսկոպոսական ձեռնադրություն են ստանում և Աղբիանոսի տան ներկայացուցիչները, որոնք անվանվում էին նաև «արքունական դրան վերակացուներ», ինչպես նաև Մանազկերտցիներ: Սոկրատ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմության մեջ հիշված Անտիոքի ժողովական թղթի տակ, որն ուղղված է Յովիանոս կայսերը (363-364) պահպանվել է Մեծ Հայքի եպիսկոպոս Իսահակի ստորագրությունը, որին Հ. Գելցերը նույնացնում է Ներսես Մեծի որդի՝ Սահակ Պարթևի հետ (387-439)[65]: Ամենայն հավանականությամբ 372 թ. Ներսես Մեծ կաթողիկոսն է Արևելքի 32 եպիսկոպոսների հետ ստորագրել Բարսեղ Կեսարացու ժողովական մի թղթի տակ՝ ուղղված Արևմուտքի եպիսկոպոսներին, ուր կոչ է արվում Իտալիայի և Գալլիայի եպիսկոպոսներին նզովել Արիոսի աղանդը[66]: Այս պարագան, ինչպես նաև 325 թ. Արիստակեսի մասնակցության ֆիքսումը Նիկիայի Տիեզերական ժողովին, ցույց է տալիս Հայոց եկեղեցու ներգրավվածությունը Տիեզերական եկեղեցու գործերին: Մաղաքիա Օրմանյանը Ներսես Մեծի ժամանակներով է թվագրում նաև Հայոց եկեղեցու նվիրապետական կառույցի ղեկավարի առաջին խզումը Կեսարիայի աթոռից[67], որը Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական կառույցի անբաժանելի մասն էր կազմում: Այս խզումն ամենայն հավանականությամբ ուներ քաղաքական բնույթ, քանի որ դրա նախաձեռնողը Հայոց թագավորական իշխանությունն էր, Պապ թագավորի գլխավորությամբ:

---

[65] Տե՛ս **Գելզեր 1896**, էջ 42, հմմտ. **Gelzer 1895**, էջ. 122:
[66] **Օրմանեան 2001**, էջ 151:
[67] **Օրմանեան 2001**, § 160:

Հայոց Եկեղեցու պատմաբանը կարողանում է ցույց տալ, որ Հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության տեսական կռվաններն առկա են Մաշտոց Եղվարդեցու թղթում, որից անցել են Հովհաննես Դրասխանակերտցի պաշտոնական պատմիչի աշխատության մեջ[68]: Դրանք հետագայում, ամենայն հավանականությամբ անցել են պատմագրական և եկեղեցագիտական բնույթի այլ աշխատություններ[69]: Այնուամենայնիվ, որքան էլ ուշ կազմավորվեին Հայոց եկեղեցու նվիրապետական աթոռի ինքնագլխության տեսական հիմքերը, ակնհայտնի է, որ Ներսես Մեծից հետո հայոց միջնադարյան պատմագրությունը չգիտե մի դեպք, երբ կաթողիկոսներից որևէ մեկը դիմել է Կապադովկիայի կամ որևէ այլ աթոռի եպիսկոպոսապետի, Հայոց եկեղեցու հովվապետ ձեռնադրելու խնդրանքով: Այս իսկ պատճառով, կարելի է պնդել, որ Ե դարի սկզբին, Սահակ Պարթևի իշխանության տարիներին, Հայոց եկեղեցին արդեն ինքնագլուխ եկեղեցի էր և ինքն էր որոշում սեփական եկեղեցական կառույցի փոխհարաբերությունները Հռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի հոգևոր և աշխարհիկ կառույցների հետ: Կարևոր փաստարկ է նաև այն, որ Հայոց կաթողիկոսի ղեկավարած միևնույն նվիրապետական համակարգում էին գտնվում նաև Այսրկովկասի մյուս աթոռները՝ Վիրքն ու Աղվանքը, հավասարազոր եկեղեցական կառույցների իրավունքով[70]:

---

[68] Տե՛ս **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010**, էջ 384-388:

[69] Տե՛ս **Սարգսյան 1991**, հմմտ. **Bozoyan 2016**, p. 407 &.

[70] Այս մասին, երբեմն ակնարկային տեղեկություններով վկայում են նաև ժամանակի թե՛ հայկական, և թե՛ ասորական, ինչպես նաև

Ինչպես ասվեց, 387 թ. Մեծ Հայքի թագավորությունը երկու մասի բաժանվեց: Հայաստանի հռոմեական հատվածում իշխում էր Արշակը, իսկ Պարսից պետությանն ենթակա մասում՝ Խոսրովը: Այնուամենայնիվ, եկեղեցական կառույցը, որը Հայաստանի Արշակունյաց թագավորության բաժանման ժամանակներից կրկին անցել էր Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգների իշխանության տակ, ղեկավարում էր Ներսես Մեծի որդին՝ Սահակ Պարթևը: Այս պայմաններում, Պարսից պետության տիրապետության ներքո, Հայոց եկեղեցական կառույցը հետզհետե ինքնավար կարգավիճակ է ստանում Սասանյանների հովանավորության ներքո, քանի որ գլխավոր եպիսկոպոսական աթոռն հաստատված էր սկզբում Վաղարշապատում, իսկ Ե դարի վերջերից՝ մարզպանի նստավայր Դվինում: Կ. Պոլսի Ատտիկոս պատրիարգի իշխանության տարիներին (406-425), որն ըստ հայկական սկզբնաղբյուրների նամակագրական կապի մեջ է եղել Սահակ Պարթևի և Մաշտոցի հետ[71], Կ. Պոլսի հոգևոր իշխանությունը Ե դարում տարածվում էր ողջ Փոքր Ասիայի վրա՝ բացի Կիլիկիայից[72], և հասնում էր մինչև իսկ Պոնտոսի և Կապադովկիայի արևելյան սահմաններ[73]: Կարծես զարմանալի չէ այն հանգամանքը, որ Սահակը և Մաշտոցը դիմում են ոչ թե Կապադոկիայի մետրապոլիտին, այլ՝ Կ. Պոլսի եպիսկոպոսին, Հայոց գիրը Փոքր Հայքում և Մեծ Հայքի արևմտյան գավառ-

---

ուշ ժամանակների վրաց պատմագրությունը: Տե՛ս **Bozoyan 2016**, p. 402-421:

[71] **Grumel 1972**, p. 63, № 78 :

[72] Վերջինս Դ դարից Անտիոքի պատրիարգության կազմում էր: Տե՛ս **Harnack 2004** (1902, S. 559-468):

[73] **Болотов 1913**, с.227: Տե՛ս **Harnack 2004**, S. 559-487:

ներում տարածելու համար, թեպետ Դ դարի սկզբին Գրիգոր Լուսավորիչն իր ձեռնադրությունը ստացել էր Կեսարիայի աթոռից: Հավանաբար խնդիրը նրանում է, որ Հայոց մատենագրության հիմնադիրները փորձել են խնդիրը լուծել Բյուզանդական կայսերական իշխանության և Կոստանդնուպոլսի պատրիարգական աթոռի շրջանակներում:

Армянская церковь в иерархической системе Вселенской церкви (V век)

Азат Бозоян

Резюме

В 387 г. Армянское царство было разделено между Восточноримской империей и Персией, а в 428 г. страна потеряла царскую власть и формальную независимость. В этот момент армянский котоликосат был одним из известных диоцезов вселенской церкви. Армянская церковь довольно деятельно участвовала в духовной жизни Малой Азии, Северной Сирии и Кавказа. До нас дошли церковно-литургические произведения католикоса этой эпохи Саака Партева, некоторые его письма с церковными деятельями того времени. В статье автор восстанавливает место армянской церкви в иерархической системе вселенской церкви V века.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ագաթանգեղոս 1909 - Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց / Աշխատասիրութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփղիս ;

Աճառեան 1979[2] – Հր. Աճառեան, Հայերեն արմատական բառարան, Դ հտ. , Երեւան, ԵՊՀ հրատարակչություն ;

Անանեան 1979 - Պ. Անանեան, Քրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի քարոզութենէն առաջ, Վենետիկ, Ս. Ղազար;

Անասեան 1987 - Հ. Անասեան, Մանր երկեր / ներածութեամբ պրոֆ. Ա. Գ. Սանճեանի, Լոս Անջելես;

Բարթիկյան 2001 - Հր. Բարթիկյան, Քրիստոնեությունը Փոքր Հայքում. Ազգային-կրոնական և սոցիալ-քաղաքական իրավիճակը նահանգում III դարի երկրորդ կեսին (Ըստ IV դարի սրբոց վկայաբանությանց). - Պատմա-Բբանասիրական հանդես, 3 (Նույնի,

Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, Երևան 2002, էջ 739-779) ;
Բոզոյան 2016ա, Ա. Բոզոյան, Քաղկեդոնի ժողովի կանոնների միջնադարյան հայկական թարգմանությունը. - Էջմիածին, Ը ;
Բոզոյան 2016 - Ա. Բոզոյան, Արշակունիների հարստությունը քրիստոնեական արժեքների համակարգում. – Հայաստանը և արևելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը. Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի Քրիստոնյա Արևելք բաժնի ստեղծման 40-ամյակին և նրա հիմնադիր, պրոֆ. Պ. Մուրադյանի մահվան 5-րդ տարելիցին, Երևան, 12-13 դեկտեմբերի 2016: Զեկուցումներ և զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ 48-60 ;
Գելզեր 1896 - Հ. Գելզեր, Փաւստոս Բիւզանդ կամ հայկական եկեղեցւոյ սկզբնաւորութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար ;
Գիւտերբոգ 1914 - Կ. Գիւտերբոգ, Հռովմէական Հայաստան եւ Հռովմէական սատրապությունները Դ-Զ դարերուն. իրաւապատմական ուսումնասիրութիւն / գերմաներէնէ թարգմանեց Հ. Մկրտիչ Նորշուան Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան [Ազգային մատենադարան, ՀԳ] ;
Եւսեբիոս Կեսարացի 1877 - Պատմութիւն եկեղեցւոյ, յեղեալ յաստուրոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու / Պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն հ. Աբրահամ վ. Ճարեան ի Մխիթարեանց, Վենետիկ ;
Թովմա 2006 - Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց / Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Մ.Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի, Երևան;
Խաչիկյան 1973 - Լ. Խաչիկյան, Օտարալեզու հայ գրականությունը չորրորդ դարում. - ՊԲՀ, 3, էջ 27-51 (Նույնի, Աշխատություններ, Ա, Երևան 2012, էջ 31 - 52);
Կանոնագիրք Ա – Կանոնագիրք Հայոց, Ա / աշխատասիրությամբ՝ Վ. Հակոբյանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1964;
Մաշկին 1951 - Ն. Ա. Մաշկին, Հին Հռոմի պատմություն, Երևան;
Մաշտոց 1902 – Թուխտ երանելոյն Մաշտոցի, նախ քան կաթողիկոսութիւն, առ Տէր Գէորգ Հայոց կաթուղիկոս վասն՝ Սիւնեաց խաչին, թէ է՞ր աղագաւ տուաւ. - Արարատ, Է -Ը, էջ 748-753;

Մովսէս Խորենացի 1913 - Պատմութիւն Հայոց / Քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս;
Մովսես Խորենացի 1940 - Հայոց պատմություն / թարգմանություն, ներածություններ դոկտոր Ստ. Մալխասյանի, Երևան, Հայ-պետհրատ ;
Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010 - Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ, Պատմութիւն Հայոց (հրատ. Գէորգ Տէր-Վարդանեան). - Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԱ, Ժ դար. Պատմա-գրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան ;
Շօմոն 2013 - Մ.-Լ. Շօմոն, Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագավանում. – Հանդէս Ամսօրեայ, (ՃԻԷ. Տարի) ;
Ռընու 1987 - Շ. Ռընու, Ճաշոց գրքի ծագումն ու զարգացումը. - ՊԲՀ, 2, էջ 28-45 (հայերեն թարգմանությունը՝ Ա. Բոզոյանի);
Սարգսյան 1991 - Ա.Բ. Սարգսյան, Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմությունը» և Մովսես Խորենացին, Երևան, ՀՀ ԳԱ հրատարակչություն ;
Տէր-Մինասեանց 1908 - Ե. Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարա-բերությունները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին ;
Տեր-Պետրոսյան 1981 - Լ.Հ. Տեր-Պետրոսյան, Մաշտոցյան ա-վանդները և Հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում. – Պատմա-բանասիրական հանդես, 1 ;
Փաւստոս 1889 - Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց ի չորս դպրութիւնս, Վենետիկ [2] ;
Օրմանեան 2001 - Մ. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հտ. Ա, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին [3];
M. Albert & 1993 - R. Beylot, R.-G. Coquin, B. Outier, Ch. Renoux, Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures / Introduction par A. Guillaumont, Paris;
Ammianus Marcellinus 1835 - Quae supersunt. Accedunt auctoris ignoti De Imperatoribus excepta. Editio styeriotypa, Lipsae, Sumtibus et typis Caroli Tauchnitii ;
Ammianus Marcellianus 1983 - Römisch Geschichte / Lateinisch und deutschen und mit einem Kommentar versechen von Wolfgang Seyfarth, I.-V. Teilen, Berlin : Akademie-Verlag[5] ;

Apostolic Canons - Apostolic Canons & Apostolic Constitutions. – The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. A. Kazhdan, N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1991, t. 1;
Bozoyan 2016 - A. Bozoyan, L'Église et l'identité Arménienne dans le Caucase et l'Empire Byzantin aux IXe-Xe siècles. – L'Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe. Du Moyen Âge à nos jours / Ed. I. Augé &, Paris : Gauthner ;
Brock 1988 - S.P. Brock, The Peshitta Old Testament between Judaism and Christianity, Cristianismo nella Storia, vol. 19, pp. 483-502 ;
Christensen 1944 - A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhague ;
Dictionnaire 1848 - Dictionnaire de géographie sacrée et ecclésiastique / par **M. Benoist**…, tome I, Paris ;
Didascalia 1905 - Didascalia et Constitutiones Apostolorum / ed. F.X. Funck, vol. I - II, Paderbornae;
Égérie 1982 – Journal de Voyage (Itinéraire) / Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval, Paris, Les Éditions du Cerf [Sources Chrétiennes, № 296];
Eusebius 1909 – Werke, zweiter Band. Die Kirchengeschichte / Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Shcwartz, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen, dritter Teil: Einleitungen, Übersichten und Register, Leipzig, J.C. HINRICHS'sche Buchhandlung ;
van Esbroeck 1991 - M. van Esbroeck, Primauté, Patriarcats, Catholicossats, autocéphalies en Orient", in: M. Maccarrone (a cura di), Il primato del Vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, coll. «Atti e documenti» 4 (Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana), pp. 493-521 ;
Garsoïan 1988 - N. Garsoïan, Some preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: I. The Presence of "Armenian" Bishops at the first five Oecumenical Councils. – Offprint from ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ Essays presented to J. Hussey, Porphyrogenitus, p. 253 – 285 ;
Garsoïan 1999 - N. Garsoïan, L'Église Arménienne et le grand schism d'Orient (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 574, Subsidia, tomus 100), Lovanii in Aedibus Peters ;
Gaudemet 1985 - J. Gaudemet, Les sources du droit de L'église en occident du IIe au VIIe siècle, Editions du CERF / Editions du C.N.R.S. ;

Grumel 1972 - Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I : Les actes des patriarches, fasc. I : Les regestes de 381 à 715 / par V. Grumel, Paris, Institut français d'études byzantines ;
Gelzer 1895 - H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche. – Sonderabdruck aus den Berichten der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Sitzung vom 4. Mai ;
Feissel 1989 - D. Feissel, L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle. In: Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986. Rome : École Française de Rome, pp. 801-828;
Harnack 2004 - A. Harnack, Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles / Traduit de l'allemand par J. Hoffmann, prèface par M. Tardieu, postface par P. Maraval, Paris, Les éditions du CERF;
Harnack 1888^{2} - A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Freiburg ;
Harnack 1905 - A. Harnack, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den erstendreiJahrhunderten, Tübingen ;
Labourt 1904 - J. Labourt, Le Chrestianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632), Paris;
Lamarche 1997 - P. Lamarche, The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. – University of Notre Dame Press., p. 15-33;
Markwart 1932 - J. Markwart, Die Entstehung der armenischen Bistümer. Kritischeuntersuchungen der armenischen Überlieferung, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, [Orientalia Chrestiana, vol. XXVII.- 2, num. 80. Septembri] ;
Martirosian 2010 – A. Martirosian, La collection canonique d'Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclesiastique (IV siècle), Paris (Collège de France – CNRS, Centre de Recherche d'histoire et cilvilisation de Byzance, Monographies 34) ;
Métivier & Sylvain 2007 - S. Métivier, D. Sylvain, Évêque et chorévêveques en Asie Mineure aux Ive et Ve siècles. – Topoi, Springer Verlag, 1 (15), p. 343-378 ;
Moïs de Khorène 1993 - Histoire de l'Arménie / nouv. trad. de l'arménien classique par Annie et Jean-Pierre Mahé, Paris: Gallimard ;
Notitiae 1981 - Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae / Texte critique, introduction et notes par Jean Darrouzès, Paris, Institut Français d'Études Byzantines ;
Parthey 1866 - G. Parthey, Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatuum, accedit Nili Doxapatrii notitia patriarchatuum et locorum nomina immutata, Lipsiae ;

Renoux 1969 - Ch. Renoux, « Le codex arménien Jérusalem 121. 1. Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles», Patrologia Orientalis 35/1, № 163 (Brepolis) ;
Scripture in Transition 2008 - Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Solamo, Edited by Anssi Voitila and Jutta Jokiranta, Leiden – Boston, Brill;
Synodicon 1902 - Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens / publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, Paris 1902 ;
Адонц 1908 – Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиняна. Политическое состояние на основе нахарарского строя, СПб. ;
Аммиан Марцелин 2000 - Римская история (Res Gestae) / перевод с латинского Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни, СПб., изд.“Алатея”[3] ;
Амусин 1964 - И.Д. Амусин, Находки у Мертвого моря, М., Наука;
Амусин 1971 - И.Д. Амусин, Введение - Тексты Кумрана, Вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарии И.Д. Амусина, М., Наука [Памятники письменности Востока, XXXIII, 1];
Болотов 1910 - В.В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II: История церкви в период до Константина В. / Посмертное издание под редакции проф. А. Бриллиантова, СПб.;
Болотов 1913 - В.В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, т. 3, Спб.;
Гидулянов 1905 - П. Гидулянов, Метрополиты в первые три века Христианства М. (Ученые записки императорского московского университета. Юридического факультетаю вып. 25);
Лебедев 1905 - А.П. Лебедев, Духовенство древней вселенской церкви (от времен апостольских до IX века). Историческиеочерки, М.;
Манандян 1941 - Я. Манандян, Месроп-Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван ;
Моисей Хоренский 1893 - История Армении Моисея Хоренского / Новый перевод Н. Эмина, Москва ;
Мовсес Хоренаци 1990 - История Армении / перевод с древнеармянского языка, введение и примечения Г. Саркисяна, Ер., Айастан ;
Обнорский 1898 - Н.П. Обнорский, Принципат // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). - СПб. — Т. XXV. — с. 235—238 ;
Пигулевская 1979 - Н.В. Пигулевская, Культура сирийцев в средние века, М., Наука;
Хосроев 2016 - А. Л. Хосроев, «Другое благовестие» II. Христианские гнопстики II-III вв.: их вера и сочинения, С.-Пб., Контраст ;

Саркисян 1980 - Г. Саркисян, К предистории армянской письменности. – Кавказ и Византия, Ереван, вып. 2, էջ 15 - 20 (վերահրատ. Գ. Սարգսյան, Պատմագիտական հետզոտություններ / Կազմեց և խմբագրեց՝ Պ. Մուրադյան, Երևան 2006, էջ 224-229).
Селезнёв 2008 - М.Г. Селезнёв, Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы, М., с. 56 - 61.
Калинин & 2017 - М.Г. Калинин, Б.А. Тихамиров, А.К. Лявданский, А.А. Ткаченко, Канон библейский. – Православная Энциклопедия, т. 30, М. 2017, с. 212-257 (տե՛ս նաև համացանցում) ;

Арсен Карапети Шагинян
Санкт-Петербургский
Гос. университет (Россия)

ОЧЕРЕДНАЯ ПОПЫТКА ФАЛЬСИФИКАЦИИ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕОГРАФИИ КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ (АЛУАНКА-АРРАНА)[1]

Ключевые слова: *Кавказская Албания (Aḥuank'-Arrān), Иранский Азербайджан (Атропатена-Āḏarbayǧān), ал-Марага (al-Marāġah), Бардза'а (Barḏa'ah), арабские географы IX–X вв., Наиля Велиханлы (Велиханова), Зия Буниятов.*

Как известно, в историографии Азербайджанской ССР в 1960-е была предложена ревизионистская концепция, утверждающая, что аж со времен поздней Античности и раннего Средневековья — во времена господства в Передней Азии Сасанидского Ирана и Арабского халифата (то есть в эпоху поздней Античности и раннего Средневековья) существовал так называемый *Северный Азербайджан* к северу от долин Нижнего Аракса и Куры, занимавший в основном территорию Советского Азербайджана.

Напомним, что автором данной концепции выступал академик Академии наук Азербайджанской ССР (с 1967 г.), директор Института востоковедения с 1981 г., а после 1990 г. еще и вице-президент АН Азербайджанской ССР З.М. Буниятов (Ziya Bünyadov, 1921–1997). Во введении к монографии «Азербайджан в VII–IX вв.» (Баку, 1965), которая базировалась на отвергнутой Восточным факультетом Ленинградского университета доктор-

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00010.

ской диссертации[2], он писал: «*Называя Азербайджаном обе части страны, в которой ныне живут говорящие на одном языке азербайджанцы, мы в каждом случае поясняем, какая именно территория Азербайджана имеется в виду: северные ли районы — Арана (Албании)… или южные…*»[3]. Под понятием *Азербайджан* З.М. Буниятов иногда точно определял арабский вилайет Адзарбайджан (Āḏarbayǧān), но у него обнаруживается и следующее утверждение: «Хотя Аран и входил в определенные времена в состав Азербайджана…»[4]. Не поясняя, когда именно, автор приложил еще и неподписанную карту «Азербайджан в VIII–IX вв.», где Ар(р)ан включил в состав вилайета Адзарбайджан.

Другой известный ориенталист из Баку, Н.М. Велиханова (Naila Mamedali gizi Velixanli, род. в 1940 г.), в комментариях к переводу «*Книги путей и царств*» (كتاب المسالك والممالك[Kitāb al-masālik wa-al-mamālik]) Ибн Хордадбеха (Ибн Хурдадзбих, ок. 820–912/3) — первого в исламской литературе географического сочинения (ок. 885 г.), отмечала: «*Под Азарбайджаном… Ибн Хордадбех, так же, как и большинство арабских географов, имеет в виду территорию южной части Азербайджана*»[5]. Ста-

---

[2] По воспоминаниям доктора исторических наук, ведущего научного сотрудника СПбФ Института востоковедения РАН К.Н. Юзбашяна, текст докторской диссертации З.М. Буниятова был в 1960-е годы «единогласно отвергнут кафедрой Истории стран Ближнего Востока Восточного факультета ЛГУ как порочный» (см.: **Юзбашян 1999**).

[3] **Буниятов 1965**, с. 4.

[4] Там же, с. 143, 144.

[5] **Велиханова 1986**, с. 289. Она также прилагает неподписанную карту «Арран, Азарбайджан и Арминийа». На ней, судя по условным обозначениям, Арран и А(д)зарбайджан объединены в рамках одного вилайета (там же, с. 290).

ло быть, под его северной частью она подразумевает территорию Аррана (Arrān/ar-Rān) — составной части смежного с Адзарбайджаном вилайета Арминийа (Armīnīya)[6].

Данную ревизионистскую концепцию авторитетные представители арабистической школы постсоветского Азербайджана пытаются распространить за пределы суверенизированной в 1991 г. республики: действующий вице-президент Национальной Академии наук Азербайджанской Республики, директор музея Истории Азербайджана Н.М. Велиханлы (Велиханова) в ведущем российском историческом журнале «Вопросы истории»[7] опубликовала в 2017 г. на русском языке статью «Еще раз о пределах Азербайджана в IX–X вв.»[8].

В двуязычной аннотации к данной статье читаем:

В исследовании… подтверждается факт принадлежности земель севернее Аракса (современной Азербайджанской Республики)… Аррану, называемому в (арабских. — *А.Ш.*) источниках также Азербайджаном Верхним (Северным) или просто Азербайджаном

The author… confirms the fact that territory located to the north of river Araxes (the territory of present-day Republic of Azerbaijan)… belongs to Arran province, which is also named in the (Arabic. — *A.Sh.*) sources as the Upper Azerbaijan (Northern) or just Azerbaijan[9].

---

[6] О территории и границах Арминийи подробно см.: **Шагинян 2008**, с. 68–85.

[7] Издание индексируется в международных политематических реферативных и наукометрических базах данных Web of Science Core Collection и Scopus.

[8] **Велиханлы 2017**, с. 110–119.

[9] Там же, с. 110–119.

Вывод относительно обозначения Аррана у Н.М. Велиханлы базируется на единичном случае упоминания в «*Книге стран*» (كتاب البلدان[Kitāb al-buldān]) ал-Йа‘куби (ум. в 897 г.)[10], завершенной в 278 г. х. (891/2 г.), так называемого и выдаваемого ею за топоним *Азербайджан ал-улйа*. Арабоязычный историк и географ иранского происхождения, творивший в Египте, «упоминая о дороге, ведущей в Азербайджан, — читаем у нее, — сообщал, что выехавший из Занджана мог по дороге Ардабил – Барзанд – Бейлаган доехать до Барды – главного “города Верхнего Азербайджана (Азербайджан ал-улйа)”»[11].

Прежде чем прокомментировать вывод ученого, целиком процитируем данный отрывок ал-Йа‘куби в подлиннике, затем предложим наш перевод:

فمن اراد الى آذربيجان خرج من زنجان فسار اربع مراحل الى مدينة اردبيل وهى اوّل ما يلقاه من مدن آذربيجان، ومن اردبيل الى برزند من كور آذربيجان مسيرة ثلثة ايّام ومن برزند الى مدينة ورثان من كور آذربيجان ومن ورثان الى البيلقان ومن البيلقان الى مدينة المراغة وهى مدينة آذربيجان العليا[12].

[Fa-man arāda ’ilā Āḏarbayǧān ḫarağa min Zanǧān fa-sāra arba‘ marāḥil ’ilā madīna-ṫ Ardabīl wa-hiyā awwal mā yūlqāh min mudun Āḏarbayǧān, wa-min Ardabīl ’ilā Barzand min kūr Āḏarbayǧān masīra-ṫ ṯilṯa-ṫ ayyām wa-min Barzand ’ilā madīna-ṫ Warṯān min kūr Āḏarbayǧān wa-min Warṯān ilā al-Baylaqān wa-min al-Baylaqān ’ilā madīna-ṫ al-Marāġah wa-hiyā madīna-ṫ Āḏarbayǧān al-‘ulyā].

---

[10] Полное имя этнического иранца, уроженца Багдада — Абӯ ал-‘Аббас Аҳмад бин Абӣ Йа‘қӯб бин Джа‘фар бин Вахб бин Вāдиҳ — писатель ал-‘Аббāсӣ, известный под псевдонимом ал-Йа‘қӯбӣ.

[11] **Велиханлы 2017**, с. 112.

[12] **Al-Jaqubi 1892**, p. 271.

Тот, кто приезжает в Адзарбайджан, выходит из Занджана и идет четырьмя переходами до города Ардабила, который является первым из встречающихся ему городов Адзарбайджана. От Ардабила до Барзанда, что в провинции Адзарбайджан — три дня пути. Затем (он идет. — *А.Ш.*) из Барзанда в город Варсан, что также в провинции Адзарбайджан, и от Варсана до ал-Байлакана, и от ал-Байлакана — до города ал-Марага, а это уже величайший город Адзарбайджана (подчеркнуто нами. — *А. Ш.*).

Следует признать, однако, что в завершающейся фразе « وهى مدينة آذربيجان العليا... […wa-hia madīnah Āḏarbayǧān al-‘ulyā]», где мы имеем дело с так называемой в арабской грамматике трехчленной идафой (*лат.* status constructus), согласованное определение (العليا[al-‘ulyā]), выраженное в форме превосходной степени прилагательного женского рода, согласно грамматическим правилам арабского языка, вполне может быть отнесено и ко второму члену идафы — آذربيجان[Āḏarbayǧān]. Дело в том, что оно согласуется с ним как в роде и числе, так и в состоянии. В таком случае мы получим предложенный Н.М. Велиханлы перевод — «город в Азербайджане Верхнем», но уже без дополнительного согласованного определения — «главный»!

Однако не следует забывать, что на том же основании данное согласованное определение (العليا[al-‘ulyā]), по правилам грамматики, вполне может быть отнесено и к первому члену идафы, то есть к дополняемому مدينة[madīnah]. И если предположить, что этот третий член идафы (العليا[al-‘ulyā]), стоящий в форме превосходной степени и с определенным артиклем, всё же относится к дополняемому مدينة[madīnah] в качестве согласованного с ним определения, то мы получим уже вариант нашего перево-

да — «величайший город Азербайджана»[13]. Одним словом, филологический анализ не может позволить корректно перевести с арабского на русский язык данную трехчленную идафу. В связи с этим восстановить контекст ал-Йа‘куби представляется возможным, опираясь исключительно на данные остальных исламских ученых той эпохи.

Итак, мы имеем дело с городом ал-Марагой — главнейшим или столичным, как утверждают основоположники мусульманской школы географии, арабского Адзарбайджана. В первую очередь, именно так поступает Ибн Хурдадзбих, который, при перечислении всех городов этого вилайета, выносит ее на первое место[14]. В 318 г. х. (930/1 г.) в «*Книге путей царств*» (كتاب مسالك الممالك [Kitāb masālik al-mamālik]) перса ал-Истахри (ум. 951/2 г.), путешественника и составителя карт, появились строки: «Что касается Адзарбайджана, то <…> за Ардабилем следует по величине ал-Марага, в которой прежние времена располагался… дворец эмира»[15]. Уроженец Багдада Ибн Хаукал, который, путешествуя по региону, также составил карту, в 367 г. х. (977/8 г.) в «*Картине земли*» (صورة الأرض [Ṣūra-t al-’arḍ]) повторяя те же слова, прямо называет ал-Марагу бывшей столицей вилайета Адзарбайджан[16].

Ал-Марага локализуется к юго-востоку от бассейна озера Урмия, немного севернее столицы доисламской Атропатены —

---

[13] Прилагательное عليا [‘ulyā], (в муж. р. أعلى [a‘lā]), переводится как: «самый высокий», «высший» или «верховный» (**Баранов 2008**, т. 2, с. 536).

[14] **Ibn Khordadhbeh 1889**, p. 119–120.

[15] **Al-Istakhri 1870**, p. 181.

[16] **Ibn Hauqal 1873**, p. 238.

Ганзака (*ср.-перс.* Ganzag) на том месте, где и сегодня процветает город с идентичным названием (*перс.* مراغه[Marāğe], *тюрк.* مراغ[Marāğa]), что в остане Восточный Азербайджан ИРИ. Иначе, говоря, средневековая ал-Марага локализуется в пределах современного Иранского или Южного Азербайджана!

Следовательно, мы полностью исключаем возможность перевода спорной трехчленной идафы версией Н. М. Велиханлы, тем более, что ни в одном арабо-мусульманском литературном памятнике IX–X вв. невозможно обнаружить понятие «*Азербайджан ал-улйа (Верхний или же Северный Азербайджан)*»![17] Кстати подобными географическими реалиями ориентировался в начале XX в. и известный этнограф-кавказовед, переводчик сведений из трудов ранних мусульманских географов «*О Кавказе, Армении и Адербейджане*» Н.А. Караулов, предложив перевод данной идафы по-русски более чем корректно: «…а это самый главный город Адербейджана»[18].

Н.М. Велиханлы, к сожалению, проигнорировала эти реалии. Сверх того, в отмеченном пассаже ал-Йа‘куби, столицу Адзарбайджана ал-Марагу она заменила, как мы увидели, на немного схожего с ней по начертаниям арабских графем[19] Барду (Бар-

---

[17] Точно также нет понятия آذربيجان السّفليّا[Āḏarbayğān as-suflīyā] (букв.: «Нижний Адзарбайджан»).

[18] **Караулов 1903**, с. 57.

[19] Дублируются две графемы: ر[rā’] и финальная ـة[tā’ marbūṭah]. Схожесть проявляют еще две графемы в случае если допустить, что диакритические точки были пропущены переписчиками — срединная ـمـ [mīm] и начальная غـ[ġayn]. Тем не менее, никакого основания для замены одного топонима другим нет. Более того, тут не достает ذ [dāl], а еще Марага в арабской литературе всегда фигурирует с определенным артиклем, в то время как Бардза‘а никогда не встречается с подобной частицей ال[al-].

дза‘а), утверждая, что в тексте в качестве конечного пункта пути фигурирует столица Аррана[20]. Быть может, поэтому Н.М. Велиханлы не решилась данный отрывок, в котором было то единственное географическое определение, закрепляющее за Арраном понятие *Азербайджан Верхний (Северный)*, процитировать целиком, выделив кавычками?!

Ученый также утверждает, что арабские авторы якобы «…объединяли северные и южные земли страны под общим названием Азербайджан», а на карте Ибн Хаукала, изображающей Хазарское (Каспийское) море «…вся прибрежная территория от Гилана (Джилана) на юге до Дербента (Баб ал-Абваба) на севере включительно называется Азербайджан»[21]. Однако, на данной карте подпись «Адзарбайджан» стоит вдоль южного берега Нижнего Аракса вплоть до Каспия, а севернее этой реки до моря стоит другая подпись — «Арран»[22]!

Таким образом, мы имеем дело с очередной попыткой фальсификации Академией наук Азербайджана исторической географии Кавказской Албании (Алуанка), которая в эпоху поздней Античности и раннего Средневековья составляла сасанидское марзпанство Арран, а затем и одноименную арабскую административную единицу в составе смежного вилайета Арминийа.

---

[20] О столице Кавказской Албании (Алуанка-Аррана) Барде (Бардза‘а) см.: **Nuriev/Wordsworth 2020**, p. 253–276.

[21] **Велиханлы 2017**, с. 113–114.

[22] **Galichian 2007**, p. 88. В то же время мы разделяем мнение британского картографа: «Most Islamic regional maps can be considered as artistic drawings, some resembling stylized itineraries showing roads, cities and towns, with no due attention to their relative geographical distances (…) Others are aesthetic and elegant works of art» (op. cit., 84).

Another Attempt to Falsify the Early Medieval Geography of the Caucasian Albania (Aluank‘-Arrān)*

Arsen K. Shahinyan

Summary

The Vice-President of the National Academy of Sciences of the Republic of Azerbaijan, Director of the History Museum of Azerbaijan, Academician Naila Mamedali gizi Velixanli published a scientific article in Russian in the historical journal of the of the Russian Academy of Sciences (indexed by Web of Science Core Collection and Scopus) “*Voprosy istorii*” (Moscow, 2017, № 9, pp. 110-119) “*Once again about Azerbaijan’s boundary in IX–X centuries*”.

Here is how the author of this article briefly describes the content of the publication in English: “The author… confirms the fact that territory located to the north of river Araxes (the territory of present-day Republic of Azerbaijan)… belongs to Arran province, which is also named in the (Arabic. — *A.Sh.*) sources as the Upper Azerbaijan (Northern) or just Azerbaijan”.

Nailya Velikhanli’s conclusion that the Arabic Arrān was known by a similar name to the founders of Muslim literature of the 9th–10th centuries is based on the only once mentioned phrase *Āḏarbayǧān al-‘ulyā* (آذربيجان العليا) found in “Kitāb al-buldān” (Book of the Countries) by al-Ya‘qubi (al-Jaqubi) (d. in 897), a historian and geographer from the Iranian province of Khorasan. She translates this phrase as “Upper Azerbaijan”.

That is why we decided to make a detailed philological analysis of the passage ([…وهى مدينة آذربيجان العليا]wa-hiyā madīna-t Āḏarbayǧān al-‘ulyā]) in Arabic by al-Ya‘qubi (al-Jaqubi), as well as to reconstruct its context, based on the geographical messages of other authors in the Islamic world of the 9th–10th centuries. As a result, we not only managed to get the correct Russian translation of the passage (“this is the great city of Azerbaijan”), but also to find a major falsification in her article. Naila Velixanli deliberately replaced al-Marāġah (المراغة), the great city in the Arab province of Āḏarbayǧān (south of the Lower Araxes, present-day Iranian Azerbaijan (Historical Atropatene)), with the capital of Arrān, Barḏa‘ah (برذعة), taking advantage of the similarity of these two toponyms in Arabic.

Источники и литература

Баранов 2008 - Баранов Х., Большой арабско-русский словарь: в 2 т., 12-е изд., стереотипное, т. 2, Москва, Живой язык.

---

* Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-09-00010.

Буниятов 1965 - Буниятов З., Азербайджан в VII–IX вв., Баку, изд-во АН Азерб. ССР.
Велиханлы 2017 - Велиханлы Н., Еще раз о пределах Азербайджана в IX–X вв., «Вопросы истории», № 9, с. 110–119.
Велиханова 1986 - Велиханова Н., Ибн Хордадбех. Книга путей и стран, пер., коммент., исслед., указ. и карты Н. Велихановой, Баку, Элм.
Караулов 1903 - Караулов Н., Сборник Материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXXII (Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Адербейджане), ч. VI (Ал-Якубий), пер. Н. Караулова. Тифлис.
Шагинян 2008 - Шагинян А., Система административного деления и управления в Армении и Арминийи, «Вестник Московского университета», сер. 13, Востоковедение, вып. 3, с. 68–85.
Юзбашян 1999 - Юзбашян К., Отзыв о работе: А.К. Шагинян, Закавказье в составе Арабского халифата, изд. СПб Университета, 1998, сс. 105 и карта. С.-Петербург, 20 мая 1999 г. (рукопись).
Galichian 2007 - Galichian R., Countries South of the Caucasus in the Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan, Yerevan–London.
Ibn Hauqal 1873 - Ibn Hauqal, Viae et regna, Biblioteca Geographorum Arabicorum: in 8 pars, ed. M. de Goeje, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, pars II, p. 1–456.
Ibn Khordadhbeh 1889 - Ibn Khordadhbeh, Liber viarum et regnorum, Biblioteca Geographorum Arabicorum: in 8 pars, ed. M. de Goeje, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, pars VI, p. 1–183.
Al-Istakhri 1870 - Al-Istakhri, Viae regnorum, Biblioteca Geographorum Arabicorum: in 8 pars, ed. M. de Goeje, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, pars I, p. 1–348.
Al-Jaqubi 1892 - Al-Jaqubi, Ahmed ibn Abi Jakub ibn Wadhih al-Kitab, Kitab al-Boldan, Biblioteca Geographorum Arabicorum: in 8 pars, ed. M. de Goeje, Lugduni Batavorum, E.J. Brill, pars VII, p. 231–373.
Nuriev/Wordsworth 2020 - Nuriev A. & Wordsworth P., 2020, The Medieval City of Bardha‘a, From Albania to Arrān, The East Caucasus between the Ancient and Islamic Worlds (ca. 330 BCE–1000 CE), ed. R. Hoyland, New Jersey, 2020, p. 253–276.

Իգոր Դորֆման-Լազարև
Էքս Մարսել համալսարան

ԱԴԱՄԸ, (ՆՈՅԸ) և ԹԱԳԱՒՈՐՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ ԱՂԹԱՄԱՐԻ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏԿԵՐԱՅԻՆ ԾՐԱԳՐՈՒՄ

Բանալի բառեր. *անատոլիական հետազոտություններ, պարականոն և կեղծ պարականոն, Արծրունիների հարստություն, Գանձերի քարայր, քրիստոնեական պատկերագրություն, Նոյան տապան, Արևելյան եկեղեցիներ, միջնադարյան քաղաքական աստվածաբանություն, խորաքանդակ, արքայական իշխանության ցուցադրում, քանդակազարդ ճակատներ, Վասպուրական:*

Երբ 884 թ. Աշոտ Բագրատունին, իսկ 908 թ. Գագիկ Արծրունին հռչակւում էին իրենց տիրոյթների թագաւորներ, Հայաստանում չկար թագաւորական իշխանութեան, և վերջինիս յատուկ ծէսերի ու արարողութիւնների որևէ կենդանի աւանդոյթ: Բագրատունիներն ու Արծրունիները վերականգնում էին Հայաստանի պետականութիւնը մի աշխարհում, որն արմատապէս տարբերւում էր Արշակունեաց օրերի իրադրությունից: Աղթամարի եկեղեցին կառուցուել է 915 ու 921 թուականների միջև որպէս Վասպուրականի առաջին թագաւորի պալատական եկեղեցի: Հետևաբար, տարբեր արքայական ու դրանց հետ կապուած կերպարները, որ պատկերուած են եկեղեցու պատերի վրայ, ինչպէս նաև ժամանակակից գրականութիւնը, արտայայտում են այդպիսի խորհրդանշաններ գտնելու ձգտում:[1]

[1] Պարականոն աղբիւրները Աղթամարի եկեղեցու պատկերային ծրագրի մէջ հեղինակը ուսումնասիրել է հետեւեալ աշխատանքներում. **Dorfmann-Lazarev 2016**, pp. 315-347; **Dorfmann-Lazarev 2016**, pp. 479–516; **Dorfmann-Lazarev 2020**, pp. 306-332:

Մինչդեռ Վանայ լճի հակառակ ափը հաճախ մնում է անտեսանելի, Աղթամարի կղզեակը երևում է սուզուած բաց ծովի մէջ. ջրի թափանցիկ գոյներն ու իւրայատուկ համը ուժեղացնում են այդ տպաւորութիւնը: Կղզեակին աստիճանաբար մօտենալիս, նաւարկողը շուտ պիտի նկատէր կենդանիների բազմաթիւ գլուխները, որ դուրս են ցցուում եկեղեցու պատերից:[2] Իր մտքում կարող էր, բնականաբար, առաջանալ Նոյեան տապանի կերպարը: Այնուհետև, ափից դէպի եկեղեցի բարձրանալիս, ճամփորդը պիտի նշմարէր նաև քիւերի տակ քանդակուած ծոփորները, որ՝ երկու գօտիների պէս՝ շրջապատում են պատերն ու թմբուկը: Այս ծոփորները բաղկացած են կենդանիների ու մարդկային գլուխների պատկերներից. կարծես թէ, ներսից մագլցելով և տանիքի ու պատերի միջև ճեղքերի մէջ ներթափանցելով, այս ծոփորները տպաւորութիւն են ստեղծում, թէ շէնքում ներփակուած տարածքը խտաբար բնակեցուած է պէս-պէս կենդանի էակներով:

Եկեղեցին Նոյեան տապանին նմանեցնելը հին մեկնողական եղանակ է եղել, որ Հայաստանում զարգացում է ստացել, օրինակ, Յովհան Օձնեցու մօտ:[3] Նոյի պատկերը, սակայն, պատերի վրայ մենք չենք գտնի: Դրա փոխարէն, մեզ է ներկայանում մի ուրիշ կերպար՝ որպէս ստուգաբանական բանալի, որի շնորհիւ մէնք կարող ենք մեկնաբանել պատերի վրայ քանդակուած կամ դրանցից ցցուած բազմաթիւ կենդանիների պատկերները: Այդ բանալին՝ Ադամի առեղծուածային դիմապատկերն է:[4] Ինչպէս գիտենք, դէպի արևելք նայող

---

[2] Տե՛ս նկար 1:

[3] **Յովհան Օձնեցի 2007**, էջ 98 (§§ 45-46):

[4] Տե՛ս նկար 2:

պատի վրայ, Ադամը ներկայացուած է որպէս կենդանիներին անուններ տուողը՝ *Ծննդոց* գրքի երկրորդ գլխից: Իրօք, դիմապատկերի կողքին, միևնոյն քարի վրայ կարդում ենք. «Եւ կոչեաց Ադամ անուանս ամենայն անասնոց և գազանաց» (Ծննդոց 2.20):[5]

Թովմա Արծրունին, անդրադառնալով Նոյեան տապանին, 904 թ. քիչ անց գրում է, որ ի պատիւ բարեպաշտութեանն Ադամի՝ իբրև հաւր հասարակաց՝ Սեմը վերցնում է Ադամի ոսկորները տապան, իսկ ջրհեղեղից յետոյ ծփական ջրերը բերում են տապանը արևելքից «ի միջոց աշխարհի», ուր այն հանգչում է «ի լերինս Կորդուաց»: Այնուհետև, բարձելով Ադամի ոսկորները գրաստի վրայ՝ Սեմը տանում է դրանք իր ժառանգութեան երկիրը:[6] Այս աւանդութիւնը մեզ յայտնի է արդէն ասորական «Գանձերի քարայր» գրութիւնից: Ձևաւորուած Զ դարում՝ այս գրութիւնը պահպանել է նաև շատ աւելի հին՝ հրեական ու վաղ քրիստոնէական տարրեր[7]: Ըստ «Գանձերի քարայր»ի, Նոյը տեղաւորում է Ադամի մարմինը հենց տապանի կենտրոնում՝ որպէս բէմ: Ադամի ներկայութիւնը տապանում ստանում է, ուրեմն, մի խորհրդաւոր նշանակութիւն. այն նախանշում է եկեղեցու խորանը:[8]

Աղթամարում Ադամի դիմապատկերը մի «մեդալիոն»–ասպարի մէջ է ընդգրկուած (արուեստագէտները անուանում

---

[5] **Մաթևոսյան 2020**, էջ 91, ծան. 122:

[6] **Թովմա Արծրունի 2010**, էջ. 61 § 84 – 62, § 86; էջ 63 § 103; էջ 64 § 108; էջ 64 § 112:

[7] Տե՛ս վերջերս հրապարակուած. **Toepel 2006**:

[8] *Գանձերի քարայր*, արևելյան-ասորերեն տարբերակ, գլ.. XVII. 21, XVIII. 3, 6, տե՛ս ***La Caverne des tresors* 1987** (CSCO 486; Syri 207), (Leuven, 1987), pp. 136, 138, 140; *թարգմ.* (CSCO 487; Syri 208), p. 52:

են նման վահանաձև պատկեր-յորինուածքները *imago clipeata*): Այդ ասպարը առանձնացնում է նախաստեղծ մարդուն իրեն շրջապատող պատկերներից, այդպիսով բացառելով, որ այստեղ Ադամը, այլ կերպարների հետ միասին, մի յատուկ սուրբգրային դէպքի պատկերազարդման մաս կազմի: Երկրորդ. ի տարբերութիւն անկման տեսարանի, որ գտնւում է եկեղեցու հիւսիսային պատերից մեկի վրայ, վերինում Ադամը զգեստաւորուած է: Երրորդ. դիմապատկերը շեշտում է նաև Ադամի առաջացած տարիքը: Հետևաբար, անդրադարձը *Ծննդոց* գրքին չի նշանակում, որ այստեղ մենք տեսնում ենք Ադամին դրախտում, այլ յայտարարում է առաջին մարդու անանց արժանապատուութիւնը. նա, որ ի սկզբանէ կոչուած էր էակների տիրակալ լինելու, կանխագուշակում է Նոյին և Քրիստոսին:[9] Այդ գաղափարը՝ որ Ադամը պահպանում է իր պատիւը նաև դրախտից արտաքսումից յետոյ՝ պաշտպանուած է *Իմաստութեան* գրքում. «Իմաստութիւնն զնախաստեղծըն զհայրն աշխարհի զմիայն հաստատեալ պահեաց, եւ փրկեաց զնա ի՝ յանցանաց իւրոց. եւ ետ նմա զօրութիւն ունելոյ զամենայն» (Իմաստ. Սող. 10.1-2):[10] Այս գաղափարը տարբեր եղանակներով արտացոլուած է պարականոն աղբիւրներում, ինչպէս նաև դրանցից ազդուած մեկնողական ու քարոզչական գրականութեան մէջ:[11]

---

[9] **Орбели 1968**, с. 111; **Der Nersessian 1965**, pp. 20-21; **Dorfmann-Lazarev 2016**, pp. 334-337 ; Id., «Kingship and Hospitality in the Iconography of the Palatine Church at Ałt'amar», pp. 493-496:

[10] Տե՛ս նաև Hos. 2.20; Is. 11.6–7 (cf. 65.25) [LXX]; Rom. 8.19–22; Mk. 1.13; II Bar. 73.6a; Ps.-Matthew 18.2–19.2:

[11] **Dorfmann-Lazarev 2016բ**, pp. 491-493:

Եպիփան Կիպրացուն վերագրուած ճառերը, որ վեց տարի առաջ հրատարակել է Յակոբ Քէօսէյեանը, մեզ հնարաւորութիւն են ընձեռում մեկնաբանելու այն դերը, որ Ադամի դիմապատկերը կատարում է Աղթամարի եկեղեցու գեղարուեստական մտայղացման մէջ: Այդ ճառերը պարունակում են տարբեր ակնարկներ ու անդրադարձեր Հայ հեղինակներին. դրանք ցոյց են տալիս, որ ճառերը ձևաւորուել են հայկական միջավայրում, ամենայն հաւանականութեամբ՝ ԺԲ դարի առաջին կէսին Միջագետքում:[12] «Ի սկզբնագիր ծննդոց արարածոց» ճառը ներկայացնում է Ադամին իբրև Աստծոյ արարչակից և կենդանական աշխարհի թագաւոր:

Արարիչն հրաման ետ ամենայն ազգաց կենդանեաց հնազանդութեամբ գալ առաջի Ադամայ [...] Եւ ինքն՝ Տէրն, որպէս արար զԱդամ պատկերակից իւր, արար զնա և արարչակից. բերելով զամենայն թռչունս, և զգազանս, և զչորքոտանիս, և զսողունս՝ անցուցանէր երկուս երկուս, կարգ ըստ կարգէ առաջի նորա, և նոքա զային և երկրպագէին նմա՝ որպէս թագաւորի իւրեանց, և օրհնէին զԲանն Հօր՝ որպէս զԱրարողն և զկենաց տուողն նոցա: Եւ հրաման ետ Տէր Ադամայ և ասաց դնել նոցա անուանս: Եւ այնու ևս եղև Ադամ արարչակից Աստուծոյ [...] Եւ էին ամենայն կենդանիք ըստ ազգի և ըստ նմանութեան երկուս երկուս, արու և էգ:[13]

---

[12] **Dorfmann-Lazarev 2020բ**, pp. 281-282:

[13] **Եպիփան Կիպրացի 2013**, էջ 69–71; այստեղ հրատարակուած հատուածը ուղղուած է ըստ. Ms. *Vienna* 11, pp. 19–24; **Dorfmann-Lazarev 2016ա**, pp. 337-338, 341-343; **Dorfmann-Lazarev 2020ա**, pp. 313-319:

Այս տողերում կենդանիներին անուններ տուող Ադամի պատկերացման մէջ հեղինակը ներհիւսում է Նոյի պատմութեան մանրամասներ: Երբ նա անդրադառնում է կենդանիներին, որ մօտենում են Ադամին զոյգերով՝ «արու և էգ»՝ և երբ դրանց մէջ յիշում է սողուններին, նա մէջբերում է ո՛չ թէ Ադամի պատմութիւնը *Ծննդոց* գրքի երկրորդ գլխից, այլ վեցերորդ ու եօթերորդ գլուխները, որ խօսում են Նոյի և նրա կողմից տապան բերուած կենդանիների մասին (*Ծնն.* 6.19-20; 7.8-9,14-16):[14] Հեղինակը նկարագրում է, ուրեմն, նախաստեղծ մարդուն իբրև Նոյի նախատիպ: Կենդանիների ցուցաբերած հնազանդութիւնը Ադամին կանխանշում է նրանց հնազանդութիւնը Նոյի հանդէպ և, հետևաբար, ներկայացնում է Եկեղեցու նախակերպարը: Կարող ենք այսպիսով ենթադրել, որ Աղթամարի եկեղեցու պատկերային ծրագրի հեղինակները ծանօթ էին մի աւանդութեան, որ նման էր Եպիփանին վերագրուած ճառի մէջ տեղ գտածին:

Տեսանք, որ ըստ Թովմայ Արծրունու, Ադամի ոսկորները պահուել են տապանի մէջ. նկատեցինք նաև, որ պատմիչը նոյնացնում է տապանի հանգման վայրը ո՛չ թէ Մասիսի, այլ Կորդուք լեռների հետ, որ բարձրանում են Վանայ լճի հարաւում՝ ուր էլ, մի գագաթի վրայ, գտնւում էր Նոյին նուիրուած մի հինաւուրց սրբավայր: Այդ սրբավայրը նոյնացնում էր այդ գագաթը աստուածաշնչեան Արարատի հետ:[15] Գագիկի պալատական եկեղեցին կառուցուել է, ուրեմն, այն կէտի մօտ, որը Թովման կոչում է «միջոց աշխարհի»ն, մինչ այդ որ իրենք՝ Արծրունիները, ծագել էին մերձաւոր Աղբակ գավառից.

---

[14] **Dorfmann-Lazarev 2020ա**, pp. 321-323:

[15] **Martin 2010**, pp. 253-275: 265-267; **Bell 1924**, pp. 292-295.

Աղբակն ու Կորդուքը, ինչպէս որոշ մասով նաև Վանայ շրջակայքը, ունէին նշանակալի թուով ասորի բնակչութիւն:[16] Քանի որ Արծրունիներն իրենց վերագրում էին ասորական ծագում, Գագիկը կարող էր հատկապէս զգայուն լինել այն աւանդութիւնների նկատմամբ, որ պահպանուել էին ասորական աղբիւրներում: Յիշէ՛նք որ երբ, 914 թ. կամ դրանից քիչ անց, Գագիկը փախչում է Ատրպատականի էմիր Յուսուֆից, նա պատսպարւում է Կորդուքում ու դրա ետևում գտնուող Միջագետքում. պէտք է ենթադրել՝ հենց այդ ասորաբնակ շրջաններում մի հանգրուան գտնելու յոյսով:[17]

Ի տարբերութիւն Ասորիքում բացայայտուած խճանկարների՝ Աղթամարում Ադամի պատկերը գտնւում է ո՛չ թէ ոտնատակ հատակի վրայ, այլ զբաղեցնում է եկեղեցու ամենահանդիսաւոր դիրքերից մէկը՝ խորանն ընդգրկող պատի վրայ, և հենց խորանի միակ պատուհանի վերևում:[18] Դիմապատկերի տեղաւորումը արևելեան պատի կենտրոնում արձագանքն է Նոյեան տապանում Ադամի ոսկորների տեղաւորման: Նախաստեղծ մարդու երկար մազերն ու երկար մորուքը՝ վերջինս նոյնիսկ աւելի երկար է, քան թէ Քրիստոսի մորուքը՝ շնորհում են նախահօր այս պատկերին մի առանձնայատուկ պատիւ:

---

[16] **Fiey 1964**, pp. 443 (n. 2), 446-451, 463, 469-470; **Fiey 1993**, pp. 47-48, 53, 58-59; հմմտ. նաև **Garsoïan 1999**, pp. 198-200, 231, 234-237 ; **Wilmshurst 2000**, map. 6 «East Syrian Villages in the Hakkārī Region»; p. 310:

[17] **Ասողիկ 2011**, էջ 747 (գիրք Գ, գլ. 5); հմմտ. **Մաթևոսյան 2020**, էջ 78-79:

[18] **Dorfmann-Lazarev 2016բ**, pp. 493-496, fig. 6:

«Գանձերի քարայր»ը խօսում է նաև Աստծու կողմից Ադամի թագադրման և իր գահակալութեան մասին: Իրենց անունները ստանալով, բոլոր կենդանիները մեծարում են Ադամին իբրև նրանց թագաւոր:[19] Ինչպէս Եպիփանին վերագրուած ճառը, նոյնպէս մի շարք հայերէն աղբիւրներ ընդունում են Ադամի թագաւորական պատիւը: Մայքլ Սթոունը վերջերս նկատել է, որ հայ գրականութեան մէջ, կենդանիների անուանումը կարևոր նիւթ է եղել Ե դարում, իսկ Զ դարում այն անհետանում է, և կրկին ի յայտ է գալիս միայն Ժ դարում:[20] Յատկանշական է, որ երբ Ժ դարում այդ աստուածաշնչեան անցքը վերստին է հանդիպում, այն յաճախ մէկնաբանուած է լինում որպէս Ադամի թագաւորական, կամ արքայական, առանձնաշնորհման նշան: Դա, անկասկած, արտացոլում է Հայաստանի նոր քաղաքական իրադրութիւնը այսինքն՝ թագաւորութեան վերականգնումը Բագրատունիների և Արծրունիների կողմից: Առաջին մարդու կերպարը հայերը դիտում էին իբրև նոր քրիստոնեայ թագաւորի նախատիպ:

Այսպէս, Ժ դարում ապրող Տիմոթէոս վարդապետը պընդում է, որ Ադամը իշխում է կենդանիների վրայ ըստ իր Արարչի պատկերի: Խօսքի ձիրքը թոյլ է տալիս Ադամին օժտել կենդանիներին անուններով: Հետևաբար, ասում է Տիմոթէոսը, Ադամը դառնում է բոլոր կենդանիների «իշխան»ը, «տէ-

---

[19] *Գանձերի քարայր*, Արևմտյան ասորորեն տարբերակ, գլ. II. 16-24, տե՛ս **La Caverne des tresors 1987**, (CSCO 486; Syri 207), pp. 17, 19, 21; թարգմ. (CSCO 487; Syri 208), p. 9 ; **Dorfmann-Lazarev 2016ա**, pp. 336-337:

[20] **Stone 2013**, p. 57:

ր»ը, «թագաւոր»ը, «գլուխ»ը, «առաջնորդ»ը և «վարիչ»ը:[21] Տիտղոսների այս երկար շարքը ազդու կերպով ցոյց է տալիս այն «քաղաքական» նշանակութիւնը, որ Ադամը ստանում է Ժ դարի Հայաստանում:

Տասը տարի առաջ Ազատ Բոզոյանի կողմից հրատարակուած Տիրանուն վարդապետի նամակը, որը վերջինս ուղղել էր Աղուանից թագաւորներին, մեզ ևս մէկ օրինակ է մատուցում:[22] Նամակի ստացողներին՝ Ատրներսեհին ու Փիպպէին, պէտք է նոյնացնել Իշխանանուն իշխանի կրտսեր որդիների հետ, որոնք յիշուած են *Աղուանից աշխարհի պատմութեան* նախավերջին գլխում. դա միակ աղբիւրն է, որ կողք-կողքի յիշատակում է մի Ատրներսեհ ու մի Փիլիպպէ:[23]

Ինչպէս ցոյց է տուել Ալեքսան Յակոբեանը, գիրքը աւարտուել է մօտ 985 թուականին:[24] Առաջին որդու՝ Սենեքերիմի թագադրութիւնը պատմուած է *Աղուանից աշխարհի պատմութիւն*ում իբրև ամբողջ գրքի եզրափակիչ եղելութիւն: Գիրքը սկսւում է առաջին մարդով, այնուհետև խօսում Նոյի շառաւիղների բնակութեան հաստատման և ապա հայերի ու աղուանների նախահայրերի մասին: Դրանից յետոյ *Պատմութիւնն* անդրադառնում է պարսիկների, հայերի ու աղուանների առաջին թագաւորներին: Հեղինակի համար Սենեքերիմը բառացիօրէն «նորոգում է» Աղուանքի թագաւորութիւնը:[25] Այս նորոգումը Աստծոյ ծրագրի կատարումն է, քանի որ նա

---

[21] **Տիմոթէոս վարդապետ 2009**, էջ 920, § 273; **Dorfmann-Lazarev 2016բ**, pp. 496-498:

[22] **Տիրան 2009**, էջ 957–996 :

[23] **Dorfmann-Lazarev 2020** :

[24] **Акопян 1987**, с. 214-216, 220-223:

[25] **Մովսէս Կաղանկատուացի 2010**, գիրք Գ, գլ. 23, էջ 420:

ստեղծել էր աղուաններին, հայերին և աշխարհի միւս ժողովուրդներին՝ նախասահմանելով, որ ձևաւորեն թագաւորութիւններ: Հետևաբար, Սենեքերիմի գահ բարձրանալը մի նոր սկիզբ է հանդիսանում Ադամից ծագող մի ժողովրդի պատմութեան համար:

Ամենայն հաւանականութեամբ, Ատրներսեհն ու Փիպպէն գահ են բարձրացել Շամքորի ձորում գտնուող Փառիսոսում մօտ 1005 թուականին, այսինքն՝ իրենց աւագ եղբայրների վաղաժամ մահուանից անմիջապէս յետոյ: Ատրներսեհի ու Փիպպէի նամակագրութիւնը Տիրանունի հետ պէտք է թվագրել իրենց թագաւորման ժամանակահատուածի սկզբով:[26] Վարդապետը բնորոշում է իր նամակը որպէս պատասխան թագաւորներին, որոնք յարուցել էին երկու հարիւր հարց Աստուածաշնչի վերաբերեալ: Զարմանալիօրէն, այդ նամակում Ադամի քննութիւնը գերազանցում է ողջ Նոր Կտակարանին հատկացուած մասը: Ըստ Տիրանունի, «վասն այնորիկ ետ կոչել Ադամայ գազանացն, զի եղիցի հաղորդ Արարչի իւրոյ. այս է գրեալն, թէ արար զմարդն ի պատկեր իւր:»[27] Ինչպէս Վասպուրականում դրանից մօտ ութսուն և հինգ տարի առաջ Գագիկը, նման ձևով Փառիսոսում Իշխանունի որդիները նկատում էին կենդանիների անուանակոչման մէջ թագաւորական առանձնաշնորհման մի օրինակ. երկրի առաջին թագաւորը՝ այսինքն, հարստութեան ու նոր պետութեան հիմնադիրն ընկալւում էր որպէս մի նոր աշխարհի առաջնորդ, ըստ Ադամի նախօրինակի, իսկ մի հին թագաւորութե-

[26] **Dorfmann-Lazarev 2020գ**:
[27] **Տիրան 2009**, էջ 960 (Հարց 8):

ան վերականգնումը դիտւում էր որպէս Ադամի թագաւորական առանձնաշնորհման նորոգում:[28]

Աղթամարում, Ադամի պատկեր կրող ասպարը պէտք է դիտարկել նաև վերջինիս անմիջապէս վերևում գտնուող մէկ այլ պատկերի հետ յարաբերակցութեամբ.[29] այնտեղ մենք տեսնում ենք բաժակ բարձրացնող մի թագաւորի: Խաղողի որթը համարեա ամբողջութեամբ պարուրում է նրա կերպարանքը, նախագծելով մի երկրորդ ասպար: Ինչպէս Ադամին են շրջանակում կենդանիների գլուխները, այդպես էլ թագաւորին երկու կողմից կցուած են արբանեակներ:[30] Այս առանձնայատկութիւնները որոշակի զուգահեռ են անցկացնում երկու պատկերների միջև: Խաղողի ողկոյզին դիպչելով և ողկոյզի պտուղը բաժակի մէջ բարձրացնելով, թագաւորը հանդիսանում է եկեղեցին շրջապատող գօտու միաւորող օղակը: Թագաւորը ներկայացուած է որպէս բարի պարտիզպան, որ հսկում է աշխատանքը իր այգում, և որպէս առատաձեռն տանուտէր, որ հրաւիրում է իր հիւրերին ճաշակել իր պտուղներից: Կարող ենք ենթադրել նաև, որ թագաւորին պարուրող որթը մասնաւորապէս ակնարկում է ջրհեղեղից

---

[28] Դաւիթ Գանձակեցին (Ալաւկայ որդի, *մոտ* 1065–1138/9 թթ.) որակում է կենդանիների անուանակոչումը Ծննդոց գրքում որպէս Ադամի տնօրինութիւնը նորաստեղծ աշխարհի: Ըստ Դաւթի, Ադամը, անկումից յետոյ պահպանելով իր դրախտային ձիրքը, մասնակցում է այն օրէնքների ձեւաւորման մէջ, որոնցով Աստուած օժտում է իր ստեղծագործութիւնը: Տե՛ս. **Dowsett 1961**, p. 8, ll. 7-22, p. 9, ll. 20-31 (cf. *ՄՄ* 10953, f. 128r); ուսումնասիրուած է սոյն յօդուածի հեղինակի կողմից. **Dorfmann-Lazarev 2020դ**:

[29] Տե՛ս նկար 3:

[30] Արբանեակների մասին տե՛ս. **Dorfmann-Lazarev 2016բ**, pp. 503-508, fig. 14:

յետոյ Նոյի տնկած այգին (Ծննդոց 9. 20): Որթի հետ ներհիւսուած, անասուններն ու թռչունները արձագանքում են Ադամի ու Նոյի առանձնաշնորհումը, դառնալով թագաւորական կոչման խորհրդանիշ:

Թագաւորի կերպարանքը միևնոյն կեցուածքն ունի, ինչ Նինուէի թագաւորինը՝ եկեղեցու հարաւային պատերից մեկի վրայ. արևելեան նստելաձևով ոտքերը ծալած: Աւելին. Առաջինի թագը սուրբգրային թագաւորի թագի հակիրճ, բայց ճշգրիտ վերարտադրութիւնն է երևում:[31] Նինուէի թագաւորը, որ հորդորում էր ապաշխարել իր ասորի ժամանակակիցներին՝ սպառնացող դատաստանին ընդառաջ, մտածուած է իբրև Գագիկին խորհրդանշող նախակերպար, քանի որ Արծրունիներն իրենց վերագրում էին ասորական ծագում: Նշանակալի է, որ ըստ Յովնանի գրքի, թագաւորը հորդորում էր ո՛չ միայն մարդկանց. «թէ մա՛րդ եւ անասուն՝ խաշն եւ արջառ՝ մի՛ ինչ ճաշակեսցեն՝ եւ մի՛ ճարակեսցին, եւ մի՛ ջուր արբցեն» (Յովն. 3.6-9): Այս հանգամանքն են ակնարկում կենդանիների չորս քանդակները, որ գտնուում են միևնոյն պատի վրայ, Յովնանի պատմութեան տեսարանի վերևում: Կայ իմաստաբանական մի թել, որ կապում է Ադամին երկու թագաւորների հետ:

Կենդանիներից հնազանդութիւն պահանջելով՝ Նինուէի թագաւորը ժառանգում է ադամեան շնորհը. սլաւոներէնով պահպանուած «Խօսք Ադամի և Եւայի մասին» գրութիւնը նոյնիսկ պնդում է, որ առանց Ադամի հրամանի կենդանիները մինչև անգամ չէին համարձակւում քայլել, թռչել կամ ու-

[31] Տե՛ս նկար 4:

տել:[32] Այս շնորհը ժառանգում է նաև քրիստոնեայ տիրակալը. Միքայէլ Պսելլոսը (1018–*մոտ* 1081), որը ԺԱ դարում պալատական փիլիսոփայ էր մի շարք բիւզանդական կայսրերի մօտ, պատմում է. ամեն անգամ, երբ ամենահսկայ կենդանին՝ փիղը, ձիարշաւարանում մօտենում է կայսեր նստարանին, անասունն անմիջապէս զսպում է իր բարքը՝ յանկարծ դառնում է հեզ. ապայ՝ զգալով կայսեր հզօրութիւնը, նա մեղմօրէն ծալում է արքայի առջև մի ծունկը և խոնարհում ճակատը գետնին:[33] Կենդանական աշխարհի վարմունքն արտայայտում է, ուրեմն, վսեմ անձնաւորութեան ազդեցութիւնը ողջ շնչաւոր աշխարհի վրայ: Աղթամարում, դա ակնարկում էր նաև այն փղի գլուխը, որ այլ կենդանիների հետ ցցւում էր հարաւային խորանում զետեղուած թագաւորական օթեակի բազրիքից:[34] Բազրիքի վեց քանդակներից փիղը ամենախոշորն է:[35]

***

Մենք նկատեցինք, որ Աստծոյ Իմաստութիւնը վերականգնում է Ադամին իր անկումից յետոյ, այնպէս որ առաջին մարդը մասամբ պահպանում է իր դրախտային ձիրքը, որն էլ ժառանգում են նախ՝ «այր արդար կատարեալ»ը, այսինքն՝ Նոյը (Ծննդոց 6.9), և ապա Նինուէացւոց թագաւորը՝ Գագիկի խորհրդանշանական նախահայրը: Ադամը, իր ակնարկած Նոյը, ինչպէս նաեւ Նինուէի թագաւորը՝ երեքն էլ՝ մատակարարում են մեզ մի ստուգաբանական բանալի՝ Գագիկ Արծ-

---

[32] **Jagić 1893**, p 10 (§1), p. 18 (§1); **Dorfmann-Lazarev2020ա**, p. 314:
[33] **Michael Psellos 1994**, p. 62, ll. 161–169; **Dorfmann-Lazarev 2020գ**:
[34] **Թովմա Արծրունի 2010**, էջ 291:
[35] **Орбели 1968**, с. 76-77; **Մաթևոսյան 2020**, էջ 93, նկ. 11: Տե՛ս նկար 5:

րունու թագաւորութեան գաղափարը հասկանալու համար: Ինչպէս գիտենք, եկեղեցու զարդարման՝ մանաւանդ կենդանիների պատկերացումների մէջ՝ ներհիւսուել են զանազան ազդեցութիւններ:[36] Եպիփան Կիպրացուն վերագրուած ճառը մեզ թելադրում է, սակայն, որ պատկերային ծրագրի ենթախորքում՝ իբրև մի «ջրանիշ», ներկայ է եղել հենց Նոյեան տապանը:

Adam, (Noah) and the Idea of Kingship in the Iconographic Programme of the Church at Ałt‘amar

Igor Dorfmann-Lazarev

Summary

The Christians inhabiting *Dār al-Islām* had, as a rule, been prohibited from erecting new churches. The exceptionally abundant decoration of Gagik's palatine church at Ałt‘amar (915–921) is a celebration of newly re-acquired sovereignty. The iconographic programme of the church, and particularly the various kingly figures found on its walls, must be regarded as a fruit of the reflection—theological and political—on the image of a king and on the idea of an Armenian kingship restored in an utterly different world. The study focuses on the highly unusual image of Adam, who is carved on the reverse of the church sanctuary as an elder giving names to the living beings (Genesis 2.20), the kingly figure set above Adam and the king of Nineveh. It also examines the semantic links existing between these three and the numerous representations of animals outside and inside the church. Numerous animal heads protruding from the walls and animals, interspersed with human heads, sculpted in the friezes underneath the roofs create the effect of an enclosed space densely populated with living beings. Surrounded by water, the building enhances the patristic image of the Church as Noah's ark. In this artistic conception also a number of apocryphal traditions converge. Such traditions are preserved in Syriac and in Armenian, being also elaborated in patristic writings in these languages. A number of tenth-century Armenian sources (e.g. Tiranun and Timotʿēos) interpret Adam's naming of the creatures as a manifestation of his royal prerogative. They surely reflect the new political realities of Armenia. Our particular attention is drawn to an Armenian homily attributed to Epiphanius of Cyprus, in which Adam is

[36] Տե՛ս վերջերս. **Միքայելյան 2018**, էջ 182-199:

presented as proto-Noah. Precisely such a tradition could be found, as a watermark, at the background of the church's decoration.

Մատենագիտական ցանկ

Եպիփան Կիպրացի 2013 - Հ. Քյոսեյան (հրատ.), Սուրբ Եպիփան Կիպրացի, Ճառք (Էջմիածին),

Թովմա Արծրունի 2010 - Թովմա Արծրունի, «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», հրատ. Գ. Տէր-Վարդանեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, ԺԱ/1 (Ժ դար, Պատմագրութիւն), (Անթիլիաս),

Մաթևոսյան 2020 – Կ. Մաթևոսյան, Պատմահնագիտական դիտարկումներ, Երևան 2020,

Միքայելյան 2018 - Լ. Շ. Միքայելյան, «Աղթամարի Սբ. Խաչ եկեղեցու Հովնանի պատմության տեսարանների պատկերագրությունը», տե՛ս ՎԷՄ 3 (63),

Մովսէս Կաղանկատուացի 2011 - Մովսէս Կաղանկատուացի, «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», ed. Գ. Գասպարեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, ԺԵ/2 (Ժ դար), (Երեւան),

Տիմոթէոս վարդապետ 2009 - Տիմոթէոս վարդապետ, «Յառաջաբան համառաւտ ի Ծննդոց», հրատ. Յ. Քէօսէյեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, X (Ժ դար), (Անթիլիաս),

Տիրան 2011 - «Տիրաննոյ հայոց վարդապետի պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրներսեհի եւ Փիպէի», հրատ. Ա. Բոզոյեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, Ժ, էջ 957–996 (Երեւան),

Յովհան Օձնեցի 2007 - Յովհան Օձնեցի, «Ճառ երկրորդ 'Յեկեղեցի'», հրատ. Յ. Քէօսէյեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, Դ (Դ դար, յաւելուած), (Անթիլիաս),

Ասողիկ 2011 - Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ, «Պատմութիւն տիեզերական», հրատ. Գ. Մամիկոնեան, տե՛ս Մատենագիրք հայոց, ԺԵ/2, (Երեւան).

Bell 1924 - G.L. Bell, Amurath to Amurath, (London),

La Caverne des tresors 1987 - La Caverne des tresors. Les deux recensions syriaques, dir. Su-Min Ri (CSCO 486; Syri 207), (Leuven, **1987**), (CSCO 487; Syri 208) (Leuven, **1987**),

CSCO – Corpus scriptorium christianorum orientalium

Dorfmann-Lazarev 2020a - I. Dorfmann-Lazarev, «Adam in the Church at Ałt'amar (915–921) and in a Pseudepigraphal Homily on Genesis: the Creator's Companion, a King and a Herald of the Things to Come», in: Von der Historienbibel zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur (Greifswal-

der Theologische Forschungen; 31), ed. Ch. Böttrich et al. (Leipzig), pp. 306-332,

Dorfmann-Lazarev 2020բ - I. Dorfmann-Lazarev, «Eve, Melchizedek and the Magi in the Cave of the Nativity According to the Armenian Corpus of Homilies Attributed to Epiphanius of Salamis», in: The Protevangelium of James (Studies on Early Christian Apocrypha; 16), eds. J. N. Bremmer et al. (Leuven), pp. 264-311,

Dorfmann-Lazarev 2016ա - I. Dorfmann-Lazarev, «IV. Gagik Arcruni (908–943/44), un roi théologien», in: Christ in Armenian Tradition: Doctrine, Apocrypha, Art (Sixth–Tenth Centuries) [The Journal of Eastern Christian Studies; monographic issue], (Leuven), pp. 315-347,

Dorfmann-Lazarev 2016բ - I. Dorfmann-Lazarev, «Kingship and Hospitality in the Iconography of the Palatine Church at Ałt'amar», in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 52/3 [ΒΑΣΙΛΕΙΑ e ΙΕΡΩΣΥΝΗ. Studi in memoria di Gilbert Dagron], pp. 479–516,

Dorfmann-Lazarev 2020գ - I. Dorfmann-Lazarev, «Concerning Four Kings From the Land of 'Deep Ravines, Dense Forests and Dark Thickets'», in: The Good Christian Ruler in the First Millennium: Views from the Mediterranean World and Neighbouring Regions (Millennium Studien), eds. H. Leppin et al. (Berlin), (տպարանում),

Dorfmann-Lazarev 2020դ - I. Dorfmann-Lazarev, «The Exhortations to Vigilance by Dawiť of Ganjak (ca.1065–1138/9): The Armenian-Kurdish Contacts in the Kur Valley and the Birth of the Armenian Legal Tradition», in: Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages, eds. I. Dorfmann-Lazarev and T. Nicklas, Leuven (տպարանում),

Dowsett 1961 - Ch. Dowsett, The Penitential of David of Ganjak (CSCO 216; Armeniaci 3), (Leuven),

Fiey 1993 - J.-M. Fiey, Pour un Oriens Christianus Novus : Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux, (Beirut/Stuttgart),

Fiey 1964 - J.-M. Fiey, «Proto-histoire chrétienne du Hakkari turc», L'Orient Syrien, IX, pp. 443-472,

Garsoïan 1999 - N. Garsoïan, L'Église arménienne et le Grand schisme d'Orient, (Leuven),

Jagić 1893 - V. Jagić, «Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen I: Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches», in: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe 42, (Wien),

Martin 2010 - E. Martin, «The Literary Presentation of Noah in the Qur'ān», in: Noah and His Book(s), eds. M.E. Stone et al., (Atlanta), pp. 253-275,
Michael Psellos 1994 - Michaelis Pselli Orationes panegyricae, ed. G. T. Dennis, (Stuttgart),
Stone 2013 - M. E. Stone, Adam and Eve in the Armenian Traditions. Fifth Through Seventeenth Centuries, (Atlanta), pp. 17-204,
Wilmshurst 2000 - D. Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913, (Leuven, 2000),
Акопян 1987 - А. Акопян, Албания – Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, (Yerevan),
Орбели 1968 - И.А. Орбели, «Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар», in Id., Избранные труды в двух томах, I (Из истории культуры и искусства Армении X-XIII вв.), (Москва) :

Լիանա Աղաբեկյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԺԲ Դ. ՎԵՐՋԻՆ ՔԱՌՈՐԴԻ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ՌԱԶՄԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր. *Կիլիկյան Հայաստան, Մերձավոր Արևելք, Քրիստոնյա Արևմուտք, Սալահ ադ-Դին, Սրբազան Հռոմեական կայսրություն, Ռումի սելջուկյան սուլթանություն:*

ԺԲ դարի վերջին քառորդին Մերձավոր Արևելքում ձևավորվել էր ռազմաքաղաքական բարդ իրադրություն: Կիլիկյան Հայաստանը, գտնվելով տարածաշրջանի ռազմական խմորումների խաչմերուկում, անխուսափելիորեն իր վրա էր կրում տարաբնույթ քաղաքական ուժերի պայքարի ազդեցությունը և փորձում էր տարածաշրջանում քրիստոնյա և մահմեդական ուժերի միջև առկա բարդ փոխհարաբերությունները ծառայեցնել սեփական քաղաքական ծրագրերի իրագործմանը: Ռուբինյանների խնդիրն էր ամրապնդել հայկական իշխանության հեղինակությունը Մերձավոր Արևելքում, հատկապես խաչակրաց պետությունների համակարգում և Կիլիկիայում վերականգնել հայոց թագավորությունը:

Եթե մինչև ԺԲ դ. վերջին քառորդը Կիլիկյան Հայաստանի համար առաջնահերթ խնդիր էր բյուզանդական տիրապետության լիակատար թոթափումը, ապա 1176 թ. Միրիոկեֆալոնի ճակատամարտում սելջուկներից կրած պարտության արդյունքում Բյուզանդիան կորցրեց տարածաշրջանում քաղաքական ազդեցությունը և զրկվեց Կիլիկիայի հետ ունեցած ընդհանուր սահմանից «...Այսուհետ ձեռնամուխ լինելով «թյուրքական ռևանշին» Անտիոքում և դրանով իսկ գործնա-

կանում կտրվելով Կիլիկիայից»[1]: Արդյունքում, Ռուբինյան իշխանության համար մեկընդմիշտ վերացավ բյուզանդական նվաճման վտանգը[2]:

Տարածաշրջանում Բյուզանդական կայսրության դիրքերի թուլացման և մահմեդական պետությունների կողմից մշտապես առկա վտանգի պայմաններում Կիլիկյան Հայաստանի համար առավել առաջնահերթ դարձավ Քրիստոնյա Արևմուտքի հետ հարաբերությունների հաստատումը և հնարավորության դեպքում նաև Արևելքի խաչակրաց պետությունների համակարգի մաս դառնալը:

Արևելքի խաչակրաց պետությունների հետ հարաբերությունների հստակեցման և Քրիստոնյա Արևմուտքի, մասնավորապես Սրբազան Հռոմեական կայսրության համար Արևելքում քաղաքական ու մշակութային հենարան դառնալու Կիլիկյան Հայաստանի ձգտումը հասկանալու համար հարկ է վերլուծել Բյուզանդական կայսրության թուլացումից զատ ԺԲ դ. վերջին քառորդին Մերձավոր Արևելքում տեղի ունեցած մի շարք այլ ռազմաքաղաքական գործընթացներ ևս:

Դարի 70-80-ական թթ. դեռևս վերջնականապես պարզ չէր Արևելամիջերկրածովյան ավազանում Եգիպտոսի սուլթանություն-Խաչակրաց Արևելք հակամարտության ելքը: Սալահ ադ-Դինի տարածքային նվաճումները դեռևս սոսկ թույլ

---

[1] **Grousset 1949**, էջ 391 :

[2] Ռուբեն Գ-ն գրավեց Դաշտային Կիլիկիայում Բյուզանդիայի վերջին տարածքները՝ ներառյալ Ադանա և Տարսոն քաղաքները: Տե՛ս **Տեր-Պետրոսյան 2005**, էջ 395: Միրիոկեֆալոնի ճակատամարտի մասին տե՛ս **Lilie 1977**, էջ 257-275, հմմտ տե՛ս **Բոզոյան 1988**, էջ 130, հմմտ տե՛ս **Der Doppeladler 2014**, էջ 25 :

էին տալիս ենթադրել, որ սուլթանը կկարողանա ֆրանկների դեմ պայքարում հասնել հաղթանակի[3]: Թերևս նաև վերոնշյալ հանգամանքով պետք է բացատրել այն, որ Կիլիկյան Հայաստանի ղեկավարները չնայած հաճախ դրսևորում էին լատինամետ դիրքորոշում, սակայն մինչև վերջ չէին հակվում որևէ քաղաքական ուժի կողմը՝ ջանալով Եգիպտոս-Խաչակրաց Արևելք հակամարտության ցանկացած ելք ծառայեցնել Կիլիկյան Հայաստանի շահերին: Դեռևս Ռուբեն Գ-ի օրոք նման քաղաքականության դրսևորում էր այն, որ չնայած Հալեպի գրավումից հետո Սալահ ադ-Դինն անմիջական վտանգ էր ներկայացնում Ռուբինյանների համար, սակայն կողմերը չսրեցին իրենց միջև առանց այն էլ լարված իրադրությունը և 1180 թ. հոկտեմբերի 2-ին կնքեցին զինադադար (թեկուզև հայերի համար ծանր պայմաններով)[4]: Սուլթանը հեռացավ Կիլիկիայից՝ պայմանով, որ հայերն ազատ արձակեն հակառակորդի գերիներին: Այս զինադադարը որոշ ժամանակով ապահովագրեց հայոց իշխանությանը եգիպտական բանակի հարձակումներից: Ըստ Իբն ալ-Ասիրի, հայերը հայտնվեցին սուլթանի ուշադրության կենտրոնում Կիլիկիա թափանցած «թուրքմենների» հետ առաջացած ռազմական հակամարտության պատճառով. «Բանն այն է, որ հայազգի Լևոնի որ-

---

[3] Այս հարցը որոշ չափով հստակեցվեց միայն 1187 թ. Հաթթինի ճակատամարտից հետո: Մանրամասն տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 2017**, էջ 79:

[4] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Իբն Ալ-Ասիր 1981**, էջ 266, հմմտ տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 2017**, էջ 76-77 :

դին[5] մի խումբ թուրքմենների հրավիրել էր իր երկիրը, դրամական նվերներ տվել և հրամայել, որ իրենց հոտերն արածեցնեն իր երկրում…: Սակայն հետո նա դավաճանեց նրանց, կանանց գերեվարեց, ունեցվածքը խլեց, իսկ տղամարդկանց՝ տարիքավորներին կոտորելուց հետո, մի մասին գերեվարեց: Սալահ ալ-Դինն իջավ Ասուադ (Սև) գետի մոտ և սկսեց նրա երկիրը ասպատակել»[6]: Ըստ Սալահ ադ-Դինի կենսագիր Բահա ադ-Դին իբն Շադդադի. «Այս անգամ դեսպան եկավ Ղլիճ Արսլանից նրա հետ հաշտության պայմանագրի և դաշինքի մասին բանակցություններ վարելու, ինչպես նաև հայերից բողոքելու համար: Նա որոշեց անհապաղ գրոհել Լևոնի որդու երկիրը և դրանով սատարել Ղլիճ Արսլանին»[7]: Իրականում սրանք սոսկ առիթներ էին Կիլիկյան Հայաստան արշավելու համար: Հայոց իշխանության նկատմամբ սուլթանի ցուցաբերած ռազմական հետաքրքրության պատճառը թերևս այն էր, որ քաղաքական մեծ ինքնուրույնության հասած Կիլիկյան Հայաստանը խոչընդոտ էր սուլթանության՝ համամահմեդական տերություն ստեղծման ճանապարհին: Ինչ վերաբերվում է հայ-եգիպտական զինադադարին, ապա սուլթանի առջև կային անհապաղ լուծում պահանջող խնդիրներ, ուստի, թեկուզև գիտակցելով Կիլիկյան Հայաստանի հետ հարաբերությունների որոշակիացման կարևորությունը թե՛ Խաչակրաց Արևելքի, թե՛ Քրիստոնյա Արևմուտքի հետ հա-

---

[5] « Լևոնի որդի» կամ «իբն Լևոն» դիմելաձևի մասին մանրամասն տե՛ս **Բոզոյան/Շուքուրով/Տեր-Ղևոնդյան/Դանիելյան 2016**, էջ 131-132 :

[6] **Իբն Ալ-Ասիր 1981**, էջ 266 :

[7] **Баха ад-Дин 2009**, էջ 54 :

կամարտության լուծման հարցում, սուլթանը նախընտրեց հետաձգել այս խնդրի լուծումը, առավել ևս որ հայերի հետ կնքել էր շահավետ հաշտություն:

Կիլիկյան Հայաստանի համար մյուս բարդ խնդիրը հարաբերությունների հստակեցման անհրաժեշտությունն էր Ռումի սելջուկյան սուլթանության հետ: Ռումի սուլթանները չէին դիտարկում հայոց իշխանության հետ դաշինքի հնարավորությունը և Կիլիկիային վերաբերվում էին որպես խոչընդոտ՝ իրենց ռազմական նվաճումների ճանապարհին: Ավելին, առիթի դեպքում սելջուկները ընդդեմ Կիլիկիայի ուղղորդում էին նաև տարածաշրջանի այլ քաղաքական ուժերի, ինչպես դա փորձեցին անել 1180 թ. Եգիպտոսի սուլթանության պարագայում: Ուշագրավ է, որ դարձյալ Իբն Շադդադի հաղորդմամբ՝ երբ Սալահ ադ-Դինը հեռանում էր Կիլիկյան Հայաստանից, նա իրեն փոխանորդ է կարգում Ղլիճ Արսլանին՝ դեսպանների հետ դաշնագիր կնքելու համար[8]:

Ինչպես Եգիպտոսի սուլթանության, այնպես էլ Ռումի սուլթանության դեպքում Ռուբինյանների հետ ունեցած հակամարտությունն ուներ ոչ միայն քաղաքական, այլև մշակութային ակունքներ: Սելջուկները ի դեմս Կիլիկյան Հայաստանի տեսնում էին լուրջ հակակշիռ տարածաշրջանի մահմեդական քաղաքակրթական միջավայրին, ուստի Ռուբինյանները մշտապես զգուշանում էին սուլթանության ռազմական և դիվանագիտական ձեռնարկումներից[9]:

---

[8] Տե՛ս նույն տեղում:

[9] Թորոս Բ-ի օրոք 1153 թ. Մասուդ Ա-ն, իսկ 1155 թ. Ղլիճ-Արսլան Բ-ն արշավանքներ կազմակերպեցին դեպի Կիլիկյան Հայաստան: Տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ 1956**, էջ 171, 173:

Կիլիկյան Հայաստանի համար անհետևանք չէին մնում նաև Սալահ ադ-Դինի նվաճումների հետևանքով Մերձավոր Արևելքի քաղաքական քարտեզի կրած փոփոխությունները, մասնավորապես՝ Զանգիների պետության թուլացումն ու վերացումը[10]: Չնայած դեռևս ԺԲ դարի կեսերից Ռուբինյանները գերադասում էին տարածաշրջանում համագործակցել ֆրանկների, քան Զանգիների պետության հետ, վերջիններս ի սկզբանե դրական վերաբերմունք ունեին հայերի նկատմամբ: Ռ. Գրուսեն նշում է. «Զանգին Եդեսիան թողել էր նրա բնիկ քրիստոնյա բնակչությանը՝ կազմված մասամբ հայերից և մասամբ հակոբիկ ասորիներից», ապա ավելացնում է, որ «...հայերը, ընդհակառակը, համակրում էին ֆրանկներին, որոնք միշտ էլ քիչ, թե շատ իրենց իշխանությանը նրանց մասնակից էին դարձրել»[11]:

Այսպիսով, ԺԲ դ. վերջին քառորդին Բյուզանդական կայսրության դիրքերի թուլացման, մի շարք մահմեդական իշխանությունների թուլացման կամ վերացման, Ռումի սելջուկյան և Այյուբյան սուլթանությունների հզորացման պայմաններում Կիլիկյան Հայաստանի համար կարևորվեց Արևելքի խաչակիրների հետ հարաբերությունների կայունացումը: Ստեղծված իրավիճակում Կիլիկյան Հայաստանի հետ հարաբերությունները բարելավելու անհրաժեշտություն առաջացավ նաև խաչակրաց պետությունների համար:

---

[10] Զանգիների պետության տարածքը 1181 թ. նվաճվեց Մոսուլի աթաբեկության կողմից, իսկ 1183 թ. միացվեց Եգիպտոսի սուլթանությանը: Տե՛ս **Баха ад-Дин 2009**, էջ 60-61:

[11] **Groussset 1935**, էջ 198:

Պատահական չէ, որ որոշ հեղինակներ փորձում են Կիլիկյան Հայաստանը ներկայացնել ընդհուպ որպես խաչակրաց պետություն կամ որպես պետություն, որն իր կառուցվածքով գրեթե չի տարբերվում Արևելքի խաչակրաց պետություններից: Ռ. Գրուսեն, անդրադառնալով Երուսաղեմի թագավոր Ամորի Ա-ի և Ռուբինյան իշխան Թորոս Բ-ի միջև 1168 թ. կամ 1169 թ. տեղի ունեցած հանդիպման ժամանակ քննարկված ծրագրին հայ գաղթականներին Երուսաղեմի թագավորության գյուղերում բնակեցնելու վերաբերյալ[12], նշում է. «Հայերի մի ստվար հատվածի վերաբնակեցումը կարող էր փրկել ֆրանկների տիրապետությունը»[13]՝ նկատի ունենալով, որ միայն այսպես հնարավոր կլիներ Երուսաղեմի թագավորությունն ապահովագրել այստեղ մեծամասնություն կազմող մահմեդականների կողմից սպառնացող վտանգից: Հեղինակը երկու քաղաքական ուժերին դիտարկում է որպես Խաչակրաց արևելքի գրեթե համարժեք ներկայացուցիչներ:

ԺԲ դ. 70-ական թթ. վերջին Ռուբեն Գ-ը ձեռնամուխ եղավ Արևելքի խաչակիրների հետ դաշնակցային հարաբերությունների վերահաստատմանը, որոնք ընդհատվել էին Մլեհի իշխանավարման տարիներին: Նշված ժամանակահատվածում Կիլիկյան Հայաստանի համար խաչակիրների հետ դաշ-

---

[12] Թորոսն Ամորիին առաջարկում է, որ Երուսաղեմ ուղարկի 30 հազար մարդ, որպեսզի քրիստոնյաները կազմեն մեծամասնություն, իսկ մահմեդական բնակչությունը դուրս մղվի՝ այդպիսով ամրապնդելով Երուսաղեմի քրիստոնեական թագավորության դիրքերը: Մանրամասն տե՛ս **Groussset 1935**, էջ 603:

[13] Նույն տեղում, էջ 604: Արևելքի խաչակրաց պետությունների ռազմաքաղաքական կյանքում հայերի ունեցած դերակատարման մասին տե՛ս **Dédéyan 1997** , էջ. 153-163:

նակցային հարաբերությունների պահպանման կարևորության մասին վկայում է նաև 1177 թ. դեկտեմբերից մինչև 1178 թ. մարտ ամիսը խաչակիրների կողմից Անտիոքից դեպի արևելք գտնվող Հարիմ ամրոցի պաշարմանը հայկական ուժերի մասնակցությունը: Միքայել Ասորին գրում է. «Բայց յետոյ զըղջացաւ բրինձն, և ստեաց երդմանն, և եբեր աղաչանօք զՌոբեն Կիլիկիոյ իշխանն, և գնաց ի վերայ Հերմին. և ոչ ետ Տէր ‘ի ձեռս նորա վասն ստութեան նորա, այլ բազումք անկան ‘ի զօրացն Փռանգաց և դարձաւ ամօթով, և զՀերիմն դարձուցին ‘ի Հալպ՝ առեալ երդումն ‘ի նոցանէ»[14]: Խաչակիրների համար այս ամրոցի գրավումը կարևոր էր իրենց ազդեցությունը Հյուսիսային Ասորիքում մեծացնելու համար, մինչդեռ Կիլիկյան Հայաստանի համար Հարիմի գրավումը մեծ կարևորություն չուներ: Հայերը, հաշվի առնելով Մերձավոր Արևելքում տեղի ունեցած ռազմաքաղաքական փոփոխությունները, փորձում էին նման ձևով խաչակիրների հետ դաշնակցային հարաբերությունները դնել ավելի լուրջ հիմքերի վրա:

Խաչակրաց Արևելքի և Քրիստոնյա Արևմուտքի բարյացակամությանն արժանանալու ուղղությամբ Ռուբեն Գ-ի հաջորդ քայլը նրա «քաղաքական» ամուսնությունն էր. «Ռուբեն իշխանապետ, երբ իր նորակազմ պետությունը քրիստոնյա

---

[14] «Եւ վասն այսր յաղթութեան ամիրայն որ կայր ՛ի Հերիմն, դարձաւ ՛ի Թուրքայ և եղեւ ընդ Անտաքու հնազանդութեամբ. և երդուաւ նմա Բրինձն թողուլ զբերդըն առ նմա. և յետոյ ատեաց երդմանն էառ ընդ ինքեան զՌուբեն զիշխանն Կիւլիկեցւոց, և գնաց առնուլ զՀերիմն, և ոչ մատնեաց զնա Տէր ՛ի ձեռս նոցա, քանզի ստեաց Բրինձն երդմանն», **Միքայել Ասորի 1871**, էջ 485:

պետությանց բարյացակամ ուշադրության առարկա դարձնելու մտադրությամբ իր հայացքը լատիններուն կողմը դարձուց ու 1181-ին Երուսաղեմ ուխտի գնաց, հոն խնամություն հաստատելով լատիններուն հետ, ամուսնացավ Քարաքայ և Թորոնի իշխան Հիմֆրիսին Իզապել աղջկան հետ»[15]: Այս քաղաքականությունը շարունակեց նաև Լևոն Բ իշխանը (թագադրությունից հետո՝ Լևոն Ա թագավոր). «…Լեվոն լատիններուն հետ սկսված բարեկամությունն ամրապնդելու հույսով ամուսնացավ Անտիոքի Բոյեմոնդոս իշխանի աներորդույն աղջկան հետ, որպեսզի տիկինը իր ազգականներուն ուժով Լեվոնի պաշտպան դառնա»[16]:

Նույն տրամաբանությամբ իր կառավարման ընթացքում Լևոն Բ իշխանը վերականգնեց ֆրանկներին պետության կարևոր պաշտոններում, առավելություններ տվեց եվրոպական առևտրականներին, կապեր հաստատեց հոգևոր-ասպետական միաբանությունների հետ՝ «ցանկանալով հայկական Կիլիկիան վերաձևավորել Արևելքի լատինական պետության»[17]: Բյուզանդական կայսրության թուլացմանը և Սալահ ադ-Դինի նվաճումներին զուգահեռ խաչակիրների համար ևս կարևորվում էր տարածաշրջանում վստահելի քրիստոնյա պետության առկայությունը ի դեմս Կիլիկյան Հայաստանի, որը կարող էր դառնալ հենարան՝ նախապատրաստվող խաչակրաց արշավանքի ժամանակ տարածաշրջանի մահմեդական ուժերի դեմ պայքարում:

---

[15] **Սյուրմեյան 1945**, էջ 21:
[16] Նույն տեղում:
[17] **Mutafian 1993**, էջ. 36:

Քննարկվող ժամանակաշրջանում Կիլիկիայի հայոց պետության համար օրակարգի հարց էր նաև Անտիոքի իշխանապետության հետ հակամարտության հանգուցալուծումը, որն առանձնապես սրվել էր ԺԲ դարի 80-ական թթ.՝ Ռուբեն Գ-ի իշխանավարման տարիներին[18]: Անտիոքի իշխանները մշտապես փորձում էին օգտվել հայ-բյուզանդական ռազմական հակամարտությունից և իրենց իշխանությանը միացնել Դաշտային Կիլիկիան: Բացի այդ, Կիլիկյան Հայաստանի համար կարևոր էր ելքը դեպի Միջերկրական ծով: Երկու պետությունների միջև առկա էին ոչ միայն տարածքային, այլև քաղաքական գերակայության խնդիրներ: Սկսած 1187 թվականից՝ Լևոն Բ իշխանի իշխանավարման տարիներին, Կիլիկյան Հայաստանը սկսեց բացահայտ հավակնություններ դրսևորել Անտիոքի նկատմամբ՝ ցանկանալով ոչ միայն իր գերիշխանությունը հաստատել այնտեղ, այլև հնարավորության դեպքում իր գերակայության ներքո ստեղծել հայ-անտիոքյան միություն:

Անտիոքի իշխանապետության և Կիլիկյան Հայաստանի փոխհարաբերություններում շրջադարձային նշանակություն ունեցավ Երուսաղեմի անկումը, որից հետո Սալահ ադ-Դինը գրավեց Անտիոքի իշխանապետությանը և Տրիպոլիի կոմսությանը պատկանող մեծ թվով բերդեր և քաղաքներ[19]: 1188 թ.

---

[18] Ռուբեն Գ-ի օրոք հայ-անտիոքյան դիվանագիտական հարաբերությունների հանգամանալից վերլուծությունը տե՛ս **Տեր-Պետրոսյան 2007**, էջ 133:

[19] Եգիպտական զորքերը 1188 թ. ընթացքում գրավեցին Անտիոքի իշխանությանը պատկանող Ջաբալան, Լաթաքիան, Սահյունը, Բալատոնոսը, Ֆիհան, Բակասը, Շուղրը, Բուրզեն, Բագրասը և Դարպսակը: մանրամասն տե՛ս **Cahen 1940**, էջ. 428-429:

տարածքային կորուստները թուլացրին խաչակրաց պետության հիմքերը, և Կիլիկյան Հայաստանի համար ստեղծվեց հնարավորություն՝ քննարկվող հակամարտությունը վերջնականապես հանգուցալուծելու համար. «Հյուսիսային Սիրիայում (Հյուսիսային Ասորիք, Լ.Ա.) Սալահ ադ-Դինի նվաճումը կատարելապես շրջեց ուժերի հավասարակշռությունը Անտիոքի և Կիլիկիայի միջև. «Ինչպես Կիպրոսը սիրիական (ասորիքյան, Լ. Ա.) կողմից, այժմ Կիլիկիան էր, որն ավելի ուժեղ էր, և որը նշանակված էր՝ ծառայելու համար որպես քրիստոնեական նահանջի գիծ»[20]: Արդյունքում Անտիոքի իշխանապետությունն իր հետագա գոյության ողջ ընթացքում ստիպված էր պայքար մղել Կիլիկյան Հայաստանի դեմ:

Անտիոքի դեմ պայքարում Լևոն Բ իշխանի առաջին գործնական քայլերից էր 1191 թ. Բաղրաս ամրոցի գրավումը, որը թեև այլևս չէր պատկանում Անտիոքի իշխանապետությանը, սակայն ռազմավարական կարևոր նշանակություն ունեցող այս ամրոցի գրավմամբ ընդգծվում էր խաչակրաց պետության նկատմամբ Կիլիկյան Հայաստանի առավելությունը: «Սալահ ալ-Դինը հրամայեց քանդել բերդը և իրոք քանդեցին: Իսկ սա մեծ վնաս էր մահմեդականներին, քանզի Հայոց տեր (Սահիբ ալ-Արման) Լևոնի որդին (իբն Լայուն), որը սահմանակից էր, իր երկրից եկավ, նորոգեց նրա կառուցվածքը, կատարելագործեց և այնտեղ նշանակեց իր զիվորների մի խումբ, որն այնտեղից ասպատակում էր դրացի երկիրը և սրանից շատ տուժեց Հալեպի շրջակայքի ժողովուրդը: Այն

[20] Նույն տեղում, էջ. 582:

մինչ օրս նրանց (հայերի) ձեռքում է»[21]: Իբն Ալ-Ասիրի վկայությունը ցույց է տալիս, որ Լևոն Բ իշխանի կողմից ամրոցի գրավումը կարևոր էր ոչ միայն Անտիոքի իշխանապետության, այլև տարածաշրջանի մահմեդական ուժերի դեմ պայքարում:

Կիլիկյան Հայաստանի համար միջազգային իրադրությունն էլ ավելի նպաստավոր դարձավ Ղլիճ Արսլանի (1192 թ.) և Սալահ ադ-Դինի (1193 թ.) մահից հետո, երբ գրեթե վերացավ մահմեդական ուժերի կողմից առկա վտանգը: «Սալահ ադ-Դինի մահը 1193 թ. փրկում է հայկական Կիլիկիան, քանի որ հզոր սուլթանն արդեն հասել էր Ամանոսի ստորոտին»[22]:

Հաջորդող երկու տարիների ընթացքում Լևոն Բ իշխանը գրեթե լիովին հանգուցալուծեց հայ-անտիոքյան հակամարտությունը՝ հօգուտ Ռուբինյան իշխանության: 1193 թ. Բաղրասում գերեվարելով Բոհեմունդ Գ-ին՝ Լևոն Բ իշխանը ոչ միայն լուծեց եղբոր վրեժը, այլև թոթափեց Անտիոքի իշխանապետությունից ունեցած ստորակայական կախվածությունը[23]: «Այժմ արդեն Կիլիկիան էր ավելի հզոր…: Ուստի Լեւո-

---

[21] **Իբն Ալ-Ասիր 1981**, էջ 273

[22] **Մութաֆյան 2001**, էջ 403: [1193 թ. ռազմարշավի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 2017**, էջ 121-126 – խմբ.]:

[23] Լևոնը ստորակայական կախվածությունը ժառանգել էր Ռուբեն Գ-ից: Ըստ միջնադարյան քաղաքական ընկալումների՝ իր գերակային հավատարմության երդում տված ստորական չէր կարող այդ երդումը չեղյալ հայտարարել: Ուստի Կիլիկյան Հայաստանի ստորակայական կախվածությունը Անտիոքի իշխանից իր ուժը կկորցներ այն ժամանակ, երբ վերջինս անձամբ չեղյալ համարեր այն: Անտիոքի իշխանապետությունից Կիլիկյան Հայաստանի ստորակայական կախվածության մեջ ընկնելու հան-

նը վճռել էր օգտվել այդ իրավիճակից…: Եվ լիովին ազատվել ֆրանկների գերիշխանության վերջին նշույլներից, ու, ինչու ոչ, հաստատել իր գերակայությունը (Անտիոքի) դքսության վրա»:[24] Հենց այս խնդիրներին էր փորձում վերջնական լուծում տալ Լևոն Բ իշխանը 1194 թ. Բոհեմունդ Գ-ի հետ Սսում կնքված համաձայնագրով[25], ըստ որի Կիլիկյան Հայաստանը ոչ միայն թոթափում էր իր ստորակայական կախվածությունը Անտիոքի իշխանապետությունից, այլև նրա նկատմամբ ձեռք էր բերում քաղաքական գերակայություն. «...Երբեմն ոտոքով եւ երբեմն բոտոքով, երբեմն զէնքով եւ երբեմն ճարտարութեամբ կը ջանայ Անտիոքի խնդիրը վերջացնել...»[26]: Մեր կարծիքով, Ռուբինյան իշխանի այսպիսի մոտեցումը սոսկ տեղի ունեցած իրադարձությունների տրամաբանական պատասխանը չէր, այլ հստակ կշռադատված քայլ[27]:

Այն փաստը, որ չնայած ուժերի հարաբերակցությունը տվյալ պահին հօգուտ իրեն էր, սակայն Լևոն Բ իշխանը իր նպատակին հասնելու համար օգտագործեց գահաժառանգման կարգը, և ոչ սոսկ զենքի ուժը, պայմանավորված էր հայոց իշխանի իրավացի համոզմամբ, որ Անտիոքի իշխանա-

---

գամանքների մասին մանրամասն տե՛ս **Տեր-Պետրոսյան 2007**, էջ 161-162:

[24] **Cahen 1940**, էջ 582:

[25] Համաձայնագրի կետերի մասին տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ 1956**, էջ 441: Հմմտ տե՛ս **Ernoul/Bernard le Trésorier 1871**, էջ. 321:

[26] **Օրմանյան 2001**, սյունակ 1851:

[27] «Լևոնն այդ ժամանակ, իրոք, այնքան հզոր էր, որ ցանկության դեպքում ի վիճակի էր Կիլիկիայի և Անտիոքի միավորման խնդիրը լուծել զուտ ռազմական ճանապարհով»: **Տեր-Պետրոսյան 2007**, էջ 234:

պետության հետ բացահայտ ռազմական առճակատումն իր դեմ կհաներ Քրիստոնյա Արևմուտքին, ինչն էլ կհանգեցներ հայոց պետության մեկուսացմանը տարածաշրջանում:

Բարդ և հաճախ հակասական հարաբերությունները վերը հիշատակված պետությունների հետ խաչակրաց երրորդ արշավանքի նախօրեին Կիլիկյան Հայաստանի համար անհրաժեշտություն առաջացրին որոշակիացնել հարաբերությունները նաև Սրբազան Հռոմեական կայսրության հետ: Բյուզանդական կայսրության թուլացման, մահմեդական պետությունների և Անտիոքի իշխանապետության հետ առկա հակամարտության պայմաններում, երբ Սրբազան Հռոմեական կայսրությունը հանդես էր գալիս որպես առաջիկա արշավանքի գլխավոր դերակատարներից մեկը և Քրիստոնյա արևմուտքի հավաքական խորհրդանիշը, Ռուբինյանների համար ավելի պարզորոշ էր դառնում գերմանական կայսրության հնարավոր օգտակարությունը հայոց թագավորության վերականգնման հարցում: Առավել ևս, որ ԺԲ դարի վերջին քառորդին գնալով ավելի իրատեսական էր դառնում Կիլիկիայում հայոց թագավորության վերականգնման խնդրի հանգուցալուծումը: Լևոն Բ իշխանին հաջողվել էր Արևելյան Միջերկրականի ափին ստեղծել արդեն բավականին ամուր պետական կառույց, որն ավելի ու ավելի էր հզորանում թե՛ քաղաքական և թե՛ ռազմական առումներով. «Լևոնը երիտասարդ պետությանը բերեց լիակատար ներքին զարգացման և վիճահարույց արտաքին ինքնավստահության»[28]:

[28] **Eickhoff 1977**, էջ 150:

Անշուշտ, իրադարձությունների նման ընթացքը ձեռնտու էր նաև Սրբազան հռոմեական կայսր Ֆրիդրիխ Շիկամորուսին, քանզի միջնադարյան իրավաքաղաքական գիտակցության մեջ թագադրությունը ենթադրելու էր նաև որոշակի քաղաքական կողմնորոշում[29]: Հետևաբար կայսրության թագով Լևոն Բ իշխանի թագադրության և Կիլիկյան Հայաստանի ստորակայական կախվածության հնարավորությունը, և, առավել ևս, տարածաշրջանում Հռոմի պապի և կայսեր կողմից ճանաչված քրիստոնեական թագավորության ստեղծման հեռանկարը կարող էին դառնալ մեծ գործնական քայլ՝ սրբազան կայսեր՝ համաքրիստոնեական գաղափարախոսության կենսագործման ճանապարհին[30]:

Kilikisches Armenien in den militärpolitischen Prozessen des Nahen Ostens im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts

Liana Aghabekyan

Die Zusammenfassung

Im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts haben die militärpolitischen Veränderungen einen großen Einfluss auf die Beziehungenen der christlischen und muslimischen Kräfte, auch auf die weitere Entwicklung der Osten-Westen Beziehungen. Kilikisches Armenien wurde von der byzantinischen Herrschaft schon befreit, hat die Beziehungen mit den muslimischen und Kreuzfahrerstaaten der Region präzisiert und die politische Vorherrschaft über das Fürstentum Antiochia gewonnen. So ist das armenische Fürstentum allmählich ein Teil des christlichen Systems im Kreuzfahrerosten geworden. Das hat den Rubenidischen Fürsten eine Möglichkeit gegeben, um sich auf die Hauptfrage - auf die Frage der Wiederherstellung des armenischen Kö-

---

[29] Սրբազան Հռոմեական կայսրությունում Լևոն Բ-ի թագադրության նշանակության մասին տե՛ս **Halfter 2007**, էջ137:

[30] Շտաուֆենա-հայկական դիվանագիտական հարաբերությունների զարգացման կարևոր նախադրյալների մասին տե՛ս **Halfter 1995**, էջ. 208:

nigreiches zu konzentrieren. Die Methoden der Lösung dieser Frage mussten auf die äußere Orientierung des Staates nach ostchristlichen oder westchristlichen Umgebungen beeinflussen.

Die Fürsten des Kilikischen Armenins haben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts gekonnt die Diplomatie des armenischen Staates vollständig entsprechend der neue militärpolitischen Situation der Region zu machen. Die Bestätigung der diplomatischen Beziehungen mit dem Christlichen Westen (mit dem Heiligen Römischen Reich) wurde einer der Schwerpunkte der Außerpolitik des Rubenidischen Fürstentums.

Մատենագիտություն

Բոզոյան 1988 - Բոզոյան Ա. , Բյուզանդիայի արևելյան քաղաքականությունը և Կիլիկյան Հայաստանը ԺԲ դարի 30-70-ական թթ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. :

Բոզոյան/Շուքուրով/Տեր-Ղևոնդյան/Դանիելյան 2016 - Բոզոյան Ա., Շուքուրով Ռ., Տեր-Ղևոնդյան Վ., Դանիելյան Գ., Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում, Ե., «Գիտություն» հրատ. :

Իբն Ալ-Ասիր 1981 - Իբն ալ-Ասիր. - Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 11., Արաբական աղբյուրներ, Բ., Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. :

Միքայելյան 2007 - Միքայելյան Գ. , Կիլիկիայի հայկական պետության պատմություն, Ե., ԵՊՀ հրատ.:

Միքայէլ Ասորի 1871 - Միքայէլ Ասորի, Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի Ասորիոյ պատրիարքի հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Երուսաղեմ, Սրբոյ Յակովբեանց հրատ.:

Մութաֆյան 2001 - Մութաֆյան Կ. , Կիլիկիան կայսրությունների խաչմերուկում, Ե., Նաիրի հրատ.:

Սմբատ Սպարապետ 1956 - Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, ՀԲԸՄ Խորէն Վրդ. Լազարեանի հիմնադրամ:

Սյուրմեյան 1945 - Սյուրմեյան Ա. , Հայ-լատին հարաբերությունները հույն-լատին հարաբերությանց լույսով, «Էջմիածին», հունվար-փետրվար, էջ 16-23:

Տեր-Ղևոնդյան 2017 - Տեր-Ղևոնդյան Վ. , Կիլիկյան Հայաստանը և Այյուբյան պետությունները, Եր., «Տիր» հրատ. :

Տեր-Պետրոսյան 2005 - Տեր-Պետրոսյան Լ. , Խաչակիրները հայերը, հտ. Ա., Ե., Նախագահ Տեր-Պետրոսյանի արխիվի և գրադարանի հիմնադրամ :

Տեր-Պետրոսյան 2007 - Տեր-Պետրոսյան Լ. , Խաչակիրները հայերը, հտ. Բ., Ե., ՀՀ առաջին նախագահի արխիվ:
Օրմանյան 2001 - Օրմանեան Մ. , Ազգապատում: Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հտ. Ա, Էջմիածին, Մայր Աթոռ:
Баха ад-Дин 2009 - Баха ад-Дин, Саладин. Победитель крестоносцев, СПБ., „Диля“.
Cahen 1940 - Cahen C., La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
Dédéyan 1997 - Dédéyan G., Le role politique et militaire des Armeniens dans les Etats croises pendant la premiere partie du XIIe siecle, Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, herausgegeben von H. E. Mayer, Oldenbourg Verlag, München, p. 153-164.
Der Doppeladler 2014 - Der Doppeladler, Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert, Mainz, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
Eickhoff 1977 - **Eickhoff E.,** Friedrich Barbarossa im Orient, Kreuzzug und Tod Friedrichs I, Tübingen, Wasmuth Verlag.
Ernoul/ Bernard le Trésorier 1871 - Ernoul et de Bernard le Trésorier, Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, publiée par M. L. de Mas Latrie, Paris.
Grousset 1949 - Grousset R., L'empire du Levant. Histoire de la question d'orient, Nouvelle edition, Paris, Payot.
Groussset 1935 - Grousset R., Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, II, Monarchie franque et Monarchie musulmane, Paris, Plon.
Halfter 2007 - Halfter P., Corona regni Armeniae. Aus der Spätzeit der staufisch-armenischen Beziehungen, Le Muséon, Bd. 120, S. 131-161.
Halfter 1995 - Halfter P., Die Staufer und Armenien. Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts 61), Sigmaringen, S. 187-208.
Lilie 1977 - **Lilie R.,** Die Schlacht von Myriokephalon, (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert, Revue des études byzantines, t., 35, pp. 257-275.
Mutafian 1993 - Mutafian C., Le royaume arménien de Cilicie: XIIe–XIVe siècle, Paris, CNRS.

Շուշան Կյուրեղյան
ԵՊՀ, արաբագիտության ամբիոն

ԻԲՆ ԱԼ-ՋԱՈԻԶԻԻ «ԹԱԼԲԻՍ ԻԲԼԻՍ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բանալի բառեր. *Հանբալիականություն, Իբն ալ-Ջաուզի, «Սատանայի խարդավանքները», սուֆիականություն, գիտելիք,Սուննա*

إعلم ان الباب الأعظم الذي يدخل منه إبليس هو الجهل

«Իմացի՛ր, որ ամենամեծ դուռը, որով սատանան գալիս է մարդկանց մոտ, տգիտությունն է»:

ԺԲ դարի սուննիական իսլամի հանբալիական[1] մազհաբի հետևորդ, կրոնաիրավագետ և քարոզիչ Իբն ալ-Ջաուզիի[2] «Թալբիս Իբլիս» (Սատանայի խարդավանքները) աշխատության բովանդակային կազմի և կառուցածքի վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս հասկանալ տվյալ ժամանակա-

---

[1] Հանբալիականությունը կամ հանբալիական մազհաբը սուննիական կրոնաիրավագիտական չորս դպրոցներից մեկն է, որի հիմնադիրն է աստվածաբան և իրավագետ Ահմադ իբն Հանբալը (780 – 855թթ.): Այս ուղղության ներկայացուցիչները մուսուլմանական իրավունքի առաջնային աղբյուրներ են համարում Ղուրանը, Սուննան և մարգարեի զինակիցների իրավական կարգադրությունները: Տե՛ս **Laoust 1986**, pp. 158-162.

[2] Իբն ալ-Ջաուզին (ամբողջական անունը՝ Ջամալ ադ-Դին Աբու ալ-Ֆառաջ Աբդ ալ-Ռահման իբն Ալի Իբն ալ-Ջաուզի Աբդ ալ-Ռահման իբն Ալի իբն Մուհամմադ Աբու ալ-Ֆառաջը, 1116-1200 թթ.) սուննիական իսլամի հանբալիական ուղղության ականավոր գործիչներից էր, Բաղդադի հանբալիների առաջնորդը, վայելում էր ժամանակաշրջանի ազդեցիկ պետական գործիչների հովանավորությունը, քարոզում պալատական մզկիթում: Մանրամասն տե՛ս **McAuliffe 1988**, p.102.

հատվածում մուսուլմանական աշխարհում առկա գործընթացները, այդ աշխարհին հայտնի և հասանելի գիտելիքը և այդ գիտելիքի գնահատումը հեղինակի և առավել լայն ընդգրկմամբ՝ հանբալիական ուղղության կողմից: «Թալբիս Իբլիսը» հանբալիական մազհաբի հիմնարար աշխատություններից է, որում հեղինակը քննադատում է այլ կրոններ դավանողների, իսլամի ներսում ձևավորված տարբեր ուղղությունների, մուսուլմանական համայնքի գրեթե բոլոր՝ թե՛ աշխարհիկ, և թե՛ հոգևոր շրջանակների պատկերացումները՝ ներկայացնելով նրանց որպես սատանայի խաբեություններին ենթարկված զոհեր:

Աշխատությունը[3] բաղկացած է 13 գլխից և ենթագլուխներից (ընդհանուր ծավալը՝ 396 էջ), որոնք ոչ համաչափ ծավալով, շարադրանքի տարբեր բնույթով և բովանդակային առանձին ուղղվածությամբ ներկայացնում են տվյալ ժամանակաշրջանի՝ հանբալիականությանը հակադրվող ուղղությունները և ձևակերպված գիտելիքը: Գրքի առաջին չորս գլուխները կարելի է համարել ընդհանուր-ներածական. դրանցում հեղինակը չի անդրադառնում Իբլիսի՝ սատանայի կոնկրետ խաբեություններին, այլ ներկայացնում է ընդհանուր տեղեկություններ նրա հնարքների և մարդկանց խաբելու մեթոդների, դրանցից զգուշանալու անհրաժեշտության և հնարավոր ձևերի մասին: Ստորև ներկայացվում են աշխատության առաջին չորս գլուխները՝ իրենց էջային ծավալով:

---

[3] Ուսումնասիրության ընթացքում օգտագործվել է «Սատանայի խարդավանքները» գրքի հետևյալ հրատարակությունը՝
للحافظ الامام الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي المتوفي في سنة ٥٩٧ ه، تلبيس ابليس، دار القلم، بيروت ، لبنان، ١٩٨٢، ص ٣٩٦

1. Սուննային և Ջամաային հետևելու անհրաժեշտությունը/հավատարմությունը (8-13)
2. Նորարարության և նորարարների դատապարտումը (13-24)
3. Սատանայի գայթակղությունից և հնարքներից զգուշանալը (24-38)
4. Խարդավանքի և մոլորության նշանակությունը (38-39)

Իբն ալ-Ջաուզիի աշխատությունը սկսվում է «Սուննային և Ջամաային հետևելու անհրաժեշտության» գլխով: Գրքի այս գլխում ներկայացվում են այն կարևոր սկզբունքները, որոնց հետևելով հնարավոր է խուսափել սատանայի խարդավանքներից: Ըստ այդմ հարկավոր է հետևել մարգարեի սուննային՝ Մուհամմադ մարգարեի ասածները, արարքները և լուռ համաձայնությունը ամփոփող պատումներին, և հավատարիմ լինել «ջամաային», ինչն այս պարագայում մատնանշում է հավատացյալների ողջ խումբը (jamāʿat al-muʾminin) կամ իսլամական համայնքը (jamāʿa islāmiyya): Այս առումով տերմինը գրեթե նույնական է ումմա (մուսուլմանական համայնք) տերմինին: Ումմա տերմինը քանիցս հանդիպում է Ղուրանում, մինչդեռ Ջամաան Սուրբ Գրքի բառապաշարում չի հանդիպում, ավելի հաճախ այն հանդիպում է Սուննայում: Ումման կրոնա-իրավական ընդհանուր հիմքի վրա ձևավորված համայնքն է, մինչդեռ ջամաան հավատացյալների ամբողջությունն է՝ միավորված ընդհանուր հավատով[4]: Այս սկզբունքների ճշմարտությունը հաստատվում է մարգարեին վերագրվող տարաբնույթ մեջբերումներով, օր.՝ փոխանցվում է, որ Օմար իբն ալ-Խատտաբը Ջաբիյայում քարոզելիս ասել

[4] **Laoust 1986**, p. 411.

է, որ մի անգամ մարգարեն իրենց դիմելով նշել է՝ «Ձեզնից ով ցանկանում է արժանանալ դրախտի ամենալավ բարիքներին՝ պետք է մնա ջամաայի հետ, որովհետև սատանան ավելի մոտ է մեկին, քան երկուսին»[5]:

Սուննային հակադրվում էր նորարարությունը (bid‘a), որն ամփոփում էր արագ փոփոխվող իրականության պայմաններում առաջացող այն «նորությունները», «նորամուծությունները», ընդ որում՝ հանբալիների պնդմամբ վնասակար, որոնց նախադեպը չկար հադիսներում: Ուստի, զարմանալի չէ որ Իբն ալ-Ջաուզիի գրքի հաջորդ գլուխը նվիրված է վնասակար նորարարության և նորարարների դատապարտությանը: Որպես նորարար էին դիտարկվում ազատ կամքի և բացարձակ կանխորոշվածության, մեծ մեղք գործած մուսուլմանի կարգավիճակի, Ղուրանի արարված լինել-չլինելու, Ալլահի բնույթին և ատրիբուտներին առնչվող հարցերի շուրջ տարբեր տեսակետներ արտահայտող մութազիլիները[6], կա-

---

[5] Տե՛ս إبن الجوزي، 1982، ص 9.

[6] Մութազիլիականությունը քալամի (ռացիոնալիստական աստվածաբանության, սուննիական իսլամի աստվածաբանական տեսական համակարգ, որը կրոնական ուսմունքի հիմնավորման նպատակով կիրառում է տրամաբանության փաստարկներ, բանականությունից բխող ապացույցներ) ուղղություններից է, ձևավորվել է Ը դարում և հսկայական դեր է կատարել Ը-Թ դարերի Դամասկոսի և Բաղդադի կրոնաքաղաքական կյանքում: Ուղղության գաղափարախոսության հիմնադիրն է Վասիլ Իբն Աթան: Մութազիլիների ուսմունքի հիմնարար գաղափարական դրույթները հենվում էին բանականության և տրամաբանության փաստարկների վրա: Ислам: энциклопедический словарь, с. 175-176.

դարիները[7], մուրջիները[8] և այլն: Իբն ալ-Ջաուզիի մերժողական դիրքորոշումը իսլամում ցանկացած նորարարության և նորարարների հարցում բնականորեն պայմանավորված էր Աբբասյան խալիֆայության անկման և խալիֆայությունում մշտական մրցակցության մեջ տարբեր ուղղություններից մեկն ու մաքուրը պահպանելու անհրաժեշտությամբ:

Այսպիսով, աշխատության առաջին երկու գլուխները մեր դիտանկյունից պատասխանում են «ինչ անել» և «ինչ չանել» հարցերին՝ իրական ուղղահավատ մուսուլման լինելու համար:

Աշխատության երրորդ գլուխը վերաբերում է սատանայի խարդավանքներից խուսափելուն ու զգուշանալուն: Պետք է իմանալ, որ սատանան, որը խարդավանքների է ենթարկում այլոց, առաջինն է, որ խարդավանքի է ենթարկվել: Այս գլխում մեջբերվում է Մուհամմադ մարգարեի կնոջը՝ Աիշային և մարգարեին վերագրվող այն հադիսը, որի համաձայն յուրաքանչյուր մարդու ուղեկցում է սատանան: Փոխանցվում է, որ Աիշան ասել է, թե Ալլահի մարգարեն մի գիշեր դուրս է եկել նրա մոտից և նա (Աիշան) խանդել է: Ապա մարգարեն վերադարձել է և տեսել Աիշային այդ վիճակում և հարցրել. «Ի՞նչ է կատարվում քեզ հետ Աիշա, խանդու՞մ ես»: Աիշան

---

[7] Կադարիները (արաբ. կադար՝ նախախնամություն) մարդու կամքի բացարձակ ազատության տեսության կողմնակիցներն էին. ի տարբերություն իրենց հակադրվող ջաբարիների նրանք համարում էին, որ հենց մարդն է իր արարքների ստեղծողը: Մանրամասն տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 125:

[8] Մուրջիները (արաբ. հետաձգել բառից) հետաձգում էին մեղք գործած մարդու կարգավիճակի վերաբերյալ դատողության կայացումը մինչև Ահեղ դատաստանի օրը: Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 172:

պատասխանել է. «Ինչպե՞ս կարող է իմ նման կինը չխանդել քո նմանին»: Նա (մարգարեն) պատասխանել է. «Քո սատանա՞ն է եկել»: Աիշան հարցրել է. «Արդյո՞ք ինձ հետ սատանա կա»: «Այո»: «Եվ բոլո՞ր մարդկանց հետ է»: «Այո, նա, բոլոր մարդկանց հետ է», ասել է Մարգարեն: «Քեզ հետ նույնպե՞ս»,-հարցնում է Աիշան: «Այո՛, սակայն իմ տերն օգնել է ինձ և նրան մուսուլման է դարձրել[9]»,- եզրափակել է մարգարեն:

Այսպիսով, Սատանան ուղեկցում է բոլորին, սակայն Ալլահի կողմից պատգամված միջոցներով՝ Ղուրան ընթերցելով և Ալլահին հետևելով հնարավոր է խուսափել խարդավանքից: Այս բաժնում տրվում է «ինչպես խուսափել Սատանայի խարդավանքներից» հարցի պատասխանը:

Հատկանշական է, որ «Սատանայի խարդավանքները» աշխատության միայն չորրորդ գլխում է հեղինակը պարզաբանում, թե ի՞նչ է խարդավանքը և ի՞նչ է մոլորությունը: Այստեղ միայն սահմանվում է, որ խարդավանքը (talbīs) կեղծիքը ճշմարտության տեսքով ներկայացնելն է, իսկ մոլորությունը (ġurūr) տգիտության մի տեսակ է, որի արդյունքում կեղծիքը ընդունվում է ճշմարտության, վատը լավի փոխարեն[10]:

Ըստ այդմ, սրան հաջորդող գլուխներն արդեն անդրադառնում են կոնկրետ անձանց, կոնկրետ խմբերի նկատմամբ սատանայի խաբեություններին: 5-13 գլուխներում մանրամասն վերլուծվում են նրա խաբեությունների հիման վրա ձևավորված իսլամական համայնքի տարբեր շերտերն ու ըն-

---

[9] Muslim, Sahih, 2815, Book 52, Hadith 64.
[10] Տե՛ս ابن الجوزي، 1982، ص 38-39.

դունված արատավոր պրակտիկաները, որոնք կներկայացվեն հաջորդաբար:

5. Կրոնների և հավատալիքների հարցում նրա (սատանայի) խարդավանքների հիշատակումը (39-109)

Այս գլխում ներկայացվում են հիմնականում այլ կրոնների և հավատալիքների հարցում սատանայի խաբեությունները, դրանք քննարկվում են աշխարհիկ անձանց, արարչի գոյությունը հերքողների, հորոսկոպներին հավատացողների, կուռքերը երկրպագողների, կրակը երկրպագողների, ինչպես նաև նախաիսլամական շրջանի արաբների՝ ջահիլիայի, մարգարեությունը մերժողների, հրեաների և քրիստոնյաների, զրադաշտականների, հոգու վերակենդանացմանը հավատացողների քննադատության օրինակով: Նույն գլխի վերջին երեք ենթաբաժինները վերաբերում են իսլամական համայնքի առաջին ճեղքումների արդյունքում ձևավորված ուղղությունների՝ խարիջիների[11], ռաֆիդիների[12] և բատինիների[13]

---

[11] Խարիջիները (արաբ. խարաջա՝ դուրս գալ, լքել) իսլամական հիմնական ումմայից մի շարք պատճառներով (կրոնական, գաղափարական, քաղաքական) առաջինը դուրս եկած, առանձնացած մուսուլմաններն են: 657 թ. տեղի ունեցած Սիֆֆինի ճակատամարտից հետո 12 000 մուսուլման լքեց Ալի իբն Աբի Տալիբի ճամբարը՝ մեղադրելով նրան, ինչպես նաև նրա հակառակորդ Մուավիա իբն Աբու Սուֆյանին Ալլահի կամքը չընդունելու և հետևաբար հավատացյալ լինելուց հրաժարվելու մեջ: Խարիջիները հենվելով «Միայն Ալլահինն է դատաստանը» սկզբունքի վրա մահվան դատապարտեցին Ալի իբն Աբի Տալիբին և Մուավիային, ինչի արդյունքում 661 թ. Ալին սպանվեց, իսկ Մուավիան վիրավորվեց: Մանրամասն տե՛ս **Петрушевский 1966**, с. 30-62.

[12] Իբն ալ-Ջաուզին ռաֆիդի (արաբ. ռաֆադա՝ հերքել) է անվանում շիաներին, որոնք անօրինական են համարում ուղղահավատ խա-

քննադատությանը: Սատանայի անմիջական խաբեություններին վերաբերող այս հատվածում նկատում ենք ժամանակագրական որոշակի տրամաբանության պահպանում:

6. Գիտության տարբեր ճյուղերի գիտնականների նկատմամբ սատանայի խարդավանքների հիշատակումը (109-128)

Գրքի այս բաժինը վերաբերում է գիտնականների, որոնց թվում Ղուրանը ընթերցողների, հադիսի հետևորդների (Ասհաբ ալ-հադիս)[14], ֆակիհների, քարոզիչների և պատմիչների, լեզվի և ադաբի մասնագետների, պոետների քննադատությանը:

Այս հիշատակումը ևս ժամանակագրական տրամաբանության սահմաններում է. Ը դարից սկսած հավատացյալների կտրուկ աճին զուգահեռ, ամրագրված գիտելիքի համակարգման, գնահատման և զտման անհրաժեշտությունից

լիֆների՝ Աբու Բաքրի, Օմար, Օսմանի իշխանությունը: Մանրամասն տե՛ս إبن الجوزي، 1982، ص 94-95.

[13] Իբն ալ-Ջաուզին բատինի է անվանում այն մարդկանց, որոնք ձևացնում են, թե մուսուլման են, հաստատում են Ալլահի ճշմարտությունը և ընդունում նրա մարգարե Մուհամմադին, սակայն պնդում են, որ Ղուրանի այաթներն ունեն նաև ներքին՝ թաքնված իմաստներ, որոնց իմացությունը միայն ընտրյալներին է հասանելի: Տե՛ս إبن الجوزي، 1982، ص 99.

[14] Ասհաբ/Ահլ ալ-Հադիսը («Հադիսի հետևորդները»/āhl al-ḥadīṯ) Ը դարում իսլամում ձևավորված ուղղություն է, որի հետևորդները մերժում էին կրոնաիրավական հարցերում ցանկացած նորարարության կիրառում և հետևում էին միայն Ալլահի գրքին (Ղուրան) և Մարգարեի Սուննային: Նրանց հակադրվում էին «Կարծիքի հետևորդները» (āṣḥāb al-rāy), ովքեր իրավական հարցերում հենվում էին սեփական կարծիքի և տրամաբանական դիտարկումների վրա: Մանրամասն տե՛ս՝ Ислам, Энциклопедический словарь,1991, сс. 24-25.

ելնելով, գիտելիքի ընդհանուր համակարգից սկսվում է առանձին գիտական ուղղությունների ճյուղավորման գործընթացը, որը շարունակվում է մինչև ԺԳ դարը:

Իբն ալ-Ջաուզին այս գլխում հիշատակում է սատանայի որոշ մեքենայություններ՝ գիտնականներին խաբելու համար օգտագործված: Հադիսի հետևորդներն, ըստ Իբն ալ-Ջաուզիի, դադարել են գիտելիք փնտրել, իրենց ողջ կյանքի ընթացքում ճամփորդում են հադիսներ լսելու և հավաքելու, երկար փոխանցման շղթաներ և հետաքրքիր տեքստեր գտնելու համար, ինչի արդյունքում չեն կարողանում բացատրել դրանց իմաստը: Նրանք չեն կարողանում տարբերակել հավաստի և ոչ հավաստի փոխանցումները[15]: Ֆակիհներին (կրոնաիրավագետներին) սատանան խաբել է, թե ֆիկհը (կրոնաիրավական գիտությունների համալիր) միակ կրոնական գիտությունն է, և ֆակիհները հադիսի գիտնականներին համարում են մարդիկ, որ ոչինչ չեն հասկանում: Նրանք մոռանում են, որ հադիսը ֆիկհի հիմքերից է: Մեկ այլ խնդիր է այն, որ ֆակիհները կրոնաիրավական որոշումներ են արձակում առանց համապատասխան գիտելիք տիրապետելու: Նույն կերպ սատանան խաբել է քերականներին և լեզվաբաններին, որոնք հավատում են, թե իսլամի ամենահեղինակավոր գիտնականներն են, քանի որ արաբերենը և դրա քերականությունը Ղուրանը հասկանալու միակ միջոցն են[16]: Ընդհանուր առմամբ այս բաժնում Իբն ալ-Ջաուզին ներկայացնում է ընդհանուր գիտելիքից ճյուղավորված կրոնական գիտությունն-

---

[15]Տե՛ս ابن الجوزي، 1982، ص 111.

[16] Տե՛ս ابن الجوزي، 1982، ص 122.

րի և այն կրողների հավասարությունը: Հեղինակը կարևորում է, որ Ղուրան ընթերցելը, հադիսներ հավաքագրելը կամ ֆեթվաներ (կրոնաիրավական կամ ծիսական որևէ հարցի վերաբերյալ առաջարկված լուծում կամ հրահանգ) արձակելը չվերածվեն մեխանիկական աշխատանքի և ավելի շատ ուշադրություն դարձվի այս գիտակարգերի բովանդակությանը, այլ ոչ դրանց տեխնիկական կամ քանակական բնութագրիչներին:

7. Կառավարիչների և սուլթանների նկատմամբ սատանայի խարդավանքները (128-130)

Իբն ալ-Ջաուզին կառավարիչներին և սուլթաններին ևս ներկայացնում է որպես սատանայի ծուղակում հայտնվածների. սատանան նրանց հավաստիացրել է, թե Ալլահը սիրում է իրենց, ուստի շնորհել է այդ դիրքը: Իբն ալ-Ջաուզին գտնում է, որ նրանք սեփական կարծիքի հիման վրա որոշումներ են կայացնում և կործանում կրոնը, ոչ գիտակ մարդկանց նշանակում են մարդկանց կառավարելու կարևոր գործին, սպանում նրանց, ում պետք չէ սպանել, չափից դուրս շատ գումար ծախսում, այցելում ուղղամիտ մարդկանց և խնդրում նրանց աղոթել իրենց համար՝ կարծելով թե այդպես իրենց մեղքերը նվազում են[17]:

Այս դրվագները ներկայացնում են անկման փուլում գըտնվող և մասնատված Աբբասյան խալիֆայության ճգնաժամը:

8. Սատանայի խարդավանքները երկրպագողների նըկատմամբ՝ պաշտամունքային հարցերում (130-145)

[17] Նույն տեղում, էջ 129:

Այս գլխում ավելի մանրամասն քննվում են իսլամի հիմքերով պահանջվող գործողությունների ժամանակ մուսուլմանների կողմից թույլ տրվող սխալները, աղոթքի, Ղուրանի ընթերցման, հաջի, լվացման, պասի և այլ հարցերում սատանայի խարդավանքները: Սատանան նրանց համոզել է, որ երկրպագությունը և ծեսերը ավելի կարևոր են, քան գիտելիք փնտրելը:

9. Սատանայի խարդավանքները ասկետների (zāhid) և երկրպագողների/ճգնավորների (ʻābid) նկատմամբ (145-155)

10. Սատանայի խարդավանքները սուֆիների[18] նկատմամբ (155-365)

Գրքի իններորդ և տասներորդ բաժինները վերաբերում են իսլամում միստիկական ուղղության հետևորդների գործողությունների նկարագրմանն ու քննադատությանը: Հեղինակն ասկետներին, երկրպագողներին/ճգնավորներին և սուֆիներին անդրադառնում է աշխատության առանձին գլուխներում՝ այդպիսով չնույնացնելով զահիդներին և աբիդներին սուֆիների հետ: Ներկայացնելով ասկետներին և երկրպագողներին Իբն ալ-Ջաուզին նշում է, որ սատանան նրանց հեշտությամբ խաբում է՝ իրենց գիտելիքի պակասի պատճառով, ինչի արդյունքում վերջիններս հրաժարվում են անգամ

[18] Համաձայն «Թալբիսի»՝ «սուֆի» տերմինը սկսել է կիրառվել Ը դարում, սուֆիզմ (tasawwuf) նշանակում է ինքնակատարալագործում (riyāḍa an-nafs), դիմադրություն բնությանը (mujaddada), ինչը ստիպում է զսպել արատները և պարտադրում ասկետականություն (zuhd), համբերություն (ṣabr), անկեղծություն (ikhāls), ճշմարտացիություն (ṣidq) և այլ որակներ, որոնք արժանի են գովասանքի այս աշխարհում և այլ պարգևների հաջորդ կյանքում: Մանրամասն տե՛ս ابن الجوزي، 1982، ص157.

աշխարհիկ կյանքի այն բարիքներից, որոնք թույլատրված են: Սուֆիականությունն, ըստ Իբն ալ-Ջաուզիի, ծայրահեղ ասկետականությունն է, որը դրսևորվում է իսլամում անընդունելի պրակտիկաների կիրառմամբ[19]:

«Թալբիս Իբլիս» աշխատության Ժ գլուխը, որը ծավալային առումով գրքի կեսից ավելին է (210 էջ), նվիրված է սուֆիների և նրանց գործողությունների դատապարտմանը: Գրքի հեղինակի առավել մեծ շեշտադրումը սուֆիականության վրա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ ԺԲ դարում այն դարձել էր սուննիականության հիմնական «մրցակիցը»[20]: Ի տարբերություն գրքի մյուս գլուխների, որտեղ պարզապես նշվում է տվյալ կրոնական ուղղության անվանումն ու հնարքները, որի միջոցով սատանան խաբել է նրանց, այս գլուխը յուրօրինակ աղբյուր է սուֆիզմի տեսության և պրակտիկայի վերաբերյալ: Գլխում կա մեծ տեսական նյութ սուֆիական ծիսակարգերի, սուֆիների հագուստի, նախասիրությունների և այլնի մասին: Հեղինակը հատուկ անդրադառնում է այն խնդրին, որ սուֆիական գրականության

---

[19] Անընդունելի գործողություններից են համարվում սովը, աղքատությունը, գայթակղությանը տրվելը, իսլամական ծեսերում սուֆիների ներմուծած անհարկի փոփոխությունները, բրդյա պատառոտված հագուստ կրելը, երաժշտություն լսելը, ծիսական պարերը և այլն: Նույն տեղում, էջ 158-160:

[20] Ամերիկացի արևելագետ Ջորջ Մակդիսին հրաժարվում է հանբալի հեղինակներին, այդ թվում Իբն ալ-Ջաուզիին համարել սուֆիզմի անհաշտ հակառակորդ: Նրա պնդմամբ թե՛ հանբալիականությունը, թե՛ սուֆիզմը ձևավորվել են Ղուրանի տեքստը խորը ուսումնասիրելու արդյունքում, երկու ուղղությունների հետևորդներն էլ մուսուլմանական ավանդույթի տառին և ոգուն խստորեն հետևելու կողմնակիցներ են: Տե՛ս **Makdisi 1974**, pp. 60-62.

մեջ անգամ չորս ուղղադավան խալիֆներն են ներկայացվում որպես միստիկներ, ինչն արվում է, անշուշտ, սուֆիների հեղինակությունը մուսուլմանական համայնքում բարձրացնելու համար: Այս մեթոդի կիրառման արդյունքում որոշ աշխատություններում հենց սուֆիզմի հակառակորդ Իբն ալ-Ջաուզին է հայտնվել սուֆի հեղինակությունների շարքում[21]:

Իբն ալ-Ջաուզին կտրուկ քննադատում է սուֆի հեղինակավոր գիտնականների, անգամ չափավոր սուֆիների դիրքորոշումները, մեղադրում նրանց ավանդական գիտակարգերի անտեղյակության մեջ, դատապարտում նրանց պրակտիկան՝ նրանց սովորույթներն ու ծեսերը հայտարարելով իսլամին հակասող վնասակար նորարարություն, քննադատում նրանց աշխարհիկ կյանքի բարիքներից և գիտությունից հեռանալու համար[22]:

11. Սատանայի խարդավանքները բարեպաշտ մարդկանց նկատմամբ՝ հրաշքների առնչությամբ (365-375)

12. Սատանայի խարդավանքները հասարակ մարդկանց նկատմամբ (375-389)

13. Սատանայի խարդավանքները բոլորի նկատմամբ՝ հույսը երկարացնելու միջոցով (389-393)

Գրքի վերջին երեք բաժինները մասնավոր դեպքերի օրինակով ներկայացնում են սատանայի խաբեությամբ հրաշքներ տեսնելը, կամավոր սկզբունքով ոչ պարտադիր արարո-

---

[21] **Кныш 1985**, сс. 173-174.

[22] «Երբ նա (սատանան) մարեց նրանց (սուֆիների) համար գիտելիքի լույսը, նրանք ընկան մոլորության մեջ: Այս մարդկանց նպատակներն, իրապես, լավն էին, սակայն նրանք շեղվել են ճշմարիտ ուղուց»: Տե՛ս إبن الجوزي، 1982، ص 159-158

ղությունների մասնակցելը և պարտադիրները բաց թողնելը, և այն խաբեությունները, որոնց միջոցով սատանան համոզում է մարդկանց հետաձգել իրենց այս կամ այն անելիքը և ծուլանալ իրենց պարտականությունների կատարման մեջ:

Այսպիսով, գրքի 13 բաժիններն ու ենթաբաժիններն անդրադառնում են մուսուլմանական գրեթե բոլոր ավանդական գիտակարգերի, մասնավորապես կրոնաիրավական դպրոցների վեճերի և աստվածաբանական ուղղությունների գաղափարական տարբերությունների արդյունքում ձևավորված գիտելիքի ու այն կրողների քննադատությանը: «Թալբիս Իբլիսի» կառուցվածքի ընտրությունը լավագույնս արտացոլում է այն ժամանակաշրջանը, սոցիալ-քաղաքական իրավիճակը և այն խնդիրներն ու վտանգները, որ զգում էին հանբալիները իսլամական համայնքում ԺԲ դարում: Անկախ գլուխների բովանդակային առանձին ուղղվածությունից՝ գրքի բոլոր բաժիններում Սատանայի խաբեություններին ենթարկվելու դյուրինությունն ու անհնարինությունը քննվում է տգիտություն-գիտելիք հակադրությամբ:

Structural Analysis of ‘Ibn al-Jawzī’s “Talbīs Iblīs”

Shushan Kyureghyan

Abstract

The article presents a structural analysis of the book Talbīs Iblīs (The Devil’s Deceptions) by the 12th century jurisprudent, traditionalist, historian and preacher ‘Ibn al-Jawzī’. In 13 chapters and subsections of the book, the author discloses Iblīs’s tricks and deceits against Muslim communities, as well as criticizes the knowledge formed as a result of disputes between schools of jurisprudence and ideological differences of Muslim sects. In order to understand the content-logical sequence of the mentioned sections, the criticized communities and actions presented in each chapter are examined.

The structure of the book reveals the knowledge framework available to the Islamic community at that time, shows the peculiarities of the processes existing in the Muslim world and the dangers threatening that community according to the Hanbalis.

Մատենագիտություն

Laoust 1986 - Laoust H., “Djamāʿa”, The Encyclopedia of Islam, Vol. 2, Brill E. J., Leiden, pp. 411-413,

Laoust 1986 - Laoust H., “Hanabila”, The Encyclopedia of Islam, Vol. 2, Brill E. J., Leiden, pp. 158-162,

Makdisi 1974 - Makdisi G., “The Hanbali school and sufism”, Humaniora Islamica, vol II, pp. 61-72,

McAuliffe 1988 - McAuliffe J. D., Ibn al-Jawzi's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation // Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 8, Interpretation and Hermeneutics, Cairo, pp.101-113,

Muslim - Muslim, Sahih, 2815, Book 52, Hadith 64,

Ислам, Энциклопедический словарь, 1991, Отв. Ред. С. М. Прозоров, «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва,

Кныш 1985 - Кныш А. Д., “Ханбалитская критика суфизма” (по материалам «Талбис Иблис» Ибн ал-Джаузи»), Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), Часть 1. Москва, сс. 170-175,

Петрушевский 1966 - Петрушевский И. П., Ислам в Иране в 7-15 веках, Издательство Ленинградского Университета,

إبن الجوزي، 1982، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت ، لبنان، ص ٣٩٦

Գագիկ Դանիելյան
Մատենադարան

ՀԱՅԵՐԸ ԺԴ ԴԱՐԻ ՄԱՄԼՈՒՔՅԱՆ ԿԱՀԻՐԵՈՒՄ. ԽԻԶԱՆԱԹ ԱԼ-ԲՈՒՆՈՒԴ (*ḪIZĀNAT AL-BUNŪD)* ՀԱՅԱԲՆԱԿ ԹԱՂԱՄԱՍԸ

Բանալի բառեր. *Կիլիկյան Հայաստան, Մամլուքյան սուլթանություն, ռազմագերիներ, Կահիրեի միջնաբերդ, Խիզանաթ ալ-բունուդ, մամլուքյան պատմագրություն, ալ-Մակրիզի, ալ-Յուսուֆի:*

Ֆաթիմյան խալիֆա ալ-Զաֆիրի կառավարման տարիներին (կառ. 1021-1036 թթ.) ֆաթիմյան մեծ ապարանքի հյուսիսարևելյան կողմում՝ *«Տոնական Դարպասի»* (*Bab al-Īd*) և *al-Šawk* պալատի միջև կառուցվել է ***Ḫizānat al-bunūd*** (*«Դրոշների պահեստարան»*) անունը կրող զինատուն-զինապահեստը: Տարածքը մարտական զինանշանների, զենքուզրահի, սպառազինության պահեստ և «արտադրամաս» է ծառայել մինչև 1068 թ.: Մամլուքյան պատմիչ *Մուհի ալ-Դին Իբն Աբդ ալ-Զահիրը*՝ Կահիրեի պատմաաշխարհագրական նկարագրությանը նվիրված իր երկում, հիշյալ թվականին պահեստի հետ պատահածի մասին գրում է. *«Այս պահեստը զինապահեստ էր «եգիպտական» պետության*[1] *օրոք: [Հիջրայի 4]61*

[1] Բնագրում՝ *al-Dawla al-Miṣriyya*: Բացի «Եգիպտոս» նշանակությունից, միջնադարյան արաբական աղբյուրներում *Miṣr* տեղանունը գործածվել է նաև «Հին Կահիրե» նշանակությամբ՝ նույնն է, թե *«Ֆուստատ»*, որը եղել է Ֆաթիմյան խալիֆայության մայրաքաղաքը: 970 թ. Ֆուստատի հյուսիսարևելյան կողմում կառուցվել է Ֆաթիմյան խալիֆաների նոր վարչական մայրաքաղաքը՝ Կահիրեն, որը, ընդարձակվելով և ծաղկելով, աստիճանաբար յուրացրել է նաև նրա՝ ֆինանսական և տնտեսական մայրաքաղաքի գործառույթները: Հետևաբար, *al-Dawla al-Miṣriyya* արտահայտության տակ այստեղ պետք է հասկանալ Ֆաթիմյան խալիֆայությունը:

թվականի Սաֆար ամսի 6-ին (1068 թ. դեկտեմբերի 5) ալ-Մուսթանսիր [բի-լ-Լահ] իմամը Սաադ ալ-Դաուլային, ով հայտնի էր «ալ-սալամ ալայք» (բառացի՝ «խաղաղություն քեզ», «ողջույն») անունով, որպես տուրք նվիրաբերեց Ḫizānat al-bunūd-ում եղած զենքերից: Նա ամբողջից վերցրեց 1700 ոսկեզօծ վահան, ինչպես նաև ոսկյա և արծաթյա գավազաններ, ռազմամթերք: [Բայց] այդ միջոցին սպասավորներից մեկի ձեռքի մոմից կայծ թռավ վուշով լի պարկի և ապրանքների մեջ, և այրվեց: Պահեստն ամբողջությամբ հրկիզվեց, և ոչ միայն պալատի, այլև [ողջ] Կահիրեի բնակչությունը վախեցավ այդ հրդեհից»[2]*:*

«Դրոշների պահեստարան»-ի վերաբերյալ ամենաընդարձակ հաղորդումն արաբ հեղինակներից գտնում ենք ալ-Մակրիզիի (մահ. 1442 թ.)՝ Կահիրեի պատմատեղագրական նկարագրությանը նվիրված երկում՝ *Al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-aṯār-ում* (*«Հորդորներ և խրատներ թաղամասերի և հուշարձանների նկարագրության համար»*)[3], որը

---

[2] **Ibn ʿAbd al-Ẓāhir 1996**, ṣ. 46: Իբն Աբդ ալ-Զահիրի այս հաղորդման աղբյուրն ***ալ-Ռաշիդ իբն Զուբայրի*** *(ԺԱ դար) Kitāb al-ḏaḫāʾir wa-l-tuḥaf* երկն է, ով ներկայացնում է, թե ինչ գանձեր ու հարստություններ էին ամբարված հրո ճարակ դարձած *«Դրոշների պահեստարան»*-ում: Հմմտ. **Ibn Zubayr 1959**, ṣ. 251-252:

[3] Բացի ամբողջական տարբերակից, մեզ են հասել այս երկի ինքնագիր սևագրի (*musawwada*) երկու հատորներ: Ընդ որում սևագիր տարբերակի շատ հատվածներ, խիստ արժեքավոր լինելով, դուրս են մնացել վերջնական խմբագրությունից: *«Ալ-Խիտատ»*-ի վերջնական խմբագրությունն առաջին անգամ հրատարակվել է Կահիրեում դեռ ԺԹ դարի կեսերին: Տե՛ս **Al-Maqrīzī 1853/1854**: Այման Ֆուադ Սայյիդը պատրաստել է կահիրյան հրատարակության նոր ճշտգրտված տարբերակը՝ ամբողջացնելով այն ինքնագիր

մասնագիտական գրականության մեջ ավելի շատ հայտնի է «*Ալ-Խիտատ*» անունով[4]: Ալ-Մակրիզին հիշյալ տարածքի

մասերի հրատարակությամբ: Տե՛ս **Al-Maqrīzī 2002-2004** և **Al-Maqrīzī** 1995: Քանի որ երկի ինքնագրի մեզ հասած մասերում պահպանված է *«Խիզանաթ ալ-բունուդ»*-ի վերաբերյալ հատվածի ավելի ընդարձակ տարբերակ, ուստի հետագա շարադրանքում առաջին հերթին ձեռքի տակ կունենանք հենց *musawwada*-ի հրատարակությունը, իսկ մյուս երկու հրատարակությունները զուգահեռ կդիտարկենք:

[4] *Խիզանաթ ալ-բունուդի* վերաբերյալ ալ-Մակրիզիի *«Ալ-Խիտատ»*-ում եղած եղած հաղորդման վրա մեզանից առաջ ուշադրություն են դարձրել եգիպտահայ պատմաբան Գէորգ Մըսրլեանը, Պաուլինա Լևիցկան, Ժուլիեն Լուազոն և Գարի Լեյզերը: Իսկ Նրանցից Գ. Մըսրլեանը հայերեն է թարգմանել «Ալ-Խիտատ»-ի համապատասխան հատվածը, թեև առանց պատմական մեկնաբանության Տե՛ս **Մըսրլեան 1947**, էջ 128-130: Ալ-Մակրիզիի «Ալ-Խիտատ»-ից քաղվածական թարգմանություններ ներկայացնող իր այս արժեքավոր աշխատությունը գրելիս Գ. Մըսրլեանը հիմնվել է Ի դարի սկզբի մի հրատարակության (1908 թ.) վրա: Աշխատության հրատարակության ժամանակ «Ալ-Խիտատ»-ի ինքնագիր մասերը դեռ հայտնի չէին գիտությանը, իսկ վերջնական տարբերակից, ինչպես նշեցինք, ալ-Մակրիզիի խմբագրական աշխատանքի արդյունքում ընդարձակ և խիստ կարևոր հատվածներ են դուրս մնացել: Սրանում մենք կհամոզվենք ներքևում:

Ժուլիեն Լուազոն մամլուքյան Կահիրեում ֆրանկ գերիների ներկայության վերաբերյալ առանձին հոդված ունի, որում, հիմք ընդունելով *«Ալ-Խիտատ»*-ի տեղեկությունները, «Խիզանաթ ալ-բունուդ»-ը ներկայացրել է որպես բացառապես ֆրանկյան բնակատեղի՝ ինչպես ինքն է ձևակերպում «Կահիրեում վաղուց հաստատված» հայերի մասին միայն մի տեղ հարևանցի հիշելով՝ պարզա-

մասին գրում է, որ *«այնտեղ բոլոր արհեստներում փայլող [շուրջ] 3000 արհեստավոր կար»*[5]:

Արաբագիր հեղինակների հաղորդմամբ՝ այս հրդեհից հետո *«Դրոշների պահեստարան»*-ի շինությունները վերածվել են բանտի, որտեղ սովորաբար կալանքի տակ էին պահվում նախկին բարձրաստիճան պաշտոնյաները՝ վեզիրները, էմիրները և այլն[6]: Եգիպտոսում Այյուբյան և հետո նաև Մամլուքյան դինաստիաների սուլթանների իշխանության օրոք տարածքը շարունակել է բանտ ծառայել՝ ընդհուպ մինչև ԺԴ դարի առաջին տասնամյակը, երբ այն բնակեցվել է հայ և այլ քրիստոնյա ռազմագերիներով: Հարկ է, որ այստեղ կանգ առնենք՝ համառոտապես ներկայացնելու, թե ինչ հանգամանքներում էին հայ գերիները հայտնվում Սուլթանության մայրաքաղաքում:

ԺԴ դարի սկզբներին Կիլիկյան Հայաստանի և Եգիպտոսի և Ասորիքի Մամլուքյան սուլթանության քաղաքական և դիվանագիտական հարաբերությունները շարունակում էին

պես որպես «Խիզանաթ ալ-բունուդ»-ի գինետների այցելուներ: Հետազոտողի այս ենթադրությունների պատճառը *«Ալ-Խիտատ»*-ի տեղեկությունների թերի վերլուծությունն է և անտեղյակությունն այլ սկզբնաղբյուրների (օրինակ, ալ-Յուսուֆիի) հաղորդումներին: Տե՛ս **Loiseau 2011**, pp. 37-52: Այս բացը մենք կփորձենք լրացնել հետագա շարադրանքում: Վերջերս էլ Գ. Լեյզերն է օգտագործել *«Ալ-Խիտատ»*-ի տեղեկությունները միջնադարյան մերձավորարևելյան հասարակություններում մարմնավաճառության և հասարակաց տների թեման ուսումնասիրելիս: Տե՛ս **Leiser 2017**, pp. 140-142: Իսկ Պ. Լևիցկայի հոդվածները տե՛ս ներքևում՝ ծնթգր. 27:

[5] **Al-Maqrīzī 1995**, ṣ. 141.

[6] Տե՛ս Անդ, *ṣ. 144*:

լարված լինել։ Արդեն շուրջ կես դար շարունակվող հայ-մամլուքյան հակամարտությունը չէր դադարում։ Սուլթանական իշխանություններին վճարվող տարեկան հարկից բացի, հայոց պետությունը ստիպված էր դիմանալ նաև տարբեր առիթներով մամլուքների կողմից կազմակերպվող հյուծիչ արշավանքներին, որոնց հետևանքով ավերվում ու թալանվում էին քաղաքներն ու գյուղերը, բնակչությունը ենթարկվում էր ահարկու սպանդի և գերեվարության, բզկտվում էր տնտեսությունը։ Հայ-մամլուքյան թշնամանքի հիմնապատճառը, անշուշտ, Իրանի մոնղոլական Իլխանության հետ հայոց թագավորության դաշնակցային-գործակցային հարաբերություններն էին և արևմտաեվրոպական տերությունների հետ շարունակվող բանակցությունները՝ նրանց նոր խաչակրության գաղափարով տոգորելու նպատակադրությամբ։ Օրինակ, հայոց Հեթում Բ արքան (կառ. 1289-1307 թթ. ընդհատումներով) ակտիվ մասնակցություն ունեցավ Ղազան խանի 1299 թ. և 1300 թ. և 1303 թ. ասորիքյան արշավանքներին։ Այնուամենայնիվ, մոնղոլների յուրաքանչյուր արշավանքի ձախողումից և նահանջից հետո Մամլուքյան իշխանություններն սկսում էին հարմար առիթ և ժամանակ փնտրել հայոց թագավորության հետ հարաբերություններ պարզելու համար՝ պատժելու Իլխանության ռազմական ձեռնարկումներում հայերի բերած գործուն մասնակցության համար։ Այսպես, 1302 – 1306 թթ. ընթացքում մամլուքները, ինչպես վկայում են արաբագիր ժամանակագիրները, ավարառուական նպատակներով առնվազն երեք անգամ հայկական պետության տարածք են ներխուժել։ Հայ-մամլուքյան հակամարտության այս յուրահատկությունը լավագույնս բացատրել է մամլուքյան մատենագիր ալ-Ումարին, ով իր *Masālik al-abṣār* երկում

գրում է. *«Նրա («Սսի երկրի») արքան հավատարիմ է «Իրաքի և Պարսկաստանի տիրոջը» (իմա՝ իլխանին-Գ.Դ.) և ծառայության մեջ է նրա մոտ (muntaẓam fī silkihi): Ամեն անգամ, երբ վերջինիս զորքերն Ասորիք էին ելնում Եգիպտոսի տիրոջը սպանելու, նա էլ նրանց հետ էր դուրս գալիս: Նրա զորքերի բազմությունն աստիճանաբար շատացավ, ահագնացավ նրանց չարությունը (nikāya) իսլամի և նրա «ժողովրդի» (մուսուլմանների) նկատմամբ: Դրա հետ մեկտեղ նա շողոքորթում էր Եգիպտոսի տիրոջը և քծնում՝ ամենամյա սահմանված չափով հարկ վճարելով: Ամեն անգամ, երբ Եգիպտոսի և Ասորիքի զորքերն ալ-Բիրայով (բնագրում փոքր-ինչ անհասկանալի՝ fī նqr al-Bīra) այնտեղ են արշավում, գրավում են երկիրը, գերեվարում կանանց և երեխաների»*[7]:

Ամենևին էլ պատահական չէ, որ արաբալեզու պատմական սկզբնաղբյուրներում մամլուքների գրեթե ոչ մի արշավանքի նկարագրություն զերծ չէ մեծաքանակ հայ բնակչության՝ այդ թվում երևելի ազնվականների գերեվարության մասին հիշատակություններից։ Հիշատակությունները մամլուքյան պատմագրության մեջ բազմաթիվ են, որոնցից ընտրենք մի քանիսը։ Օրինակ՝ ալ-Մալիք ալ-Զահիր Բայբարս սուլթանի 1266 թ. արշավանքի արդյունքում գերի են ընկել անգամ Հեթում Ա արքայի որդի Լևոն արքայազնը՝ ապագա Լևոն Բ թագավորը, Սմբատ Սպարապետի որդի Վասիլ Թաթարը և մի քանի այլ իշխաններ[8]: Մամլուքյան սուլթանու-

---

[7] **Al-‘Umārī 2010**, ṣ. 316.

[8] Ինքը՝ Սմբատը, իր «Տարեգրքում» այս դժնի արշավանքի մասին այսպես է արտահայտվում. *«Կոտորեցին զայնքան բազմութիւն, որ և ասէին թե բ բիւրս (20.000) սպանաւ անդ յայնմ աւուր: Եւ*

թյուն գերության քշված հասարակ բնակչության թիվը հայ հեղինակները 30-40 հազարով են հաշվում: Թվերը գուցե ուռճացված են, բայց պարզ են արտահայտում հայոց թագավորությանը պատուհասած աղետի հետևանքները: Հատկանշական է, որ եթե ազնվականները երբեմն գերության մեջ էին հայտնվում պատանդի կարգավիճակով, և որոշ դեպքերում դիվանագիտական ջանքերի շնորհիվ հնարավոր էր լինում նրանց ազատել գերությունից և հայրենիք վերադարձնել, ինչպես վերոհիշյալ դեպքում, ապա հասարակ բնակչությունը, եթե չէր ենթարկվում կոտորածի, ապա մեկընդմիշտ ստիպված էր կրել գերության և ստրկության լուծը Սուլթանության տարբեր քաղաքներում:

Ըստ արաբ պատմիչների՝ 1292 թ. կաթողիկոսանիստ Հռոմկլայի գրավումից հետո սուլթան ալ-Մալիք ալ-Աշրաֆը գերեվարել է բերդի բնակչությունը՝ շուրջ 1200 հոգու: Կաթողիկոսը շղթայակապ Կահիրե է տարվել և մահացել գերության մեջ՝ թաղվելով Կահիրեի բանտում[9]:

Մեկ այլ օրինակ՝ ժամանակագրական առումով ավելի մոտ սույն հետազոտության թեմային առնչակից դեպքերին, որոնց ներքևում կանդրադառնանք: *Բայբարս ալ-Մանսուրի* անունով մամլուքյան պատմիչը, ով, ընդ որում, նաև բարձրաստիճան էմիր էր, 1303 թ. (հիջրայի 703 թ.) տեղի ունեցած մի արշավանքի մասին գրում է. «*Հարձակվեցին, ավարառե-*

մնացեալսն ի սրոյ գերի տարան զկնի իւրեանց և ոչ ելին ընդ որ մտին, այլ դուռն Անտիոքու գնացեալ ելին ամենայն աւարաւն»: Տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ 1956**, էջ 247:

[9] Այս դեպքերի մասին մանրամասն տե՛ս **Դանիելյան 2016**, էջ 276, 281-283:

ցին այն, ինչը ցանկացան, թալանեցին այն, ինչը պատահեց, և ողջ-առողջ վերադարձան»[10]: Ալ-Մակրիզին էլ նույն այս դեպքերի մասին գրում է, թե *«կրակի տվեցին Սսի [երկրի] ցանքսերը, ավերեցին շեներն ու գերեվարեցին նրանց բնակչությանը»*[11]: Արաբագիր հեղինակների հաղորդմամբ մամլուքները պաշարել են Թել Համդուն բերդը, որտեղ մեծաքանակ հայ բնակչություն կար: Բավական երկար և հյուծիչ պաշարումից հետո Զու ալ-կադա ամսի 13-ին (հունիսի 18, օրը՝ հինգշաբթի) Թել Համդունի բնակչությունն անձնատուր է լինում և *«անվտանգության երաշխիք»* (*amān*) խնդրում, ինչպես ալ-Մակրիզին, ալ-Յունինին, ալ-Բիրզալին և ալ-Նուվայրին են գրում[12]: Իբն Քասիրի բնութագրմամբ՝ *«բերդը հանձնվեց բռնի ուժով»* (*ʿanwatan*)[13], ավելին, ըստ Աբու ալ-Ֆիդայի՝ մամլուքները հիմնահատակ քանդեցին բերդը[14]: Ըստ ալ-Յունինիի՝ հունիսի 14-ին *«աղավնու փոստով»* (*waṣala al-tāʾir wa-fī ǧanā-*

---

[10] **Baybars al-Manṣūrī 1987**, ṣ. 174.

[11] **Al-Maqrīzī 1939** (ǧ. 1.3), ṣ. 949.

[12] Տե՛ս Անդ, ṣ. 949; **al-Yūnīnī 2007** (ǧ. 2), ṣ. 768; **Al-Birzālī 2006** (ǧ. 3), ṣ. 259; **Al-Nuwayrī 2004** (ǧ. 32), ṣ. 52: Իբն ալ-Դավադարին բերդի առումը թվագրում է Զու ալ-կադա ամսի 23-ով (հունիսի 28): Տե՛ս **Ibn al-Dawādārī 1960** (ǧ. 9), ṣ. 111: Ալ-Այնի պատմիչը բերդի՝ *amān*-ով հանձնվելու մասին տեղեկությունը մեջբերում է ալ-Յուսուֆիի *Nuzhat al-nāẓir* երկից (կոչում է *ṣāḥib al-Nuzha*, այսինքն՝ *«ալ-Նուզհայի հեղինակ»* - Գ.Դ.), որից, ինչպես վերևում ենք նշել, պահպանված է լոկ 1332-1338 թթ. ընդգրկող հատված: Տե՛ս **Al-ʿAynī 2010** (ǧ. 4), ṣ. 302:

[13] **Ibn Kaṯīr 1998** (ǧ. 18), ṣ. 35.

[14] Տե՛ս **Abū al-Fidāʾ 1907** (ǧ. 4), ṣ. 51, ինչպես նաև **Նալբանդյան 1965,** էջ 245: Հմմտ. **Ibn al-Wardī 1868** (ǧ. 2), ṣ. 253:

ḥihi biṭāqa) բերդի առման լուրը Դամասկոս է հասել, և քաղաքում «*հաղթության նվագարաններ*» են հնչեցվել (*duqqat al-bašā ʾir*)[15]:

Հետագա իրադարձությունների վերաբերյալ մամլուքյան մատենագիրների հաղորդած պատմությունները փոքրինչ տարբերվում են իրարից, ավելին՝ տեղ-տեղ հակասական են: Մասնավորապես ըստ ալ-Մակրիզիի՝ բերդի գրավումից հետո մամլուքների ձեռքն են ընկել բերդում գտնվող վեց հայ իշխաններ (բնագրում՝ *mulūk*, այն է՝ «*արքաներ*»): Հայոց արքա Հեթումը խիստ վհատվեց՝ իմանալով, որ իշխանները (ինքնագլուխ կերպով) հանձնել են բերդը, մտադրվեց նրանց պատժել: Նա նամակ գրեց Հալեպի «փոխարքային»՝ ասելով, որ գերի ընկած իշխաններն իր այն բերդատերերն են, որ հրաժարվում էին հարկ (*ḫarāǧ*) վճարելուց, չնայած որ ինքը «*նրանցից առավել վճարունակ իշխաններ չունի*»: Սա լսելով՝ Շամս ալ-Դին Կարասունկուրն իբր վճռել է գլխատել ազնվականներին: Փրկվել է միայն մեկը՝ Նուջայմա (*al-Nuǧayma*, բառացի՝ «*Փոքր աստղ*»-Գ.Դ.) ամրոցի տերը, ով իր կյանքը խնայելու դիմաց իբր իսլամ է ընդունել և խոստացել օգնել՝ գրավելու Սիսը: Այս դեպքերից իբր մամլուք էմիրներն ու սուլթանը շատ են ուրախացել և հարգանքի են արժանացրել Նուջայմայի տիրոջը՝ նրան Եգիպտոս տեղափոխելով[16]:

Հատկանշական է, որ մամլուքյան պատմիչներից ալ-Յունինին մեջբերում է ասորիքյան զորքերի հետ արշավանքին մասնակցած մի «*հայտնի անձնավորության*» (*šaḫṣ maʿrūf*) վկայությունը, ում անունը հարկ չի համարում հիշատակել:

---

[15] **Al-Yūnīnī 2007** (ğ. 2), ṣ. 768: Հմմտ. **Ibn Kaṯīr 1998** (ğ. 18), ṣ. 35.

[16] **Al-Maqrīzī 1939** (ğ. 1.3), ṣ. 949.

Այս տեղեկատուի (ինֆորմանտի) հաղորդմանը շատ նման պատում է տալիս ալ-Նուվայրին: Ինչևէ, ըստ այս երկու պատմիչների՝ հայոց արքան իրականում խորամանկել է և հնարք (*ḥīla*) բանեցրել իր յոթ (այլուր՝ ութ) իշխանների դեմ: Իմանալով հակառակորդ բանակների առաջխաղացման մասին՝ նա նրանց հավաքել է տվել Թել Համդունում իբր ռոճիկ վճարելու, որպեսզի գնան և ամրացնեն իրենց բերդերը: Բայց երբ վրա հասած մամլուքները պաշարել են ամրոցը և գրավել, ժամանել են Սսի տիրոջ դեսպանները և հայտնել, որ այդ իշխաններն անհնազանդ են եղել արքային և մշտապես խանգարել են, որ ինքն իր հպատակությունը հայտնի սուլթանին կամ խուսափել են սուլթանին տրվելիք հարկերը վճարելուց (*irsāl al-ḥumūl*): Հասկանալով, որ Հեթումը խորամանկել է, Նուջայմայի (ալ-Նուվայրիի մոտ սխալով՝*Buḫayma* - Գ.Դ.) տերը, որի անունն ալ-Սարմակ (ալ-Նուվայրիի մոտ՝ *al-Sarmusāq* - Գ.Դ.) էր, տեսնելով մյուս բերդատերերի մահը՝ իսլամ է ընդունել՝ խոստանալով *«երկու հազար հեծյալով և Հալեպի զորքով սուլթանի համար գրավել Ջահան գետից մինչև Կարամանների [երկրի] լեռները (ǧibāl ibn Qaramān), որպեսզի Սսի երկիրն ու Ռումի երկիրն իսլամին և սուլթանին պատկանեն»*[17]: Ճիշտ է՝ Կահիրե տեղափոխված իշխանին նույնա-

[17] Տե՛ս **al-Yūnīnī 2007** (ǧ. 2), ṣ. 768: Հմմտ. **Al-Nuwayrī 2004** (ǧ. 32), ṣ. 53: Հմմտ**. Al-ʿAynī 2010** (ǧ. 4), ṣ. 303: Ալ-Այնին այս իրադարձությունների մի տարբերակ էլ մեջբերում է ալ-Յուսուֆիի երկից, ըստ որի՝ *«ութ բերդատեր իշխանները»* (բնագրում՝ *mulūk*) Թել Համդուն էին եկել եկեղեցի այցելելու, և երբ մուսուլմանների զորքը պաշարել է բերդը, ստիպված են եղել այն հանձնել *amān*-ով: Երբ Սսի տերն իմացել է իր համար շատ կարևոր այդ բերդի կո-

կանացնել չի հաջողվում, բայց 1303 թ. արշավանքի նկարագրությունը բացատրում է այն հանգամանքները, թե ինչպես էին հայերը ռազմագերու կարգավիճակով հայտնվում Մամլուքյան սուլթանությունում:

Մամլուքյան աղբյուրները, սակայն, եզակի դեպքերում են միայն խոսում հայ ռազմագերիների հետագա ճակատագրի մասին: «Խիզանաթ ալ-բունուդ»-ի վերաբերյալ տեղեկություններ որոնելիս որոշ հետաքրքիր փաստեր ենք գտնում քրիստոնյա ռազմագերիների առօրյայի մասին: Օրինակ, Իբն ալ-Ֆուրաթ պատմիչի ժամանակագրության մեջ պահպանվել է 1280 թ. (հիջրայի 679 թ.) Եգիպտոսի փոխարքայի պաշտոնն ստանձնած Զայն ալ-Դին Քիթբուղա ալ-Մանսուրիի համար գրված մի *tazkīra* («հուշագիր»), որում նորանշանակ պաշտոնյային ցուցումներ են տրված իր կառավարման լիազորությունների և պարտականությունների վերաբերյալ: Ի շարս այլ հարցերի՝ հիշյալ հուշագրում նաև ռազմագերիների պահպանման վերաբերյալ նյութ կա՝ *«Դրոշակների պահեստարան»*-ի մասին հետևյալ հիշատակությամբ. *«Կալանավայրերը պետք է հսկվեն և պահպանվեն զօր ու գիշեր: Բոլոր գերիների՝ ֆրանկների, անտիոքացիների և այլոց մորուսնե-*

րստյան մասին, դեսպան է ուղարկել Հալեպի փոխարքային, և տեղի է ունեցել այն, ինչ մյուս աղբյուրներն են հաղորդում: Տե՛ս անդ, ș. 303-304: Մամլուքյան աղբյուրները ոչինչ չեն հաղորդում նաև ալ-Սարմակի հետագա ճակատագրի մասին: Ալ-Յունինիի տեղեկատուի վկայությամբ՝ նա *«գեղեցկադեմ էր, ամենաբարձրահասակ տղամարդկանցից մեկը, ինչպես լեռը (al-ṭawd)...»*: Տե՛ս **Al-Yūnīnī 2007** (ğ. 2), ș. 770 (ձեռագրի վնասված լինելու պատճառով հրատարակիչը դժվարացել է վերականգնել հատվածը):

ը պիտի սափրվեն, և համոզվեն, որ նույնն արվում է կրկին աճելու դեպքում: Զգուշավորություն պետք է ցուցաբերել կալանավայրեր մտնողների, ինչպես նաև [հասարակական] աշխատանքներում օգտագործվող գերիների և նրանց հետ դուրս եկող մարդկանց նկատմամբ: Երաշխավորագրեր պիտի վերցվեն նրանց հետ եղած պահակներից: Այս գործում ոչ մի օտար մարդ չպետք է օգտագործվի, և կամ մեկը, որի մասին կասկածանք կա: [Հասարակական] աշխատանքների համար օգտագործվող գերիները գիշերում են բացառապես կալանավայրերի տարածքում, և նրանցից ոչ ոք չպետք է այնտեղից դուրս գա ինչ-որ կարիքի համար՝ ո՛չ բաղնիք, ոչ եկեղեցի գնալու և ոչ էլ զվարճանքի համար: Նրանց կապանքները պետք է ստուգվեն և ամրացվեն մշտապես: Խիզանաթ ալ-բունուդում, նույնպես և Խիզանաթ ալ-շամաիլում և մյուս կալանավայրերում՝ ներսից և դրսից, վերևից և շուրջը, պահակախումբը գիշերը պետք է կրկնապատկվի»[18]:

Գերիներից ոմանք էլ, անշուշտ, հայտնվում էին ստրկավաճառական շուկաներում և ստրկացվում: Գեղեցիկ կանայք հայտնվում էին մամլուք մեծամեծերի հարեմներում[19]:

---

[18] **Ibn al-Furāt 1942** (ğ. 7), ṣ. 197: Հիշյալ հուշագրին նվիրված մի հետազոտություն կա: Տե՛ս **Fernandez 1988**, pp. 81-91:

[19] Ռասուլյան Եմենի պատմիչ ալ-Խազրաջիի (մահ. 1410 թ.) մոտ մի շատ հետաքրքիր վկայություն կա, թե ինչպես են Եգիպտոսում գտնվող հայ ստրկուհիները՝ որպես ընծա Եգիպտոսի սուլթանից ուղարկվել Եմենի սուլթանին: Նա մասնավորապես գրում է. *«[Հիջրայի 800 թվականի] Սաֆար ամսին (1397 թ. հոկտեմբեր / նոյեմբեր) ալ-Հարդայի (al-Ḥarda) ափ նվեր ստացվեց Եգիպտոսից: Երբ այդ մասին լուրը սուլթանին հասավ, նա շարժվեց դեպի Զաբիդ... Նվերը Զաբիդ հասավ հիշյալ Սաֆար ամսի 24-ին (նոյեմբերի 15)՝ հինգշաբթի օրը: Դա հիասքանչ նվեր էր, ու ընդգրկում էր*

Մանկահասակ երեխաները, կրոնափոխ էին արվում, ստանում ռազմական կրթություն և դաստիարակություն՝ ժամանակի ընթացքում համալրելով մամլուքյան բանակի կամ *ռազմավարչական համակարգի* կազմը[20]: Իսլամացած բարձրաստիճան հայազգի մամլուք էմիրների մասին հիշատակությունները, ինչպես որ Ֆաթիմյան և Այյուբյան դարաշրջաններում էր, մամլուքյան արաբալեզու պատմական սկզբնաղբյուրներում նույնպես քիչ չեն[21]:

Մի առանձին դեպքի համար արաբագիր հեղինակների երկերում ուշագրավ տեղեկություններ են գտնվում Կահիրեում հայ ռազմագերիների վերաբնակեցման և գործունեության մասին: Խոսքը վերոհիշյալ ***Ḫizānat al-bunūd*** կոչվող տարածքի մասին է, որն արաբ պատմիչների վկայությամբ Եգիպտոսի սուլթան *ալ-Մալիք ալ-Նասիր Մուհամմադ իբն Կալավունը* (կառ. 1293-1294, 1299-1309, 1310-1340 թթ.) իր կառավարման երրորդ շրջանի սկզբում որոշել է բնակեցնել քրիստոնյա գերիներով՝ հիմնականում հայերով[22]: Քանի որ

մոտ երեսուն թուրք մամլուքներ, տասներկու գլուխ ընտիր նժույգներ՝ զարդարուն թամբերով և [այլ] գեղեցիկ հարմարանքներով, ինչպես նաև մի խումբ հույն և հայ ստրկուհիներ և մի արհեստավարժ բժիշկ Եգիպտոսի հրեաներից»: Տե՛ս **al-Ḫazrağī 1914** (ğ. 2), ṣ. 294:

[20] Արաբ պատմիչների երկերում վկայություններ կան, որ հայերը նշանակալի թիվ են կազմել *al-burğiyya* (արաբ. *burğ* ՝«աշտարակ», բառից, այն է՝ «աշտարակայիններ», Կահիրեի միջնաբերդի աշտարակների վրա տեղակայվածներ) մեծամասամբ չերքեզներից բաղկացած մամլուքյան խմբավորման մեջ:

[21] **Տէր-Միքայէլեան 1980**, էջ 189; **Ալպոյաճեան 1923**, էջ 372:

[22] Մինչև թաղամասի վերաբերյալ մամլուքյան հեղինակների պահպանած տեղեկությունները ներկայացնելը, հետագա շարադրան-

1307-1310 թվականների միջակայքում Կիլիկյան Հայաստան ուղղված մամլուքյան արշավանքներ տեղի չեն ունեցել, ենթադրելի է, որ խոսքն այստեղ, ըստ էության, առանձնապես 1310 թ. գերեվարված հայերի մասին չէ, այլ արդեն իսկ գերության մեջ գտնվողներին մեկ վայրում կենտրոնացնելու, վե-

---

քի տրամաբանությունը հասկանալու համար հարկ ենք համարում շատ համառոտակի անդրադառնալ այն քաղաքական անցքերին, որ տեղի ունեցան 1309-1310 թթ.: Բանն այն է, որ 1309 թվականին իր գահակալման երկրորդ շրջանում գտնվող երիտասարդ սուլթան ալ-Մալիք ալ-Նասիրը, անկարող լինելով դիմանալ իր երկու ազդեցիկ էմիրների՝ Բայբարս ալ-Ջաշնաքիրի և Սայֆ ալ-Դին Սալարի և նրանց մերձավոր մամլուքյան խմբավորումների ճնշմանը, հայտարարեց, որ հաջջ կատարելու նպատակով գնում է Մեքքա, բայց իրականում ճանապարհին իջևանեց Քարաք բերդամրոցում՝ հայտնելով գահից հրաժարվելու մասին: Որոշ ժամանակ անց Բայբարս ալ-Ջաշնաքիրն իրեն Կահիրեում սուլթան հռչակեց (1309-1310 թթ.), իսկ Սալարը զբաղեցրեց փոխարքայի պաշտոնը: Սակայն պարզվեց, որ Ասորիք մեկնելու ալ-Նասիրի նպատակն իրականում գոնե այնտեղ իրեն հավատարիմ ուժեր և քաղաքական հենարան գտնելն էր, ինչը հաջողվեց: 1310 թ. սկզբներին ալ-Նասիրը թողեց Քարաքը և վերադարձավ Կահիրե: Բայբարս Ջաշնաքիրը հրաժարվեց գահից և փախուստի դիմեց, ալ-Նասիր Մուհամմադը կրկին զբաղեցրեց Սուլթանության գահը՝ առաջին հերթին պատժելով բոլոր այն էմիրներին, ովքեր անհավատարիմ էին գտնվել իր նկատմամբ: Ալ-Մալիք ալ-Նասիրը ռազմավարչական բարեփոխումներով ամրապնդեց իր իշխանությունը, և նրա կառավարման երրորդ՝ շուրջ երեսունամյա փուլը դարձավ Մամլուքյան սուլթանության պատմության ամենածաղկուն շրջաններից մեկը: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Levanoni 1995**:

բաբնակեցման մասին է: Որպես, այսպես ասած, *«գետտո»* ստեղծված բնակավայրը ժամանակի ընթացքում վերածվել է քրիստոնեաբնակ՝ հիմնականում հայաբնակ թաղի, որտեղ, ինչպես ներքևում ենք տեսնելու, նաև եկեղեցի կար:

Ալ-Մակրիզին *«Դրոշների պահեստարանի»* մասին *«ալ-Խիտատից»* բացի տեղեկություններ է հայտնում իր մյուս երկում՝*«Քիթաբ ալ-սուլուք»* վերնագրով ժամանակագրության մեջ: Նախ թարգմանաբար ներկայացնենք *«ալ-Խիտատ»*-ի հաղորդումը, որը որոշ տարբերություններ ունի *«Քիթաբ ալ-սուլուք»*-ում արձանագրված պատումի հետ: Կարդում ենք. *«Խիզանաթ ալ-բունուդ: Bunūd նշանակում է դրոշներ, [զինա] նշաններ, որոնք հավանաբար համապատասխանում են մեր ժամանակների «սուլթանական գլխանոցներին: Այս Խիզանաթ ալ-բունուդն իր տեղադրությամբ դուրս էր Պալատից, բայց նրա ենթակայության տակ էր: Այն հարում էր նրան «Ալ-Շաուքի ապարանքի» դարպասի կողմից: Այն կառուցել էր ալ-Զահիր լի-Իզազ Դին Ալլահ Աբու ալ-Հասան Ալի իբն ալ-Հաքիմ բի-ամր Ալլահ Աբի Ալի ալ-Մանսուր իբն ալ-Ազիզ իբն ալ-Մուիզզը: Այնտեղ 3000 արհեստավոր կար՝ բոլոր արհեստներում փայլող, ինչպես որ Իբն Աբի Տայյի*[23] *է հիշատակել իր «Պատմության» մեջ: Ալ-Զահիրի օրոք այնտեղ լուռ էր և հազստություն, տեղի զբաղմունքներն էին ուտել-խմելը, զվարճությունը, երգեր ունկնդրելը: Նրա ժամանակ հին և նոր*

---

[23] Խոսքը հալեպցի պատմիչ Իբն Աբի Տայյի (մահ. 1229-1233 թթ. միջակայքում) մասին է: Ճիշտ է՝ վերջինիս երկը մեզ չի հասել, բայց նրանից բազմաթիվ արժեքավոր հատվածներ իրենց երկերում պահպանել են Աբու Շաման, Իբն ալ-Ֆուրաթը, ալ-Մակրիզին: Պատմիչի և նրա երկի մասին տե՛ս **Cahen 1986**, p. 693:

Կահիրեների բնակչությունը հետաքրքրություն ցուցաբերեց երգ ու պարի հանդեպ, և դրանից զարմանալի գումարներ ստացվեցին: Այնտեղ սենյակներ առանձնացվեցին մամլուքների համար, որտեղ նրանց տարատեսակ գիտելիքներ էին տալիս, ծանոթացնում էին տարբեր զինատեսակների, դրանց օգտագործման նրբություններին՝ նետաձգությանը, նիզակաձգությանը, սուսերամարտին և այլն: Իբն Աբի Տայը սա հիշատակել է [հիջրայի] 427 թվականի (1035/1036 թ.) ներքո»[24]*:* Այնուհետև ալ-Մակրիզին քաղվածաբար ներկայացնում է հատվածներ Մուհի ալ-Դին իբն Աբդ ալ-Զահիրի և ալ-Ռաշիդ իբն Զուբայրի երկերից *Խիզանաթ ալ-բունուդին* պատուհասած հրդեհի վերաբերյալ պատումներից, որոնց մենք արդեն ծանոթ ենք: Ապա վերադառնում է իր խոսքին. *«Այս Խիզանաթ ալ-բունուդը շարունակել է մնալ բանտ, որտեղ կալանավորվում էին Եգիպտական պետության էմիրներն ու վեզիրները, մինչև որ վերացավ այդ պետությունը: Եկավ Այյուբյան պետությունը և վերացավ, ապա Թուրքական պետությունը (իմա՝ Մամլուքյան սուլթանությունը), որոնց օրոք այնտեղ բանտարկվում էին մամլուքները, զորականները և այլք: Այնուհետև այնտեղ բնակեցվեցին ֆրանկների ընտանիքներ, որոնք գերեվարվել էին ասորիքյան երկրների գրավման ժամանակ: Նրանք իրենց զավակներով այնտեղ էին բնակվում ընդհուպ մինչև սուլթան ալ-Մալիք ալ-Նասիր իբն Կալավունի ժամանակները: Նրանք այնտեղ ամեն տեսակի մեղքեր էին գործում՝ գինի վաճառելը, պոռնկությունը, վաշխառուներին, հանցագործներին իրենց պաշտպանության տակ վերց-*

---

[24] Տե՛ս ***al-Maqrīzī*** **1995**, *ṣ. 141* և հմմտ. ***al-Maqrīzī*** **2002-2004** (ğ. 2), ṣ. 395-396:

նելը և այլն։ Իսկ սուլթանն աչք էր փակում նրանց վրա, քանի որ դրա մեջ իրեն ձեռնտու հնարամտություն և քաղաքականություն էր տեսնում, որը նա վարում էր ֆրանկ արքաների և իր միջև կնքված զինադադարի ժամանակ։

Ալ-Հուսայնի մեշհեդից ոչ հեռու ապրում էր Էմիր ալ-Հաջջ Ալ Մալիք ալ-Ջուքանդարը։ Նրա տունը գտնվում էր Խիզանաթ ալ-բունուդի մերձակայքում։ Նա նրան (իմա՝ սուլթանին) պարբերաբար տեղեկացնում էր, թե ինչ արատավոր արարքներ են գործում գերիները, և ինքը չի կարողանում հերքել դա։ Այս մասին բարձրաձայնեց սուլթանին, հաճախացան բողոքները նրանցից, բայց նա անուշադրության էր մատնում դրանք։ Բայց երբ պնդեց իր բողոքը, սուլթանը նրան ասաց. «Օ՜, Էմիր, դու ինքդ տեղափոխվիր նրանց մոտից։ Այդժամ Էմիր Ալ Մալիքը տեղափոխվեց իր հիշյալ տնից ալ-Հուսայնիյյայում գտնվող իր տուն՝ այնտեղ կառուցելով ախոռ, բաղնիքներ, կրպակներ, մզկիթ։ Նրա շարունակեց այնտեղ ապրել մինչև ալ-Նասիր Մուհամմադի մահը 741 թ. վերջերին։ Իշխանությունն անցավ նրա որդիներին, մինչև որ գահն անցավ սուլթան ալ-Մալիք ալ-Սալիհ Իմադ ալ-Դին Իսմաիլ իբն Նասիր Մուհամմադին։ Վերջինս Էմիր Սայֆ ալ-Դին Ալ Մալիքին նշանակեց Եգիպտոսի փոխարքա՝ նրան այդ առիթով պատվո զգեստներ հագցնելով։ Նա, փոխարքայի հագուստները հագին, իջավ Կալաաթ ալ-Ջաբալից Խիզանաթ ալ-բունուդ և հրամայեց գերիներին հանել այնտեղից, քանդել տվեց այն նույն ժամին։ Նա սա արեց նախքան իր տուն գնալը։ Այն հիմնահատակ ավերվեց, և ժողովուրդն ազատվեց նրանից, Ալլահն ազատեց նրա չարիքից։ Այս արարքը շատ գեղեցիկ արարք համարվեց։ Սա տեղի ունեցավ 744 թվականի Մուհարրամ ամսի 12-ին։ Մարդիկ վարձակալեցին նրա

տարածքը և տներ կառուցեցին: Մինչ օրս էլ այս թաղը հայտնի է Խիզանաթ ալ-բունուդ անունով»[25]*:*

Ինչպես տեսնում ենք, ալ-Մակրիզին իր վերոբերյալ հաղորդման մեջ պնդում է, որ *«Դրոշակների պահեստարանը»* բնակեցված է եղել ֆրանկ գերիների ընտանիքներով, և սուլթան ալ-Մալիք ալ-Նասիրն իբր աչք է փակել այնտեղ տիրող իրավիճակի վրա, քանի որ կաշկանդված է եղել ֆրանկ արքաների հետ կնքած զինադադարի պայմանագրերով: Սա, մեղմ ասած, տարօրինակ է, քանի որ Լևանտի խաչակրաց պետություններն ալ-Նասիրի սուլթանության երրորդ շրջանից դեռ երկու տասնամյակ առաջ էին դադարեցրել իրենց գոյությունը: Ֆրանկներին պատկանող վերջին տիրույթը՝ Աքրան, ընկել էր դեռ 1291 թվականին: Հետևաբար ալ-Մակրիզին այստեղ ինչ-որ բան շփոթում է: Եթե հաշվի առնենք Իբն ալ-Ֆուրաթի երկում պահպանված «հուշագրից» վերևում մեջբերված հատվածը, ապա գուցե այնտեղ նաև ֆրանկ ռազմագերիների բանտարկության փաստն է պատմիչին ստիպել նման ենթադրություն անել: Այն, որ սա իսկապես շփոթմունքի հետևանք է, հենց ալ-Մակրիզին է ապացուցում հետագա շարադրանքում, երբ մեջբերում է վերոհիշյալ դեպքերի ժամանակակից մեկ այլ պատմիչի երկից:

Խոսքը եգիպտացի պատմիչ ալ-Յուսուֆիի (մահ. 1358 թ.) և նրա *Nuzhat al-nāẓir fī sīrat al-Malik al-Nāṣir* (*«Ականատեսի զբոսանքն ալ-Մալիք ալ-Նասիրի կյանքի ընթացքով»*) վերնագիրը կրող ժամանակագրության մասին է: Ցավոք, այս կարևոր երկից մեզ հասել է 1332-1338 թթ. ընդգրկող

---

[25] Տե՛ս **Al-Maqrīzī 1995**, *ṣ. 144-145* և ***al-Maqrīzī* 2002-2004** (ğ. 2), *ṣ. 395-396:*

մի հատված միայն[26]: Ալ-Յուսուֆիի պատմությունը, սակայն, լայնորեն օգտագործվել է ինչպես ժամանակակից (ալ-Շուջ-ջա՝ի, մահ. 1356 թ. հետո), այնպես էլ հաջորդ սերնդի պատմիչների՝ մասնավորապես ալ-Այնիի (մահ. 1451 թ.), ինչպես նաև ալ-Մակրիզիի կողմից, ովքեր բազմաթիվ մեջբերումներ են կատարել նրանից: Ալ-Մակրիզին շարունակում է. *«Մուսա իբն Մուհամմադ իբն Յահյան իր «Ականատեսի զբոսանքն ալ-Մալիք ալ-Նասիրի և նրանից հետո կառավարած որդիների կյանքի ընթացքով» գրքում: Այն հրաշալի գիրք է, որի ձեռագրից համառոտաբար մեջբերում եմ. «Ալ-Հաջջ Ալ Մալիքի փոխարքայությունը (վերնագիր՝ Գ.Դ.): Սուլթանը՝ այսինքն ալ-Մալիք ալ-Սալիհ Իսմադ ալ-Դին Իսմաիլ իբն ալ-Նասիր Մուհամմադ իբն Կալավունը խորհրդակցություն հրավիրեց, որոշելու, թե ով է լինելու իր փոխարքան իշխանության գործերը կարգավորելիս: Մատնանշեց էմիր Բադր ալ-Դին Ջանքալի [ի]բն ալ-Բաբայից, բայց վերջինս հրաժարվեց դրանից, ապա առաջարկեց էմիր Ալ Մալիքին, ով ուրախացավ՝ ասելով. «Ես մի քանի պայմաններ ունեմ, որոնք առաջարկել եմ սուլթանին, և եթե բավարարեց, կանեմ այն, ինչ հրամայում է: Այն է՝ որ Սուլթանությունում որևէ բան չարվի առանց նրա կարծիքի, որպեսզի արգելք դրվի ոգելից խմիչքների վրա, շարիաթական մինարեթ կանգնեցվի, և որ չընդդիմանա նրան, ինչ որ կանի: Համաձայնություն ստացավ դրա համար և հագավ փոխարքայի հանդերձը մզկիթում Մուհարրամ ամսի 12-ին: Շաբաթ օրվա առավոտը բացվելուն պես նրա համար բացեցին փոխարքայության պատուհանը, և սկսեց իշխել: Առաջինը, ինչից սկսեց, հրամայեց Կահիրեի կառավարչին, որ Խիզանաթ ալ-բունուդ իջնի և արգելանքի տակ առնի այնտեղ եղած ոգելից խմիչքները, անբարոյական կանանց, հանի այն-*

---

[26] Պատմագրի մասին կենսագրական տեղեկությունների և նրա երկի մասին մանրամասն տե՛ս **Little 1974**, pp. 42-54; **Little 1998**, pp. 426-427 և **Al-Yūsufī 1986**, ṣ. 39-57:

տեղից ռազմագերիներին և հիմնահատակ ավերի: Այն հայերին պատկանող գինետներից մեկն էր (ընդգծումը մերն է - Գ.Դ.), որտեղ մինչ այդ բանտարկվում էին էմիրները, զորականները և այլք, իսկ Խիզանաթ ալ-շամահիլում բանտարկվում էին հանցագործները: Երբ ալ-Մալիք ալ-Նասիրն իշխանության եկավ Քարաքից ժամանելուց հետո, բուռն ցանկություն ունեցավ շինարարության: Ուստի նա գերիներ վերցրեց, բերեց նրանց և նրանցից մի մեծ խմբի իջևան տվեց [Կահիրեի] միջնաբերդում, մի խմբի էլ՝ Խիզանաթ ալ-բունուդում, որտեղ նրանք շինարարություն սկսեցին: Բանտարկումն այնտեղ արգելվեց: Օրեր անցան, նրանք զավակներ ունեցան, բազմացան: Նրանք սկսեցին այնտեղ գինի պատրաստել և պահեստավորել, մինչև իսկ մեկ տարվա ընթացքում նրանց պատրաստածը 32 հզ. կարաս էր կազմում, որը բացեիբաց վաճառում էին: Նրանց մոտ տեղեր կային անառակների՝ կանանց և երիտասարդների սեռական հարաբերությունների համար նախատեսված: Դրա պատճառով բազմաթիվ մարդկանց տիկնայք, նրանց զավակները, սպասավորներ և մամլուքներ այլասերվեցին, և նրանց մասին բազմաթիվ լուրեր տարածվեցին: Երբ ալ-Հաջջ Ալ Մալիքին տեղեկացրին, որ նրա մամլուքներից ոմանք գինի են խմում այնտեղ, նա էլ ալ-Նասիր Մուհամմադին բազմիցս բողոքեց նրանցից, մինչև որ վերջինս զայրույթով ասաց. «Օ՜, Հա՜ջջ: Ինչքա՜ն ես բողոքում նրանցից: Եթե նրանց հարևանությունն այդքան զարմացնում է քեզ, ինքդ տեղափոխվիր նրանց մոտից: Այլևս դադարեց խոսել նրանց մասին, թեև դա շատ բարդ էր: Նա ալ-Հուսայնիյյայի շրջակայքում իր համար բաղնիք, մզկիթ և բազմաթիվ այլ շինություններ կառուցեց: Իսկ երբ ստանձնեց փոխարքայությունը, այնտեղ իջեցնել տվեց կառավարչին և ներքինուն՝ իր կողմից մի խմբի հետ: Նրանք հարձակվեցին այնտեղ եղածների վրա և դուրս հանեցին բոլորին: Նրանք կոտրեցին գինու բոլոր կարասները, որը ծայրահեղ մեծ ծավալների էր հասնում: Դա, հիրավի, հիշարժան օր էր՝ համարվելով Աք-

քայի կամ Տրիպոլիի գրավման պես կարևոր օր, քանզի այնքան շատ էին այնտեղ եղած մեղքերն ու այլասերումը: Ապա քանդվեց, և նրա հողը սուլթանից գնեց Էմիր Սայֆ ալ-Դին Կումարի ալ-ուսթադարը, հայտարարվեց նրա մասին, մասնավորեցվեց և կառուցապատվեց: Մարդիկ նրա տեղում ջրաղացներ, բնակելի տներ և այլ շենքեր կառուցեցին՝ դարձնելով ամենահրաշալի վայրերից մեկը:

Այնուհետև կառավարիչը ռազմագերիներին հանեց նաև [Կահիրեի] միջնաբերդից՝ ջարդելով նրանց մոտ եղած գինու կարասները: Նա նրանց բոլորին հրամայեց և իջեցրեց ալ-Նաֆիսայի մեշհեդի մերձակայքը՝ Հին Կահիրեի հողաբլուրների (բնագրում՝ Kīmān Miṣr) հարևանությամբ, որտեղ հաստատված են մինչ օրս: Միջնաբերդում էլ նրանք նույն կերպ այլասերում էին մամլուքներին, ինչպես որ Խիզանաթ ալ-բունուդում: Դրան վերջ տրվեց ալ-Հաջջ Ալ Մալիքի ձեռքով, Ալլահն օրհնի նրան: Վերջ:

Աբու ալ-Ֆիդա Իսմաիլ իբն Ահմադ իբն ալ-Խիտբան ինձ տեղեկացրել է՝ ասելով. «Դատավորների դատավոր Ալա ալ-Դին ալ-Թուրքմանին ինձ հայտնել է, որ Խիզանաթ ալ-բունուդում մսավաճառի սեղանին խոզի միս էր վաճառվում բոլոր ցանկացողների համար, ինչպես որ ոչխարի միսն է բացեիբաց վաճառվում շուկաներում: Իսկ գինու ամեն ռատլը վաճառվում էր երկու ֆալսով՝ ամեն երրորդ ռատլը հաշվելով ¼ դիրհամ: Ալլահը գիտի, թե ինչն է մեր ասածից անստույգ»:

Ալ-Մակրիզին այստեղ ավարտում է ալ-Յուսուֆիի երկից իր մեջբերումը: Ինչպես տեսնում ենք, վերջինիս հավաստմամբ *«Դրոշակների պահեստարանը»* հայերին, այլ ոչ թե ֆրանկներին պատկանող գինետուն էր[27], որտեղ ինչպես ա-

[27] Լեհ հետազոտող Պաուլինա Լևիցկան, ինչպես վերևում ենք նշել, մի քանի հոդված ունի մամլուքյան Կահիրեում ալկոհոլի օգտագործման վերաբերյալ, որոնցում նաև անդրադարձել է *Խիզանաթ*

բաբ հեղինակներն են պնդում նաև հասարակաց տներ են գործել։ Հայերի նկատմամբ ունեցած ատելությունը գուցե և արաբ հեղինակների նկարագրությանն ակներև չափազանցություններ է հաղորդել, այնուամենայնիվ, ինչ էլ որ լինի, պարզ է, որ *Խիզանաթ ալ-բունուդում* հայ գերիների գործունեությունն իրականացվում էր սուլթան ալ-Նասիրի հովանավորչության պայմաններում՝ կարելի է անգամ ասել՝ սուլթանական վերնախավի «կարիքները» բավարարելու համար։ Ամենևին էլ պատահական չէ, որ ըստ արաբ հեղինակների՝ հայերին պատկանող գինետների և հասարակաց տների մըշտական այցելուներից էին մամլուքյան վերնախավի բազմաթիվ ազդեցիկ էմիրներ։ Հովանավորչության հանգամանքն ակնհայտ է թեկուզ այն միջադեպի օրինակով, երբ մամլուքյան ամենաազդեցիկ էմիրներից մեկը՝ ալ-Հաջջ Ալ Մալիքը, խնդրում է սուլթանին վերջ տալ *Խիզանաթ ալ-բունուդի* գործունեությանը, բայց մերժում է ստանում, ավելին՝ հորդոր ստանալով անձամբ փոխել բնակության վայրը։

Ալ-Յուսուֆիի վկայությունից պարզ է նաև, որ հայերը *Խիզանաթ ալ-բունուդի* պես գինետներ են ունեցել նաև Կալաաթ ալ-Ջաբալում՝ այսինքն Կահիրեի միջնաբերդում։ Դժվար է պատկերացնել, թե ինչպես պիտի քրիստոնյաներն ազատորեն ոգելից խմիչքներ պատրաստեին և դրանց վաճառքով զբաղվեին հենց սուլթանական ապարանքի մերձակայքում, եթե ոչ առանց իշխող վերնախավի թողտվության։

ալ-բունուդում գործած, ինչպես ինքն է որակում, *«կիսաօրինական հայ-ֆրանկյան գինետան»* վերաբերյալ ալ-Մակրիզիի «Ալ-Խիտատ»-ում պահպանված տեղեկություններին։ Տե՛ս **Lewicka 2005**, pp. 76-78 և **Lewicka 2004**, pp. 87-88:

Մասնավոր ուշադրության է ենթակա ալ-Յուսուֆիի հաղորդած այն տեղեկությունը, որ սուլթան ալ-Նասիրի՝ հայերին Կահիրեի միջնաբերդում և *Խիզանաթ ալ-բունուդում* բնակեցնելու որոշման շարժառիթներից մեկը եղել է այնտեղ շինարարական աշխատանքներ կատարելը[28]: Սա պատահական չէ. չէ՞ որ հայերը միջնադարում հայտնի էին իրենց շինարարական տաղանդով, և սա ամենևին էլ առաջին դեպքը չէր, երբ Եգիպտոսի մուսուլման տիրակալը կառուցապատման աշխատանքներ էր վստահում հայազգի վարպետներին[29]:

---

[28] Արաբական աղբյուրներից հայտնի է, որ Կահիրեի միջնաբերդի հարավ-արևմտյան կողմը պարսպապատվել է հենց սուլթան ալ-Նասիրի կողմից:

[29] Հայտնի է, որ Բադր ալ-Ջամալիի օրոք Կահիրեի երեք դարպասների՝ Բաբ Զուվայլայի, Բաբ ալ-Ֆութուհի և Բաբ ալ-Նասրի կառուցման աշխատանքները ղեկավարել են Եդեսիայից Կահիրե հրավիրված երկու հայ շինարար եղբայրներ: Այս շինարարական ձեռնարկի ծավալները պատկերացնելու համար բավական է նշել, որ հիշյալ դարպասների կառուցումը շուրջ հինգ տարի է տևել՝ 1087-1092 թթ.: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Մրսրլեան 1947**, էջ 32; **Տէր-Միքայէլեան 1980,** էջ 242; **Dadoyan 1997**, p. 146 և **Dadoyan 2013**, pp. 120-127:

Վերին Եգիպտոսի Սոհագ բնակավայրից ոչ հեռու գտնվող Ճերմակ վանքի խորանի որմնազարդումներն ու պահպանված արձանագրությունները Քեսունի շրջանից ծագող հայ վարպետների կողմից ևս մի փայլուն օրինակ է: Տե՛ս **Mutafian & Ouzounian 2013**, p. 112: Հմմտ. **Թորգոմ արքեպիս. [Գուշակեան] 1923**, էջ 374-380; **Dadoyan 1997,** pp. 103-105: Հայկական ճարտարապետության էլեմենտների առկայությունն անհերքելի է նաև Ֆաթիմյան շրջանի

Առաջ անցնելով նշենք, որ իր մյուս երկում՝ *«Քիթաբ ալ-սուլուքում»*, ալ-Մակրիզին արդեն հետևել է ալ-Յուսուֆիի պատումին և մեզ հայտնի դեպքերը ներկայացնելիս մի քանի անգամ շեշտում է, որ *Խիզանաթ ալ-բունուդի* հիմնական բնակչությունը հայեր էին։ Նա գրում է. *«Այդ թվականին Էմիր ալ-Հաջջ Ալ Մալիքը տիրացավ փոխարքայությանը, և ստանձնելով այն՝ դատավարություններ սկսեց։ Առաջինը, ինչից սկսեց, հրամայեց Կահիրեի կառավարչին, որ Խիզանաթ ալ-բունուդ գնա, արգելանքի տակ առնի այնտեղ եղած ոգելից խմիչքները, պոռնիկներին, ապա հանի այնտեղից քրիստոնյա գերիներին, թափի այնտեղ եղած ոգելից խմիչքները և ավերի այն, մինչև որ հիմնահատակ քանդի։ Սրա պատճառն այն էր, որ Խիզանաթ ալ-բունուդն այն ժամանակ գինետուն էր, ապա բանտ էր, որտեղ բանտարկվում էին էմիրները, զորականները և մամլուքները, ինչպես որ Խիզանաթ ալ-շամահլն էր ծառայում որպես հանցագործների՝ գողերի և ելուզակների բանտ։ Երբ ալ-Մալիք ալ-Նասիր [Մուհամմադ իբն Կալավունը] եկավ իշխանության, Քարաքից վերադառնալուց հետո, կառուցելու հակում ցուցաբերեց։ Ուստի նա գերիներ վերցրեց Հայոց երկրից և այլ տեղերից (ընդգծումը մերն է-Գ.Դ.) և բերեց Եգիպտոս։ Նա մեծ քանակությամբ տեղավորեց Կալաթ ալ-Ջաբալում, մի մեծ խումբ էլ՝ Խիզանաթ ալ-բունուդում։ Խիզանաթ ալ-բունուդն այնքան լցվեց հայերով (ընդգծումը մերն է-Գ.Դ.), որ բանտն այնտեղ դադարեց գործել։ [Սուլթան] ալ-Նասիրն այնտեղ [նրանց համար] կացարաններ կառուցեց, որտեղ որ զավակներ էին ունենում, ոգելից խմիչքներ էին պատրաստում։ Մեկ տարվա ընթացքում նրանք 32 հազար կարաս, որոնք բացեիբաց վաճառում էին։ Անգամ խոզի միսը էր նրանց մոտ մսավաճառի սեղանին՝ վաճառվելով առանց որևէ ամոթի։ Նրանք տեղեր է-*

բազմաթիվ մուսուլմանական կրոնական կառույցների պետական դիմագծում։

ին առանձնացրել, որտեղ մարդիկ հանդիպում էին արգելված բաների համար։ Նրանց մոտ էին այցելում անառակ մարդիկ՝ օրեր շարունակ տրվելով հարբեցողությանը, պոռնիկների հետ սեռական հարաբերություններին, այլ արատավոր զբաղմունքների։ Մամլուքներն այնտեղ շատ արգելված բաներ էին անում՝ շատերն իրենց awlād-ների և էմիրների մամլուքների հետ։ Եվ նույնիսկ եթե կինը թողել էր իր ընտանիքը կամ ամուսնուն, կամ եթե հարճը հեռացել էր իր տիրոջից, կամ եթե պատանին թողել էր իր հորը և հայերի մոտ (ընդգծումը մերն է-Գ.Դ.) մտել՝ Խիզանաթ ալ-բունուդ, այլևս ոչ ոք չէր կարող հետ վերցնել նրան նրանց մոտից՝ ով էլ, որ լիներ։

Էմիր ալ-Հաջջ Ալ Մալիքը [նախկինում էլ] ձեռնամուխ էր եղել նրանց հարցին և [սուլթան] ալ-Մալիք ալ-Նասիր Մուհամմադ իբն Կալավունի հետ քանիցս բանակցել էր նրանց անբարոյականության վերաբերյալ։ Նա այդ հարցն անպատասխան էր թողնում, բայց երբ սկսեց հաճախ հարցնել, [սուլթանը] զայրացավ նրա վրա՝ ասելով. «Օ՜, Հաջջ։ Ինչքա՜ն ես բողոքում նրանցից։ Եթե քեզ այդքան շատ է ապշեցնում նրանց հարևանությունը, տեղափոխվիր նրանց մոտից։ Սա վհատեցրեց նրան, և նա ձի հեծնեց և ալ-Հուսայնիյյայի մերձակայքը գնաց, այնտեղ տեղ վերցրեց և իր համար տուն կառուցեց՝ կողքին մզկիթ կանգնեցրեց, կացարան, բաղնիք և կրպակներ շինեց։ Սակայն նրա սրտում մնաց թշնամանքը, մինչև որ կարող կլիներ նրանց հետ հաշիվները մաքրել։ Նա նրանց նկատմամբ ձեռքերի ազատություն ստացավ՝ սուլթանի փոխարքա դառնալով։ Եկան Կահիրեի կառավարիչը, ներքինին, փոխարքայի որոշ ներկայացուցիչներ հարձակվեցին Խիզանաթ ալ-բունուդի վրա՝ տարհանելով ամբողջ բնակչությանը, որից հետո ջարդեցին գինու տարաները, որոնց բազմաքանակությունը հնարավոր չէ նկարագրել, փշրեցին։ Էմիր Կումարին գնեց նրա տարածքը գանձարանից և տրամադրեց վերատեսուչին, որ վերջինս հայտարարի նրա մասնավորեցման մասին։ Մարդիկ ցանկացան տարածք ու-

նենալ այնտեղ, վարձակալեցին, տներ կառուցեցին, ջրաղացներ և այլն։

Խիզանաթ ալ-բունուդին մենք անդրադարձել ենք նաև «Խրատներ և հորդորներ թաղամասերի և հուշարձանների նկարագրության համար» գրքում՝ նշելով, որ նրա ավերումն ամենահիշարժան օրերից մեկն էր։ Նրա քանդումը հավասար էր Տրիպոլիի և Աքքայի գրավմանը՝ հաշվի առնելով, թե ինչքան մեղքեր էին գործվում այնտեղ Ալլահի առաջ։

Հետո փոխարքան Կահիրեի կառավարչից պահանջեց և նրան պարտավորեցրեց նույնն անել միջնաբերդի գերիների տների հետ։ Նա այնտեղ գնաց, կոտրեց այնտեղ եղած գինու կարասները, իջեցրեց նրանց միջնաբերդից և Խիզանաթ ալ-բունուդի քրիստոնյաների հետ մեկտեղ տեղափոխեց ալ-Քումի մերձակայքում գտնվող մի տեղ՝ Իբն Տուլունի մզկիթի և Կահիրեի միջև։ Նրան իջևանեցին այնտեղ, այնտեղ կացարաններ ստացան և մինչև օրս էլ շարունակում են այնտեղ լինել։

Միջնաբերդում եղած գերիները երևելի մարդիկ էին, որոնց վրա [սուլթան] ալ-Մալիք [ալ-Նասիր Մուհամմադ իբն Կալավունը] հենվում էր իր շինարարական գործերում։ Նրանք խիստ արատավոր կապերի մեջ էին մամլուքների և միջնաբերդի կանանց հետ։ Եվ [Ալլահն] ազատեց նրանցից»[30]**:**

Դեպքերի մյուս ժամանակակիցն ալ-Շուջջաին է, ում պատումը շատ նման է ալ-Յուսուֆիի պատումին այն տարբերությամբ, որ նրանում ակնարկ չկա *Խիզանաթ ալ-բունուդի* բնակիչների ազգային պատկանելության մասին։ Թեև նրա հաղորդումից մեզ արդեն հայտնի տեղեկություններին կարող ենք նաև որոշ լրացումներ կատարել։ Օրինակ, այն, որ *«Դրոշակների պահեստարանը»* իր կառավարիչն ու դռնա-

[30] **Al-Maqrīzī 1958** (ğ. 2.3), ṣ. 640-642.

պաններն ուներ։ Ռազմագերիներին հաջողվել է շահել սուլթանի բարեհաճությունը և հասնել նրան, որ այլևս ոչ ոք չի բանտարկվել *Խիզանաթ ալ-բունուդում*: Այնուամենայնիվ, Ալ Հաջջի պաշտոնավարման օրոք յուրաքանչյուր շուկայի համար *իմամ* և *մուեզզին* է նշանակվել, խստացվել է հսկողությունը հարբեցողության նկատմամբ։ Եվ եթե գտնում էին գինովցած մեկին, ծեծի էին ենթարկում և գինին լցնում գլխին։ Նա պատմում է, թե ինչպես են մի անգամ տասնապետ էմիր *Իբն ալ-Առուհաղիին* գինի խմելիս են գտել և տարել Ալ Հաջջի մոտ։ Վերջինս գանահարել է նրան և կտրել էմիրության ռոճիկը[31]:

Արաբագիր հեղինակներից *«Դրոշների պահեստարանի»* դեպքին իր երկում անդրադարձել է նաև Իբն Կաղի Շուհբան (մահ. 1448 թ.): Նրա հաղորդումը, սակայն, հիմնված է ալ-Շուջջա'իի վերը բերված պատումի վրա և առանձին հիշատակման արժանի մանրամասներ չի պարունակում[32]: Նույնը, թերևս, կարելի է ասել Իբն Թաղրի Բիրդիի (մահ. 1470 թ.)[33] և Խալիլ իբն Շահին ալ-Զահիրիի (մահ. 1485 թ.) մասին։ Վերջինս, գովաբանելով էմիր Հաջջ Ալ Մալիքին, նրա ամենամեծ գործերից է համարում *«հայերին և հռոմներին (բնագրում՝ al-rūm) Խիզանաթ ալ-բունուդից հանելը»*՝ ավելացնելով, որ վերջինիս տարածքում իր ապրած ժամանակում եղել է ալ-Սաբիկիյյա կրոնահիրավագիտական դպրոցը (*al-Madrasa al-Sābiqiyya*)[34]:

---

[31] **Al-Šuǧǧāʿī 1977**, ṣ. 255-256.

[32] **Ibn Qāḍī Šuhba 1994** (ǧ. 2), ṣ. 352-353, 488.

[33] Հմմտ. **Ibn Taġrī Birdī 1992** (ǧ. 10), ṣ. 72-73:

[34] **Al-Ẓāhirī 2002** (ǧ. 1), ṣ. 79.

Ալ-Մակրիզիի «Ալ-Խիտատ»-ը ևս մի խիստ հետաքրքրական տեղեկություն է պարունակում հայաբնակ թաղի մասին։ Բանն այն է, որ 1322 թ. կրոնական հողի վրա մուսուլմանների և քրիստոնյաների միջև արյունալի բախումներ սկսվեցին Կահիրեում և Եգիպտոսի մյուս շրջաններում։ Արդյունքում բազմաթիվ քրիստոնեական վանքեր և եկեղեցիներ հարձակման և ավերածության ենթարկվեցին։ Հետաքրքիր է, որ Կահիրեում քանդված եկեղեցիների շարքում ալ-Մակրիզին հիշատակում է նաև «Դրոշակների պահեստարանի» տարածքում եղած մեկը[35]։ Եթե հաշվի առնենք, թաղի բնակչության էթնիկական կազմում հայերի ունեցած գերակշռությունը, ապա այս եկեղեցին էլ հավանաբար հայկական է եղել, թեև նրա մասին այլ աղբյուրներում որևէ այլ տեղեկություն գտնել չի հաջողվում[36]։

Ահա այսպիսի ճակատագիր ունեցավ *Խիզանաթ ալ-բունուդ* թաղի և Կահիրեի միջնաբերդի հայությունը։ Վերևում ալ-Յուսուֆիի երկից ալ-Մակրիզիի կատարած քաղվածքի մեջ կարդացինք, որ ռազմագերիների ընտանիքները, «*Դրոշակների պահեստարան*»-ից տեղահանվելուց հետո

---

[35] **Al-Maqrīzī 2002-2004** (ğ. 4), ṣ. 1076.

[36] Սմբատ Սպարապետի շարունակողը հիշարժան տեղեկություն է տալիս հայոց Կոստանդին Լամբրոնացի (1323-1326 թթ.) կաթողիկոսի՝ Կիլիկյան Հայաստանի և Մամլուքյան սուլթանության միջև հաշտության պայմանագիր կնքելու նպատակով 1323 թ. Կահիրե կատարած այցելության վերաբերյալ։ Ըստ նրա հայոց հայրապետը, լավ ընդունելություն գտնելով սուլթանի մոտ, Կիլիկիա է վերադարձել երեք ասպետների և մի խումբ այլ ձիավորների ուղեկցությամբ, ովքեր գերության մեջ էին գտնվում այնտեղ։ Տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ 1859**, էջ 141։

բնակություն են հաստատել *Հին Կահիրեի հողաբլուրների* (բնագրում՝ *Kīmān Miṣr)* հարևանությամբ, որտեղ, ինչպես երևում է, հաստատված են եղել ընդհուպ նաև մինչև ալ-Մակրիզիի ապրած ժամանակները՝ այսինքն առնվազն մինչև ԺԵ դարի դարի 30-ական թվականները, երբ նա ավարտին է հասցրել իր երկի երկրորդ խմբագրությունը։ Սրա վառ ապացույցն այն է, որ այլուստ նույն հեղինակը Բու-Մինայի (սբ. Մինաս) անունով մի եկեղեցու մասին խոսելիս գրում է. *«Այս եկեղեցին մոտ է պատվարին՝ Հին Կահիրե տանող ճանապարհի հողաբլուրների միջև։ Այն բաղկացած է իրար հարակից երեք եկեղեցիներից՝ մեկը հակոբիկներին պատկանող, մյուսը՝ ասորիներին, մյուսը՝ հայերին։ Այն ամեն տարի նշվող տոն ունի, որի ժամանակ քրիստոնյաներն այնտեղ են հավաքվում»*[37]։ Հայերը, ինչպես երևում է, իրենց նոր բնակավայրում ավելի հիմնավոր են հաստատվել. շրջանը հայտնի էր և մինչ օրս էլ հայտնի է *Kūm al-Arman* («*Հայերի հողաբլուր*») անվանմամբ։ Ճիշտ է, սբ. Մինաս եկեղեցին չի պահպանվել և նրա ավերակներն էլ գտնված չեն, բայց նույն այս շրջանում մինչ օրս պահպանվել են հայկական գերեզմանատունը և սբ. Մինաս անունով մի մատուռ։

Կահիրեի հայ ռազմագերիների մասին շատ հետաքրքիր տեղեկություն է հայտնում Կիլիկիո վերջին արքա Լևոն Ե Լուսինյանի (կառ. 1374-1375 թթ.) խոստովանահայր և կենսագիր Ժան Դարդելը։ Ըստ նրա, երբ մամլուքների կողմից գերեվարված հայոց թագավորին սուլթանի Սայֆ ալ-Դին Տաշ-Թիմուր ալ-Դավադար անունով էմիրը հարցնում է, թե Սուլթանության որ քաղաքում կուզենա բնակվել, նա պատասխանում է, որ Կահիրեում, քանզի տեղյակ էր, որ միայն այնտեղ կարող էր իրեն անհրաժեշտ բանը գտնել։ Դարդելը շարունա-

---

[37] Տե՛ս **al-Maqrīzī 2002-2004** (ğ. 4), ṣ. 1063, ինչպես նաև **Մըսրլեան 1947**, էջ 165։

կում է, որ այդժամ Տաշ-Թիմուրն իր մոտ է կանչում Կահիրեում բնակվող հայ մեծամեծերին և երևելիներին, որ սուլթանի ստրուկներն էին, և հարցնում, թե արդյոք պատրաստակամ են երաշխավոր լինել թագավորին և նրան սուլթանի մոտ տանել, երբ վերջինս այդ պահանջի: Գերիները համաձայնում են ընդունել արքային և նրան տուն են տրամադրում: Իսկ սուլթանն էլ պատվիրում է գահազուրկ արքային պարենի համար ամեն օր 60 արծաթեդրամ հատկացնել[38]:

Դարդելն արժեքավոր վկայություն է տալիս նաև մամլուքյան բանակում ծառայության մեջ գտնվող իսլամացած հայերի, ինչպես նաև Կահիրեում բնակվող հայ քահանաների վերաբերյալ[39]: Հատկանշական է, որ Լևոն Ե-ի կինը՝ Մարգարիտ Սուասոնը, մահացել է գերության մեջ և ըստ ամենայնի թաղվել վերոհիշյալ սբ. Մինաս եկեղեցում:

Աղբյուրագիտական տվյալների բացակայության պատճառով, հիմնվելով սոսկ Դարդելի հայտնած տեղեկությունների վրա, հայագիտության մեջ տարածվել է տեսակետ, որ Լևոն Ե-ին կեցավայր է տրվել Կահիրեի միջնաբերդում, որտեղ նա անցկացրել է իր գերության տարիները: Բայց մամլուքյան աղբյուրներում հստակ վկայություն կա, որ հայոց վերջին արքան բնակվել է հենց վերոհիշյալ *ալ-Քում* թաղամասում:

---

[38] Տե՛ս **Jean Dardel 1906**, p. 86-87, ինչպես նաև **Յովհաննն Դարդել 1891**, էջ 152-153: Տե՛ս նաև **Բասմաջեան 1908**, էջ 57:

[39] Մեզ է հասել և այժմ Մատենադարանում է գտնվում 1352-1354 թթ. Կահիրեում (*«ի քաղաքիս Մսր կոչեցելոյ»*) գրված մի ձեռագիր (թիվ 2233), որի գրիչը Մանուէլ անունով մի քահանա էր, իսկ ստացողը՝ Մխիթար կուսակրոն քահանան: Ձեռագիրը Բարդուղիմեոս Մարաղացու «Քարոզգիրք»-ն է: Տե՛ս **Մայր ցուցակ 2012**, էջ 557-566: Տե՛ս նաև **Տէր-Միքայէլեան 1980**, էջ 227:

Իբն Դուկմակ (մահ. 1407 թ.) անունով պատմիչն այս մասին իր երկում գրում է. *«Վերացավ Հայոց թագավորությունը, և Ալլահին փառք։ Սուլթանը Սսի փոխարքա նշանակեց Յակուբ-Շահին։ Իսկ թաքֆուրը՝ Սսի տերը, բերվեց Բարձր Դուռ։ Նրան հրամայվեց բնակվել ալ-Քումում՝ Միսրի (իմա՝ Հին Կահիրե) և Կահիրեի միջև՝ նրա համար ռոճիկ նշանակելով»*[40]։

Ալ-Քումի հայության վերաբերյալ երկու խիստ հետաքրքրական վկայություն ենք գտնում նաև մամլուքյան աղբյուրներում։ Պարզվում է՝ հիջրայի 784 թ. (1384 թ.), երբ արքա Լևոն Ե-ն արդեն մոտ երկու տարի էր, ինչ Արագոնի և Կաստիլիայի միապետների միջնորդությամբ ազատվել էր գերությունից, Սուլթանության մայրաքաղաք Սսի հայերի կողմից ուղարկված բանագնացներ են եկել՝ իրենց մահացած կառավարչի փոխարեն մեկ ուրիշին նշանակելու խնդրանքով[41]։ Դեպքի մասին հաղորդում են ալ-Մակրիզին, Իբն Հաջար ալ-Ասկալանին[42], Խալիլ իբն Շահին ալ-Զահիրին[43] և Իբն Իյասը[44]։ Նրանցից ալ-Մակրիզիի «Քիթաբ ալ-Սուլուքում» կար-

---

[40] **Ibn Duqmāq 1982**, ṣ. 430.

[41] Սամուէլ Անեցու շարունակողներից մեկը հաղորդում է, որ 1382 թ. (մեկ այլ ձեռագրում՝ 1381 թ.) Եգիպտոս է գնացել հայոց Թեոդորոս Բ Կիլիկեցի (1382-1392 թթ.) կաթողիկոսը՝ լավ ընդունելություն գտնելով նրա մոտ։ Գոնե տեսականորեն լիովին բացառելի չէ, որ խոսքն արաբ պատմիչների արձանագրած նույն միջադեպի մասին է, իսկ տարեթվերի տարբերությունը հնարավոր է գրչագրական սխալի հետևանք լինի։ Տե՛ս **Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ 2014**, էջ 282։ Իսկ այդպես կարծելու հիմքեր կան, քանզի Հայոց արքան գերությունից ազատվել է 1382 թ. սեպտեմբերին, իսկ Բարկուկը սուլթանական գահին նստել է 1382 թ. նոյեմբերին։

[42] **Ibn Ḥağar al-Asqalānī 1969** (ğ. 1), ṣ. 256.

[43] **Al-Ẓāhirī 2002** (ğ. 1.2), ṣ. 193.

[44] **Ibn Iyās 1974** (ğ. 1.2), ṣ. 307.

դում ենք. *«Միս քաղաքի քրիստոնյաները հանդես եկան իրենց հարցով զբաղվելու խնդրանքով, քանի որ իրենց կառավարիչը մահացել էր: Նրանց համար ընտրվեց մեկն Իբն Տուլունի և Հին Կահիրեի միջակայքում գտնվող al-Kūm-ում բնակվող գերիներից: Նա*[45] *նրան և Սսից եկածներին պատվո հագուստներ հագցրեց, գրեց նրա նշանակման կարգադրությունը (taqlīd): [Այսպես] առավոտյան գինեգործ եղած լինելով, երեկոյան հայոց արքա դարձավ, ում իշխանությունը տարածվում էր մեծաքանակ մարդկանց վրա»*[46]:

Արաբ պատմագիրները խոսում են հիջրայի 791 թ. Ջումադա ալ-ախիրա ամսի վերջին (1389 թ. հունիս) տեղի ունեցած ևս մի դեպքի մասին: Ըստ ալ-Մակրիզիի՝ շրջափակման մեջ են առել գերիների տները, հանել գինիների տակառները և կոտրվել միջնաբերդի պատերի տակ: Արաբ պատմիչի հաղորդումից հասկանալի չէ, թե ինչ գերիների մասին է խոսքը, բայց մեկ այլ հեղինակ Իբն Հաջար ալ-Ասկալանիի վկայությունը պարզություն է մտցնում այս հարցում. *«Ջումադա II ամսի վերջին ալ-Ռումեյյայում գինու տակառներ կոտրվեցին, որոնք բերվել էին ալ-Քումում՝ Տուլունյան մզկիթի մոտակայքում ապրող քրիստոնյա հայերի տներից»*[47]:

---

[45] Նկատի է առնված սուլթան ալ-Մալիք ալ-Զահիր Սայֆ ալ-Դին Բարկուկը (կառ. 1382-1289, 1390-1399 թթ.):

[46] Այս արժեքավոր վկայությունը, անշուշտ, նաև կարևոր փաստ է, որ թագավորության կործանումից հետո հայերը երկրամասում դեռ մի ինչ-որ ժամանակ ինքնիշխանության որոշ մակարդակ են պահպանել: Այս վկայությունը, անշուշտ, նույնօրինակ այլ վկայությունների հետ մեկտեղ, առանձին հետազոտության թեմա է: Տե՛ս **al-Maqrīzī 1970** (ğ. 3.1), ṣ. 237:

[47] Տե՛ս **Ibn Ḥağar al-Asqalānī 1969** (ğ. 1), ṣ. 370: Հավանաբար նույն այս միջադեպի մասին է խոսում նաև Իբն Իյասը, բայց չի հիշում

Այս վկայություններից մակածելի է, որ նախ հայերը Կահիրեի հողաբլուրների շրջանում են եղել առնվազն մինչև ԺԴ դարի վերջերը և, որ ամենահետաքրքիրն է, շարունակել են զբաղվել նրանով, ինչի համար վտարվել էին Կահիրեի միջնաբերդից և «Դրոշակների պահեստարանից», այն է՝ զինեզործությամբ։

THE ARMENIANS IN THE 14TH CENTURY MAMLUK CAIRO. *ḪIZĀNAT AL-BUNŪD*

G. Danielyan

Summary

In almost every description of Mamluk military expeditions against Cilician Armenia, found in Armenian and Mamluk historial sources, there is a reference to enslavement of large numbers of Armenians, including distinguished nobles and barons. But if the noblemen were often given a status of political captives, and diplomatic efforts or ransoms were enough to liberate them from slavery and to return to their homeland, the prisoners from common people were henceforth to accept the heavy burden of slavery in various cities of the Sultanate.

Mamluk sources rarely give details on the further fate of Armenian military prisoners. Supposedly, some of them appeared in slave markets of the Middle East and were enslaved. Beautiful women were taken to the harems of Mamluk sultans and emirs. Children were converted to Islam, educated and trained in the arts of warfare. After manumission some of them even reached high positions in the military and administrative system of the Mamluk Sultanate.

But for a single case, Arabic sources give interesting evidence regarding the daily life of Armenian war prisoners in Cairo. According to them, sultan *al-Malik al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn* (1293-1294, 1299-1309,

---

ոչ հայերին և ոչ էլ *ալ-Քումը*, բացի այդ գրում է, որ դեպքը Ռաջաբ ամսին է եղել. *«Ռաջաբին Աթաբեկ Յալբուղա ալ-Նասիրին հրամայեց թափել ոգելից խմիչքները, որից շուրջ 5000 տակառ ջարդվեց Ռումլայում (պետք է լինի՝ Ռումայլա)՝ միջնաբերդի տակ։ Շրջափակվեցին այն թաղամասերը, որտեղ խմիչք էր վաճառվում, և այդ ամենը հրաշալի կատարվեց»։* Տե՛ս **Ibn Iyās 1974** (ğ. 1.2), ṣ. 410:

1310-1340) in the beginning of his third reign decided to inhabite the location known as *Ḫizānat al-bunūd* (literally "storehouse of banners") with Christian war prisoners, generally with Armenians and Franks. This place had previously served Fatimids as an arsenal and a military treasury. During the Ayyubid and the early Mamluk period it had been used as a prison where former high-ranking military and civilian officials, such as viziers and emirs, were usually kept. Another group of Armenians was settled in the Cairo Citadel.

The Arabic sources report that the Armenian prisoners were mainly employed in public, mainly construction works. But over the years, *Ḫizānat al-bunūd* transformed into a small quarter, where some "semi-legal" businesses, like winemaking industry, flourished. Beside wine-selling, dwellers of the "getto" were also accused of pig meat- and prostitution-businesses. In spite of its notorious reputation in Muslim eyes, the activities in *Ḫizānat al-bunūd* were tolerated by sultan *al-Nāṣir*. But after his death, the new authorities decided to raze the inns and the taverns of the quarter to the ground. The Armenians, who lived in the Cairo Citadel, were also punished. The Armenian population was evicted from these two places and moved to the outskirts of Cairo.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Abū al-Fidāʾ 1907 - Abū al-Fidāʾ, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl, Kitāb al-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar, ğ. 4, al-Maṭbaʿa al-Ḥusayniyya al-Miṣriyya, al-Qāhira;

Al-ʿAynī 2010 - Al-ʿAynī, Badr al-Dīn, ʿIqd al-ğumān fī tārīḫ ahl al-zamān, ğ. 4, bi-taḥqīq Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāma li-l-kitāb, al-Qāhira;

Baybars al-Manṣūrī 1987 - Baybars al-Manṣūrī, Rukn al-Dīn al-Dawādār, Kitāb al-Tuḥfa al-mulūkiyya fī al-dawla al-turkiyya, bi-taḥqīq ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, al-Qāhira;

Al-Birzālī 2006 - Al-Birzālī, ʿAlam al-Dīn al-Qāsim [i]bn Muḥammad [i]bn Yūsuf, Al-Muqtafī li-tārīḫ al-šayḫ Šihāb al-Dīn Abī Šāma al-maʿrūf bi-tārīḫ al-Birzālī, ğ. 3, bi-taḥqīq ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī, al-Maṭbaʿa al-ʿAṣriyya, Ṣaydā-Bayrūt;

Cahen 1986 - Cahen Cl., "Ibn Abī Ṭayyi'", in EI[2], vol. III (H-IRAM), E.J. Brill, Leiden, p. 693;

Dadoyan 2013 – Dadoyan S.B., The Armenians in Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries, vol. 2 (Armenian Realpolitic in the Islamic World and Diverging Paradigms Case of Cilicia: Eleventh to Fourteenth Centuries), Transaction Publishers, New Brunswick - London;

Dadoyan 1997 – Dadoyan S.B., The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East, Brill, Leiden-New York-Köln;
Fernandez 1988 - Fernandez L., "On conducting the affairs of the state: a guideline for the fourteenth century", Annales Islamologiques, t. 24, pp. 81-91;
Al-Ḫazraǧī 1914 - Al-Ḫazraǧī, ʿAlī ibn al-Ḥasan, Kitāb al-ʿuqūd al-luʾlu'iyya fī tārīḫ al-dawla al-rasūliyya, ǧ. 2, bi-taḥqīq Muḥammad Basyūnī ʿAsal, Dār al-Hilāl, al-Qāhira;
Ibn ʿAbd al-Ẓāhir 1996 - Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, Muḥī al-Dīn, Al-Rawḍa al-bahiyya al-zāhira fī ḫiṭaṭ al-muʿīziyya al-Qāhira, bi-taḥqīq Ayman Fuʾād Sayyid, al-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, al-Qāhira;
Ibn al-Dawādārī 1960 - Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr ibn ʿAbd Allāh, Kanz al-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar, ǧ. 9, al-Qāhira;
Ibn al-Furāt 1942 - Ibn al-Furāt, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥīm, Tārīḫ al-duwal wa-l-mulūk, ǧ. 7, bi-taḥqīq Qusṭanṭīn Zurayq, Bayrūt;
Ibn al-Wardī 1868 - Ibn al-Wardī, Zayn al-Dīn ʿUmar, Tatimmat al-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar, ǧ. 2, al-Qāhira;
Ibn Duqmāq 1982 - Ibn Duqmāq, Ṣārim al-Dīn Ibrāhīm, Al-Ǧawhar al-ṯamīn fi siyar al-ḫulafāʾ wa-l-mulūk, bi-taḥqīq Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀšūr, Ǧāmiʿat Umm al-Qurā, Makka;
Ibn Ḥaǧar 1969 - Ibn Ḥaǧar, Šihāb al-Dīn al-Asqalānī, Inbāʾ al-ġumr fī abnāʾ al-ʿumr, ǧ. 1, bi-taḥqīq Ḥasan Ḥabašī, al-Qāhira;
Ibn Iyās 1974 - Ibn Iyās, Muḥammad ibn Aḥmad, Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr, ǧ. 1.2, bi-taḥqīq Muḥammad Muṣṭafā, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, Franz Štaynz, Fīsbādin;
Ibn Kaṯīr 1998 - Ibn Kaṯīr, Abū al-Fidāʾ ʿAbd Allāh, Al-Bidāya wa-l-niḥāya, ǧ. 18, bi-taḥqīq ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsīn al-Turkī, Dār Haǧar;
Ibn Qāḍī Šuhba 1994 - Ibn Qāḍī Šuhba, Taqī al-Dīn, Al-Tārīḫ, ǧ. 2, bi-taḥqīq ʿAdnān Darwīš, Dimašq;
Ibn Taġrī Birdī 1992 - Ibn Taġrī Birdī, Ǧamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yūsuf, Al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira, ǧ. 10, bi-taḥqīq Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt;
Ibn Zubayr 1959 - Ibn Zubayr, Al-Qāḍī al-Rašīd, Kitāb al-ḏaḫāʾir wa-l-tuḥaf, bi-taḥqīq Muḥammad Ḥamīd Allāh, al-Kuwayt;
Jean Dardel 1906 - "Chronique d'Arménie par Jean Dardel", Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens, t. 2, Paris, p. 1-109;
Leiser 2017 - Leiser G., Prostitution in the Eastern Mediterranean world: the economics of sex in the late antique and medieval Middle East, I.B. Tauris, London;

Levanoni 1995 - Levanoni A., A turning point in Mamluk history: The third reign of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn (1310-1341), E.J. Brill, Leiden;
Lewicka 2005 - Lewicka P.B., "Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo", Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 48, № 1, pp. 40-91;
Lewicka 2004 - Lewicka P.B., Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo. The Story of a Habit", Studia Arabistyczne i Islamistyczne, 12, pp. 55-97;
Little 1998 - Little D., "Historiography of the Ayyūbid and Mamlūk epochs", in The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt 640-1517, ed. by C.F. Petry, Cambridge Univesity Press, Cambridge, pp. 412-44;
Little 1974 - Little D., "The Recovery of a Lost Source for Bahrī Mamluk History: al-Yūsufī's Nuzhat al-Nāẓir fī sīrat al-Malik al-Nāṣir", Journal of the American Oriental Society, vol. 94, pp. 42-54;
Loiseau 2011 - Loiseau J., "Frankish captives in Mamluk Cairo", Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean, vol. 23/1, pp. 37-52;
Al-Maqrīzī 1939 - Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk, ğ. 1.3, bi-taḥqīq Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, Maṭbaʿat al-kutub al-Miṣriyya, al-Qāhira;
Al-Maqrīzī 1958 - Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk, ğ. 2.3, bi-taḥqīq Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, al-Qāhira;
Al-Maqrīzī 1970 - Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk, ğ. 3.1, bi-taḥqīq Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, Maṭbaʿat Dār al-Kutub, al-Qāhira;
Al-Maqrīzī 1995 - Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, Musawwadat Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-aṯār, bi-taḥqīq Ayman Fuʾād Sayyid, Muʾassasat al-Furqān li-l-turāṯ al-Islāmī, Landan;
Al-Maqrīzī 2002-2004 - Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-aṯār, 5 ğ., bi-taḥqīq Ayman Fuʾād Sayyid, Landan, Muʾassasat al-Furqān li-l-turāṯ al-Islāmī;
Mutafian & Ouzounian 2013 - Mutafian Cl.Z. & Ouzounian A., "Le Monastère Blanc en Egypte et ses inscriptions Arméniennes", Բանբեր հայագիտության, № 2-3, p. 106-116;
Al-Nuwayrī 2004 - Al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad [i]bn ʿAbd al-Wahhāb, Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, ğ. 32, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bayrūt;

Al-Šuǧǧāʿī 1977 - Al-Šuǧǧāʿī, Šams al-Dīn, Tārīḫ al-Malik al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn al-Ṣālihī wa-awlādihi / Die Chronik aš-Šuǧāʿīs, hrsg. Barbara Schäfer, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden;
Al-ʿUmārī 2010 - Al-ʿUmārī, Aḥmad [i]bn Yaḥyā Ibn Faḍl Allāh, Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, ǧ. 3, bi-taḥqīq Kāmil Salmān al-Ǧubūrī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt;
Al-Yūnīnī 2007 - Al-Yūnīnī, Quṭb al-Dīn Mūsā [i]bn Muḥammad, Ḏayl Mirāt al-zamān (tārīḫ al-sanawāt 696-711 h./1297-1312 m.), ǧ. 2, bi-taḥqīq Ḥamza ʿAbbās, Abū Ẓabī;
Al-Yūsufī 1986 - Al-Yūsufī, Mūṣā [i]bn Muḥammad [i]bn Yaḥyā, Nuzhat al-nāẓir fī sīrat al-Malik al-Nāṣir, bi-taḥqīq Aḥmad Ḥuṭayṭ, ʿĀlam al-Kutub, Bayrūt;
Al-Ẓāhirī 2002 - Al-Ẓāhirī, ʿAbd al-Bāsiṭ [i]bn Ḫalīl ibn Šahīn, Nayl al-amal fī Ḏayl al-duwal, ǧ. 1, bi-taḥqīq ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī, al-Maṭbaʿa al-ʿAṣriyya, Ṣaydā-Bayrūt;
Նալբանդյան 1965 - Նալբանդյան Հ.Թ., Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին (Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադդադ), ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան;
Ալպոյաճեան 1923 - Ալպոյաճեան Ա., «Եգիպտահայ գաղութին ծագումը (Նորագիւտ արձանագրութեան մը առթիւ)», Ամենուն տարեցոյց, տպ. Մ. Յովակիմեան, Կ. Պոլիս, էջ 365-374;
Բասմաջեան 1908 - Բասմաջեան Կ. Յ. , Լեւոն Ե Լուսինեան վերջին թագաւոր Հայոց, Պարիս;
Դանիելյան 2016 - Դանիելյան Գ.Գ., «Հռոմկլայի կաթողիկոսական աթոռի պատմության արաբական սկզբնաղբյուրները», Ա.Ա. Բոզոյան (խմբ.), Ռ.Մ. Շուքուրով, Վ.Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Գ.Գ. Դանիելյան, Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., էջ 200-285;
Թորգոմ արքեպիս. [Գուշակեան] 1923 - Թորգոմ արքեպիս. [Գուշակեան], «Հայերէն արձանագրութիւներ Վերին Եգիպտոսի դպտի վանքի մը մէջ», Ամէնուն տարեցոյցը (խմբ. Թէոդիկ), ԺԷ տարի, տպ. Մ. Յովակիմեան, Կ. Պոլիս, էջ 374-380;
Մայր ցուցակ 2012 - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Է (ձեռագիրք 2101-2400), խմբ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, «Նայիրի», Երեւան;
Մըսրլեան 1947 - Մըսրլեան Գ., Ականաւոր հայեր Եգիպտոսի մէջ։ Արաբական գրաւումէն մինչեւ չէրքէզ մէմլուքներու իշխանութեան

միջին շրջանը, 640-1441 (քաղուած Մագրիզիէ եւ այլ նշանաւոր պատմագիրներէ), տպ. Սահակ-Մեսրոպ, Գահիրէ;
Յովհաննու Դարդել 1891 - Յովհաննու Դարդելի Ժամանակագրութիւն Հայոց, տպարան Ի.Ն. Սկօրօխօդովի, Ս. Պետերբուրգ, 1891;
Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ 2014 - Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն, աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, «Նաիրի», Երևան;
Սմբատ Սպարապետ 1859 - Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, ի լոյս ընծանեաց հանդերձ ծանօթութեամբք Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեանց, Փարիզ;
Սմբատ Սպարապետ 1956 - Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, աշխատասիրութեամբ Հ. Սերովբէ Ագըլեանի, Վենետիկ;
Տէր-Միքայէլեան 1980 - Տէր-Միքայէլեան Ն., Եգիպտահայ գաղութը 10-15-րդ դարերում, Պէյրութ:

Claude Mutafian
Paris

LES TRAITÉS DE PAIX DU ROYAUME D'ARMÉNIE CILICIENNE AVEC LES SELDJOUKIDES ET LES MAMELOUKS

Les clés. *Histoire de l'Arménie cilicien, Seldjukide, les relations diplomatiques, les mameloukes, les mongoles.*

Vu sa situation géopolitique au milieu d'États grecs, francs, arabes, turcs et mongols, l'Arménie cilicienne ne pouvait survivre qu' à condition de mener une habile diplomatie entre ses différents voisins. Ce fut précisément le cas, c'est pourquoi elle réussit à perdurer presque trois siècles, dont une longue période de royauté, de 1198 à 1375. Nous nous bornerons ici à ce dernier royaume d'Arménie, et plus précisément à ses traités de paix avec ses voisins musulmans, qui constituèrent la pierre angulaire de cette remarquable diplomatie.

Ces traités étaient généralement consécutifs à des invasions ou à des défaites, et l'enjeu pour les autorités du royaume était de limiter les dégâts afin d'assurer l'avenir : suivant les cas, il pouvait s'agir de cessions territoriales, de paiement d'un tribut, d'une reconnaissance de vassalité, de remises d'otages, ou encore de libérations de prisonniers. On ne possède le texte complet que pour l'un de ces traités, les autres étant connus par la documentation historique accompagnée d'une analyse comparative.

Le royaume d'Arménie eut essentiellement trois voisins musulmans. Au nord, les sultans turcs seldjoukides de Roûm, maîtres de l'Asie Mineure, constituèrent une menace permanente jusqu'à leur destruction par les Mongols au milieu du XIIIe siècle. À l'est, la Syrie intérieure fut d'abord aux mains des Ayyoubides, avec lesquels les Arméniens n'ont jamais eu de véritables heurts, mais en ce même

milieu du XIIIe siècle ils furent remplacés par les Mamelouks égyptiens, qui furent sans cesse d'implacables ennemis.

Avec les Seldjoukides

1208 : Léon Ier et Kay Khousraw

C'est en 1208 qu'eut lieu la première incursion seldjoukide dans le royaume d'Arménie. Allié au souverain ayyoubide d'Alep, le sultan Kay Khousraw s'empara de Berdous, forteresse qui défend Marache, et captura son seigneur[1]. Il fallut la médiation du sultan ayyoubide d'Égypte al-'Adil pour mettre fin aux hostilités : la région de Berdous resta en possession du sultanat de Roûm, Léon dut s'engager à libérer les prisonniers musulmans, à ne pas attaquer Alep et à restituer Baghras aux Templiers[2].

1216-1218 : Léon Ier et Kay Kâwoûs

Dans les années 1210, le roi Léon Ier était empêtré dans un conflit avec les Francs d'Antioche. En 1216, Kay Kâwoûs Ier profita de la situation et envahit la Cilicie[3], entre autres pour *se venger des défaites* que Léon lui avait infligées plus tôt[4]. Il ne put s'emparer du fort de Kapan[5], mais remporta à Choghakan une victoire, capturant de nombreux nobles dont deux princes héthoumides, Constantin *connétable des Arméniens* et Constantin *seigneur de Lambron*[6], cousins respectivement germain et issu de germains de Léon par sa mère. Les prisonniers furent libérés, mais Léon paya cher cette défaite : il dut

---

[1] **Samuel**, p. 236 ; SV, p. 215.
[2] **AS**, p. 165 ; Kamâl, p. 145.
[3] **Ibn Bîbî**, p. 70-74.
[4] **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 644.
[5] ***CM XIII***, 474, p. 587 ; SV, p. 221 ; Michel, p. 511.
[6] ***CM XIII***, 63, p. 101 ; **Hét'oum II**, in *DA*, t. I, p. 483.

céder en 1218 *les châteaux de Loulon et Lôzad*[7], c'est-à-dire de vastes territoires au nord et à l'ouest, et accepter le paiement d'un tribut au sultan[8], ainsi que la fourniture annuelle d'un contingent militare[9].

1221 : Constantin le Régent et Kay Koubâdh 'Alâ' al-Dîn

La mort du roi Léon, en 1219, précéda de peu l'avènement de Kay Koubâdh 'Alâ' al-Dîn, le plus illustre des sultans seldjoukides de Roûm. Dès 1221 il s'empara sur les Arméniens du port de Kalonoros, frontière entre la Cilicie et la Pamphylie, rebaptisé Alanya en son honneur, après quoi il conquit toute la Cilicie occidentale jusqu'à Seleucie[10] ainsi que de vastes territoires en Grande Arménie[11]. Le régent Constantin eut beau tout faire pour ménager le puissant sultan[12], il ne put éviter l'invasion du royaume, décrite en détail par Ibn Bîbî : vaincus, les Arméniens demandèrent les conditions de paix et durent s'engager à envoyer *chaque année 1000 cavaliers et 500 archers*, à frapper des monnaies portant le nom du souverain victorieux et à *doubler* l'impôt foncier, sans compter les inévitables cessions de territoires et de forteresses[13].

Cette vassalité est confirmée par des monnaies bilingues, non datées, frappées Hét'oum-Kay Koubâdh puis Hét'oum-Kay Khousraw[14], ainsi que par Simon de Saint-Quentin qui, passant dans la région à l'approche du milieu du siècle, affirme que *le roi d'Arménie*

---

[7] **SV**, p. 221-222 ; **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 644-645.
[8] **Ibn Bîbî**, p. 75-76.
[9] **Michel**, p. 513.
[10] **Ibn Bîbî**, p. 104-109 **; Smbat**, in *DA*, t. I, p. 645-646 ; **Hét'oum de Korykos**, in *PC*, t. II, p. 64.
[11] **Ibn Bîbî**, p. 148-153, 172-174, 178-182 ; **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 646.
[12] **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 648 ; Kirakos, 9, p. 190.
[13] **Ibn Bîbî**, p. 140-142.
[14] **Bedoukian**, p. 84-86, 228-235.

Mineure était tenu de servir le sultan de Turquie en lui fournissant 300 lances pendant quatre mois, et en plus de faire proclamer la loi de Mahomet une fois par an dans sa capitale, tout en faisant frapper dans son pays une monnaie dont la moitié du revenu allait au sultan, mentionnant aussi un traité séparé signé avec le sultan par le *seigneur de Lambron*[15].

1243 : Le Köse Dagh et la fin des Seldjoukides

À l'approche du milieu du XIIIe siècle les données allaient être bouleversées par l'apparition sur la scène proche-orientale d'un nouvel élément, les Mongols. Suite aux ravages qu'ils firent en Grande Arménie, culminant avec le sac d'Ani en 1236[16], les Arméniens comprirent que la seule planche de salut était de prendre langue avec ces nouveaux envahisseurs[17]. Lors de l'inévitable affrontement entre les 'deux Grands', qui vit en 1243 la déroute des Turcs face aux Mongols à la bataille du Köse Dagh, plusieurs contingents de Grande Arménie combattaient dans les rangs mongols[18]. De son côté, le roi Hét'oum Ier refusa de répondre aux injonctions de ses suzerains sedjoukides[19] et, *voyant le sultan vaincu*, il envoya une ambassade auprès des Mongols *afin de conclure avec eux un traité de paix et de leur présenter sa soumission*[20].

Les Seldjoukides, bien affaiblis, tentèrent de répondre à cette 'trahison' de leurs vassaux par des invasions de la Cilicie, en 1245 et

---

[15] **Simon**, XXXI 144, p. 70.
[16] **Kirakos**, 27, p. 258-259 ; ***CM XIII***, 148, 150, 153, p. 193, 196, 198.
[17] **Grégoire**, III, p. 23.
[18] **Grégoire**, VI, p. 29 ; **Simon**, XXXI 150, p. 78-79.
[19] **Ibn Šaddâd**, p. 215.
[20] **Kirakos**, 36, p. 285 ; **Grégoire**, VII, p. 31.

1246[21], mais elles n'eurent aucun effet durable. Bientôt, en 1256, les Mongols leur portèrent le coup de grâce, avec la participation du roi Hét'oum[22].

Avec les Mamelouks

Un nouvel ennemi musulman : les Mamelouks

La fin des Seldjoukides donna au royaume d'Arménie un répit de très courte durée, car bientôt apparut à sa frontière orientale un ennemi musulman bien plus dangereux, les Mamelouks, qui destituèrent la dynastie ayyoubide en Égypte au milieu du XIIIe siècle et se rendirent maîtres de la Syrie une décennie plus tard. Réussissant à tenir tête au pouvoir mongol, ils devinrent vite le voisin le plus dangereux de l'Arménie.

1266-1268 : Hét'oum Ier et Baybars

C'est en 1266 que le sultan Baybars lança la première invasion mamelouke en Cilicie. Pendant que Hét'oum était allé chercher en vain l'aide des Mongols, ses deux fils aînés défendaient la passe de l'Amanus, que les Mamelouks parvinrent à forcer en capturant le prince héritier Léon et en tuant son frère[23].

L'une des conditions mises par Baybars pour la libération de Léon était assez originale : il exigeait que les Arméniens, vu leurs bonnes relations avec les Mongols, retrouvent un de ses compagnons prisonnier et obtiennent sa libération[24]. L'opération réussit, et en juillet

---

[21] **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 649-650.
[22] **Hét'oum de Korykos**, in *PC*, t. II, p. 69 ; **SV**, p. 231.
[23] ***CM XIII***, 282, 294, p. 343, 361-363 ; **SV**, p. 247 ; **Grégoire**, XIV, p. 54-55.
[24] **SV**, p. 248 ; **Grégoire**, XV, p. 60.

1268 Léon fut libéré, moyennant, en plus, la cession de plusieurs places fortes[25].

1275 : Léon II et Baybars

En 1275, Baybars repartit à l'assaut du royaume d'Arménie[26], mais cette fois il ne semble pas que ses ravages aient été suivis d'un accord de paix en bonne et due forme. Il s'agissait probablement plus d'expéditions destinées à asseoir la prépondérance mamelouke sur les tribus turcomanes de l'Anatolie mongole.

1285 : Léon II et Kalâwoûn

L'année 1281 marqua un tournant dans le rapport de force : pour la première fois, les contingents mongols esssuyèrent une défaite face aux Mamelouks[27]. Dès lors, le roi Léon II dut se résoudre à négocier avec le sultan Kalâwoûn une paix, dont le texte, daté de juin 1285, nous est parvenu[28]. Sa diplomatie fut en gros efficace sur le plan de l'intégrité territoriale, mais Kalâwoûn fit explicitement figurer l'appartenance mamelouke des forteresses contrôlant les entrées orientales de la Cilicie. Le traité comportait des clauses concernant le tribut annuel, le passage des marchandises, les fugitifs, la libération des prisonniers ; le roi s'engageait aussi à ne porter aide à aucun ennemi du sultanat, une clause manifestement dirigée contre les Mon-

---

[25] **Ibn Šaddâd**, p. 74 ; **Makrîzî**, I 2, p. 55-56 ; **Vahram**, 1111-1122, in *DA*, t. I, p. 524 ; **Hét'oum de Korykos**, in *DA*, t. II, p. 177-178, 307-308.

[26] **Vahram**, 1243-1276, in *DA*, t. I, p. 527-528 ; **Ibn Šaddâd**, p. 217-220 ; **Makrîzî**, I 2, p. 123 ; ***CM XIII***, 367, 368, p. 454, 456 ; **Hét'oum de Korykos**, in *PC*, t. II, p. 76 ; **Samuel**, p. 256.

[27] **Makrîzî**, II 1, p. 38 ; ***CM XIII***, 430, p 526 ; **Hét'oum de Korykos**, in *DA*, t. II, p. 183-184, 310-311, in *PC*, t. II, p. 77.

[28] Ms. arabe 1704 de la Bibliothèque nationale de France, fos 184v-207, **Langlois**, 6, p. 217-231, **Makrîzî**, II 1, p. 203-211.

gols. Moyennant ces conditions, une trêve de dix ans, dix mois, dix jours et dix heures était fixée.

Certes intact dans ses frontières, le royaume d'Arménie se retrouvait fragilisé face à son puissant voisin. L'insistance mise pour inclure Karamanides et Seldjoukides dans la liste des prisonniers à libérer et pour assurer la liberté de passage correspondait à une vue « panislamique » à laquelle l'Arménie cilicienne faisait naturellement obstacle.

1292 : Hét'oum II et Achraf

Les Mamelouks prirent Acre en 1291, scellant ainsi la fin de la Syrie franque. L'année suivante ils s'attaquèrent de nouveau au royaume d'Arménie et s'emparèrent du siège catholicossal de Hṙomkla[29]. Le roi Hét'oum II dut encore demander les conditions de paix, qui, outre le classique tribut, incluaient la cession de trois forteresses *qui comptaient parmi les plus puissantes et les plus importantes du pays* : Marache, Till Hamdoun et surtout Péhesni, *qui est très forte et de laquelle dépendent nombre de villages*2[30]. L'alliance mongole se montrait de plus en plus inefficace.

1298 : Constantin et Ladjine

Enhardis par la conversion à l'islam des Mongols de Perse, les Mamelouks lancèrent en 1298 une nouvelle invasion de la Cilicie[31]. Par le traité qui s'ensuivit, le roi Constantin dut céder *aux musulmans tout le territoire au sud du Djeyhan [Pyramos], avec Hamous, Till*

---

[29] ***CM XIII***, 554, 558, 560, 569, 570, 574, 590, p. 683, 688, 691, 700, 702, 711, 730-731.

[30] **al-Djazarî**, § 147, p. 26 ; Hét'oum II, in *PC*, t. I, p. 86 ; Hét'oum de Korykos, Palients, in *PC*, t. II, p. 80, 182.

[31] **Aboûl-Fidâ**, in *HOr*, p. 169-170 ; **Samuel**, p. 269.

*Hamdoun, Kuwayra, Néghir, Hadjar Choghlan, Servantik'ar et Marache*4[32].

Cette fois, les Mamelouks préparaient clairement la destruction du royaume d'Arménie.

1323 : Léon IV et Nasr

En 1322, c'est la côte cilicienne qui fut la cible, en particulier le florissant port d'Ayas, qui fut saccagé *CM XIV*, 224, p. 178 ; Samuel, p. 275 ; Smbat, in *DA*, t. I, p. 667-668[33]. L'année suivante, le catholicos se rendit lui-même au Caire pour traiter avec le sultan. En échange du tribut et de conditions de liberté commerciale, le sultan s'engageait à réparer certaines places et à observer une trêve de treize ans[34].

1335-1337 : Léon IV et Nasr

La trêve ne fut pas respectée : en juin 1335, Jacques de Vérone vit débarquer à Chypre un flot de réfugiés venant d'Ayas *qui fuyaient l'Arménie car le sultan avait envoyé une nombreuse et puissante armée afin de la détruire*[35]. Les opérations continuèrent jusqu'en 1337.

Selon le sultan mamelouk Nasr, le responsable de la rupture était le roi d'Arménie qui, *tributaire de l'empire mamelouk*, a *tardé à s'acquitter de ses obligations*, ce qui l'a *forcé à envoyer contre lui une armée qui ravagea le pays, mit le siège devant Ayas par terre et par mer, et contraignit le roi Léon à se soumettre et à livrer la ville*[36]. Selon Nersês Palients, confirmé par d'autres sources arménien-

---

[32] **Aboûl-Fidâ**, in *HOr*, p. 170 ; **al-Djazarî**, § 436, 438, 441, p. 69 ; **Makrîzî**, t. II 2, p. 61-65 ; **Hét'oum de Korykos**, in *DA*, t. II, p. 329.

[33] ***CM XIV***, 224, p. 178 ; **Samuel**, p. 275 ; **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 667-668.

[34] **Langlois**, 8, p. 232 ; ***CM XIV***, 240, p. 193 ; **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 668 ; **Samuel**, p. 275 ; **Jacques de Vérone**, p. 80.

[35] **Jacques de Vérone**, p. 18, 59, 91, 135 ; ***CM XIV***, 338, 249, 363, p. 273, 283-284, 294-296 ; **Smbat**, in *DA*, t. I, p. 671-672 ; **Samuel**, p. 276-277.

[36] **al-Qalqašandî**, in Canard, p. 53-54.

nes, le roi dut céder *Ayas* et *tout le pays compris entre le fleuve Djeyhan et le territoire des Arabes, pays où se trouvaient des châteaux ou places fortes au nombre de quatorze, ayant chacune son seigneur*[37]. Le roi dut également jurer de ne jamais faire appel à l'aide de l'Europe, mais le pape Benoît XII le délia de ce serment[38].

Pour le royaume d'Arménie, la suite ne fut qu'une lente agonie, un continuel dépécement jusqu'à la prise de Sis par les Mamelouks en 1375.

Կիլիկյան Հայաստանի կնքած պայմանագրերը մուսուլմանական երկրների հետ

Կլոդ Մութաֆյան

Ամփոփում

Նկատի առնելով սեփական աշխարհագրական դիրքը, Կիլիկյան Հայաստանը իր տարբեր հարևանների՝ հույների, ֆրանկների, մոնղոլների և մահմեդականների միջավայրում գոյատևում էր, նրանց հետ կնքելով խաղաղության պայմանագրեր: Մեզ հայտնի նման տասնհինգ պայմանագրերի կեսից ավելին կնքվել է մահմեդականների՝ հատկապես Կիլիկիայի համար առավել վտանգավոր Ռումի սելջուկների (մինչև 1243 թ. նրանց պարտությունը մոնղոլներից) և ապա՝ Եգիպտոսի Մամլուքների հետ: Հոդվածում հետազոտվում են պայմանագրերի բնագրերը, ուր շեշտադրված են ռազմական սահմանափակումները: Քննարկվում են նաև մի շարք դրրույթներ, որոնք վերաբերում են տարածքային զիջումներին, ստորակայական և պետական փոխհարաբերություններին:

BIBLIOGRAPHIE

Aboûl-Fidâ – Aboûl-Fidâ, «Annales» et «Autobiographie» [extraits], in Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, tome I, Paris, 1872, p. 1-186 ;

Alichan = Ղեւոնդ Ալիշան Սիսուան, Վնետիկ, 1885 ;

---

[37] **Nersês Palients**, in Alichan, p. 392 ; ***CM XIV***, 363, p. 295 ; ***PC***, t. II, p. 88.

[38] ***CICO***, 21, p. 40-41.

AS – Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens [Chronique anonyme syrienne], trad. Albert Abouna [introduction, notes et index, Jean-Maurice Fiey], Louvain 1974 ;
Bedoukian – Paul Bedoukian, Coinage of Cilician Armenia, 2e éd., Dambury 1979 ;
Canard = Marius Canard, « Les relations entre les Mérinides et les Mamelouks au XIVe siècle », Annales de l'Institut d'Études Orientales, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger V (1939-1941), p. 41-81 ;
CICO – Pontifica Commisio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, Series III, éd. Aloysius Tautu et al., vol. VIII, Vatican, 1958, 21, p. 40-41 ;
CM XIII – Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար / Կազմեց Ա. Ս. Մաթևոսյան, Երևան 1984 ;
CM XIV – ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատայկարաններ . Կազմեց՝ Լ. Խաչիկյան, Երևան 1950 ;
DA – Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens, 2 vol., éd. et trad. Édouard Dulaurier et Charles Kohler, Paris, 1869, 1906 ;
al-Djazarî – Jean Sauvaget, La chronique de Damas d'al-Jazari (années 689-698 H.), Paris 1949 ;
Grégoire – Գրիգոր Ակներցի, Պատմութիւն թաթարաց. Բ տպագրութիւն, Երուսաղէմ 1974 ;
Ibn Bîbî – Die Seltschukengeschichte des Ibn Bîbî, trad. Herbert Duda, Copenhague, 1959 ;
Ibn Šaddâd - 'Izz al-Dîn Ibn Šaddâd, Description de la Syrie du Nord, trad. Anne-Marie Eddé-Terrasse, Damas 1984 ;
Jacques de Vérone – Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona, a cura di Ugo Monneret de Villard, Rome 1950 ;
Kamâl – Kamâl al-Dîn, Histoire d'Alep (1146-1246), trad. Edgar Blochet, Paris 1900 [reprise de Revue d'Orient Latin III-VI (1895-1898)] ;
Kirakos – Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց / Աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան 1961 ;
Langlois – Victor Langlois, Le trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, Venise 1863 ;
Makrîzî – Makrîzî, Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte, trad. Étienne Quatremère, 2 vol., Paris 1837, 1845 ;
Michel - Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի Ասորւոց պատրիարքի, հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Երուսաղէմ 1871 ;
PC - Մանր Ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ., հտ. I - II / Կազմեց՝ Վ.Ա. Հակոբյան, Երևան 1951, 1956 ;

Samuel – Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն Ադամից մինչեւ 1776 թ. / Աշխատասիրությամբ Կ. Մաթեւոսյանի, Երևան, Նաիրի, 2014 ;
Simon – Simon de Saint-Quentin, Histoire des Tartares, éd. Jean Richard, Paris 1965 ;

Giuseppe Cecere
University of Bologna

A COPTIC HISTORIAN AND "THE CALIPH OF THE ARMENIANS": CROSS-CULTURAL DYNAMICS AND RHETORICAL STRATEGIES IN AL-MUFAḌḌAL IBN ABĪ L-FAḌĀ'IL

Բանալի բառեր. *Արաբական միջնադարյան պատմագրություն, դպտիա-արաբական պատմագրություն, Մուֆադդալ իբն ալ-Ֆադաիլ, հայ-մամլուքյան պատերազմներ, Հայոց կաթողիկոսություն, Կիլիկիո Հայոց թագավորություն, Հռոմկլա, քրիստոնեական-մուսուլմանական հարաբերություններ, միջմշակութային պատկերացումներ, միջկրոնական պատկերացումներ։*

1. Introduction

The city of Hṙomkla, in Arabic Qal'at al-Rūm («Castle of the Byzantines» but also «Castle of the Christians» *tout court*[1]), was a crucial "case" in the chessboard of the Mamluk-Armenian Wars, both strategically (due its position on the Euphrates) and symbolically, as it was the see of the Catholicos, the Head of the Armenian Church[2]. Therefore, its conquest (1292 AD), which resulted into the capture of the Catholicos, was celebrated enthusiastically by Mamluks, and the victorious Sultan emblematically changed the city's

---

[1] In Medieval Egyptian sources the term *rūm* often applies to foreign Christians in general, both Eastern and Western. In the *Risāla* by **Ṣafī l-Dīn Ibn Abi l-Manṣūr**, for instance, the expression *sariyya min sarāyā al-Rūm* (lit."one of the squadrons of the *Rūm*") refers to Castillan Christian soldiers, and *bilād al-Rūm* designates "the lands of (both Latin and Greek) Christians". See **Gril 1986**, Arabic text, p. 48 and p. 69 and 99, respecttively.

[2] For an introduction to the history Mongol-Armenina-Mamluk relations, see: **R. Amitai-Preiss 1999** ; **Bais & Sirinian 2010**; **Dashdondog 2011**. For an appropriate contextualization of the history of the Armenian kingdom of Cilicia in the dynamics of political and cultural relations of the medieval Near East, an essential reference is now **Bozoyan & 2019**. I wish to express my deep gratitude to Professor Azat Bozoyan for letting me know about this volume before it was published, and for kindly providing me a copy of it as soon as it was printed.

name from Qalʻat al-Rūm into Qalʻat al-Muslimīn («Castle of the Muslims»).

Arabic and Armenian sources proposing different representations of this crucial episode[3], the present paper focuses on the use of the expression "Caliph of the Armenians" (*khalīfat al-Arman*), instead of the more common wording "Patriarch of the Armenians" (*baṭrak al-Arman*),[4] by both the Muslim historian Ibn al-Dawādārī (fl. first half of the fourteenth century) and the Coptic historian al-Mufaḍḍal Ibn Abī l-Faḍā'il (d. after 1358 AD). This terminological item seems to us highly relevant from an ideological viewpoint.

As Gagik Danielyan has recently demonstrated in his impressive study on representations of the Armenian Catholicos in Arabic historiography, the notion of "Caliph of the Armenians" (*khalīfat al-Arman*) was not completely new: Ibn Wāṣil (d. 697 AH / 1298 AD), writing a few decades before Ibn al-Dawādārī, stated that "the Armenian Catholicos [...] is the same for Armenians as the caliph for us"[5], whereas Aḥmad Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (d. 749 AH / 1349 AD), a contemporary of Ibn al-Dawādārī, squarely referred to the Catholicos by the wording "the Armenian caliph"[6], which was also

---

[3] On this point, see **Danielyan 2019A**, pp. 184-266, in particular pp. 244-266, and the bibliography thereby provided. I am gratefully indebted to Doctor Gagik Danielyan for kindly providing me with a PDF version of his article before I received the printed volume. On "conflicts of memories" between Armenian and Arab historians, see also **Cecere 2018A**, pp. 21-40 (in particular, pp. 24-32).

[4] Several variant forms of the term are attested in sources, e.g. *baṭrīk, baṭriyark, batrak, batrīk*.

[5] **Ibn Wāṣil 1957**, vol. 2, p. 320, quoted according to the English translation provided in **Danielyan 2019A**, p. 203.

[6] **Al-'Umarī 1988**, pp. 232-233, quoted according to the English translation provided in **Danielyan 2019A**, p. 203.

used by some later historians, such as, for instance, Badr al-Dīn al-'Aynī (d. 855 AH / 1451 AD)[7].

In point of fact, an even earlier attestation of this notion in an Arabic work has been noted by Professor Vahan Ter-Ghevondian: in the first decades of seventh/thirteenth century, Saladin's biographer Bahā' al-Dīn Ibn Shaddãd (d. 632 AH / 1234 AD), in reproducing an epistle addressed by Catholicos Grigor Tla to the Ayyubid Sultan, comments that the word Catholicos "means 'Caliph'"[8].

Moreover, in Muslim Persian sources the definition of the Catholicos as "Caliph of the Armenians" seems to be even earlier attested than in Arabic sources, as pointed out, once again, by Gagik Danielyan[9]. In particular, a most relevant passage is found in the *Anīs al-qulūb* by Burhān al-Dīn al-Anāwī (d. after 1222 AD)[10], in the framework of the latter's famous anti-Armenian *tirade* that was studied by Andrew Peacock: "There is an arrogant and presumptuous priest (*kasīs*) there [i.e., in the castle of Hromkla] who is the *khalīfa* in the Armenian millat (*millat-i Armani*)"[11].

However, it is worth noting that all of the aforementioned authors were Muslim, whereas al-Mufaḍḍal was a Christian (more precisely, a Copt, thus an Egyptian *dhimmī* of the Mamluk Sultanate)[12].

---

[7] See **Danielyan 2019A**, p. 203.

[8] See **Ter-Ghevondian 2019**, pp. 113-150 (here p. 127).

[9] See **Danielyan 2019A**, pp. 203-205.

[10] As noted by Danielian, al-Anāwī was born in the city of Ani circa 1142 AD. See Ibid., p. 203.

[11] **Burhān al-Dīn al-Anāwī**, *Anīs al-qulūb,* Süleymaniye Kütüphanesi, Aya Sofya 2984, fol. 257 a, quoted in **Danielyan 2019A**, pp. 204-205, according to the English translation provided in **Peacock 2015**, pp. 233-261 (in particular, p. 242).

[12] For an introduction to the notion of *dhimma*, see: **Cahen 1991**, pp. 227–231; **Vajda 2012**. Among the many studies now available on *dhimma* as a social practice, see in particular: **Scattolin 2005**, pp. 199–235; **El-Leithy 2006**, 75–119; **Fierro & Tolan 2013**; **Herrera 2015**; **Fenton & Littman**

The working assumption of this paper is that reasons behind the use of such formula as "Caliph of the Armenians" might have been quite different for a Muslim author and for a Coptic one, especially if the latter had a complex position vis-à-vis the Mamluk system of power, as it was precisely the case with al-Mufaḍḍal Ibn Abī l-Faḍā'il.

In order to verify this assumption, the paper is divided into two main sections. First, some biographical and ideological items concerning al-Mufaḍḍal's personality and work are discussed. Then, al-Mufaḍḍal's use of the expression "Caliph of the Armenians" is analyzed, in comparison with other Arabic expressions used by Ayyubid and Mamluk writers to translate the Armenian notion of "Catholicos", and on the background of some samples of al-Mufaḍḍal's attitudes towards non-Egyptian Christian communities, especially those at war with the Mamluks.

2. Al-Mufaḍḍal Ibn Abī l-Faḍā'il: biographical and genealogical issues

The Egyptian Coptic writer al-Mufaḍḍal Ibn Abī l-Faḍā'il (d. after 1358 AD) is quite an enigmatic figure for historians, for both biographical and ideological reasons.

Biographically, he is known only as the author of *al-Nahj al-sadīd* ("The Correct Path"), an annalistic work concerning the first Mamluk period, regularly covering the years 658 AH / 1260 AD to 741 AH / 1341 AD, i.e. from the beginning of the reign of Sultan Baybars until the immediate aftermaths of the reign of Sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, with a final reference, however, to an event that happened in 749 AH / 1348 AD, namely the end of the pontificate of the Coptic Patriarch Peter V[13].

2016, 2016; **Cecere 2018B**, pp. 34-94.
https://doi.org/10.13154/er.v6.2018.34-94

[13] In this notice, the Patriarch is mentioned according to his personal names: "Anbā Būṭrus, known as the Priest Dāwūd the Builder". See **Al-Mufaḍḍal**, f. 270 v°**.** Indeed, this is the last of three short notices concerning the Patriarchs who were appointed during the last decades of Sultan al-Nāṣir's

This book was transmitted by only one known manuscript, MS Paris BNF Ar. 4525, consisting of 270 folios[14]. Although the manuscript was part of the famous collection of Jean-Baptiste Colbert since 1675, the text was edited only in the course of the twentieth century, and in two different steps. First, Edgard Blochet, in three different issues of the *Patrologia Orientalis* (1919, 1920, 1929), published the Arabic text of the years 658 AH / 1260 AD to 716 AH / 1316 AD[15] along with his own French translation for the same years. Almost half a century later, in 1973, Samira Kortantamer edited the Arabic text of the remaining sections (years 717/1317 to 741-1341, plus some information until 1348 AD, along with her own German translation of this part of the book[16].

As al-Mufaḍḍal himself carefully states, his work was completed

---

long reign, namely John IX (1320-1327), Benjamin II (1327-1339) and the aforementioned Peter V (1340-1348). These notices are grouped in a separate section in which the author briefly records "what is mentioned in the *Histories of the Christians* (*tawārīk al-naṣārā*, i.e, much probably the History of the Patriarchs)" for the concerned period. This section is attached to the chapters dealing with the events of the year 741 AH (1340-41 AD) but provides abridged information on events spanning over a certain lapse of time and not previously mentioned in the exact respective year. Such special sections are placed throughout the whole book, and this is the main method used by al-Mufaḍḍal to provides information on Coptic history.

[14] See **Graf 1944-1953**, I, 104. A digitised copy of the manuscript is now available on the online catalogue of BnF: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11003811t (Last accessed on April, 11th, 2020), as well as a digitised reproduction of the MS notices typewritten by **G. Vajda**: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84526694 (Last accessed on April, 10th, 2020). A general manuscript description by **G. Troupeau**, is also available in the Catalogue:file:///home/chronos/u-54a55963ff441bfca9b9095426d15d43108b92a1/MyFiles/Downloads/Mufaddal%20MSS/BnF%20Ar.%204525.mhtml (Last accessed on April, 11th, 2020).

[15] **Moufazzal**, 1919, p. 343-550; Id., 1920, p. 373-673; Id., 1929, p. 3-270.

[16] **Kortantamer 1973**, 1973.

on the 11th of Shawwāl, 759 AH, i.e. the 16th of September 1358 AD[17].

Also, al-Mufaḍḍal declares that his chronicle was conceived as a continuation of the historical work of the far more illustrious Coptic writer al-Makīn Jirjis Ibn al-ʻAmīd (1206 AD-1273 AD?)[18]. The latter, who had been a high bureaucrat of the Sultanate in late Ayyubid and early Mamluk times, had written a universal history called *Al-majmūʻ al-mubārak* (ʻThe blessed collectionʼ), from the creation of the world to the beginning of the reign of the Mamlūk Sultan al-Ẓāhir Baybars in 658 AH / 1260 AD. Although adopting a much more "local" focus (almost exclusively Mamluk Egypt and Syria), al-Mufaḍḍal chooses to start his chronicle from the exact point where al-Makīn had stopped:

"As I studied the historical work (*ta'rīkh*) of the late *shaykh* al-Makīn Jirjis Ibn al-ʻAmīd, I saw that its chronological extension (*mudda*) ends with the very beginning of the reign of al-Ẓāhir Baybars al-Bunduqdārī (*al-dawla al-ẓāhiriyya Baybars al-al-Bunduqdārī*), that is Sunday, the 16th of Dhū l-qaʻda of the year 658 from the Hegira, which corresponds to 6752 accomplished years plus two months and eleven days (from the creation) of the world, calculated in solar years (*shamsiyyat*^{an}*)*. Indeed, the period I am dealing with (*zamānunā*; lit: "our period") extends till the end of the reign of of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (*al-dawla al-nāṣiriyya Muḥammad Ibn Qalāwūn), as* I found it good to add to that work (i.e. the chronicle by Ibn al-ʻAmīd) the events and the vicissitudes, both of general and particular interest, which happened from the beginning of the reign of al-Ẓāhir Baybars al-Bunduqdārī [till the end of the reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qa-

---

[17] See **Moufazzal**, 1919, Arabic text, p. 407.

[18] On him, see: **Moawad 2012**, pp. [566]-571; **Cahen & Coquin 2012**. Most valuable information on al-Makīn (with analysis of the complex question of his sources) is provided in **Heijer 1996**, pp. 67-98. As for al-Makīn's death date, the Christian Arab historian Ibn al-Ṣuqāʻī, followed by al-Ṣafadī and al-Maqrīzī, fix it to 672 AH /1273-74 AD, but some recent studies argue that he died "sometime after 1280. See **Moawad 2012**, pp. [566]-571 (here, pp. [566]-567).

lāwūn]” [19].

Indeed, al-Makīn Ibn al-‘Amīd is even mentioned in the title recorded in the manuscript: *al-Nahj al-sadīd wa-l-durr al-farīd fī mā ba‘d ta’rīkh Ibn al-‘Amīd* , i.e. “The Correct Path and the Precious Pearl: On the events (that happened) after the Chronicle (*ta’rīkh*) by Ibn al-‘Amīd”.[20]

In point of fact, as Johannes den Heijer justly remarked, the aforementioned indication on the date of completion of al-Mufaḍḍal’s work, and his declaration of continuity with al-Makīn’s work are the only certainly known elements in the life of al-Mufaḍḍal[21].

In particular, we have no direct information on the production context of Mufaḍḍal’s chronicle and on its possible "fortune". He is not mentioned in other sources, and his work seemingly left no trace either on Coptic or Muslim historians of his generation or of the following ones. This, however, does not exclude the possibility that the book somehow circulated in the author's entourage and among bu-

---

[19] **Moufazzal**, 1919, Arabic text pp. 407-408 (our translation). The translation I am proposing here differs from that of Blochet on a crucial point: he translated *zamānunā* as “our time” (*notre période*), which someone (as it was actually the case with François Nau, see below in the present footnote) might interpret as "the time in which we are living", although the author (as mentioned before) clearly states that his work was completed in 759 AH (1358 AD), i.e. roughly seventeen years after the end of the reign of al-Malik al-Nāṣir (741 AH / 1341 AD). To solve this supposed contradiction, Nau proposed to date the actual composition of the text to 749 AH / 1348 AD (year of the last event mentioned therein) and to consider the manuscript Ar. 4525 as a copy instead of an autograph: see **Nau 1928**, pp. 208-211 (here, pp. 210-211). However, Nau’s conjecture was not accepted by subsequent scholars. Moreover, this conjecture would aniway not really solve the supposed chronological problem: in fact, the completion date that he proposed (749/1348) is however far from the end of the reign of al-Malik al- Nāṣir (741/1341).

[20] **Al-Mufaḍḍal ibn Abī l-Faḍā’il,** *al-Nahj al-sadīd,***MS Paris, BNF Ar. 4525,** folio 1 r°.

[21] See **Heijer 2012**.

reaucratic and military "cadres" of the Mamluk regime.

On the one hand, al-Mufaḍḍal states that he composed this chronicle "for himself" (*li-nafsi-hi*), but this could be just a *topos* of rhetorical modesty (as Blochet remarks, a similar statement is made even by Ibn Khalliqān in his famous dictionary, which he evidently had not conceived "for personal use")[22], or it could merely indicate that al-Mufaḍḍal conceived his work on his own initiative and not because of an external request.

Be that as it may, modern scholars tried to infer some additional biographical information on al-Mufaḍḍal by speculating on possible connections between him and some personalities that are mentioned in Coptic or Muslim sources of the time.

In 1919, Edgard Blochet argued that some Coptic clerics and bureaucrats mentioned in two other Arabic Christian manuscripts in the *Bibliothèque Nationale de France* should be identified as members of al-Mufaḍḍal's family[23].

In 1928, François Nau, speculating on some indications from an anti-*dhimmī* work by the Muslim writer Ghāzī ibn al-Wāsiṭī (d. 1312 AD), conjectured that al-Mufaḍḍal might have been a grand-nephew of the aforementioned Coptic historian Ibn al-'Amīd[24]. In fact, he proposed to identify al-Mufaḍḍal's father Abū l-Faḍā'il with some Abu l-Faḍā'il mentioned by Ghāzī as "son of the sister (*ibn ukht*) of al-Makīn Ibn al-'Amīd"[25].

Although such hypothesis is only grounded on Nau's conjectural identification between the two Abū l-Faḍā'il-s, subsequent scholars

---

[22] See **Moufazzal**, 1919, p. 361 (Blochet's introduction)

[23] See **Moufazzal**, 1919, p. 353-354. (Blochet's introduction).

[24] see **Nau 1928**, pp. 208-211.

[25] The *Kitāb radd 'alā ahl al-dhimma* by **Ghāzī ibn al-Wāsiṭī** dates back to the late 1290s or early 1300s, It was first edited by Richard Gottheil in 1921: **Gottheil 1921**, pp. 383-457. On Ghāzī ibn al-Wāsiṭī's life and on his death date, see now **Mallett 2010**.

mostly inclined to consider it as plausible, or at least not impossible[26].

This would have significant implications on the interpretation of al-Mufaḍḍal's explicit continuity with Ibn al-'Amīd's work. In fact, Ghāzī states that both Ibn al-'Amīd (then secretary of the army in Damanscus) Abu l-Faḍā'il were plotting with Mongols against Muslim at the time of Hulegu's conquest of Syria, in order to to have full freedom of religion proclaimed in the region[27]. If this story is not found in any other known source, the Coptic Arab historian Ibn al-Ṣuqāʿī reports however that Ibn al-'Amīd fell into disgrace with the Sultan for some false accusations forged by an envious colleague in the administration of the army, and he spent most of his last years in prison[28].

All this might have had some weight on al-Mufaḍḍal's choice to start his work precisely, and explicitly, from the point in which Ibn al-'Amīd had stopped. In doing this, al-Mufaḍḍal was not only paying homage to Ibn al-'Amīd as historian, but also implicitly contributing to rehabilitate the latter's memory, in a context in which, as indicated by the huge wave of anti-dhimmis persecutions in mid-1350s, the loyalty of Coptic subjects was, once again, dramatically put into question by some influential Muslim leaders[29].

In more recent times (1972), Clifford Edmund Bosworth, relying

---

[26] In particular, in the relevant entry of the Encyclopaedia of Islam, Cahen squarely states that al-Mufaḍḍal "was of the same family" of al-Makīn b. al-ʿAmīd, See **Cahen & Coquin 2012**. Subsequent scholars, however, use more cautious formulations: see, in particular, **Kortantamer 1973**, pp. 4-5; **Heijer 2012**, **Moawad 2013**, pp. 119-122 (here, p. 119).

[27] See the text of **Ghāzī ibn al-Wāsiṭī** edited in **Gottheil 1921**, pp. 383-457 (here, p. 444-445).

[28] See **Ibn aṣ-Ṣuqāʿī 1974**, pp. 110-111 (Arabic text), pp. 136-38 (French translation).

[29] On recurrent waves of anti-Coptic persecutions in fourteenth-century Egypt, see in particular **El-Leithy 2006**.

on al-Qalqashandī's famous chancery manual *Ṣubḥ al-a'shā fi sinā'-at al-inshā'* (completed in 814 AH /1412 AD), made a new and quite suggestive hypothesis on al-Mufaḍḍal's identity: he wondered whether he could not be identified with a Coptic Patriarch who was appointed in the 1360[30].

Bosworth's suggestion, however, was not followed by subsequent scholars, and it was convincingly refuted by Mathilde Cruvellier in 2010, in the framework of a comprehensive codicological, artistic and historical study of one of MS Paris BnF Ar. 12[31] (that is one of the manuscripts on which Blochet had based his conjectures on al-Mufaḍḍal's family ties).

On the contrary, the identifications proposed by Blochet and Nau respectively have not been overtly questioned by later scholars who dealt with al-Mufaḍḍal. In particular, Samira Kortantamer (1973) reported Blochet's indications on al-Mufaḍḍal's family ties without objection and even provided a graphic representation of the author's supposed family tree (*Stammbaum*)[32]. Later on, neither Johannes den Heijer (1996, 2012) nor Samuel Moawad (2013) reopened this file, though remarking the conjectural nature of those identifications.

Indeed, as I endeavored to demonstrate in a separate study, all of the aforementioned hypotheses al-Mufaḍḍal's family ties on al- are far from being conclusive[33].

However, paucity of reliable bibliographical information is not the most puzzling issue to historians dealing with on al-Mufaḍḍal Far more troubling has been the great complexity of the ideological background and the linguistic texture of his work. In fact, both dimensions present an uneven "blend" of Muslim and Christian formulas and attitudes. This feature bewildered (and overtly disappointed)

---

[30] See **Bosworth & Clifford 1972**, pp. 199-216 (here p. 204, n. 3).
[31] See **Cruvellier 2010**, pp. 207-236.
[32] See **Kortantamer 1973**, pp. 3-4.
[33] See **G. Cecere 2020**.

al-Mufaḍḍal's first editor Edgard Blochet and is still raising some important interpretative issues, although the huge advancement in this field of studies from Blochet's time to present day provided scholars with much better understanding of some peculiar traits of Coptic Arabic literature and culture in the Mamluk period.

3. Al-Mufaḍḍal Ibn Abī l-Faḍā'il: between Christian identity and Muslim sources

As mentioned above, al-Mufaḍḍal explicitly conceived his book as a continuation of the work of the renowned Coptic historian al-Makīn Jirjis Ibn al-'Amīd. Yet, beyond this hommage to his illustrious coreligionist, he based his work almost exclusively on Muslim historians. Although he does not always mention the individual sources behind each single passage, and sometimes uses such a generic formula as "The historian said" (*qāla al-mu'arrikh*[34]), his most important references have been identified as Ibn al-Dawādārī (fl. first half of the eighth / fourteenth century), Baybars al-Manṣūrī (d. 725/1325), al-Nuwayrī (d. 733/1333), Ibn al-Jazarī (d. 738/1338)[35].

On the one hand, al-Mufaḍḍal's openness to Muslim sources has nothing surprising in itself. In doing this, in fact, al-Mufaḍḍal was very much in line with the same al-Makīn, who had explicitly and heavily relied on Muslim historiography, in particular on Ṭabarī, and whose work, as already noted by Claude Cahen, was characterized by a somewhat "non-confessional" attitude ("détachememt confessionnel") which would make it hard to recognize the author's religious affiliation, if not for his interest in the history of the Copts and for his use of the Coptic datation system in addition to the Islamic

---

[34] As demonstrated by Ulrich Haarmann, the use of such formulas is a typical phenomenon in Mamluk historiography. See **Haarmann 1970**, pp. 90 and pp. 192-193.

[35] On this issue, see in particular: **Kortantamer 1973**, pp. 34-39 **; Haarmann 1970**, p. 108.

one[36]. In turn, al-Makin's work (especially in its specifically "Coptic" parts) was eventually an important source for some of the most renowned Muslim historians, included al-Maqrīzī[37].

Far from being unique, however, al-Makīn's case is to be considered emblematic of a much wider phenomenon of cross-confessional intertextuality which characterized Medieval Arabic historiography, as Johannes den Heijer conclusively demonstrated in a study focused on the Coptic side of this complex relation[38].

On the other hand, al-Mufaḍḍal's relationship with his Muslim sources does however have some peculiar traits: in fact, the author proves remarkably willing to accept not only "factual" indications from his sources, but also linguistic formulas and ideological representations that are strongly connoted in an "Islamic" sense.

The ensuing terminological and ideological complexity of al-Mufaḍḍal's work was perceived as a major flaw by its first editor Edgard Blochet:

---

[36] "Le détachement confessionnel est remarquable, et, n'étaient les quelques passages autobiographiques, les paragraphes, assez concis, relatifs au patriarcat copte, et le soin apporté à convertir les dates de l'ère musulmane en celles de l'ère des Martyrs, rien ne permettrait de ne pas attribuer la chronique à un auteur musulman". **Cahen 1957**, pp. 109-184 (here, p. 113).

[37] On the complex issues of al-Makīn's sources and of his fortune among subsequent generations of historians, see specially **Heijer 1996**, pp. 67-98.

[38] "The phenomenon of mutual influences between Christian and Muslim authors of historical works is not a novel subject. For it is quite well-known that some of the Coptic historians and chroniclers who wrote in Arabic between approximately A.D. 1000 and 1500, made use of Muslim and other non-Coptic sources: a case in point is al-Makīn, who in the second part of his work on world history relies largely on al-Ṭabarī, as has been known to western scholars for a long time. On the other hand, orientalists have realized that Muslim Egyptian authors such as al-Maqrīzī were interested in information on the traditions of their Christian compatriots, and that they found such information available in texts written by Copts. Again, it is al-Makīn who has long been identified as al-Maqrīzī's source for much of his account on Christian history". **Heijer 1996**, pp. 68-69.

> "At first sight, it seems impossible to determine the confession to which this historian belonged, because there is an inextricable and confused mixture of formulas and concepts, some of which are radically Christian, others absolutely Muslim, and which inexorably contradict each other"[39].

Indeed, Blochet identifies several elements, both formal and thematic, which differentiate al-Mufaḍḍal's work from the writing practices of contemporary Muslim authors. In particular, Blochet remarks the use of typically Christian honorific formulas, such as *Abūnā* ("our Father") or *al-Ab al-aʿẓam* ("the August Father"), with reference to eminent figures of the Coptic community, as well as the use of the verb *tanayyaḥa* with the specific meaning of "dying" which is typical of the Arabic written by Christian Egyptian authors. Furthermore, Blochet notes that al-Mufaḍḍal makes use of a "plural" datation system, a trait which is not found in Muslim authors: he usually provides the Islamic date in first position, but also provides the corresponding dates according to the Coptic calendar, the "Byzantine" one and / or the so-called "cosmic calendar", based on the age of the world calculated in solar years (starting from the supposed moment of Creation)[40]. As for the contents, Blochet points out that al-Mufaḍḍal has a special interest in the events the Coptic Church: for instance, he regularly records the election of the Patriarch. Even more significantly, al-Mufaḍḍal provides a long and detailed obituary of the saintly monk Barṣawmā the Naked[41] which clearly turns into a full-fledged hagiographical narrative, and he is sympathetic with Sultan al-Malik al-Nāṣir's decision to renovate the church of Saint Barbara in *Ḥārat al-Rūm* (Old Cairo), despite the opposition of the Muslim "populace", who were outraged by what they felt as a flagrant violation of the discriminatory regime of the *dhimma*[42].

---

[39] **Moufazzal**, 1919, p. 355 (Blochet's introduction).

[40] See Ibid., p. 355 (Blochet's introduction).

[41] See Ibid., p. 355 (Blochet's introduction).

[42] See Ibid., pp. 360-361 (Blochet's introduction).

On the opposite hand, Blochet remarks that the author frequently adopts the language and the viewpoint of his Muslim sources. In particular, al-Mufaḍḍal has apparently no problem in repeating the specifically Islamic terminology present in his sources, including eulogies for revered figures in Islam. Even more importantly, he also repeats formulas conveying the idea of martyrdom (e.g., the term *shahīd*), whith reference to Muslim fighters who died in combat against Christians[43]. In this, al-Mufaḍḍal goes so far as to reproduce those passages in which his sources exalt divine aid to Islamic armies: for instance, he reports that the angels helped the Mamluk Sultan Baybars in the battle of Bulustayn against the Mongols and the "cursed Georgians"[44].

Also, and what specially matters for the purposes of the present article, Blochet notes with great astonishment that, in reporting on the Mamluk expedition against the Armenian Kingdom of Cicilia of the year 673 AH / 1275 AD, the Christian al-Mufaḍḍal does not even refrain from following his sources in applying the word *jihād* (i.e., here, war against infidels for God's sake) to Muslim war actions against (Christian) Armenians[45].

Thus, according to Blochet, al-Mufaḍḍal would turn out to be a mere vehicle for an Islamic representation system, except in those rare cases in which he intervenes to mitigate the anti-Christian attitude

---

43 See Ibid,, p. 358 (Blochet's introduction),

44 See Ibid., p. 360 (Blochet's introduction).

45 "Au folio 46v°, Moufazzal parle (...) de la guerre sainte contre les Infidèles, c'est-à-dire contre les Chrétiens d'Arménie; ce terme de guerre sainte contre les Chrétiens revient encore au folio 47r°, par deux fois, avec une insistance invraisemblable pour un homme qui a professé le Christianisme". **Moufazzal**, 1919, (Blochet's introduction), p. 358. It is worth noting that the passage referred to by Blochet is part of a long and detailed "history of the attack on (the country of) Sis" (*ta'rīkh nawba Sīs*), providing rich geographical, historical and even linguistic information on the regions that were part of the Armenian Kingdom of Cilicia. See **MS. Paris, BNF**, **Ar. 4252** folios 45 r° to 47r°; **Moufazzal**, 1920, Arabic text, pp. 389-398.

of his sources. For instance, when reporting on the devastating fire that broke out in the Batiliyyā district in Cairo in 663 AH / 1265 AD, al-Mufaḍḍal relies on al-Nuwayrī, but he omits mentioning the rumors (well present in al-Nuwayrī) according to which the fire had been intentionally provoked by the Copts, in retaliation for Sultan Baybars' victories over the Franks in Syria[46].

As a general rule, however, the dominant feature in al-Mufaḍḍal's work, according to Blochet, would be a "bewildering alliance of Christian and Muslim formulas"[47]. For this phenomenon, which he considers quite unusual in Christian Arabic literature, Blochet proposes two main possible explanations: 1) either al-Mufaḍḍal made a deliberate mimicry operation, not to upset "the susceptibilities (susceptibilités) of those (Muslims) who could happen to read his book"[48]; 2) or he was actually unable to critically rework the sources from which he drew information, and even to grasp all the theological and ideological implications of the contents and expressions that he reproduced[49].

For his part, François Nau speaks of a "neutral tone" in al-Mufaḍḍal's work and explains it with supposed biographical reasons: as he identifies al-Mufaḍḍal as a grandnephew of the unfortunate Ibn al-'Amīd (see above), he thinks that the author wanted to "get unnoticed"[50], so to avoid any implication in new inter-religious tensions and to preserve himself and his family from any suspicion of disloyalty to the Islamic system of power.

However, subsequent scholarship (Haarmann 1970, Kortantamer

---

[46] Cf. **Moufazzal**, 1919, p. 356 (Blochet's introduction). For the full text of al-Mufaḍḍal's account, see Ibid., Arabic text. pp. 475-478.

[47] "[...] alliance déconcertante entre formules chrétiennes et musulmanes", Ibid., p. 360.

[48] **Moufazzal**, 1919, p. 356 (Blochet's introduction).

[49] Ibid., p. 360 (Blochet's introduction).

[50] See **Nau 1928**, pp. 210-211.

1973, Den Heijer 1993, Moawad 2013) justly called for revision of these judgments, and their contributions highlighted a significant critical capacity of the author towards his sources.

In particular, Ulrich Haarmann convincingly argued that al-Mufaḍḍal adopted a conscious strategy of adaptation of his sources, aimed at weakening the "anti-Christian" components of the source texts, primarily through omission procedures[51].

In a similar vein, Samira Kortantamer explicitly spoke of a “Christian censorship” ("Christlicher Zensur") on the part of al-Mufaḍḍal[52].

Indeed, Kortantamer’s formulation sounds a bit generic, as it would much be more appropriate to speak of a "Coptic censorship” rather than a simply “Christian” one (as I endeavor to demonstrate below).

However, both Haarmann and Kortantamer had the great merit of laying the foundations for a more adequate understanding of al-Mufaḍḍal’s relationship with his sources, by focusing on analysis of the logical and rhetorical structures of his work *iuxta propria principia*.

Thus, their studies paved the way for recognition of the internal coherence of the text and for better appreciation of the complex system of representations built by the author. Indeed, most recent scholarship confirmed and amplified their interpretations.

In particular, Johannes den Heijer, in the entry “al-Mufaḍḍal” of the *Encyclopaedia of Islam*, agrees with Haarmann’s and Korntantamer’s analysis on “al-Mufaḍḍal’s omission of details which discredit his coreligionists”, but further emphasizes the author’s “undeniable originality” by stressing his ability to both provide first-hand valuable remarks on contemporary events and to organize older sources “in

---

[51] See **Haarmann 1970**, p. 144

[52] See **Kortantamer 1973**, p.39**.**

a coherent and meaningful manner"[53].

Even more recently, Samuel Moawad states that the author, though willing to write a work of "secular history" with only limited interest in the events of the Coptic Church, "is inclined to omit anti-Christian passages found in his Islamic sources" and that he provides valuable witness "to certain matters of importance to the history of Christian-Muslim relations in Egypt"[54].

In summarizing the various analysis mentioned until now, from Blochet to Moawad, one may easily find that, in spite of their different interpretations and attitudes, all of these scholars agree on one fundamentl issue: the existence of a complex "cross-confessional" relation between Muslim and Christian elements in the chronicle of al-Mufaḍḍal. In our opinion, this confirms the high potential of al-Mufaḍḍal's work also for research on representations of the Armenians in Arabic literature.

In such framework, it seems all the more interesting to analyze al-Mufaḍḍal's narrative of the conquest of the Armenian stronghold of Qalʿat al-Rūm, inasmuch as this was the symbolically crucial episode in a conflict that was strongly characterized, on both sides, in the sense of the opposition between Islam and Christianity.

---

[53] See **Heijer 2012**.

[54] "Al-Mufaḍḍal followed his predecessor (and perhaps uncle) [i.e. al-Makīn Ibn al- ʿAmīd] in the way in which he reported historical events. Both wrote works of secular history with minimal interest in Christian matters, despite being Copts. Both depended mainly on Muslim historians and adapted Islamic formulas when they mentioned Muslim holy people. [...] Despite al-Mufaḍḍal's limited interest in specifically Coptic affairs, he does provide an important witness to certain matters of importance to the history of Christian-Muslim relations in Egypt, e.g. Mamluk government interference in the leadership of the Coptic community in the period of Patriarchs John VII and Gabriel III; the relationship between St Barṣūmā the Naked and the Mamluk ruler al-Malik al-Nāṣir ibn Qalāwūn; and the destruction of churches by a Muslim mob in 1321 (and al-Nāṣir's punishment of the perpetrators)". **Moawad 2013**, pp. 119-122 (here, p. 121).

4. Qalʻat at-Rūm in Arabic literature prior to al-Mufaḍḍal

4.1. Qalʻat al-Rūm before the conquest: Yāqūt al-Ḥamawī

Well before the Mamluk era, Arab authors proved aware of the strategic and symbolic importance of the Armenian stronghold of Hromkla (Qalʻat al-Rūm), which stood on the western bank of the Euphrates and which was, from 1150 AD, the see of the Catholicos, the Head of the Armenian Church[55].

In Ayyubid times, in particular, the famous geographer Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī (1179-1229) consecrates to the city a substantial entry in his *Muʻjam al-Buldān.*[56] Significantly enough, most of this entry focuses on the Catholicosate, providing an articulated but largely distorted information on the internal conflicts within the Church of Armenia that were fueled by the pro-Latin politics of King Lewon the Magnificent and his attempts at union with the Church of Rome[57]. In Yāqūt's narrative, a complex mixture of geopolitical tensions, dynastic rivalries and theological controversies is drastically transfigured into a simple "personal" conflict between King Lewon and the Catholicos of Hromkla, triggered by the dissolute customs of the monarch and culminating - amid threats of excommunication and

---

[55] As Gagik Danielyan points out, "By force of historical circumstances, seats of the Armenian Catholicoi, like Armenian political centers (capitals), had often been moved from one place to another". **Danielyan 2019A**, p. 184. On the many transfers of the seat of the catholicosate, especially after the fall of the Bagratid state (1045), see Ibid., pp. 184-186. In particular, on the transfer of the catholicosate from Ani to Covk' (1116) and finally from Covk' to Hromkla (1150) by decision of Catholicos Grigor III Pahlavuni (1113-1166), as well as on possible reasons for the final location, which placed the Holy See of the Armenian Church out of the borders of Cilician Armenia, as "a peculiar enclave surrounded by Muslim territories", see Ibid., pp. 185-198.

[56] **Yāqūt 1955-1957**, vol. IV, pp. 390-391.

[57] On this troubled phase of Armenian history, see **Der Nersessian 1962**, vol. 2, pp. 630-659. In particular, Yāqūt's narrative is probably focusing on the conflict opposing King Levon and Catholicos K'aravež in 1993-1194 AD. On this point, see **Danielyan 2019A**, pp. 217-221.

mock repentances - in the appointment of a Catholicos issued from the King's family[58]. In doing this, Yāqūt remarks, the king impiously put an end to the hitherto uninterrupted and uncontaminated series of Catholicoi that, directly descended from Prophet David's lineage[59] - i.e. the Pahlavunis, who were puzzingly attributed a Davidic origin (or at least claim to it) by some Muslim historians, although no trace of this genealogical issue is found in Armenian sources[60].

If, as noted by Reuven Amitai with regard to a different context, tendency to naively personalize complex historical issues is typical of much pre-modern historiography[61], possible political aims behind Yāqūt's narrative would be not naive at all. The whole report, indeed, seems compatible with an intention to delegitimize both the Armenian monarchy of Cilicia and the Catholicosate. If king Levon, due to his immorality, had been considered unworthy by the last "Davidic" Catholicos, and if the Davidic lineage had been removed

---

[58] *aẓunnu-hu ibn*[a] *khāllati-hi aw shay'*[an] *min dhālika*. **Yāqūt 1955**, IV, p. 391 (our translation).

[59] *wa-nqaraḍat al-Katāghīkūsiyya 'an āl Dāwūd*. **Yāqūt 1955**, IV, p. 391 (our translation).

[60] On possible explanations for the idea that the Pahalavunis descended from Prophet David, which seems to be peculiar to Muslim historians, see **Danielyan 2019A**, pp. 219-221.

[61] Professor Reuven Amitai evoked this notion in a lecture given on the origins of military slavery in Islam that he gave in 2007 at the University of Trier (Germany). In a passage dealing with possible reasons behind Caliph al-Mu'tasim's choice of Turks for his slave guard, he remarks: "An earlier generation of historians attributed his [al-Mu'tasim's] predilection for Turks to the fact that his mother was herself a Turk. Without totally negating this reason, taken by itself it reflects a naïve, pre-modern approach of personalizing or even trivializing historical processes, reducing them to one particular individual trait or incident". **Amitai 2007**. On possible Turkish origin of al-Mu'tasim's mother and its supposed influence on the Caliph's preference for Turkish soldiers, see **Al-Dūri 1945**, p. 228. On this issue, see also the still important study by Osman Ismail (quite skeptical about al-Dūri's explanation): **Ismail 1966**, pp. 12-24.

from the Catholicosate, then both the ruling dynasty and the reigning catholicos, at the time when Yāqūt was writing, would ultimately be illegitimate[62]. In this, Yāqūt's narrative seems to be very much in line with a tendency, that Gagik Danielyan proved to be widespread among Medieval Muslim historians, to "denying legitimacy of the Armenian king's power in Cilicia"[63].

4.2. *The conquest of Qalʿat al-Rūm in Early Mamluk Muslim historians*

The numerous Arabic historians dealing with the conquest of Qalʿat al-Rūm provide different indications on the starting date of the siege, but all of them agree on the date of the final conquest of the city, namely the 11 Rajab 691 AH (i.e., 28 June 1292 AD). Accordingly, the calculation of the duration of the siege varies from two months (Abū l-Fidā')[64] to only twenty days (*Mukhtār al-akhbār,* once attributed to Ibn Kabar and now to Baybars al-Manṣūrī, after being initially attributed to his Coptic secretary, the Coptic priest Ibn Kabar)[65], although most of the historians indicate thirty-three days[66]. However, beyond these and other, less important, differences, the various nar-

---

[62] For more on this point, see **Cecere 2018A**, pp. 22-23.

[63] See **Danielyan 2019B**, pp. 151-182 (here, p. 159).

[64] See **Abū l-Fidā' 1983**, pp. 18-19.

[65] See **Baybars al-Manṣūrī 1993**, p. 92. As for the authorship, the *Mukhtār al-akhbār* was long attributed to the Coptic priest Ibn Kabar (who was, however, Baybars al-Manṣūrī's secretary), because its only known extant manuscript (MS. Milan, Ambrosiana, C 45 Inf) presents it as an "abridgement of the History of the *Maqarr al-Ruknī* Baybars al-Dawadār, which is called *Mukhtār al-akhbār* and which the priest (q*ass*) al-Shams Ibn Kabar took care to compile" (our translation). Nonetheless, ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān convincingly argued that it should rather be attributed to Baybars al-Manṣūrī himself. See **Abdelhamid 1988**, pp. 151-153. See also P. M. Holt's review of Ḥamdān's critical edition: **Holt 1995**, pp. 130-131.

[66] **Danielyan 2019A**, pp. 248-249. As for al-Mufaḍḍal, he indicates 33 days, following Ibn al-Dawādārī. See *infra*.

ratives converge on some essential points, so that it is possible to reconstruct a coherent “Arab version” of the events, that we try to summarize in the following lines[67].

In spring 691 AH / 1292 AD, a huge army led by the Sultan moved from Damascus to Aleppo, and hence to Qalʿat al-Rūm. The city was besieged. On 11 Rajab 691 AH / 28 June 1292 AD, Qalʿat al-Rūm was finally conquered *ʿanwatan*, i.e. by force of arms: all Armenian fighters were killed and all women and children were reduced into slavery. The Catholicos and the Church dignitaries were taken prisoner and brought to Damascus. There they were paraded, with the other prisoners of war, in the triumphal procession of the Sultan[68]. Also, to further stress the strategic and symbolic importance of such achievement in the frame of the Islamic *reconquista* of the region, the Sultan changed the name of the city from "Castle of the Christians" (*Qalʿat al-Rūm*) to "Castle of the Muslims" (*Qalʿat al-Muslimīn*)[69]. All this marked what was felt as a divinely-decreed victory of Islam over the "people of unbelief and obstinacy"[70].

In addition to this, the accounts of Muslim historians, concerning the conquest of Hromkla as well as other episodes of the Mamluk-Armenian wars, seem to converge on another important trait: a systematic “anti-heroic” characterization of the enemy. Most of these authors are not willing to recognize any moral or military value to Cilician Armenians (included King Het’um II and the Catholicos) and

---

[67] For more on this crucial battle, see **Danielyan 2019A**, pp. 244-266.

[68] See **Ibn al-Jazarī 1998**, p. 110.

[69] More precisely, the complete new name of the city was *Qalʿat al-Muslimīn al-Ashrafiyya* (“the Ashrafi Castle of the Muslims”), so as to ensure perpetual memory of the Sultan himself, al-Malik *al-Ashraf* Khalīl. However, this official name of the city seemingly never came into real use, and even “the Muslim chroniclers continued calling it *Qalʿat al-Rūm*”. See **Danielyan 2019A**, p. 260.

[70] See, for instance, **Ibn al-Jazarī 1998**, p. 109.

tend to present them under the negative stereotype of disloyalty[71]. As we shall see below, al-Mufaḍḍal did even reproduce such stereotype, and this was not the only point on which he followed his Muslim sources.

5. The conquest of Qalʿat al-Rūm in the chronicle of al-Mufaḍḍal

5.1. A narrative pattern inspired in Ibn al-Dawādārī

Al-Mufaḍḍal's report on the conquest of Qalʿat al-Rūm is very much in line with the aforementioned Muslim versions. In particular, in many points he directly follows the narrative pattern provided by Ibn al-Dawādārī in his *Kanz al-Durar*.

(1). Just as Ibn al-Dawādārī had done, al-Mufaḍḍal records some pious actions made by the Sultan before his departure for the military campaign against the Armenians:

> "In the year 691 (AH), on the night of Friday 21 Rabīʿ al-Awwal (12 March 1292 AD), an integral recitation of the Noble Qur'an (*khatma sharīfa*) was made and a religious ceremony (*muhimm*) was held in the Madrasa Manṣūriyya, for which huge sums of money were spent. The Sultan came down [from the Citadel] since the early morning, visited his father's grave (*ḍarīḥ*) and distributed substantial alms, then returned to the Citadel"[72].

(2). Immediately after mentioning the Sultan's pious action, al-Mufaḍḍal provides a chronological outline of the military campaign ending with the conquest of Qalʿat al-Rūm (also modeled on Ibn al-Dawadarī):

> "On Saturday the 8th of Rabī'-al-Ākhir [of the year 691 AH = 29 March 1292 AD], the Sultan al-Malik al-Ashraf set out on his

---

[71] See below. It is worth noting that, with special regard to Armenian kings, also Danielyan remarks a "discriminative, even close to insulting attitude" on the part Arab historians. **Danielyan 2019B**, pp. 166-167.

[72]. **Moufazzal 1920**, Arabic text, p. 551 (our translation). In point of fact, 21 Rabīʿ al-Awwal 691 AH was Wednesday, not Friday. The source of this mistake is not clear, especially because Ibn al-Dawādārī, at least according to the available critical edition, does not specify the day of the week. See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 323.

journey, heading towards Syria (*al-Shām*) with all his army, together with the *ṣāḥib* [governor] Shams al-Dīn Ibn al-Sal'ūs. (The Sultan) entered Damascus on [...] the 6th of Jumādā al-Awwal [25 April], and on the eighth day of the same month [27 April] he distributed money (*nafaqa fī*) to the Egyptian and Syrian armies (*al-juyūsh al-miṣriyya wa-l-shāmiyya*). The *ṣāḥib* (governor) of Hāma joined them. Then [the sultan] reviewed the Syrian army (*jaysh al-Shām*) and sent them ahead of him [in advance]. The sultan departed with the rest of the army on Monday the 16th of Jumādā al-Awwal [5 May] and entered Aleppo on the 28th of the same month. Then, on the 4th of Jumādā al-Ākhir [23 May], he set off again. On Tuesday 8 Jumādā al-Ākhir [27 May] he camped in front of Qalʻat al-Rūm with all his troops, and kept the city under siege, continuously, until Saturday 11 Rajab [28 June 1292 AD]. And [on that day] God (*Allāh*), let him be exalted, opened (*fataḥa*) [the city] at his (the Sultan's) hands".

(3). Immediately after this, al-Mufaḍḍal reports that "letters with the happy news *(kutub al-bashā'ir)*" were sent from the newly conquered city "to all (Muslim) provinces (*aqālīm*) and fortresses (*ḥuṣūn*)"[73]. However, contrary to Ibn al-Dawādārī, al-Mufaḍḍal does not provide any quotation not quote anything from such letters; this difference is discussed below.

(4). Then, al-Mufaḍḍal reproduces a testimony on the duration of the siege and on the number of war machines (*majānīq*) employed by the Mamluks, that coincides with the one provided by Ibn al-Dawādārī, except that the latter attributes this witness to his own father while while al-Mufaḍḍal - probably following al-Jazarī on this point[74] - attributes it to the Emir Sayf al-Dīn al-Muḥaffadār. Given Ibn al-Dawādārī's known tendency to amplify his father's role as a source, even by attributing to him some testimonies from other eyewitnesses, such discrepancy is not surprising in itself. However, it is quite noteworthy as it shows that al-Mufaḍḍal, though following Ibn al-Dawādārī closely, does not imitate him slavishly.

---

[73] **Moufazzal 1920**, p. 551-552 (our translation)..

[74] See **Ibn al-Jazarī 1998**, p. 109. p

(5). Al-Mufaḍḍal follows again Ibn al-Dawādārī[75] in mentioning that some prominent Muslim fighters "died as martyrs" (*ustushhida*; lit.: "were called [by God] to witness [their faith]"[76]) at Qalʿat al-Rūm[77]. Here, the Christian al-Mufaḍḍal is thus applying the qualify-cation of martyrs to Muslim warriors fighting against Christians.

(6) Immediately after this, still in line with Ibn al-Dawādārī's pattern, the narration "jumps" to Damascus. Al-Mufaḍḍal describes the Sultan's triumphal entry into the city and mentions the Armenian Catholicos among the war prisoners that were paraded before him:

> "When the Sultan returned to Damascus, the people of Damascus (*ahl Dimashq*) exposed silk drapes in his honor. (Indeed) they did not have the custom of doing this unless when the Sultan arrived in the city from Egypt; it was the *ṣāḥib* Shams al-Dīn Ibn al-Salʿūs who introduced this custom. The Sultan's entry into Damascus took place in the second hour of the 20th day of Sha'bān [691 AH; i.e. 6 August 1292 AD]. The prisoners (*al-usarā'*) were paraded before him, including the Caliph of the Armenians (*khalīfat al-Arman*) *"Katāghiyūs"* (*sic;* ms. كاعوس) *ṣāḥib* of Qalʿat al-Rūm"[78].

In spite of a few minor differences, this passage is almost literally derived from Ibn al-Dawādārī's *Kanz al-durar*:

> When the Sultan returned to Damascus, the Damascenes exposed [silk drapes] in his honor. (Indeed) they did not have the custom of doing this unless when the Sultan arrived in the city from Egypt; it was Ibn al-Salʿūs who introduced this custom (on that special occasion). The Sultan's entry into Damascus took place in the second hour of the 20th day of Sha'bān [691 AH; i.e. 6 August 1292 AD]. The Armenian prisoners (*al-usarā min al-Arman*) were paraded before him, including their Caliph (*khalīfatu-hum*) "Kītā-

---

[75] See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 333.

[76] For the passive vocalization of the verb, see **Dozy 1881**, p. 793 b (who however remarks: "Au lieu de *ustushhida*, au passif, *mourir en martyr*, le peuple dit *istashhada* à l'actif").

[77] **Moufazzal 1920**, Arabic text , p. 553, Arabic text (our translation).

[78] Ibid., p. 554 (our translation).

ghiyūs" (*sic*, ms. كياعوس) *ṣāḥib* of Qalʻat al-Rūm[79].

Al-Mufaḍḍal's dependence on Ibn al-Dawādārī in this passage is further confirmed by a significant lexicographic and paleographic coincidence in rendering the Armenian word for "Catholicos" (*Կաթողիկոս*).

In the manuscript of al-Mufaḍḍal's work, the term has the form كىاعوس , which Blochet amended into كتاغيكوس on the grounds of comparison with the form used by Yāqūt al-Ḥamawī in his *Muʻjam al-Buldān.*[80]

However, in this specific passage, the manuscript tradition of Ibn al-Dawādārī's *Kanz al-durar* presents the form كياعوس which is much closer to the form appearing in al-Mufaḍḍal. The editors of *Kanz al-durar* interpreted this form كياعوس as كيتاغيوس ("Kītāghiyūs")[81], on the grounds of comparison with another mention of the *Catholicos* occurring a few lines before in this work, in a short passage that unfortunately Al-Mufaḍḍal did not reproduce[82].

Given the difficulties that Arab authors (and copyists) experienced in rendering this Armenian term, which gave rise to a great variety of transcriptions[83], the almost perfect coincidence between al-Mufaḍḍal and Ibn al-Dawādārī on this point appears extremely significant.

5.2. A surprising openness towards Islamic representations

In considering the elements analyzed above, one may easily note that al-Mufaḍḍal's account of the conquest of Qalʻat al-Rūm has several features that one would definitely not expect to find in a Chris-

---

79 See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 333.

80 See **Yāqūt 1955-1957**, IV, p. 390. The relevant passage is quoted and translated below.

81 See See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 333, n. 17.

82 See Ibid., p. 330, n. 10.

83 For some examples of the variant forms used by different Arab authors in rendering the Armenian word for "Catholicos", see Ibid., p. 330, n. 10.

tian author :

1) al-Mufaḍḍal presents the Muslim conquest of the city as an act willed by God and even, more precisely, as an act *performed by God at the hands of the Sultan* - that is a formulation typical of Muslim authors, and ultimately connected to the Islamic notion of continuous creation of human acts by God;

2) he explicitly represents Muslim fighters killed in action as "martyrs" (*ustushhida*);

3) he qualifies the fall of the Armenian stronghold in Muslim hands as "happy news" (*bashā'ir*);

4) he does not provide any representation of the Armenians during the siege (as fighters or victims) and presents them exclusively in their final role of prisoners of war, among whom obviously the Catholicos stands out;

5) he designates the Catholicos as "Caliph of the Armenians" (*khalīfat al-Arman*), instead of as "Patriarch of the Armenians" (*baṭrak al-arman*), although the latter expression was more common even in Muslim sources and it would be somehow logically (and "theologically") expected in a text by a Christian author;

6) he also designates the Catholicos as *ṣāḥib* ("lord") of Qalʿat al-Rūm, although such term usually applies to political authorities (such as a "governor") rather than to religious dignitaries.

As mentioned above, all of these elements are already found in Ibn al-Dawādārī, including the definition of the Catholicos as *khalīfat al-Arman* and as *ṣāḥib Qalʿat al-Rūm*[84].

Furthermore, al-Mufaḍḍal also follows Ibn al-Dawādārī on another issue of great symbolic importance in the historiography of the Armenian-Mamluk conflict: the account concerning the circumstances in which the Mamluk Sultan regained the precious fortresses of Marash and Behesni (which the Armenian Kingdom of Cilicia had acquired after the first Mongolian victories in the Syro-Mesopotamian area).

According to Ibn al-Dawādārī, these fortresses returned in Mamluk hands in the wake of the conquest of Qalʿat al-Rūm, as the Armenian King was fearing a Mamluk expedition against his capital

[84] See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 323-324.

Sis[85].

On the other hand, the "pro-Latin" Armenian historian Nersēs Balienc' provides a completely different version of the events: according to him, the Mamluk Sultan asked the fortresses back from King Lewon in exchange for liberation of the Catholicos, and it was only for this noble reason that the King accepted. Yet, in doing this, according to Nersēs, the Sultan was tricking the Armenian king: in fact, the Sultan had already secretly freed the Catholicos, in order to appease the divine wrath that was devastating Egypt and Syria in punishment for the Muslim profanation of the Head of the Armenian Church[86].

With this account, Nersēs was not only exalting the figure of King Lewon and reaffirming the truthfulness of the Christian faith and the holiness of the Armenian Church. In fact, he was also connoting the Sultan with the attribute of disloyalty. In other words, the Armenian historian was applying the stereotype of disloyalty to Mamluks, just as Mamluk historians applied such stereotype to Armenians[87]. Indeed, the conquest of Qal'at al-Rum and all related events were at the centre of a real "conflict of memoirs" between the parties involved.

Surprisingly enough, in such conflict the Egyptian Christian al-Mufaḍḍal definitely sides with his Muslim countrymen against his Armenian "coreligionists".

This interpretation is further corroborated by the fact that Mufaḍḍal also reproduces Ibn al-Dawādārī's version of the circumstances in which the fortress of Behesnī had previously come into Armenian hands. According to Ibn al-Dawādārī, the Armenian King had actually "purchased" the fortress by bribing the local Muslim com-

---

85 **Moufazzal 1920**, Arabic text, p. 557 (our translation).

86 On this issue, see **Cecere 2018A**, pp. 27-32; see also **Danielyan 2019A**, pp. 263-264.

87 For this interpretation, see **Cecere 2018A**, pp. 22-23,26, 29, 37.

mander and then he had even cheated the corrupted officer, by paying him only part of the agreed bribe[88]. Once again, Ibn al-Dawādārī provides an account instrumental to an "anti-heroic" characterization of the Armenians, and once again al-Mufaḍḍal follows him.

All this seemingly confirms, at least at first glance, the impression that at al-Mufaḍḍal was more or less slavishly imitating his Muslim sources. However, things might be more complex than that, as we endeavor to show in the following lines.

5. 3. A meaningful omission

Beyond the many coincidences mentioned above, comparison between al-Mufaḍḍal's and Ibn al-Dawādārī's accounts of the conquest of Qalʻat al-Rūm also reveals one macroscopic omission, which seems extremely significant.

Ibn al-Dawādārī, after stating that letters with the "good news" (*al-bashā'ir*) were sent from the newly conquered city to all other Muslim provinces[89], reproduces the full text of two different letters that were sent to the supreme qāḍī (*Qāḍī al-quḍāt*) of Damascus Shihāb al-Dīn (Ibn) al-Khuwayyī, one by Sultan al-Ashraf Khalīl[90], and by the Damascene Emir 'Alam al-Dīn al-Shujāʻī[91]. On the contrary, al-Mufaḍḍal simply reports that "letters with the good news" (*kutub al-bash*ā*'ir*) were sent from Qalʻat al-Rūm to all cities and fortresses of the Mamluk dominion, but does not provide any quote from them.

This is a conspicuous omission, indeed, especially because those letters do have a privileged space in Ibn al-Dawādārī's narrative, both quantitatively and ideologically: their texts occupy more than three quarters of the whole account of the conquest,[92] and they pro-

---

[88] **Moufazzal 1920**, Arabic text, p. 558-559 (our translation).

[89] *wa-kutibat al-bashā'ir ilā sā'ir al-mamālik al-islāmiyya*. **Ibn al-Dawādārī 1971**, p.323.

[90] See Ibid., pp. 323-327.

[91] See Ibid, pp. 327-333.

[92] In the printed volume (1971), the bare texts of the two letters, which the

vide a clear interpretation of the events in terms of a clash between Islam and “unbelief” (*kufr*). In particular, the letter by al-Shujāʻī contains overtly polemical allusions to Christians and to the notion of Trinity (*al-tathlīth*)[93], and this was evidently unacceptable for a Christian author.

So, it may be argued that al-Mufaḍḍal's choice not to reproduce the letters was motivated not by simple search for brevity, but by a precise ideological reason: he did not want not to accept explicitly "anti-Christian" elements from his sources (although he was usually and willingly accepting "anti-Armenian" elements from them).

In particular, I argue that he did not want to accept the represent-tation of this conflict in term of “Islam” versus “Christianity”, because this would have obviously implied identification of Christianity with “unbelief”, and might also have entailed the risk that even Egyptian Coptic Christians were considered as enemies of Muslims and of the Mamluk “State”.

Of course, in order to fully verify this assumption, thoroughly analysis of the content and language adopted throughout the whole work of al-Mufaḍḍal would be required, as well as systematic comparison between his text and each of the source(s) he used for each passage of his work.

For the moment being, however, this significant omission with respect to Ibn al-Dawādārī is at least sufficient to correct the erroneous impression of a slavishly mimetical attitude by al-Mufaḍḍal, and to demonstrate that he could adopt a highly selective attitude in the relationship with his sources.

5.4. Silencing Armenians’ Christian identity

The working assumption proposed in the previous paragraph,

---

author reproduced one after another, occupy almost nine and a half pages out of the eleven pages that are consecrated to the report on the conquest of the city See Ibid., p. 324-333.

[93] See Ibid., p. 328.

that is the idea that al-Mufaḍḍal was willingly accepting anti-Armenian elements but carefully rejecting explicitly anti-Christian elements from his sources, may plausibly shed light on another surprising feature of al-Mufaḍḍal's account on the conquest of Qalʿat al-Rūm: the absence of any reference to elements of the Christian religion and of any explicit connotation of the Armenians as "Christians".

Indeed, such absence is all the more surprising inasmuch as al-Mufaḍḍal belonged to the Coptic Church, a Christian miaphysite denomination which had strong theological affinities and a long shared history with the Armenian Church.

In other words, such an omission can not be explained with some intra-Christian theological polemics. This requires us to move our analysis to a different ground: that of inter-religious relationships in the social context of Mamluk Egypt, that was al-Mufaḍḍal's *Sitz im Leben*.

In this context, al-Mufaḍḍal must have played a somewhat difficult role, as he was not only a member of the Coptic Christian community, but also, with all probability, a member of the civilian élite in the Mamluk Islamic-based system. In fact, if aforementioned speculations on al-Mufaḍḍal's family history (especially those by Blochet and Nau respectively) are far from being cogent, there is no doubt, anyway, that he was a cultivated person, which suggests that he was either a clergyman or a wealthy layman in the Coptic community and thus enjoyed some social prestige and "symbolic power".

First and foremost, however, al-Mufaḍḍal was a *dhimmī* living in Egypt of his time. That is to say, a Christian living under Islamic rule in a country where cohesion of the socio-religious fabric, beyond all structural inequalities between different religious groups determined by the *sharīʿa*, depended ultimately on the attitudes expressed by Sultans and Muslim religious leaders (such as *ʿulamāʾ* and Sufi masters) towards non-Muslims, on the background of a complex interplay between different social actors.

In such framework, al-Mufaḍḍal had every interest to prevent a-

ny association of ideas, in his actual or virtual readership, between the indigenous Christian community and foreign Christian communities, especially those of countries which were at war with the Mamluk system and with his own Egyptian countrymen.

It is in this light, I argue, that one should consider al-Mufaḍḍal's choice to use the expression "Caliph of the Armenians", instead of "Patriarch of the Armenians", for designating the Catholicos.

6. Al-Mufaḍḍal and the "Caliph of the Armenians" : De-Christianizing the Other ?

As noted above, those Muslim writers who employed the formula "Caliph of the Armenians" were plausibily motivated by a merely descriptive intention, based on perceived parallelism between the function of the Catholicos as religious leader of the Armenians (the King being their political leader) and that of the Caliph as religious leader of the Muslims, whereas the Sultan, at least in the concrete historical situation of Mamluk society, was acting as political leader of the concerned community.

On the other hand, in the case of a Coptic Christian writer such as Mufaḍḍal, the use of the word "Caliph" with reference to the spiritual leader of another Christian community seems far from being a "naïve" choice. Indeed, several elements seem to suggest that it was a conscious and voluntary ideological choice.

First of all, the use of such formula by al-Mufaḍḍal could not be explained as a simple and somehow "unconscious" effect of Mufaḍḍal's large – but not exclusive – reliance on Ibn al-Dawādārī as a source on the battle of Hṙomkla/Qal'at al-Rūm. In fact, the alternative formula "Patriarch of the Armenians" (*baṭrak al-Arman*) is largely attested in other Muslim sources that Mufaḍḍal knew and used in his work. To make an example out of many, suffice it to quote the following passage from al-Nuwayrī: «In the city (of Qal'at al-Rūm),

there was also the Patriarch of the Armenians (*baṭrak al-Arman*) and he was made prisoner»[94].

Moreover, in the wide spectrum of different translations of the term *Catholicos* in Medieval Arabic sources, one even finds the odd wording "Caliph of Christ" (*khalīfat al-Masīḥ*) that Yāqūt al-Ḥamawī uses, together with the more common expression "Patriarch of the Armenians", when describing the city of Hṙomkla/Qalʿat al-Rūm in his famous *Kitāb muʿjam al-buldān*:

> "Qalʿat al-Rūm: solidly fortified citadel (*qalʿat ḥaṣīna*), [which is situated] west of the Euphrates, on the opposite shore with respect to al-Bīra, between this [city] and Samosata (*Sumaysāṭ*). In it is the seat (*maqām*) of the Patriarch of the Armenians [*baṭrak al-Arman*], Vicar of Christ (*khalīfat al-Masīḥ*) according to their religion [lit .: "among them/for them", *'indahum*], and whom they call, in Armenian, *Katāghīkūs* (Catholicos)"[95].

So, in this passage Yāqūt defines the Armenian Catholicos not only as "Patriarch of the Armenians" (*baṭrak al-Arman*) but also as «Caliph of Christ (*khalīfat al-Masīḥ*) according to their religion». Far from conveying an ironical or polemical intention, such wording seems to express a "philological" attitude on the part of the Yāqūt, who exploits the etymological meaning of the word *khalīfa* ("lieutenant, vicar") in order to provide an accurate Arabic translation of the Christian theological notion of "Vicar of Christ".

In short, al-Mufaḍḍal's sources did offer some valuable alternatives to the expression *khalīfat al-Arman* in order to "translate" the notion of *Catholicos* in terms that could be easily understood by an Egyptian readership.

Therefore, in choosing to define the Armenian Catholicos as a "Caliph" and not as "Patriarch" (and, *a fortiori*, in not even making

---

[94] **Al-Nuwayrī 2005**, p. 89.
[95] **Yāqūt 1955-1957**, IV p. 390.

any mention of Christ or Christianity in this respect), al-Mufaḍḍal was making a deliberate choice.

Indeed, I argue that this choice was part of a broader rhetorical strategy, aimed at "de-Christianizing" the image of Armenians and, as I endeavor to demonstrate in the next paragraphs, of other foreign Christian denominations and populations, especially those that were at war against the Mamluks. By this strategy, al-Mufaḍḍal's intended to better contrast any "association of ideas" (and to refute any suspicion of "hidden cooperation") between those foreign Christian communities and the Coptic Christian community in the collettive imagery of his contemporaries.

This interpretation may plausibly account for the aforementioned absence of any Christian element in al-Mufaḍḍal's references to Armenians, as well as for his readiness to repeat their qualification as "unbelievers" found in his Muslims sources.

In this respect, also another passage of al-Mufaḍḍal's work seems to deserve careful consideration, as it implies a "de-Christianizing" attitude towards both Armenians and "Franks" (here the Crusaders). As mentioned above, in connection to a Mamluk anti-Armenian expedition of the year 673 AH / 1275 AD, al-Mufaḍḍal provides a long and detailed geographical description of the "country of Sis" (*bilād Sīs*) and an equally detailed excursus on its history. In this framework, he presents a reconstruction of the events that brought the "House of Levon" (*Bayt Lāwūn*, i.e. the Rupenid-Levon dynasty[96]) to establish the Armenian Kingdom of Cilicia, that he explicitly reproduces from 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī[97], either directly or (more pro-

---

[96] On the use of this and similars expressions by Arabic historians to designate the Rubenids, and for analysis of the underlying historiographical views, see **Ter-Ghevondian 2019**, in particolar pp. 123-141.

[97] *dhikr istīlā' Bayt Lāwān Ṣāḥib Sīs 'alā bilād Sīs mimma dhakara-hu al-'Imād al-Kātib fī al-Barq al-Shāmī*. ("Story of how the House of Levon, the Lord(s) of Sis, took power over the country of Sis aaccording to what

bably) *via* Ibn al-Dawādārī, who had already reproduced ‘Imād al-Dīn’s report in his *Kanz al-durar*[98].

When mentioning the alliance between prince Mleh and Nūr al-Dīn, he states that Nūr al-Dīn strengthened Mleh (*Malīḥ b. Lāwūn*) for geopolitical reasons:

“By this (policy), as it has been said [by historians], his intention was to give power to unbelievers (*kafara*) over disbelievers (*fajara*): in fact, he aimed at making Mleh stronger against the Franks (the Crusader states) that were neighbouring him”[99].

On the one hand, in this passage al-Mufaḍḍal is not expressing an original opinion, but reproducing the judgement already formulated by ‘Imād al-Dīn al-Iṣfahānī and already repeated by Ibn al-Dawādārī. Nevertheless, the same statement may have profoundly different implications when uttered by a Muslim author or by a Christian one, especially if, as it is exactly the case, such statement implies the qualification of some Christian groups as “infidels”. In repeating such words from his Muslim source(s), al-Mufaḍḍal was thus making, once again, a conscious and deliberate choice.

With all probability, this choice was not motivated by any “theological” considerations, but by urgent political reasons: by “silencing” the Christian dimension in the representation of those foreign Christian communities (that, in spite of any temporary alliances, remained ultimately part of the *dār al-ḥarb*), he was trying to “dissociate” their images from that of the Coptic community in the eyes of his Muslim countrymen.

7. Counter-proof: Al-Mufaḍḍal and the “Caliph of the Franks”

---

al-Imād al-Kātib reported in (his) *al-Barq al-Shāmī*”). **Moufazzal 1920**, Arabic text, p. 394-395 (our translation).

98 See **Ibn al-Dawādārī 1971**, p. 180.

99 **Moufazzal 1920**, Arabic text, p. 395 (our translation).

.

As I already admitted, it has not yet been possible for me to conduct a systematic examination of all references to non-Coptic Christian communities in al-Mufaḍḍal's entire work. However, according to the results of the first surveys I was able to carry out, some other references to Latin Christians, and in particular the terminology used to describe the Pope of Rome, seem to furnish substantial counterproof to the working assumption here proposed.

Once again, the word "Caliph" comes into play: in fact, al-Mufaḍḍal describes the Pope of Rome as "Caliph of Franks"[100]. In doing this, he does not invent a new expression, but he proves quite able, one more time, to make a selective use of his Muslim sources.

---

[100] In the first phase of the present research, some randomic surveys allowed me to find at least two interesting occurrences, both in the part that was edited by Samira Kortantamer: 1) "the Pope, meaning the Caliph of the Franks" (…*al-Bāb, ya'nī Khalīfat al-Faranj*…). **Kortantamer 1973**, (Section F: "Edition") pp. 2-3 (indipendent numeration with numbers in Arabic script) ; 2) "the Pope has the same position among Franks as the Caliph among Muslims (wa-*l-Bāb 'inda al-Faranj bi-maqām Khalīfa 'inda al-Muslimīn*), and indeed I will say that among the Franks none of the sovereigns (*mulūk*) can oppose an order (*amr*) from the Pope, while orders from the Caliph of the Muslims are (often) opposed by the most powerful (*mutaghallibīn*) of the Muslim sovereigns (*mulūk*)" Ibid, p.12 (indipendent numeration with numbers in Arabic script). The first passage is discussed below, as it appears in a context of contact between foreign and "local" Christians". The second passage is also very interesting in terms of representations of religious diversity, as it is connected with an enigmatic reference to a massacre of Jews in Barcellona in 720 AH / 1320 AD, that is not attested in any of the Hebrew, Latin or Romance sources. This story should be object of a separate research. The late Father **Réné Lavenant** (1926-2013), specialist of Christian Oriental sources, who first called for attention on this story, suggested that the author, writing in the 1350s, may have unconsciously "projected" the anti-Jewish atrocities that took place (also) in Barcellona in the time of the Black Death (1348) on the massacres of Jews that actually happened in the year 1320, but in other areas (such as Montclus) in connection with the so-called Sheperds' Crusade that raged from Normandy to Aragon. See **Lavenant 2007**.

As it was the case with the Armenian Catholicos, and plausibly for the same reasons, the Pope of Rome (*al-bāb/al-bābā*) is at times designated as "Caliph" or "Imam" of his community in Medieval Muslim sources. In fact, as noted by Daniel König,"several Arabic Islamic scholars draw parallels between the Papacy and Muslims offices of spiritual authority"[101].

In particular, Yāqūt al-Ḥamawī designates the Pope of Rome with such expressions as "imam" or even as "Commander of the Faithful" (*Amīr al-mu'minīn*) which is a eulogic title for the Caliph. If the word *īmām* is also used by al-Qazwīnī and al-Qalqashandī, some other authors (such as Ibn Wāṣil and Abū l-Fidā') use the word "Caliph" (*khalīfa*)[102].

However, even more important for the purposes of the present paper is the way in which Muslim scholars designate the community concerned by the spiritual authority of the Pope. In other words, whose Caliph (or whose "imam") is the Pope, in the eyes of Medieval Muslim authors ?

On this ground, two main options seem to have been available: the Roman Pope was usually designated either as "Caliph of the Franks" (*khalīfa al-faranj* / *al-ifranj*) or as "Caliph of the Christians" (*khalīfat al-naṣārā*). Also, with a more nuanced approach, "Abu l-Ḥamīd and al-Qalqashandī claim that he fulfilled the functions of a Caliph among the Christians"[103].

---

[101] See **König 2015**, pp. 263-264. The whole chapter concernig perceptions and representations of (Latin) Papacy in Medieval Arabic sources (Ibid., pp. 231-267) is a most valuable reference for the issue dealt with in the present paragraph, included for lexicographical aspects. The same is true for the chapter concerning perceptions and representations of Franks (Ibid., pp. 189-230).

[102] **Ibn Wāṣil 1957**; **Abū l-Fidā' 1998–99**. Both are referred to according to **König 2010**, pp. 18-42 (here, p. 37).

[103] See **König 2015**, pp. 263-264.

The first expression, which is an exact parallel for "Caliph of the Armenians", obviously implied a merging between the religious dimension and the "geo-political" one, the term *faranj/ifranaj* (Franks) usually applying to the whole of the Latin (Christian) West. Conversely, the expression "Caliph of the Christians" insisted mostly on the religious dimension, and perhaps reflected the Roman Church self-description as universal, as it may be seen in the title used by some Muslim rulers in addressing the Pope in diplomatic correspondence, at least to judge from the extant Latin translations of the concerned documents: "Pope of all Christians in the world" (*papa omnium per orbem terrarum Christianorum*)[104].

However, one should not overemphasize such difference in the eyes of Muslim scholars: if addressing the Pope of Rome as the leader of "all Christians worldwide" in chancery documents must obviosuly be explained as a courtesy formula for diplomatic correspondence rather than actual recognition of the universal claim of the Roman Church, the alternative use of the terms "Franks" and "Christians" for designating the Pope's flock does not seem to imply any rigid distinction between the two notions.

Indeed, one and the same author might even use these two different expressions in two different texts, as it was the case, at least, for

---

[104] **König 2010** (Ibid., p. 37, n. 100) quotes from **Lupprian 1981**: a) May 1234, Konya, ʿAlāʾ ad-Dīn Kaiqūbāḏ to Gregory IX: "Sanctissime et angelis equalis […] archiepiscope magne Rome et magne *papa omnium per orbem terrarum Christianorum*" […]; b) June 1245, Cairo, aṣ-Ṣāliḥ Naǧm ad-Dīn Ayyūb to Innocentius IV: "Presentie pape nobilis, magni, spirituali, affectuosi, sancti, tertii decimi apostolorum, *universalis loquele Christianorum*, manutenentis adoratores crucis, iudicis populi Christiani, ductoris filiorum baptismatis, *summi pontificis Christianorum"* […]; c) December 1245, Homs, al-Manṣūr Ibrāhīm in the name of aṣ-Ṣāliḥ Naǧm ad-Dīn Ayyūb to Innocentius IV: "Sancto, illustri, puro, excellenti, temporalium contemptori, dei cultori, venerabili, sublimi, scienti, magno, capiti secte Christiane et duci filiorum baptismatis, sedentisupersedem Symonis, ornatum habenti intellectum sanctis theologicis, pape Rome" […]".

Abū l-Fidā', who employed the wording "Caliph of the Franks" in a passage of the *Muḫtaṣar al-akhbār*[105] and the wording "Caliph of the Christians" in a passage of the *Taqwīm al-buldān*[106].

In point of fact, the Pope of Rome was ultimately the spiritual leader of Latin ("Frankish") Christians, and the latter could be referred to, in the eyes of a Muslim authors, either according to their ethnic-geographic connotation of "Frankish" (with an extensive use of the word's original meaning), or according to their religious connotetions of "Christians" (with a restricted use of the word's meaning). Needless to say, Muslims were fully aware of the existence of many other Christian groups (some of which were even under Islamic rule), but the context made it sufficiently clear the specific semantic value of the word "Christians" if referred to the faithful of the Roman Pope.

In the eyes of a Christian author, however, things must have been more complicated, as in that case the difference between "Caliph of the Franks" and "Caliph of the Christians" would necessarily matter. Therefore, it seems plausible that, as it was the case with the Armenian Catholicos, in referring to the Pope of Rome as the "Caliph of the Franks" al-Mufaḍḍal was probably pursuing a rhetorical strategy to shift the representation of the (hostile) "other" from the religious ground to the ethnic and geo-political one.

Evidence in support of this interpretation may be found, especially, in a passage where the Pope of Rome is evoked and where al-Mufaḍḍal uses both the term "Franks" and the term "Christians", but to designate two different and even opposite groups.

> "In this year [717 AH / 1317-1318 AD] a ship arrived at Tripoli (of Syria) with a group of Muslims and Christians. They reported that the Pope, meaning the Caliph of the Franks, had ordered Genoese and all (other) Franks to fight the Lord of Cyprus,

---

[105] **Abū l-Fidā'**, *al-Muḫtaṣar fī akhbār al-bashar*, as quoted in **König 2010**, p. 37.

[106] **Abū 'l-Fidā' 1848**, as quoted in **König 2015**, pp. 263-264.

because the Pope had ordered him not to allow anyone to bring any Frankish merchandise into Egypt [and he had not completely obeyed this order]. The Franks had found that ship on the sea. On board were seven or eight people *nafar*) from Cyprus, and the Franks beheaded them (lit.: "the cut their necks off"). Then, they (the Franks) asked those who remained on the ship which countries they were from. They (the aforementioned "group of Muslims and Christians") informed the Franks that they were Egyptian and Syrian, and they made them no harm"[107].

If the exact historical event narrated in this passage is not easy to identify[108], ideological implications of the author's terminological choices are however quite meaningful.

As the context makes it clear, the only "Christians" referred to as such in the episode are Egyptian and Syrian Christians travelling with their Muslim countrimen. As for the Latin Christians, they are only referred to as "Franks" (or with a more specific ehtnic-geogra-

---

[107] *wa-fī-hā waṣala ilā Ṭarābulus markab fī-hi jamā'a min al-muslimīn wa-l-naṣārā wa-akhbarū anna al-Bāb, ya'nī Khalīfat al-Faranj, amara al-Januwiyya wa-jamī' al-Faranj bi-muqātala ṣāḥib Qubruṣ li-kawn anna-hu amara-hu an lā yumakkina aḥad*[an] *an yajlib*[a] *ilā Miṣr min baḍā'ī' al-Faranj shay'an. wa-anna al-Faranj wajadū hadhā l-markab fī l-baḥr wa-fī-hi sab'a thamāniyya nafar min ahl Qubruṣ fa-ḍarabū riqāba-hum. wa-sa'alū man baqiya fī l-markab 'an bilādi-him. fa-akhbarū-hum anna-hum min ahl Miṣr wa-l-Shām fa-lam yu'āridū-hum.* Arabic text in **Kortantamer 1973**, (Section F:"Edition") pp. 2-3 (indipendent numeration with numbers in Arabic script).

[108] However, it must be placed in the context of long-term tensions between Cyprus, Genoa and other "Frankish" powers in relation to the embargos that the Papacy, since 1291, had placed on trade with the Mamluk dominions and that the Kings of Cyprus were supposed to enforce but actually applied in a "selective" manner to favor the kingdom's commercial interest. In particular, the ambiguous policy of the Cypriots was the subject of repeated official condemnations by Pope John XXII (r. 1316-1334), who was in charge at the time in which the story is placed and who often played a crucial diplomatic role in relations between Genoa and Cyprus. See: **Coureas 2016**, pp. 391-418 (here, p. 405). On fourteenth-century theories of commercial blockade as part of the debates on Crusades taking place at that time, see **Bontea 2018**, pp. 202-219.

phic term if needed: the Genoese”). Once again, as it was the case with Armenians, al-Mufaḍḍal chooses to connote foreign Christian communities only as “foreign” and not as “Christian”.

8. Conclusion

Systematic examination of representations of religious diversity throughout al-Mufaḍḍal’s work is still to be done.

However, the elements analyzed so far seem to indicate that al-Mufaḍḍal adopted a predominantly ethnic-political characterization of Christian communities other than the Coptic Church, especially those hostile to the Mamluk state (i.e., the author referred to Armenians, Georgians or Franks as such, and not as “Christians"), so as to “dechristianize” their image in the eyes of the Muslim “public opinion”.

As noted above, in doing this he probably aimed at denying any possible association between foreign Christian groups – that were actual or potential enemies of the Mamluk “State”- and the Egyptian Coptic Christians.

In the same time (and with some final goal) he wanted to represent Copts as loyal subjects and supporters of the Mamluks and of the socio-political order that the Sultan “embodied” and preserved.

Accordingly, he adopted two fundamental rhetorical strategies in representations concerning the Copts:

1) enhancing, when possible, the perceived (and/or hoped for) "harmony" between the Coptic church and the Mamluk power, such as in the aforemntioned episode of the Church of Santa Barbara, in which the Sultan challenges the wrath of the Muslim populace to rebuild a Coptic place of worship ;

2) refusing, mostly by omission (a strategy as politically prudent as rhetorically effective), any representation that might evoke a "fifth column" syndrome (the fear of secret complicity between "internal" Christians and "external" Christians), as in the case of the accusations made against the Copts for the fire of the Bātiniyya (see above).

In other words, al-Mufaḍḍal aimed to redefine the perceived nature of those conflicts from a religious one (Christians vs. Muslims) into a merely "ethnic" and geo-political one (foreign enemies vs. loyal subjects of the Mamluk State).

With this aim, the Egyptian Christian al-Mufaḍḍal did not simply "repeat" but consciously shared his Muslims sources' views on military and geo-political issues as well as their strong hostility towards all enemies of Islam (included foreign Christians).

However, he obviously did so with a partly different perspective than his Muslim sources: in Mufaḍḍal's eyes, the good to be presserved was evidently not "Islam" as such but, if we may say so, the "State", i.e. the socio-political order embodied by the Sultan. An order that, within the limits of the discriminatory regime of the *dhimma*, granted some cohesion of the (albeit unequal) social structure, and provided Coptic Christians, and especially the social group to which he probably belonged, with some guarantees of stability and some opportunities of individual promotion despite their persistent status of legal inferiority.

ՂՊՏԻ ՊԱՏՄԻՉՆ ՈՒ «ՀԱՅՈՑ ԽԱԼԻՖԱՆ» ՄԻՋՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԵՐԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ և ՀՌԵՏՈՐՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋՈՑՆԵՐԸ ՄՈՒՖԱԴԴԱԼ ԻԲՆ ԱԲԻ ԱԼ-ՖԱԴԱԻԼԻ ԵՐԿՈՒՄ

Ջուզեպպե Չեչերե

Ամփոփում

Հայոց կաթողիկոսանիստ Հռոմկլա բերդամրոցի առումը (1292 թ.) ներկայացնելիս եգիպտացի, ազգությամբ ղպտի պատմիչ Մուֆադդալ Աբի Ֆադաիլը (մահ. 1358 թ. հետո) հայոց կաթողիկոսին անվանել է «Հայոց խալիֆա»՝ (*khalīfat al-Arman*)՝ փոխանակ օգտագործելու ավելի տարածված «Հայոց պատրիարգ» (*baṭrak al-Arman*) արտահայտությունը:

Մի կողմից «Հայոց խալիֆա» անվանումն այնքան էլ նոր չէր, և արդեն իսկ օգտագործվել էր մուսուլման պատմիչ Իբն ալ-Դավադարիի կողմից, ում երկը Մուֆադդալի համար հիշյալ իրադարձու-

թյան անմիջական աղբյուր է ծառայել։ Մյուս կողմից Մուֆադդալի երկի տեքստային և բնագրագիտական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այդ բանաձևն օգտագործելիս ղպտի հեղինակը ոչ թե պարզապես կուրորեն հետևել է իր իսլամական աղբյուրին, այլ կատարել է միտումնավոր ընտրություն։ Այդ ընտրությունը հավանաբար արտացոլում էր Եգիպտոսի մամլուքյան հասարակության մեջ միջկրոնական հարաբերությունների նրա առանձնահատուկ պատկերացումը, որ հենվում էր իսլամական իշխանության ներքո ապրող քրիստոնյաների և հրեաների իրավունքներն ապահովող *dhimma*-ի («հովանավորյալների դաս») համակարգի վրա։

Չնայած Մուֆադդալի երկում կրոնական բազմազանության վերաբերյալ հաղորդումների համակարգային քննություն դեռ կատարված չէ, վերլուծության ենթարկված որոշ տարրեր, այնուամենայնիվ, ցույց են տալիս, որ օտար քրիստոնյա համայնքների մասին խոսելիս Մուֆադդալը դիտավորություն է ունեցել բնորոշել նրանց ոչ թե կրոնական, այլ էթնիկական և քաղաքական եզրերով՝ «ապաքրիստոնեացնելու» նրանց կերպարը մուսուլմանական «հանրային կարծիքում»։ Սա կարելի է համարել հռետորական հնարանք, որի միջոցով հերքվում էր Մամլուքյան պետության թշնամիներ համարվող օտար քրիստոնեաների կապը եգիպտացի ղպտի քրիստոնյաների հետ, որոնց, ընդհակառակը, Մուֆադդալը շարունակ ջանում է ներկայացնել որպես Մամլուքների հավատարիմ հպատակներ և այն սոցիալ-քաղաքական կարգի աջակիցներ, որ ինքը՝ սուլթանն էր «մարմնավորում» և պաշտպանում։

Bibliography

Abdelhamid 1988 - Abdelhamid Saleh Hamdan, “Un nouveau manuscrit attribué à Baybars al-Mansūrī: Mukhtār al-Akhbār”, Studia Islamica 67 (1988), pp. 151-153.

Abū ’l-Fidā’ 1848 - Abū ’l-Fidā’, Taqwīm al-buldān, edited by J. Reinaud and W. MacGuckin de Slane, Paris 1848.

Abū l-Fidā’ 1983 - Abu l-Fidā’, Memoirs of a Syrian Prince: Abu l-Fidā’, Sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331), Translated with an Introduction by P.M. Holt, ed. P. M. Holt, Wiesbaden, 1983.

Abū l-Fidā’ 1998–99 - Abū l-Fidā’, al-Muḫtaṣar fī akhbār al-bashar, edited by Ḥ. Mu’nis, M. Zainuhum ʿAzzāb, Y.S. Ḥusain, 4 vols, Cairo 1998–99.

Amitai-Press 1999 - Amitai-Preiss, Reuven, Mongols and Mamluks: the Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281, Cambridge, 1999.

Amitai 2007 - **Amitai, Reuven**, “Military Slavery in the Islamic World: 1000 Years of a Social-Military Institution”, published online in Medieval Mediterranean Slavery: Comparative Studies on Slavery and the Slave Trade in Muslim, Christian, and Jewish Societies (8th–15th Centuries), http://med-slavery.uni-trier.de:9080/minev/MedSlavery/publications/Amitai.pdf – (August 2007).

Bais & Shirinian 2010 - Bais, Marco, and Anna Sirinian (editors), Atti del Seminario Internazionale "I Mongoli in Armenia : storia e immaginario" : Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Aula Prodi, 26 e 27 novembre 2009, a cura di Marco Bais e Anna Sirinian, Numero monografico di: Bazmavep, 168 (2010), n. 3/4. Venice: Académie arménienne de Saint-Lazare, 2010.

Baybars al-Manṣūrī 1993 - Baybars al-Manṣūrī, Mukhtār al-akhbār: ta’rīkh al-dawla al-Ayyūbiyya wa-dawlat al-mamālīk ḥattā sana 702 h., edited by ‘Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, Cairo, al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1413/1993.

Baybars al-Manṣūrī, Zubdat al-fikra fi ta’rīkh al-hijra, edited by D.S. Richards, Beirut, 1998.

Bontea 2018 - Bontea, Cornel, “The Theory of the Passagium Particulare: A Commercial Blockade of the Mediterranean in the Early Fourteenth Century?”, in A Military History of the Mediterranean Sea: Aspects of War, Diplomacy and Military Elites, Edited by Georgios Theotokis and Aisel Yildiz, Leiden: Brill, 2018, pp. 202-219.

Bozoyan & 2019 - Bozoyan, A.A., (editor), G.G. Danielyan, V.A. Ter-Ghevondian, R.M. Shukurov, Cilician Armenia in the Perceptions of Adjacent Political Entities, Yerevan: “Gituyun” Publishing House of the NAS RA, 2019.

Bosworth & Clifford 1972 - Bosworth, Clifford E., “Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamluk Egypt and Syria: Qalqashandi's Information on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment (II)”, International Journal of Middle East Studies, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1972), pp. 199-216 .

Cahen 1957 - Cahen, Claude, “La ‘chronique des Ayyoubides’ d’al-Makīn Ibn al-‘Amīd”, Bulletin d'études orientales 15 (1955-1957), pp. 109-184.

Cahen 1991 - Cahen, Claude, “Dhimma”, in Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Vol. 2, 1991, pp. 227–231.

Cahen & Coquin 2012 - Cahen, Cl. and R. G. Coquin, “al-Makīn b. al-‘Amīd”, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 08 April 2020 First published online: 2012 First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.

Cecere 2018B - Cecere, Giuseppe, “The Shaykh and the Others - Sufi Perspectives on Jews and Christians in Late Ayyubid and Early Mamluk Egypt”, Entangled Religions, 6 (2018), pp. 34-94. https://doi.org/10.13154/er.v6.2018.34-94

Cecere 2018A - Cecere, Giuseppe, “Immagini degli Armeni nelle fonti arabe di età mamelucca. Il caso Mufaḍḍal”, Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée 130.1 (2018), pp. 21-40.

Cecere 2020 - Cecere, Giuseppe, “A Tree Without Branches? On Coptic Arab historian al-Mufaḍḍal and His Conjectural Stammbaum”, Rivista di Studi Indo-Mediterranei 10 (2020), forthcoming.

Coureas 2016 - Coureas, Nicholas, “Latin Cyprus and its relations with the Mamluk Sultanate, 1250-1517”, in The Crusader World, Edited by Adrian J. Boas, London and New York: Routledge, 2016, pp. 391-418.

Cruvellier 2010 - Cruvellier, Mathilde, “Le Pentateuque de la Bibliothèque nationale de France, un manuscrit copte-arabe du 8e/XIVe siècle”, Annales Islamologiques 44 (2010), pp. 207-236.

Danielyan 2019B - Danielyan, G.G., “The Title T’agavor / Takfūr in Medieval Muslim Historiography”, in A.A. Bozoyan (editor), G.G. Danielyan, V.A. Ter-Ghevondian, R.M. Shukurov, Cilician Armenia in the Perceptions of Adjacent Political Entities, pp. 151-182.

Danielyan 2019A - Danielyan, G.G., “The Caliph of the Armenians. Arabic sources on the history of the Armenian Catholicos of Hromka”, in A.A. Bozoyan (editor), G.G. Danielyan, V.A. Ter-Ghevondian, R.M. Shukurov, Cilician Armenia in the Perceptions of Adjacent Political Entities, pp. 184-266.

Dashdondog 2011 - B., Dashdondog, The Mongols and the Armenians, 1220-1335, Leiden, 2011.

Den Heijer, Johannes, “Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods”, Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 2.1 (1996), pp. 67-98.

Den Heijer, Johannes, “al-Mufaḍḍal b. Abi ’l-Faḍā’il”, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 22 March 2020 First published online: 2012 First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.

Der Nersessian 1962 - Der Nersessian, S., The kingdom of Cilician Armenia, in K.M. Setton (ed.), A History of the Crusades, Philadelphia, Pa./Madison, Wis.: 1962, vol. 2, pp. 630-659.

Dozy 1881 - Dozy, Reinhart, Supplément aux dictionnaires arabes, T. I, Leiden: Brill, 1881.

Al-Dūri 1945 - **Al-Dūri**, ‘Abd al-‘Azīz al-‘Aṣr al-‘Abbāsī al-awwal: dirāsa fī al-tārīkh al-siyāsī wa-l-idārī wa-l-mālī, Bagdhād: Maṭba‘at al-Tafayyuḍ al-Ahliyya, 1945.
El-Leithy 2006 - El-Leithy, Tamer, “Sufis, Copts and the Politics of Piety: Moral regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt”, In Le développement du soufisme en Égypte à l’époque mamelouke, edited by Richard McGregor, and Adam Sabra, Cairo: IFAO (Institut Français d’Archéologie Orientale), 2006, pp. 75–119.
Fenton & Littman 2016 - Fenton Paul B., and David Littman, Exile in The Maghreb: Jews Under Islam. Sources and Documents (997–1912), Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 2016.
Fierro & Tolan 2013 - Fierro Maribel, and John Tolan (editors), The Legal Status of ḏimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth centuries) Turnhout: Brepols, 2013.
Gottheil 1921 - Gottheil, Richard, “An Answer to the Dhimmis”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 41 (1921), pp. 383-457.
Graf 1944-1953 - Graf G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 vol., Vatican City, 1944-1953, I, 104.
Gril 1986 - Gril, Denis, La Risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abî l-Manṣūr ibn Ẓāfir : biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle, Cairo: IFAO (Institut Français d’Archéologie Orientale), 1986.
Haarmann 1970 - Haarmann U., Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Freiburg im Breisgau: K. Schwarz, 1970.
Heijer 1996 - J. den Heijer, “Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods”, Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 2.1 (1996), pp. 67-98.
Heijer 2012 - J. den Heijer, “al-Mufaḍḍal b. Abi ’l-Faḍā’il”, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 22 March 2020 First published online: 2012 First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
Herrera 2015 - Herrera, Ephraïm, Les Maîtres Soufis et les Gens du Livre, Paris: Éditions de Paris, 2015.
Holt 1995a - Holt M.P., Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers, Leiden, 1995.
Holt 1995 - Holt P.M., “Abdelḥamīd Ṣāleḥ Ḥamdān (ed.): Baybars al-Manṣūrī: Mukhtār al-akhbār. xiii, 158 pp. [Cairo]: Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, [1413/1993]”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 58/1 (1995), pp. 130-131.
Ibn al-Dawādārī 1971 - Ibn al-Dawādārī, Abu Bakr Ibn ‘Abd Allāh Ibn

Aybak, Kanz al-durar wa-jamī‘ al-ghurar, Cairo, vol. VIII, 1971.
Ibn al-Jazarī 1998 - Ibn al-Jazarī, Muḥammad Ibn Muḥammad, Ta’rîkh ḥawādith al-zamān wa-anbāʾihi wa-wafayāt al-akābir wa-al-aʿyān min abnāʾihi : al-maʿrūf bi-Tārîkh ibn al-Jazarî, edited by ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī, Beirut, 1998.
Ibn aṣ-Ṣuqāʿī, Tālī kitāb wafayāt al-aʿyān (Un fonctionnaire chrétien dans l’administration mamelouke), ed. J. Sublet, Damascus, 1974.
Ibn Wāṣil 1957 - Ibn Wāṣil, Mufarrij al-kurūb fī akhbār banī Ayyūb, ed. by Jamāl al-Dīn al-Shayyāl, Cairo: 1957.
Ismail 1966 - Ismail, Osman S. A., “Muʿtaṣim and the Turks”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 29/1 (1966), pp. 12-24.
König 2010 - König D.G., “Muslim Perception(s) of “Latin Christianity: Methodological Reflections and a Reevaluation”, in Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times, Edited by Hans Martin Krämer, Jenny Oesterle and Ulrike Vordermark, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2010, pp. 18-42.
König 2015 - König Daniel G., Arabic-Islamic Views of the Latin West. Tracing the Emergence of Medieval Europe, Oxford: Oxford University Press, 2015.
Kortantamer 1973 - Kortantamer S., Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī l-Faḍā’il, Freiburg im Breisgau, 1973.
Lavenant 2007 - Lavenant R., “Le massacre des juifs de Barcelone en 1320”, 2007, halshs-00136281 https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00136281
Lupprian 1981 - Lupprian K.E., Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels, Città del Vaticano 1981.
Mallett 2010 - Mallett Alex, “Ghāzī ibn al-Wāsiṭī”, in: Christian-Muslim Relations 600 - 1500, General Editor David Thomas. Consulted online on 25 April 2020<http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_25381>. First published online: 2010.
Moawad 2012 - Moawad S., “al-Makīn Ibn al-‘Amīd (the elder)”, in: Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350), Edited by David Thomas and Alex Mallett with Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, 2012, pp. [566]-571.
Moawad 2013 - Moawad S., “Al-Mufaḍḍal ibn Abī l-Faḍā’il”, Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500), Edited by David Thomas and Alex Mallett with Juan Pedro Monferrer Sala, Jo-

hannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, Leiden-Boston: Brill, 2013, pp. 119-122.
Moufazzal - Moufazzal ibn Abil-Fazaïl, Histoire des Sultans mamlouks. Texte arabe traduit et publié en français par E. Blochet (I), ed. E. Blochet, in Patrologia Orientalis, XII, 1919, p. 343-550;
Id., Histoire des Sultans mamlouks. Texte arabe traduit et publié en français par E. Blochet (II), ed. E. Blochet, in Patrologia Orientalis, XIV, 1920, p. 373-673;
Id., Histoire des Sultans mamlouks. Texte arabe traduit et publié en français par E. Blochet (III), ed. E. Blochet, in Patrologia Orientalis, XX, 1929, p. 3-270.
Al-Mufaḍḍal - Al-Mufaḍḍal ibn Abī l-Faḍā'il, al-Nahj al-sadīd wa-l-durr al-farīd fī mā ba'd ta'rīkh Ibn al-'Amīd, MS Paris, BNF Ar. 4525. Digital copy of the manuscript https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11003811t
Nau 1928 - Nau F., "Sur al-Makin et Ibn Abi-l-Fazaïl, Revue de l'Orient Chrétien, 26, (1927-28), pp. 208-211.
Al-Nuwayrī 2005 - Al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad Ibn 'Abd al-Wahhāb, Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, ed. R. M. Fawwaāz e Ḥ. Kashlī Fawwāz, vol. 31, Beirut, 2005.
Peacock 2015 - Peacock A., "An interfaith polemic of Medieval Anatolia: Qāḍī Burhān al-Dīn al-Anāwī on the Armenians and their heresies", in Islam and Christianity in Medieval Anatolia, edited by A.C.S. Peacock, Bruno De Nicola and Sara Nur Yildiz, Ashgate, 2015, pp. 233-261.
Scattolin 2005 - Scattolin, Giuseppe, "Soufisme et loi dans l'islam: un texte de Ibn ʿArabî sur les sujets protégés (ahl al-dhimma)", in L'orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004, edited by Geneviève Gobillot, and Marie-Thérèse Urvoy, 199–235. Paris: Éditions de Paris, 2005, pp. 199–235.
Ibn aṣ-Ṣuqāʿī 1974 - Ibn aṣ-Ṣuqāʿī, Tālī kitāb wafayāt al-aʿyān (Un fonctionnaire chrétien dans l'administration mamelouke), ed. J. Sublet, Damascus, 1974.
Ter-Ghevondian 2019 - Ter-Ghevondian V.A., "The Rubenids in Arabic Historiography", in A.A. Bozoyan (editor), G.G. Danielyan, V.A. Ter-Ghevondian, R.M. Shukurov, Cilician Armenia in the Perceptions of Adjacent Political Entities, pp. 113-150.
Al-'Umarī 1988 - al-'Umarī, Ibn Faḍl Allāh, Kitāb al-ta'rīf fi muṣṭalaḥ al-sharīf, ed. by Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut: 1988.
Vajda 2012 - Vajda, G., "Ahl al-Kitāb", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E.

van Donzel, W.P. Heinrichs. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_ SIM_0383> First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007

Yāqūt 1955-1957 - Yāqūt al-Ḥamawī, Ibn ‘Abd Allāh al-Rūmī al-Baghdādī, Mu‘jam al-Buldān, Beirut, 1955-1957.

Գայանե Մկրտումյան
ԵՊՀ Արաբագիտության ամբիոն

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ՖՈՆԴԻ № 358 ՁԵՌԱԳԻՐ-ՊԱՅՄԱՆԱԳԻՐԸ ՀԱՅ-ՄԱՀՄԵԴԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Բանալի բառեր. *պայմանագիր, մուսուլման իշխող, դավանանքի ազատություն, մուսուլմանական հովանավորություն, եկեղեցիների անվտանգություն, քրիստոնյա համայնք, արաբատառ ֆոնդ, գլխահարկի չափ, Կաթողիկոսական դիվան, արաբական նվաճում:*

Հայ-մահմեդական, մասնավորապես արաբական հարաբերությունների համատեքստում մեծ կարևորություն են ձեռք բերել Մուհամմադ մարգարեի անունով Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի Կաթողիկոսական դիվանում պահվող արաբերեն, պարսկերեն մի շարք վավերագրեր, ինչպես նաև արաբատառ ֆոնդի ձեռագիր պայմանագրերը՝ մասնավորապես № 358 (արաբերեն պայմանագիրը), նրա պարսկերեն տարբերակը՝ № 272, Ալի իբն Աբու Տալիբ խալիֆայի անունով № 357 (պարսկերեն) և ԺԶ դարում ընդօրինակված նրա արաբերեն տարբերակը ու նրանց հայերեն թարգմանությունները (Մատենադարան, ձեռ. № 2622, 2826, 6984): Մուհամմադ մարգարեի անունով քրիստոնյաներին, մասնավորապես հայերին տրված արաբերեն պայմանագրերն ու նրանց պարսկերեն թարգմանությունները, ընդօրինակվելով ԺԵ-ԺԹ դարերում, իրենց բովանդակությամբ կապվում են արաբական նվաճումների շրջանում և ավելի ուշ տարբեր քրիստոնյա համայնքների հետ կնքված պայմանագրերի, ինչպես նաև հայերին արաբ զորահրամանատար-

ների կողմից տրված պայմանագրերի հետ: № 358 ձեռագիր-պայմանագրի հետ սերտ կապ ունի նաև 632թ. Մուհամմադ մարգարեի՝ Եմենի Նաջրան քաղաքի քրիստոնյա բնակիչներին շնորհած պայմանագիրը՝ վկայված մահմեդական պատմագիրների երկերում, որով երաշխավորվում էին նրանց կյանքի, գույքի, դավանանքի, եկեղեցիների անվտանգությունը մուսուլմանական համայնքի հովանավորության ներքո: Պայմանագրով Ալլահի առաքյալ Մուհամմադը հարկ էր դնում քաղաքի բնակչության բերքի, ոսկու, տնային իրերի, ստրուկների վրա և որ որպես գլխահարկ վճարեն հազար հագուստ ամեն ռաջաբ ամսին և հազար հագուստ՝ ամեն սաֆար ամսին: Նաջրանցիները պարտավորվում էին Մուհամմադի պատգամաբերներին մեկ ամսով կացարան տրամադրել, մուսուլմանական համայնքին տալ երեսուն օղազրահ, երեսուն ձի, երեսուն ուղտ և այլն: Մարգարեն երաշխավորում էր, որ չի հեռացվի եպիսկոպոսը իր եպիսկոպոսությունից, վանականը՝ իր վանքից: Նաջրանցիները չպետք է բանակում ծառայեին, նրանց իրավունքի հարցը պետք է լուծվեր արդարությամբ: Վերջում ամրագրվում էին պայմանագրի կնքման ժամանակ ներկաների անունները[1]: Բացի պայմանագրի այս «մահմեդական» տարբերակից, որն առկա է Թ-ԺԲ դարերի մուսուլման պատմագիրների երկերում, գոյություն ունի նաև նրա «քրիստոնեական» տարբերակը, որը զետեղված է անանուն «Նեստորական պատմության» մեջ: Վերջինիս պայմանները ավելի ծավալուն են և քրիստոնեամետ[2]: Այս տարբերակը կազմված է գրեթե հավասար երկու մասերից: առաջին

[1] **Al-Balādhurī** 1959, ş 65.
[2] **Histoire Nestoirenne** 1918 p. 601-617.

մասը անվանվում է պայմանագիր (ահդ),երկրորդ մասը՝ հրաման (ֆերման):

Այն կազմվել է հիջրայի 265 (878) թվականին: Այս տարբերակում մանրամասնորեն շարադրվում են այն պայմանները, որոնք դրդել են Մուհամմադին պայմանագիր կնքել հատկապես քրիստոնյաների հետ: Ի տարբերություն պայմանագրի «մահմեդական» տարբերակի, որը նախատեսված էր միայն Նաջրան քաղաքի քրիստոնյաների համար, այստեղ Մուհամմադն իր և Ալլահի անունից պայմանագիր է կնքում բոլոր նրանց հետ, ովքեր դավանում են քրիստոնեությունը: Թվարկվում են պայմանագրի կնքման համար Մուհամմադի մոտ եկած քրիստոնյա վանականների անունները[3]: Այս տարբերակում ևս Մուհամմադը երաշխավորում է նրանց եկեղեցիների, ժամատների, աղոթարանների անվտանգությունը: Հոգևորական դասը, ճգնավորները, որոնք ապրում էին լեռներում, ազատվում էին հարկերից: Մնացած քրիստոնյաները պետք է վճարեին տարեկան չորս դիրհեմ[4] կամ շերտավոր կտորից հագուստ, իսկ խոշոր կալվածքներ, հոտեր ունեցող քրիստոնյաները՝ տասներկու դիրհեմ: Հարկերից ազատվում էին ճամփորդները: Քրիստոնյաներին չէր պարտադրվում մասնակցել պատերազմներին, օգնել մահմեդականներին ձիերով: Արգելվում էր քրիստոնյաներին բռնի ուժով դավանափոխ անելը: Այս տարբերակում խոսվում է նաև քրիստոնյա-

---

[3] **Nāmahā va paymānhā-yi sīyāsī hażrat-i Muhammad va Asnād-i ṣadr-i Islām** 1377, p. 234.

[4] Դասական արծաթե դիրհեմի քաշը 2.9645գ էր կամ 45.748 գրամ: Համապատասխան պարսկական դիրհեմի համար միջին դարերում չկան միանշանակ տվյալներ (տես В. Хинц 1970, с. 12, 16):

ների և մուսուլմանների ամուսնության մասին, որը չպետք է պարտադրված լիներ:

Քրիստոնյաները պատերազմի ժամանակ չպետք է տեղեկություններ հաղորդեին մահմեդականների կամ նրանց թշնամիների օգտին: Նրանք երեք օր ու գիշեր պետք է օթևան տային մահմեդականներին, անհրաժեշտության դեպքում թաքցնեին նրանց իրենց տանը, կերակրեին նրանց[5]: Տարբերակի վերջում նշվում են այն երեսուներկու վկաների անունները, որոնք ներկա են եղել պայմանագրի կնքմանը: Հիշատակվում են չորս արդարադատ խալիֆաների անունները: Վկաներից ոչ մեկի անունը չի համընկնում պայմանագրի «մահմեդական» տարբերակի վերջում բերված վկաների անունների հետ, որոնք ընդամենը հինգն են: Ըստ մի շարք հետազոտողների, պայմանագրի «քրիստոնեական» տարբերակի ստեղծման ժամանակագրական սահմանները ձգվում են Է դարի կեսից մինչև Թ դարի առաջին կեսը: Ըստ նրանց՝ այս տարբերակի ի հայտ գալն Արաբական խալիֆայության կազմի մեջ մտնող քրիստոնյա մի շարք երկրների բնակչության բողոքի արտահայտությունն էր քրիստոնեական եկեղեցու իրավունքներն ու շահերը ոտնահարող մահմեդական իշխանությունների ոտնձգությունների դեմ[6]:

Վերոհիշյալ պայմանագրի այս երկու տարբերակների պայմանները առկա են նաև Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի Մուհամմադ մարգարեի անունով № 358 ձեռագիր-պայմանագրում: Վերջինս երկլեզվյա է՝ գրված արաբերեն, տողատակում պարսկերեն և ընդօրինակված է հավանաբար

---

[5] **А. Колесников** 1986, с. 30.

[6] Նույն տեղում, էջ 33:

ԺԷ դարում: Պայմանագրում Ալլահի մարգարեն պարտավորվում էր իր զորքով և հետևորդներով պաշտպանել քրիստոնյաներին, նրանց ունեցվածքը, որտեղ էլ որ լինեն: Շատ հաճախ Նաջրանի պայմանագրի «քրիստոնեական» տարբերակի պայմանները բառացիորեն կրկնվում են № 358 ձեռագիր-պայմանագրում:

Ձեռագրի սկիզբը աղճատված է, որոշ բառեր անընթեռնելի են, որոնց վերծանությանը մեծապես նպաստել է տողատակի պարսկերեն շարադրանքը: Ձեռագրի վերջում նշված վկաների անունները համընկնում են Նաջրանի պայմանագրի «քրիստոնեական» տարբերակի վկաների անունների հետ: Ձեռագրի վերջում նշվում է, որ պայմանագիրը գրել է Մուավիա իբն Աբու Սուֆյանը հիջրայի Դ տարում (625/6 թ.)[7]: Ձեռագրի բնագիրը գրված է ուղղագրական սխալներով, օգտագործված է ուշ շրջանի բառապաշար, ինչն էլ վկայում է, որ պայմանագիրը գրվել է հետագայում: Մատենադարանում առկա է նաև այս ձեռագրի պարսկերեն տարբերակը՝ № 272, որում ևս հիշատակված են № 358 ձեռագրի պայմանները[8]: Գլխահարկի չափը № 358 ձեռագրում նշված է չորս դինար չափով, հետո ջնջված է և ուղղված՝ չորս դիրհեմ, իսկ ձեռագրի պարսկերենով գրված տողատակում գլխահարկի չափը նշված է չորս դինար և տասներկու դիրհեմ չափով: Հայտնի հայագետ Հ. Անասյանը, որը համակարգել է Մուհամմադ մարգարեի և Ալի իբն Աբու Տալիբ խալիֆայի անուններով Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի թարգմանությունները՝ ըստ իրենց սկզբնաղբյուրների՝ «արաբերեն, պարսկերեն,

[7] Kostikyan 2017, ms. № 358.
[8] Նույն տեղում, ձեռագիր № 272:

թուրքերեն», գրում է, որ Հայաստանում արաբական, պարսկական և օսմանյան տիրապետությունների շրջանում հայերը բարյացակամ վերաբերմունք և որոշակի արտոնություններ ստանալու նպատակով աշխատել են ժամանակ առ ժամանակ այս դաշնագրերի վերանորոգված և վավերացված օրինակներ ձեռք բերել մահմեդական իշխողներից[9]: № 358 ձեռագիր-պայմանագրի հետ բովանդակային ընդհանրություններ ունեն նաև Մատենադարանում պահվող № 2622, 2826, 6984 հայերեն ձեռագրերում առկա թարգմանությունները:

№ 2622 ձեռագիրը վերնագրված է «Թարգմանութիւն ի Պարսից լեզուէ Մեծ Մանշուր ասացեալ դաշնագրոյ: Դաշնագիր Մեհեմմետի որ ի քրիստնեայս գրեալ ձեռամբ Ալիի»: Դաշնագրի վերջում գրված է, որ այն տրվել է «հրամանաւ երանելի մարգարէին Աստ[ու]ծոյ, գրեցաւ, ուխտադրութիւնս յաւուրն երկուշաբթի»[10]: Ձեռագրի թարգմանությունը պարսկերենից կատարվել է Ն. Բեկնազարյանի կողմից 1851 թ. Նոր Ջուղայում: Նա ձեռագրի վերջում նշում է, որ այդ դաշնագրի բնօրինակը գրված «ի Քուֆի լեզու, յորմէ ժամանակաւ յեղափոխեալ ի Պարսից լեզու և վկայեալ յերևելի հոգևորականաց Պարսից» պահվում է Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի գրատանը[11]: Վերոհիշյալ ձեռագրերում նշվում է, որ դրանք տրվել են քրիստոնյա և այլ ազգերի, որոնք բնակվում են Արաբիայի արևելքում և ամբողջ աշխարհում: Մուհամմադի հովանավորության տակ են անցնում քրիստոնյաների եկեղե-

---

[9] **Անասյան** 1987, էջ 627:

[10] **ՄՄ, ձեռագիր № 2622**, էջ 115ա:

[11] **Տէր-Յովհաննեան**, հ. Բ, 1881, էջ 147:

ցիները, աղոթատները, ճգնարանները, քրիստոնյաները կարող են նորոգել իրենց եկեղեցիներն ու վանքերը մահմեդականների աջակցությամբ[12]: Նշվում է նաև, որ քրիստոնյաները որպես գլխահարկ պարտավորվում են վճարել չորս դինար[13], իսկ «եթէ ի ծովու հանող մարգարտաց իցէ եւ կամ ցամաքի, տէր հանքայ ոսկւոյ և արծաթոյ»[14], տասներկու դիրհեմ պետք է վճարի: Այս պայմանագրերի ծավալը բավական մեծ է, պայմանները՝ քրիստոնեամետ, որոնցով էլ հակադրվում են Մուհամմադի և արաբական նվաճումների շրջանում կազմված պայմանագրերին: Ենթադրվում է, որ վերոհիշյալ փաստաթղթերը կազմվել են ԺԹ դարում:

Հայ-մահմեդական փոխհարաբերությունների համատեքստում կարևորվում են նաև չորրորդ արդարադատ խալիֆա Ալի իբն Աբու Տալիբ խալիֆայի անունով հայերին տրված պայմանագրերը՝ համակարգված Հ. Անասյանի կողմից: Առանձնացրել ենք № 357 պարսկերեն ձեռագիրը՝ ընդօրինակված 1694 թվականին: Այն գրված է մանր տառերով և շատ հաճախ անընթեռնելի է: Պայմանագրում նշվում է, որ «այն գրել է Ալի իբն Աբու Տալիբի հրամանով Հիշամ իբն Աբու Վակասը՝ քուֆի գրով»: Ի տարբերություն նախորդ՝ № 358 ձեռագրի, այստեղ հիշատակվում են հայերի անունները՝ Աբրա-

---

[12] **ՄՄ, ձեռագիր** № 2622, էջ 115բ, № 6984, էջ 303բ, № 2826, էջ 243ա-244բ:

[13] Դինար – որպես կշռի չափ տեսականորեն հավասար է մեկ մսխալի, որպես կշռի միավոր՝ ոսկե դրամի, որը հավասար է 4,235 գրամի (տես **Хинц** 1970, с. 21):

[14] **ՄՄ, ձեռագիր** № 2622, էջ 116բ:

համ քահանա, Եսայի եպիսկոպոս և այլն: Այս փաստաթղթում ևս կրկնվում են № 358 ձեռագրի պայմանները:

Այս ձեռագրի թարգմանության ժամանակ օգտվել ենք Լ. Մինասյանի հրատարակած և Ալիի անունը կրող պայմանագրի պարսկերեն տարբերակից, քանի որ այս երկու դաշնագրերը բովանդակությամբ հիմնականում համընկնում են միմյանց: Այս պայմանագրում կրկնվում են Նաջրանի պայմանագրի քրիստոնեական տարբերակի պայմանները, սակայն չի նշվում հարկի չափը, շեշտվում է, որ մահմեդականները պետք է օժանդակեն քրիստոնյաներին զանձարանից դրամ հատկացնելով որպես բարեգործություն[15]: Գրեթե նույն բովանդակությամբ այդ դաշնագրի մեկ ձեռագիր օրինակ պահվում է Թեհրանի Մեջլիսի գրադարանում, որը կրկնօրինակվել է ԺԹ դարում: Առաջաբանում նշվում է, որ այն ընդօրինակվել է Սեֆյան ժամանակաշրջանից մեզ հասած քուֆի գրչությամբ գրված մի փաստաթղթից, որը պահվում է Սպահանի Չեհելսթուն պալատում[16]:

Նոր Ջուղայի ձեռագրերի ցուցակում, որը պահվում է Սուրբ Ամենափրկիչ վանքում, նույնպես առկա են նմանատիպ փաստաթղթեր: Այդ ցուցակի՝ «Պատմութիւն Բաղդատի» գլխում նշվում է, որ ներկայացվող ձեռագիրը Բաղդադի պատմության մի ժողովածու է, որի սկզբում Մուհամմադի և Ալիի հայերին տրված հրովարտակների հայերեն թարգմանությունն է, այն հետագայում է գրվել և կցվել ձեռագրին: Այդ ձեռագրերը, վերնագրված են «վաւերացեալ օրինակ պայմա-

---

[15] **Մինասյան** 1985, էջ 6-7:

[16] **Իրանի Մեջլիսի գրադարան, ձեռագիր** № 8855, էջ 3բ-6ա:

նագրոյ Մարգարէին Արաբացւոյ տ[ո]ւեալ առ ազգն քրիս-տոնէից կամ Հայոց…»[17]:

Հ. Տեր-Հովհանյանի պարսկերենից թարգմանած մի պայ-մանագրում սահմանվում են քրիստոնյաների հիմնական ի-րավունքներն ու պարտականությունները, նշվում են մի շարք պայմաններ՝ հարկերի չափերի, վանքերի ու եկեղեցի-ների նորոգման, քրիստոնյաներին օգնելու մասին[18]: Առկա են Ալիի հայերին տված դաշնագրի այլ տարբերակներ՝ հրատա-րակված Գ. Շիրմազանյանի, կողմից: Այդ տարբերակներից մեկի բովանդակությունը մասնակիորեն համընկնում է Մա-տենադարանի արաբատառ ֆոնդի № 357 ձեռագրի բովան-դակության հետ: Գ. Շիրմազանյանը ենթադրում է, որ այդ պայմանագիրը հավանաբար հայերին է տրվել Է դարում, երբ 653թ. արաբները, գրավելով Հայաստանը, իրենց հետ Դա-մասկոս պատանդ տարան որոշ հայ իշխանների: Նրա կար-ծիքով, հավանաբար, վերջիններիս խնդրանքով էլ Ալին, որն ազդեցիկ դիրք ուներ այստեղ, յոթ տարի անցնելուց հետո հայերին է շնորհել այս պայմանագիրը[19]:

Մատենադարանի Կաթողիկոսական դիվանում է պահ-վում հավանաբար ԺԶ դարում ընդօրինակված արաբերեն մի վավերագիր Ալիի անունով: Այն գրված է գոմեշի կաշվի վրա, որը շատ տեղերում սևացած է, այդ պատճառով էլ որոշ բա-ռեր դժվար ընթեռնելի են: Դաշնագրի սկիզբը ևս բացակայում

---

[17] **Մինասյան** 1972, էջ 78:
[18] **Տեր-Յովհանեան**, հ. Բ, 1881, էջ 147-156:
[19] **Գ. Կամբանեան** 1848, էջ 215:

է, իսկ մնացած հատվածների բովանդակությունը համընկնում է Ալիի անունով վերոհիշյալ պայմանագրերի հետ[20]:

Վերոհիշյալ ձեռագրերի տեքստաբանական վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ պարսկերեն տարբերակները հանդիսանում են միևնույն արաբերեն փաստաթղթի (ամենայն հավանականությամբ՝ Նաջրանի «քրիստոնեական» տարբերակի) տարբեր թարգմանական օրինակները, որոնք ստեղծվել են դրա հիման վրա:

Մուհամմադ մարգարեի անունով կազմված այս դաշնագրերին անդրադարձել են նաև հայ գիտնականները իրենց ուսումնասիրություններում, ինչպես Հ. Անասյանը, Հ. Փափազյանը: Ականավոր արևելագետ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի դիտարկմամբ հայ պատմագրության մեջ ամրագրվել է ավանդությունն այն մասին, որ Մուհամմադ մարգարեն դաշնագիր է շնորհել հայերին՝ նրանց իրավունքները ճանաչելու և քրիստոնեական կրոնը ազատորեն դավանելու մասին: Այդ պայմանագիրը, որը հայտնի է «Մեծ մանշուր» (հրովարտակ) անունով, հիշատակում է ԺԲ դարի հայ մատենագիր Սամուել Անեցին իր ժամանակագրության մեջ[21]: Ըստ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի՝ այդ դաշնագիրը Ը դարի սկզբին հայերին է տվել Մուհամմադ իբն Մրվան փոխարքան, և Սամուել Անեցին այդ կարևոր փաստաթղթում շփոթել է վերջինիս անունը իսլամի հիմնադրի անվան հետ: Եվ հետագայի հայ պատմագիրներն էլ իրենց երկերում կրկնել են Սամուել Անեցու այս հիշատակությունը[22]:

---

[20] **ՄՄ, Կաթողիկոսական դիվան,** ցուցակ 29, թղթ. 3, վավ. № 130:
[21] **Սամուէլ Անեցի** 2011, էջ 100:
[22] **Тер- Гевондян** 1977, с. 186:

Այս առնչությամբ փաստենք, որ Երուսաղեմի հայկական համայնքն էլ է ստացել Մուհամմադ մարգարեի անունով պայմանագիր, որով երաշխավորվում էին բնակիչների կյանքի, գույքի անվտանգությունը, և համայնքի իրավասության տակ էին անցնում մի շարք սրբավայրեր՝ Ս. Հարություն տաճարը, Ձիթենյաց և Ս. Հակոբ վանքերը[23]: Հայտնի է, որ դեռևս Է դարում հայոց Անաստաս վարդապետը այցելել է Երուսաղեմ՝ կազմելու հայկական վանքերի ցուցակը[24]:

ԺԶ-ԺԹ դարերում ընդօրինակված և Մուհամմադ մարգարեի անունով հայտնի այս դաշնագրերն իրենց դրական ազդեցությունն են թողել միջնադարի մահմեդական բարձրաստիճան հոգևորականների՝ հայ համայնքին վերաբերող մի շարք խնդիրների (հայ զիմմիների, հայոց եկեղեցու սեփականատիրական իրավունքների վերահաստատման և այլն) վերաբերյալ որոշումներում: Ճիշտ է, մինչև հիմա միասնական կարծիք չկա, թե ինչ պատմական հանգամանքների արգասիք են այս պայմանագրերը, սակայն չենք կարող չընդունել այս փաստաթղթերի պատմական մեծ դերը, որոնք դարեր շարունակ շրջանառվել են, ձեռք բերելով յուրօրինակ պատմականություն, անընդհատ կրկնօրինակվել են, հարմարեցվելով ժամանակի պահանջներին: Այս դաշնագրերը օգնել են հայերին՝ պաշտպանելու իրենց իրավունքները մահմեդական իշխողների ոտնձգություններից:

---

[23] **Սավալանեանց** 1931, էջ 262:
[24] **Mutafian** 2014 p. 41:

Handwritten agreement № 358 of the Arabic Fund of Matenadaran in the context of Armenian-Muslim relations

Gayane Mkrtumyan

Summary

The subjects of this study are the documents in Arabic, Persian and Armenian, stored in the Catholicosate of Matenadaran: the handwritten contracts of the Arabic Fund,-(Arabic ms. № 358), its Persian version № 272, on behalf of Ali ibn Abu Talib khalifa № 357 (in Pharsi) and its copy dated back to 16th-century in Arabic, their translations into Armenian recorded in manuscripts № 2622, 2826, 6894. These copies, duplicated in the 15th-19th centuries, are associated in their content with contracts signed during Arabic conquests and later with contracts between different Christian communities. A strong connection with the above mentioned manuscript has the contract awarded to the Christian population of Najran city in Yemen by Muhammad in 632 certified in the works of Muslim historians. In addition to this Muslim version of the contract, there is also a Christian version the period of compilation of which extends from the 7th century to the mid-9th century. The conditions of the latter are more extensive and favourable to Christians. According to the researchers, the emergence of this version was the result of the protest of the population against solicitations of the Muslim authorities. This are the mentioned terms of this version that are available in manuscripts № 357, № 358.

These agreements, signed in the name of the prophet Muhammad, had a positive impact on the decisions of Muslim high-ranking clerics of the middle ages on a number of problems concerning the Armenian community. They have played a great historical role in different eras, and circulated for centuries, adapting to the demands of the time and acquiring a unique historicity. These treaties helped the Armenians to defend their rights from the encroachments of Muslim authorities.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Յ. Անասյան, 1987 - Մանր երկեր, Լոս Անջելես:

Իրանի Մեջլիսի գրադարան, ձեռագիր № 8855:

Գ. Կամբանեան, 1848 - Ալի ամիրապետին հայոց տուած հրովարտակը Գ. Շիրմազանյանի խմբագրությամբ, «Բազմավեպ», հատոր 6, Վենետիկ:

Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), հայերեն ձեռագրեր № 2622, 6984, 2826:

ՄՄ, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 29, թղթ. 3, վավ. № 130:

Լ. Մինասյան, 1972 - Ցուցակ ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկչեան վանաց թանգարանի, հատոր Բ, Վիեննա:
Լ. Մինասյան, 1985 - Երկու հրովարտակ Մահամմադ մարգարեից և Ալի ամիրապետից, Սպահան:
Տ. Սավալանեանց, 1931- Պատմութիւն Երուսաղէմի, հատոր I, Երուսաղեմ:
Յ. Տէր-Յովհանեան, Պատմութիւն Նոր Ջուղայու, հ. Բ, Նոր Ջուղա, 1881
Սամուէլ Անեցի, 2011 - Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց, մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ. , Կ. Մաթևոսյանի, Երևան:
А. Колесников, 1986 - Две версии даговора Мухаммада с христианами Наджрана, Палестинский сборник, вып. 28(91), Леннинград.
А. Тер- Гевондян, 1977 - Армения. и Арабский халифат, Ереван.
В. Хинц, 1970 - Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему, Москва.
Al-Balādhurī Īmam Abū al-Hasan, 1959 - Futūh al Buldān, al-Qāhira.
Histoire Nestoirenne 1918 (Chronicue de Seert), seconde partie (II) publee et traduite par Addai Sher, Paris.
K. Kostikyan, 2017 - Catalogue of Persian manuscripts of the Matenadaran, Yerevan.
C. Mutafian, 2014 - Les Reines Armeniennes de Yerusalem et la Fondation de la Cathedrale des Seints Jacques, La Mediterranee des Armeniens XIIe – XVe siecle, Paris, Geuther.
Nāmahā va paymānhā-yi sīyāsī hażrat-i Muhammad va Asnād-i ṣadr-i Islām, 1377- by Muhammad Husaynī, Tehran.

Էլինա Ղազարյան
Մատենադարան

ՀԱՖԵԶ-Ե ԱԲՐՈՒԻ «ԱՇԽԱՐՀԱԳՐՈՒԹՅԱՆ» ՀԱՅԱՍՏԱՆԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐԸ

Բանալի բառեր. *Թեմուրյան, պալատական, Հաֆեզ-ե Աբրու, Շահրոխ, Կիլիկյան Հայաստան, պատմաաշխարհագրական, ջիզյա, հիշատակություն*:

Թեմուրյան ժամանակաշրջանի նշանավոր պալատական պատմագիր Հաֆեզ-ե Աբրուի «*Թարիխ-ե Հաֆեզ-ե Աբրու*» պատմաաշխարհագրական երկը, որն ավելի շատ հայտնի է «*Ջողրաֆիա*» անվամբ, թեև համառոտ, բայց պատմական, քաղաքական և աշխարհագրական բնույթի արժեքավոր տվյալներ է հաղորդում Հայաստանի վերաբերյալ, որոնք թեպետ իրենց որոշ կոմպիլյատիվ բնույթին, կարևոր են հայոց պատմության որոշ հարցերի համակողմանի և խորքային ուսումնասիրման համար:

Հաֆեզ-ե Աբրուին (որոշ աղբյուրներում նաև՝ Նուր-Էդ-դին Լութֆուլլահ, Խոջա Նուր-էդ-դին, Աբդ ալ-Ռաշիդ Բեհադադինի[1]) վերաբերող կենսագրական մանրամասները սուղ են: Ծննդյան թվականն անհայտ է: Ականավոր արևելագետ Բարտոլդն Աբրուին նվիրված իր արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ, վկայակոչելով ԺԵ դարի մեկ այլ պատմագրի, նշում է, որ նա ծնվել է Հերաթում, կրթություն է ստացել Համադանում և մահացել Զենջանում հիջրի 834 թվականի Շա-

[1] **Browne 1920**, էջ 424, ինչպես նաև՝ **Charles 1879**, p. 421: Ավելի ուշ Բարտոլդին հաջողվել է ճշգրտել Հաֆեզ-ե Աբրուի ամբողջական անունը, այն է՝ «Շիհաբ ադ-դին Աբդալլահ Լութֆուլլահ ալ-Խավաֆի» (**Бартольд 1973**, стр. 241.)

վալ ամսին (1431թ. հունիս/հուլիս)[2]: Հաֆեզ-ե Աբրուն, լինելով Թեմուրյան կայսրության հիմնադիր Լենգ Թեմուրի մտերիմն ու «հովանավորյալը», հնարավորություն ուներ ոչ միայն առավել մոտիկից ծանոթանալու պալատական կյանքին, այլ նաև Թեմուրի հետ մասնակցելու ռազմական որոշ արշավանքներին և ականատեսը լինելու տարբեր շրջաններում ծավալվող պատմական և քաղաքական իրադարձություններին: Թեմուրի մահից հետո Աբրուն ծառայության է անցնում վերջինիս որդու՝ 1397 թվականից Խորասանում հոր գահը ժառանգած Շահրոխի մոտ: Վերջինիս արքունիքում էլ գրում է իր պատմական և աշխարհագրական երկերը[3]:

---

[2] ***Бартольд*** *1973, էջ 74-97.*

[3]«Զողրաֆիա» աշխատությունից զատ, *Հաֆեզ-ե Աբրուի գրչին են պատկանում նաև հետևյալ պատմագրական երկերը՝*

- ذيل جامع التواريخ- ***«Զեյլ-ե Ջամի ալ-Թավարիխ»*** *(Ռաշիդ ալ-Դինի «Ջամի ալ-Թավարիխի շարունակությունը»), որն ընդգրկում է 1304-1335 թթ:*
- ذيل ظفرنامه سامى - ***«Զեյլ-ե Զաֆարնամե-ե Շամի»*** *(Շամիի «Զաֆարնամեի շարունակությունը»), որը նվիրված է Լենգ Թեմուրի կյանքի վերջին տարվա՝1404-1405 թթ.պատմությանը:*
- مجموعه حافظ ابرو - ***«Մաջմու'ե-ե Հաֆեզ-ե Աբրու»*** *(Հաֆեզ-ե Աբրուի ժողովածու, տիեզերագիտական բնույթի կոմպիլյատիվ աշխատություն է, որը Հաֆեզ-ե Աբրուն գրել է 1417-1418 թթ. Շահրոխի պատվերով: Այս երկն ընդգրկում է Թաբարիի, Ռաշիդ ալ-Դինի ու Շամիի հատվածները և շարունակում նրանց պատմությունները:*
- مجمع التواريخ - ***«Մաջմա' ալ-թավարիխ»*** *(Տարեգրությունների ժողովածու), գրվել է 1426 թվականին և նվիրված է Շահրոխի որդի Բայսունղուրին: Աշխատությունը բաղկացած է չորս հատորից: Աղբյուրագիտական արժեք ունի երկի չորրորդ մասը, որը վերնագրված է «Զուբդաթ ալ-թավարիխ-ե Բայսոնղորի» (Բայսունղուրի տարեգրությունների ժողովածու): (Կայքէջ՝ http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-e-abru (վերջին դիտում՝*

«Ջողրաֆիա» աշխատությունն ուսումնասիրողների ուշադրությանն է արժանացել դեռ ԺԹ դարում: Պատմաաշխարհագրական այս երկի՝ մեզ հայտնի միակ ձեռագիր օրինակն անգլո-աֆղանական առաջին պատերազմի (1838-1842թթ) ընթացքում՝ 1842 թվականին, նվիրաբերվում է անգլիացի դիվանագետ և արևելագետ Հենրի Ռոուլինսոնին[4] Հերաթի կառավարիչ Յար-Մուհամմեդ խանի կողմից: Այդ ձեռագիրը, որ հայտնի է իբրև «*Ռոուլինսոնի ձեռագիր*», ներկայումս պահվում է Բրիտանական թանգարանում (B.M. 1577) և մանրամասն նկարագրված է Չ. Ռիուի կողմից[5]:

«Ջողրաֆիա» աշխատությունը Հաֆեզ-ե Աբրուն սկսել է գրել Շահրոխի պատվերով՝ 1414 թվականին՝ հետևելով արաբալեզու աշխարհագրության ավանդույթներին: Աշխատության հիմքում արաբերեն աշխարհագրական երկ է, որ կրկին Շահրոխի պատվերով Աբրուն նախ թարգմանում է պարսկերեն, այնուհետ համալրում այլ աղբյուրների տվյալներով, որոնցից հեղինակը հիշատակում է *Իբն Խորդադբեհի «Քիթաբ ալ Մասալիք վա մամալիք» (Թ դար), Մուհամմեդ իբն Նաջիբ Բաքրանի «Ջահան Նամե» (Ժ դար), Նասեր Խոսրովի «Սաֆար Նամե» (Թ դար)* և *«Կանուն վա Բուլդան»* (անհայտ հեղինակ) աշխատությունները: «Ջողրաֆիա» աշխատությու-

---

06. 04. 2020)):

[4] Հենրի Կրեսվիկ Ռոուլինսոն (1810-1895թթ.), անգլիացի դիվանագետ և արևելագետ, ասորագիտության հիմնադիրներից: 1840-ական թվականներին եղել է Ղանդահարում Անգլիայի կառավարության հատուկ ներկայացուցիչը: (Կայքէջ՝ https://www.britannica.com/biography/Henry-Creswicke-Rawlinson վերջին դիտում՝ 15.07.2020))

[5] **Charles 1879 ,** էջ 421:

նը ստվարածավալ է, աղբյուրագիտական արժեք ունեն և մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում Ֆարս, Քերման, Խորասան նահանգներին վերաբերող հատվածները, որոնց նկարագրությանն աշխատության մեջ բավական ընդարձակ տեղ է հատկացված: Կառուցվածքային առումով՝ աշխատությունը բաղկացած է երկու հատորից: Երկի առաջին և ամբողջապես պահպանված միակ հատորն ունի կառուցվածքային հետևյալ նկարագիրը. տիեզերագիտական բնույթի ներածական ծավալուն հատվածին հաջորդում է ծովերի, լճերի, գետերի և լեռների նկարագրությունն ընդգրկող բաժինը, հաջորդիվ՝ առաջին գլխում, ամփոփված է տարբեր երկրների և շրջանների քաղաքական և աշխարհագրական նկարագրությունը՝ արևմուտքից արևելք հերթականությամբ, երկրորդ և երրորդ գլուխները վերաբերում են համապատասխանաբար՝ Ֆարսի, Քերմանի, Խորասանի աշխարհագրական, ապա նաև՝ պատմական և քաղաքական իրադարձությունների նկարագրությանը[6]: Երկրորդ հատորն ամբողջությամբ նվիրված է Խորասանի և Մավերաննահրի մանրամասն նկարագրությանը: Երկրորդ հատորի ամբողջական տարբերակը չի պահպանվել[7]: Աշխատության առաջին հատորը Սադեր Սաջադիի խմբագրությամբ և աշխատասիրությամբ լույս է տեսնում Ա-

[6] Չ. Ռիուն աշխատության առաջին հատորին է վերագրում նաև Խորասանին վերաբերող հատվածը, մինչդեռ ըստ Բարտոլդի, Խորասանի նկարագրությունն ընդգրկող բաժինը վերագրվում է աշխատության երկրորդ հատորին: (**Charles 1879**, էջ 421, հմմտ. նաև՝ **Бартольд 1973**, стр. 83).

[7] **Charles 1879**, էջ 421:

ռեգակնային հիջրի 1375 թ. (1997 թ.)[8]: Հատկանշական է, որ գիտական ոլորտում գերակշռում են հատկապես «Ջողրաֆիա» երկի՝ Ֆարս, Քերման և Խորասան նահանգների նկարագրությունն ընդգրկող հատվածներին վերաբերող տարբեր հրատարակությունները[9]:

Սույն հոդվածի առանցքային նպատակն է ուսումնասիրողների ուշադրությանը ներկայացնել «Ջողրաֆիա» աշխատության՝ *«Հիշատակություն Արմենիայի և Ֆարանգիստանի մասին»* խորագիրը կրող ենթագլուխը[10], որտեղ, ինչպես արդեն նշվեց, Հայաստանին առնչվող թեև հակիրճ, բայց արժեքավոր տեղեկություններ կան ամփոփված: Հարկ ենք համարում նշել, որ «Ջողրաֆիա» աշխատության մեջ Հայաստանին առնչվող հաղորդումների սակավությունն ու որոշակի առումով կոմպիլյատիվ բնույթը թերևս պայմանավորված է Թեմուրյան պետության մեջ Հայաստանի ընդգրկված չլինելու հանգամանքով: Համեմատության համար նշենք, որ աշխատությունը մանրամասն ու հարուստ տվյալներ է պարունակում Թեմուրյան պետության կազմի մեջ ներառված շրջանների՝ Խորասանի, Ֆարսի, Քերմանի վերաբերյալ, որոնք բարձր են գնահատվել ուսումնասիրողների կողմից և անգամ դարձել առանձին հետազոտությունների աղբյուր:

---

[8] جغرافیا ی حافظ ابرو . تصحیح س سجادی جلد 1 2 تهران : میراث مکتوب 1375 (այսուհետ՝ «Ջողրաֆիա»):

[9] • **Māyel R. Heravi ,** 1349 Š./1970.
• **Krawulsky** 1982-84.
(կայքէջ՝ http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-e-abru, վերջին դիտում՝ (06. 04. 2020)):

[10] **«Ջողրաֆիա» 1375**, էջ 19:

«Ջողրաֆիա» երկի՝ Հայաստանին վերաբերող տվյալների նախնական վերլուծության և համեմատության արդյունքում իսկ պարզ դարձավ, որ հաղորդվող տեղեկությունները մեծամասամբ կոմպիլյատիվ բնույթ են կրում և այլ հեղինակից փոխառած վկայություններ են: Հատկանշական է, որ Հաֆեզ-ե Աբրուն մեծապես ներշնչվել է հատկապես ԺԴ դարի պարսկալեզու պատմագրության խոշորագույն ներկայացուցիչ Ռաշիդ էդ-Դին Ֆազլ-Ալլահ Թաբիբ ալ-Համադանիի «Թարիխ-ալ-Աֆրանջ» («Ֆրանկների պատմություն») պատմաաշխարհագրական երկից[11], և նաև հանդիսանալով տվյալ երկի՝ 1416 թվականի գրչություն համարվող ձեռագրի ընդօրինակողը, «Ջողրաֆիա» աշխատության մեջ փոխառել և շարադրել է Ռաշիդ էդ-Դինի վերոհիշյալ երկի՝ Կիլիկիան Հայաստանին վերաբերող պատմաաշխարհագրական բնույթի արժեքավոր հաղորդումների գերակշիռ մասը:

Ստորև կփորձենք քննության ենթարկել Հաֆեզ-ե Աբրուի աշխատության՝ Հայաստանին վերաբերող որոշ հաղորդումներ՝ համադրելով դրանք ժամանակաշրջանի այլ աղբյուրների, և գլխավորապես՝ Ռաշիդ էդ-Դինի «Թարիխ ալ-Աֆրանջ»

---

[11] 1301 թվականին Ղազան խանի հանձնարարությամբ Ռաշիդ էդ-Դինը ձեռնամուխ է լինում «Ջամե-աթ-թավարիխ» աշխատության շարադրմանը, որտեղ ի սկզբանե պետք է ընդգրկված լիներ նաև քրիստոնյա աշխարհի պատմությանը վերաբերող տեղեկությունները: Սակայն, հիջրի 705թ.-ին (1305-1306 թթ.), Ռաշիդ էդ-Դինը որոշում է քրիստոնյա աշխարհի վերաբերյալ տեղեկությունները ամփոփել առանձին՝ «Թարիխ ալ-Աֆրանջ» վերնագրով գրքում: (Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Փափազյան 1978**, էջ 130):

երկի հետ՝ իբրև Հաֆեզ-ե Աբրուի կողմից անմիջականորեն օգտագործված աղբյուրի[12]:

«Ջողրաֆիա» աշխատության մեջ Հայաստանին վերաբերող հատվածը սկսվում է հետևյալ նախադասությամբ՝ *«Հայոց երկիրը գտնվում է ֆրանկների երկրի առջևում և նախասրահի դեր է կատարում»*[13]: Ակնհայտ է, որ խոսքը վերաբերում է Կիլիկյան Հայաստանին, և որ նմանօրինակ ձևակերպմամբ հատկապես շեշտվում է Կիլիկիայի հայկական թագավորության առավել շահեկան և առանձնահատուկ կարգավիճակը՝ ի համեմատություն իլխանության սահմաններում գտնվող ստորակա (վասալ) այլ պետությունների: Սույն հաղորդումն, անկասկած, բավական արժեքավոր է, սակայն, չենք կարող չընդգծել, որ այն թե՛ բովանդակային, և թե՛ կառուցվածքային առումով «Թարիխ-ալ-Աֆրանջ» երկի՝ կիլիկյան Հայաստանին վերաբերող հատվածի առաջին իսկ նախադասության ճշգրիտ ընդօրինակումն է: Հ. Փափազյանը, ով ուսումնասիրել է «Թարիխ-ալ-Աֆրանջ» աշխատության՝ կիլիկյան Հայաստանին առնչվող պատմաաշխարհագրական տեղեկությունները և ներկայացրել հոդվածի տեսքով (*տե՛ս ծնթգ. 12)* , անդրադառնալով վերոշարադրյալ հաղորդմանը,

---

[12] Մեզ համար ուղեցույցի դեր է կատարել և մեծապես օժանդակել Հ. Փափազյանի «Ռաշիդ-էդ-դինը Կիլիկյան Հայաստանի մասին» վերնագրված հոդվածը, որով հեղինակը ոչ միայն գիտական շրջանառության մեջ է դրել Ռաշիդ էդ-Դինի «Թարիխ ալ-Աֆրանջ» երկի Կիլիկյան Հայաստանին վերաբերող բնագրային հատվածը՝ հայերեն թարգմանությամբ, այլ նաև աղբյուրագիտական մանրամասն վերլուծության ենթարկել հաղորդվող տվյալները (**Փափազյան 1978**, էջ 129-139)

[13] **«Ջողրաֆիա» 1375**, էջ 19:

նշում է, որ տվյալ տողերում «*հստակորեն արտահայտված է ոչ միայն այն ժամանակ իսլամ ընդունած Ղազան խանի իլ-խանական պետության, այլ ամբողջ Առաջավոր Ասիայի իսլամական տերությունների վերաբերմունքը Կիլիկիայի հայկական պետության նկատմամբ*»[14]:

Հաղորդվող տվյալների շարքում հաջորդիվ Արմենիա վարչատարածքային միավորի նկարագրությանն առնչվող տվյալներն են: Հեղինակն անդրադառնում է Մեծ և Փոքր Արմենիա (Հայաստան) աշխարհագրական հասկացություններին, տվյալներ ներկայացնում դրանցից յուրաքանչյուրի սահմանների (լայնք, երկայնք) վերաբերյալ:

«Երկու Արմենիա (Հայաստան) կա՝ Մեծ (Արմենիա ալ-քուբրա) և Փոքր (Արմենիա ալ-սուղրա): Մեծ Արմենիայի երկայնքը ձգվում է Երզնկայի սահմաններից մինչև Սալմաստի սահմանները, իսկ լայնքը՝ Վրաց երկրի սկզբից մինչև Վանի և Ոստանի վերջը: Փոքր Արմենիայի երկայնքը Ասորիքից մինչև Ռումի երկրի վերջն է, որ Ուջ[15] է կոչվում, իսկ լայնքը Մալաթիայից մինչև Ռումի Անթաքիայի սահմանը»[16]:

Աշխարհագրական բնույթի սույն հաղորդումն էլ, նախորդի նման, «Թարիխ -ալ-Աֆրանջից» փոխառված տեղեկություն է: Դատելով հատկապես սահմաններին վերաբերող տվյալներից, եզրակացնում ենք, որ ինչպես «Թարիխ-ալ-Աֆրանջ» եր-

---

[14] **Փափազյան 1978**, էջ 132**:**

[15] «Ուջ» թուրքերենից թարգմանաբար նշանակում է ծայրամաս: Սելջուկյան տերություններում այդպես էին կոչվում այն տիրույթները, որոնք տրվում էին երկրի ծայրամասերում հաստատված սահմանապահ զորքերի հրամանատարներին՝ ուջ-բեյերին: Այդպիսի տիրույթ է եղել նաև Ռումի սուլթանության՝ կիլիկյան Հայաստանի սահմանին գտնվող Ուջը: (**Փափազյան 1978**, էջ 137, ծնթգ. 2):

[16] **«Ջողրաֆիա» 1375**, էջ 19:

կում, և հետևապես նաև քննվող՝ «Ջողրաֆիա» աշխատության մեջ ներկայացվում է ԺԴ դարասկզբի վարչաքաղաքական պատկերը, և փաստորեն «Մեծ և Փոքր Արմենիա» աշխարհագրական հասկացությունները համապատասխանում են իլխանական ժամանակաշրջանի «Մեծ և Փոքր Հայք» հասկացություններին, իսկ վերոնշյալ եզրույթներով բնորոշվում են համապատասխանաբար՝ Արևմտյան Հայաստանի տարածքը՝ Խլաթի Շահ-Արմենների պետության սահմաններով և Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը: Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Փափազյանը, վարչաքաղաքական նույն պատկերն է արտացոլվում նաև ինչպես Ռաշիդ էդ-Դինի մյուս աշխատություններում, այնպես և իլխանական ժամանակաշրջանի պարսկալեզու պատմագիր Համդալլահ Ղազվինիի՝ 1340 թվականին վերագրվող «Նուզհաթ ալ-ղուլուբ» (թրգմ.՝ «Սրտերի խրախճանք») պատմաաշխարհագրական երկում, միայն մեկ տարբերությամբ, որ ի հակադրություն Ռաշիդ էդ-Դինի և Հաֆեզ-ե Աբրուի, Ղազվինին նկարագրում է «Մեծ և Փոքր Արմենիաների» չորս սահմանները[17]:

Կրկին հիմնվելով Ռաշիդ էդ-Դինի վկայությունների վրա՝ Հաֆեզ-ե Աբրուն հաջորդաբար տվյալներ է հաղորդում երկրի՝ լեռներով շրջապատված լինելու, մեծ ու հայտնի քաղաքների, անվանի վայրերի ու գյուղերի, ամրակուռ ամրոցների և դժվարանցանելի ճանապարհների վերաբերյալ՝ *«Այս երկիրը բոլոր կողմերից շրջապատված է լեռներով: Այնտեղ կան խոշոր ու շեն քաղաքներ՝ Այաս, Սիս, Տարսոն, Ադանա և Մսիս, մոտ 20000 շեն ու անվանի գյուղ, ամրակուռ ամրոցներ*

[17] **Փափազյան 1978**, էջ 132, տե՛ս նաև **Ղազարյան 2018**, էջ 162-178:

և դժվարանցանելի ճանապարհներ»[18]*:* Դժվար չէ նկատել, որ վերոշարադրյալ տվյալներն ամբողջությամբ վերաբերում են կիլիկյան Հայաստանին, ինչն առավել հստակ է դառնում հատկապես թվարկված հինգ քաղաքների անուններից: Հաղորդվող տվյալները թեև կրկին փոխառված, բայց այս դեպքում մասնակիորեն ձևափոխված և համառոտված ընդօրինակություններ են: Ինչպես նկատում ենք, վերոհիշյալ տվյալների շարքում, ի թիվս հայտնի քաղաքների, անվանի վայրերի ու գյուղերի, Աբրուն հիշատակում է նաև ամրակուռ ամրոցների մասին, իհարկե առանց մանրամասնող տեղեկությունների: Հարկ է նկատել, որ «Թարիխ ալ-Աֆրանջ» երկի համապատասխան հատվածում նմանօրինակ վկայություն առհասարակ չկա: Մինչդեռ նույն հաղորդման մեջ, անդրադառնալով ճանապարհներին և խոսելով միայն դրանց դժվարանցանելիության մասին, Աբրուն, փաստորեն, «մոռացության է մատնում» Ռաշիդ ադ-Դինի արժեքավոր և մանրամասնող վկայությունները Ռումի սուլթանությունից Կիլիկիա ձգվող չորս գլխավոր ճանապարհների վերաբերյալ[19]:

Առանձնակի կարևորություն են ներկայացնում հատկապես այն տողերը, որտեղ խոսվում է մահմեդական զորքերի կողմից Հայոց երկիր կատարած արշավանքների և դրանց դի-

---

[18] **«Ջողրաֆիա» 1375**, էջ 19:

[19] Փափազյանի հոդվածից պարզ է դառնում, որ Ռաշիդ էդ-Դինը մանրամասնող տվյալներ է ներկայացնում Ռումի երկրից դեպի Կիլիկիա ձգվող չորս ճանապարհների մասին: Դրանցից առաջինը Խոսձորի կամ Դավալուի ճանապարհն է, երկրորդը՝ Լուլուայի, երրորդը՝ Միջերկրական ծովից Այաս քաղաք ձգվող ճանապարհն է, որ կոչվում է Կարամանի ճանապարհ, և վերջինը, ինչպես որ նշում է Փափազյանը, Մալաթիայից, Ասորիքից, Հալեպի կողմից դուրս եկող ճանապարհն է: (**Փափազյան 1978**, էջ 136-137):

մագրավելու, բերդաքաղաքների պաշտպանական բացառիկ կարևորության ու նշանակության և նաև արշավանքների հետևանքով կրած նյութական վնասների մասին: «*Երբ որ մահմեդական զորքերը արշավում են Հայոց երկիր, Ֆրանկների հաքիմը պատգամ է ուղարկում Հայոց երկրի հաքիմին և ասում. «Դու մեծ երկիր ունես, երեք հեծյալ հանիր յուրաքանչյուր գյուղից, մահմեդականների դեմ պատերազմիր, որպեսզի նրանք չփախչեն»: Հայոց երկրի հաքիմը պատասխանում է, որ «նյութական մեծ կարողություն է հարկավոր այդքան հեծյալ պահելու համար: Երբ մահմեդականները ասպատակում են մեր երկիրը, 10000 դինարից ավել վնաս չեն պատճառում, և մեր ամուր բերդերի շնորհիվ, նրանց ձեռքը բան չի ընկնում*»»[20]:

Հատկանշական է, որ «Թարիխ ալ-Աֆրանջ»-ից փոխառված բովանդակ այս վկայության մեջ կրկին առկա են ինչպես փոփոխված, այնպես էլ կրճատված որոշ հատվածներ, ինչն էլ այս պարագայում հանգեցրել է հաղորդումների ճշգրիտ բովանդակության որոշակի աղավաղման: Այսպես, վերոշարադրյալ պարբերության սկզբում, Հաֆեզ-ե Աբրուն, անդրադառնալով Հայոց երկրի ասպատակություններին, միայն ընդհանրական նշում է, որ դրանք կատարվել են մահմեդական զորքերի կողմից: Մինչդեռ Ռաշիդ էդ-Դինը մատնանշում է կոնկրետ Ասորիքի և Եգիպտոսի մահմեդական զորքերին[21]: Այդ կերպ, իհարկե, հստակեցվում է, որ խոսքը վերաբերում է մամլուքների արշավանքներին: Աբրուն հաղորդվող տվյալներից դուրս է թողնում «*Թաքֆուրը, որ Փոքր Հայաստանի*

---

[20] **«Ջողրաֆիա» 1375,** էջ 20 **:**

[21] **Փափազյան 1978**, էջ 137:

արքան է, թողնում է երկիրը և նավով գնում է ծովը» կարևոր բովանդակությամբ նախադասությունը[22]: Իսկ պարբերության հաջորդ հատ- վածում, որ երկխոսական բնույթ ունի, «*Թաքֆուր*» (Հայոց երկրի թագավոր) և «*Ռեյ-դը Ֆրանս*» (Ֆրանսիայի թագավոր) տիտղոսանունները փոխարինում է «*հաքիմ*»[23] տերմինով, որը մեծամասամբ վերագրվում էր մուսուլման տիրակալներին, և իմաստային առումով համարժեք չէր վերոնշյալ տիտղոսներից ոչ մեկին, և, մասնավորապես, «*թաքֆուր*» *(takfūr)* տիտղոսին, որը Հայոց արքայի պաշտոնական անվանում լինելուց զատ, միջնադարյան մուսուլմանական մատենագրության մեջ «*Bilad*-e *takfūr*» ձևակերպմամբ զուգահեռաբար կիրառելի էր «Կիլիկիա», «Հայոց երկիր», «Սսի երկիր» անվանումների հետ[24]:

Հետաքրքրական են այս առումով Փափազյանի դատողությունները «Թարիխ ալ-Աֆրանջ» երկի համապատասխան հաղորդման առնչությամբ: Մենք, համակարծիք լինելով նրա դիտարկման հետ, հարկ ենք համարել մեջբերել այն՝ իբրև դիպուկ և լավագույն բնորոշում վերոհիշյալ տվյալների՝ «*Երկխոսության սեղմ տողերում արտահայտված են մամլուքների օրըստօրե սաստկացող գիշատիչ արշավանքներին ենթակա կիլիկյան հայկական պետության ծանր վիճակն ու հայ թագավորների համառ ու դժվարին պայքարն ու դաշնակիցներ որոնելու անհեռանկար ձգտումները*»[25]:

---

[22] **Փափազյան 1978**, էջ 137:

[23] Հաքիմ- حاكم - գավառապետ, քաղաքացիական դատավոր (**Փափազյան 1956**, էջ 111) :

[24] **Դանիելյան 2016**, էջ 163-198:

[25] **Փափազյան 1978**, էջ 134:

Հատկապես կարևորում ենք ստորև շարադրված տեղեկությունները՝ պայմանավորված այն հանգամանքով, որ ի տարբերություն նախորդ հաղորդումների, դրանք «Թարիխ ալ-Աֆրանջ»-ից փոխառած ընդօրինակություններ չեն: Միևնույն ժամանակ հակված ենք կարծելու, որ Աբրուն սույն տվյալները քաղել է ավելի վաղ ժամանակաշրջանի, ենթադրաբար արաբալեզու որևէ աղբյուրից: *«Հայկական քաղաքները մեծամասամբ նվաճվել են մուսուլմանների կողմից: Այն քաղաքները, որոնք որ գտնվում են Ասորիքի հետ սահմանին, դեռևս Բարեպաշտ խալիֆների օրոք են նվաճվել: Բայց [քաղաքներից] որոշները [հետագայում] կրկին [ընկել են] քրիստոնյաների ձեռքը, այժմ Ասորիքի [ենթակայության] տակ են, հաքիմը մուսուլման է, բայց բնակչության մեծամասնությունը հայեր են և ջիզյա են վճարում»*[26]:

Մեջբերված տվյալներն ընդհանրական են, մասամբ՝ կըցկտուր ու ոչ լիարժեք: Սակայն, բավարար են դատողություններ անելու համար առ այն, որ հակիրճ պարբերության մեջ արտացոլվում է նախ՝ Հայաստանի քաղաքական իրավիճակն օտար պետությունների ենթակայության ներքո՝ սկսած դեռևս «Բարեպաշտ խալիֆների»[27] ժամանակներից, ապա նաև օտար տիրապետության քաղաքականության բացասա-

---

[26] **«Ջողրաֆիա» 1375**, էջ 20:

[27] Իսլամական առաջին պետության պատմության առաջին շրջանում կառավարել են չորս «Բարեպաշտ» խալիֆներ (արաբ.՝ *الخلفاء الرشيدون* ալ-խուլաֆա ալ-ռաշիդուն): Նրանք էին՝ Մուհամմեդ մարգարեի զինակիցներ և բարեկամներ Աբու Բաքրը (632-634), Օմար իբն Խատտաբը (634-644), Օսման իբն Աֆֆանը (644-656) և Ալի իբն Աբի Տալիբը (656-661): Առաջին երեքի ժամանակ մայրաքաղաքը շարունակում էր մնալ Մադինան, իսկ Ալիի ժամանակ դարձել էր Մեքքան, թեև քաղաքական կենտրոնը համարվում էր Միջագետքը (Իրաք): (Այս մասին տե՛ս **Հովհաննիսյան 2003**, էջ 51-56):

կան հետևանքները հայ ժողովրդի համար՝ ընդգծված հատկապես հարկապահանջության ազդեցությամբ, ինչն ուղղակիորեն պայմանավորված էր տվյալ ժամանակաշրջանում նրանց զիմմի (հովանավորյալ)[28] իրավական կարգավիճակով:

Հեղինակն իրավացի է՝ նշելով, որ Ասորիքի սահմանին գտնվող քաղաքները նվաճվել են դեռևս Բարեպաշտ խալիֆաների օրոք: Է - Ժ դդ. ընդգրկող ժամանակահատվածում Կիլիկիայի տարածքն այս կամ այն չափով արաբական պետությունների մաս է կազմել[29]: Նախ նվաճվել է Օմար և Օսման խալիֆաների կողմից, ապա հաջորդաբար մտել Օմայան, Աբբասյան խալիֆայությունների, ապա նաև Համդանյանների պետության կազմի մեջ[30]: Հատկանշական է, սակայն, որ խալիֆայության շրջանում միայն Դաշտային Կիլիկիայի տարածքն է ներառված եղել արաբական «Բիլադ ալ-Շամ» (Ասորիք) վարչական միավորի կազմի մեջ, Լեռնային Կիլիկիայի տարածքը դուրս է եղել «Բիլադ ալ-Շամ»-ի կազմից[31], ուստի սխալված չենք լինի, եթե ենթադրենք, որ Աբրուի այն վկայությունը, թե *«[հայկական] քաղաքները այժմ Ասո-*

---

[28] Տեսականորեն զիմմի էին համարվում միայն ս. Գրքի (Հին և Նոր Կտակարաններ) ժողովուրդը, այսինքն՝ հրեաներն ու քրիստոնյաները, բայց ժամանակի ընթացքում ինքնաբերաբար այս խմբի մեջ են մտցվել նաև զրադաշտականները, սաբիները (Խառանի հեթանոսները) և սամարացիները: (Այս մասին տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 1975**, էջ 74):

[29] **Տեր-Ղևոնդյան 2017**, էջ 41:

[30] Նույն տեղում:

[31] Նույն տեղում:

րիքի [ենթակայության] տակ են», վերաբերում է Դաշտային Կիլիկիայի քաղաքներին:

Հարկ է նկատել, որ հաղորդվող տվյալների մեջ ընդգծվում է հաքիմի (կառավարիչ) մահմեդական լինելու և հայ ժողովրդի կողմից գլխահարկ (ջիզյա[32]) վճարելու հանգամանքը, ինչը մեր կարծիքով հեղինակի ժամանակաշրջանի իրողության, մասնավորապես՝ այլադավանների նկատմամբ Շահրոխի անհանդուրժողական վերաբերմունքի և վերջինիս վարած հավատափոխության քաղաքականության դրսևորում էր[33]:

Իրավական տեսանկյունից զիմմիի անհավասար վիճակի ցայտուն դրսևորումն էր նաև հարկապահանջությունը՝ ի դեմս գլխահարկի (ջիզյա), որը բոլոր ժամանակներում քրիստոնյա հպատակներից գանձվող ամենածանր հարկատեսակներից մեկն էր: Թե՛ հայկական, և թե՛ օտարալեզու աղբյուրներում առկա թվական տվյալները հնարավորություն են տալիս եզրակացնելու, որ գլխահարկը, որը դեռևս արաբական խալիֆայության տիրապետության ժամանակաշրջանում հայ շինականի դրությունն առավելապես վատթարաց-

---

[32] Գլխահարկ (կոչվում է ջիզյա, երբեմն նաև՝ խարաջ), գանձվում էր հիմնականում ոչ մահմեդական չափահաս արական հպատակներից՝ քրիստոնյաներից և հրեաներից: Գլխահարկման որոշակի տարիք սահմանված չէր: Պարզելու համար, թե տվյալ պատանին ենթակա է հարկման թե ոչ՝ վարվում էին այսպես. թելով չափում էին պատանու վիզը և կրկնակի երկարությամբ թելի ծայրերը ատամներով բռնել տալով՝ փորձում էին այդ թելի օղակն անցկացնել նրա գլխով: Եթե թելը չէր անցնում, պատանին համարվում էր չափահաս և հարկատու: (Այս մասին տե՛ս **Հայ ժողովրդի պատմություն 1972**, էջ 74)

[33] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Երանյան 2016,** էջ 52:

նող հարկատեսակն էր[34], անհամեմատ բարձր չափերի էր հասել հատկապես ԺԵ դարի ընթացքում՝ պայմանավորված թուրքմենների իշխանության վարած «կրկնակի հարկապահանջության քաղաքականությամբ»[35]:

Հայաստանը ԺԵ դարում ընդգրկված էր Կարա-Կոյունլուների և Ակ-Կոյունլուների պետությունների կազմի մեջ, որոնց նվիրված պարսկերեն պատմաաշխարհագրական երկեր մեզ հայտնի չեն, իսկ Հայաստանի՝ նշված ժամանակաշրջանի պատմական աշխարհագրությանն առնչվող տեղեկությունների բացը հնարավոր է լրացնել այդ պետության պատմության սկզբնաղբյուրներից և Մատենադարանի վավերագրական նյութերից:

Այսպիսով, «Ջողրաֆիա» աշխատության՝ Հայաստանին վերաբերող հաղորդումների վերլուծության և քննության արդյունքում կարող ենք փաստել, որ հաղորդվող տվյալները հիմնականում կոմպիլյատիվ բնույթ են կրում, և խիստ սակավաթիվ են այն հաղորդումները, որտեղ դրսևորվում է հեղինակի ինքնուրույնությունը: Սույն հոդվածի շրջանակներում մեզ համար հետաքրքրական տվյալների համեմատության հիման վրա արված դատողությունները հիմնավորում են մեր նախնական այն եզրահանգումը, որ Հաֆեզ-ե Աբրուն լայնորեն օգտվել է Ռաշիդ էդ-Դինի «Թարիխ ալ-Աֆրանջ» երկից, ինչի օգտին է խոսում պատմաաշխարհագրական երկու երկերի՝ համապատասխան հատվածների ընդգծված

---

[34] **Խաչատրյան 2010**, էջ 58:

[35] Նույն տեղում: Տե՛ս նաև **Փափազյա**ն 1956, էջ 103-123, նաև՝ **Петрушевский 1960**, էջ 90-193:

նմանությունը: Իհարկե, սխալված կլինենք, եթե միայն Հայաստանին առնչվող տվյալների հիման վրա պնդենք, թե «Ջողրաֆիա» աշխատությունն ամբողջությամբ կոմպիլյատիվ բնույթ է կրում, քանզի, ինչպես արդեն նշվեց, աշխատությունը Թեմուրյան պետության տարածքում ընդգրկված որոշ շրջանների վերաբերյալ բացառիկ արժեքավոր տեղեկություններ է պարունակում, որոնք չենք հանդիպում այլ աղբյուրներում:

The reports of Ḥāfeẓ-e Abru's „ Jo ḡrāfiā " on Armenia

Kazarian Elina

Summary

The historico-geographical work *„ Tāriḵh-e Ḥāfez-e Abru"* (more commonly referred to as *„Joḡrāfiā*") of famous Timurid historian Ḥāfeẓ-e Abru contains brief historical, geographical and political information about Armenia. His historico-geographical work *„Joḡrāfiā"* Ḥāfeẓ-e Abru wrote by the order of Šahrok in 1414. The work was originally intended as a translation of an Arabic geography, supplemented by other written sources, among which Ḥāfeẓ-e Abru himself names Ebn Ḵordāḏbeh's *„Masalek al-mamalek"*, Nāsir Khusraw's „*Safar Nameh*" and etc.

The article contains a comparative research of the part in *„Joḡrāfiā"* on Armenia and reveals its coincidences with the corresponding parts of the historico-geographical work *„Tāriḵ al-Afranj"* of Rashīd al-Dīn Faḍlullāh Hamadānī and also its importance for the comprehensive research of the issues referring to the history of Armenia.

Մատենագիտություն

Դանիելյան Գ. 2016, «Թագավոր/թաքֆուր» տիտղոսը միջնադարյան մուսուլմանական մատենագրության մեջ // Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն:

Երանյան Գ. 2016, Հայերի բռնի իսլամացման և մահմեդականություն ընդունելու դեպքերը XIV-XV դդ. (Հայաստանի հարավային շրջանների օրինակով), Պատմա-բանասիրական հանդես (1), էջ 43-59:

Խաչատրյան Ա. 2010, Հայաստանի հարկային համակարգը. Իրավաքաղաքական և պատմատեսական ակնարկ (Հին շրջանից մինչև 1918թ.), Պատմա-բանասիրական հանդես, (հ. 2), էջ 53-69:
Հայ Ժողովրդի Պատմություն, 1972, հ. 4, Հայ ժողովուրդը ֆեոդալիզմի վայրէջքի ժամանակաշրջանում XIV-XVIII դդ. , (Խմբ. կոլ. ՝ Գ.Ա., Երեմյան Ս.Տ., Խաչիկյան Լ.Ս., Հակոբյան Ա.Մ., Հովհաննիսյան Ա. Գ., Ներսիսյան Մ. Գ.), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Հովհաննիսյան Ն. 2003, Արաբական երկրների պատմություն, Հատոր Ա, Արաբները VII դարից մինչև 1516թ. , Երևան:
Ղազարյան Է. 2018, Հայկական բնակավայրերն ըստ Համդալլահ Ղազվինիի «Նուզհաթ ալ-ղուլուբ» աշխատության, «Հայաստանը և Արևելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը», Գ, Հանրապետական գիտաժողով նվիրված Պ. Չոբանյանի ծննդյան 70 ամյակին, Զեկուցումներ ու զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ. :
Ղևոնդյան Ա. Ն. 1975, Հայ ժողովրդի իրավական վիճակը խալիֆայության տիրապետության ներքո, Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների, # 4, էջ 74-88:
Ղևոնդյան Վ. Ա. 2017, Կիլիկյան Հայաստանը և Այյուբյան պետությունները (1171-1260), Երևան, « Տիր» հրատ. :
Փափազյան Հ. 1978, Ռաշիդ էդ-Դինը Կիլիկիան Հայաստանի մասին, Պատմա-բանասիրական հանդես, # 2, էջ 129-139:
Փափազյան Հ. 1956, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, I Հրովարտակներ, պրակ I (ԺԵ-ԺԶ դդ.), Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ:
Бартольд В.В. 1973, Сочинения, том VIII, Работы по источниковедению**,** Москва. Наука;
Хафиз-и Абру и его сочинения // Бартольд В. В. , Сочинения, Том VIII. Работы по источниковедению. Москва, Наука, 1973, сс. 74-97;
Петрушевский И.П. 1960, Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков, М.-Л.: Изд. АН СССР:
Browne E.G. 1920, A History of Persian literature under Tartar dominion (A. D. 1265-1502), Cambridge;
Charles R. 1879, Catalogue of the Persian manuscripts in the British museum, (4 vol. 1879- 1895), vol. 1, London;
Krawulsky D. 1982-84, Ḫorāsān zur Timuridenzeit nach dem Tārīḫ-e Ḥāfeẓ-e Abrū), 2 vols., Wiesbaden;
Māyel R. Heravi, 1349 Š./1970 , Joğrāfiā-ye Ḥāfeẓ-e Abru, qesmat-e robʿ-e Ḫorāsān: Herāt, Tehran;

جغرافیا ی حافظ ابرو . تصحیح س سجادی جلد 1 2 تهران : میراث مکتوب 1375
http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-e-abru

https://www.britannica.com/biography/Henry-Creswicke-Rawlinson

Իվեթ Ն. Թաջարյան
Անի Ժ. Ավետիսյան
Մատենադարան

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԿԵՂԾԱՐԱՐԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏՆ ԸՍՏ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀՍՐ 137 ՁԵՌԱԳԻՐ-ՕՐԻՆԱԿԻ

Բանալի բառեր. *Արաբատառ ձեռագրերի հավաքածու, օսմաներեն ձեռագրեր, Ֆուզուլի, Լեյլի եւ Մեջնուն, կեղծարարական արվեստ:*

Յուրաքանչյուր ձեռագրի ուսումնասիրությունը յուրովի է: Ձեռագիրն ինքն է թելադրում, թե ինչ տեսանկյունից պիտի այն քննվի կամ ուսումնասիրվի:

ԺԹ - Ի դարերում Արևելյան ձեռագրերի ուսումնասիրության մեթոդներին, տեսակներին և գիտական հետազոտական մոտեցումներին ավելացել է ևս մեկը՝ կեղծված ձեռագրերի ուսումնասիրությունը, հավաքագրումը և ձեռագրացուցակների կազմումը:

Իրանի Իսլամական Հանրապետության իրավաբանների ասոցիացիայի խորհրդի նախագահ, քրեագետ, դոկտոր Ալի Նաջաֆի Թավանան երկար տարիներ զբաղվելով կեղծված փաստաթղթերի ու ձեռագրերի ուսումնասիրությամբ և հետազոտությամբ՝ նկատում է, որ կեղծարարությամբ զբաղվելու փաստերը հատկապես աչքի են ընկնում թղթի հայտնագործումից ի վեր: Վերջինիս բնորոշմամբ կեղծարար է այն անձը, որը փորձում է փոխել իրական փաստաթղթի կամ ձեռագրի բովանդակային իմաստը՝ դարձնելով այն անվավեր

կամ վավեր: Ըստ նրա՝ կեղծումը ցանկացած պարագայում դիտարկվում է որպես հանցանք[1]:

Հարկ է նկատել, որ ձեռագրագիտության ոլորտում կեղծ ձեռագրերի քննությունը գրեթե չի կարևորվում, եթե կան էլ՝ փոքրիկ անդրադարձներ են, իսկ աշխարհում այն արդիական է և որոշ ձեռագրագետների համար՝ նեղ մասնագիտական:

Այնուամենայնիվ, մեր այս համեստ նյութով առաջին անգամ փորձել ենք մուտք գործել տվյալ դաշտ, ուսումնասիրել ոլորտը և տալ կեղծարարության դրդապատճառների նկարագիրը: Ուստի հնարավորինս սեղմ անդրադարձել ենք կեղծարարական նկատառումներին՝ առանցքային համարելով մի ձեռագրի արվեստաբանական և ձեռագրագիտական հետազոտությունը՝ բնավ չցանկանալով արժեզրկել ձեռագրի կարևորությունը:

Առհասարակ, ընդօրինակված յուրաքանչյուր ձեռագիր կարևոր է, քանի որ վերջինիս միջոցով պահպանվում և տարածվում է ավելի վաղ շրջանների մշակութային ժառանգությունը: Պատմությունը դրա լուռ վկան է. քիչ չեն օրինակները, երբ նախագաղափար օրինակը մեզ չի հասել, իսկ ընդօրինակվածը պահպանվել է:

Ընդօրինակման համար հաճախ ընտրվել են այնպիսի գրական ստեղծագործություններ, որոնց թեմատիկան թույլ է

---

[1] جعل اسناد به چه معناست و راههای پیشگیری از این جرم کدامند [Ջալ-է ասնադ բե չէ մանասթ վա ռահա-յե փիշգիրի ազ ին ջորմ քոդամանդ, թրգմ.՝ Ինչումն է փաստաթղթերի կեղծման իմաստը և այդ հանցանքը կանխելու եղանակները], https://www.yasa.co/blog/ways-to-prevent-forgery/ (16.05.2019):

տվել ունենալ նաև նկարազարդ էջեր: Այդ ձեռագրերը, ըստ էության ընթերցողի համար զուտ տեքստեր չէին, այլ ակնահաճո, զարդարուն առարկաներ:

Իսլամական շրջանի գեղանկարչությունը փոխկապակցված է էպիկական առասպելների, փիլիսոփայական ու միստիկ մտորումների հետ: Նմանատիպ աշխատանքներն իրենց աշխարհընկալմամբ, թեմատիկայով, ոճով և մոտեցմամբ կախվածություն են ունեցել ժամանակի բարքերից, հավատից և ընդունված նորմերից:

Սակայն եղել են դեպքեր, երբ գրիչը կամ ծաղկողը հակադրվել է Արևելյան դասական մանրանկարչության ընդունելի կանոններին և կորցրել է իր աշխատանքը, քանի որ անհատական մոտեցումներն ու նորարարությունները չեն խրախուսվել:

Դեպքեր են եղել, որ հեռացված գրիչը կամ ծաղկողը, առանց Ալլահի կողմից պատժվելու մտավախության, արդեն դրսում, մասնավոր պատվեր կատարելով՝ փորձել է իր գործով ինքնահաստատվել կամ նոր կարգավիճակ ձեռք բերել:

Եղել են նաև նորարարությամբ աչքի ընկնող մանրանկարիչներ կամ գրիչներ, որոնց գնահատել է արքունիքը, բայց միայն իրենց կենդանության օրոք և հետագայում չեն արժանացել երբեմնի տրված գնահատականին:

Երբեմն էլ արհեստանոցից դուրս մնացած գրիչները կամ ծաղկողները զբաղվել են նաև կեղծարարությամբ: Կեղծարարները տարբեր նպատակներ են հետապնդել՝ **Ա.** փորձել են միտումնավոր, ձեռագրի վատ ընդօրինակումով արատավորել որևէ հայտնի գրչի, ծաղկողի, անգամ կազմարարի հեղինակությունը, **Բ.** խաղալ *քիթաբխանեի* (գրչատան կամ

դպրոցի) անվան հետ, **Գ.** երբեմն միայն կեղծ հիշատակարաններ գրելով՝ փորձել են բարձրացնել ձեռագիր-մատյանի արժեքը, **Դ.** ի վերջո, նոր ձեռագիր ստեղծելը՝ մասնավորապես նկարազարդ, շահավետ աշխատանք էր:

Իրենց հերթին հայտնի լեզվաբան, պատմաբան, Հարվարդի համալսարանի պրոֆեսոր, հավաքորդ, կեղծարարության մասին բազմաթիվ ուսումնասիրությունների հեղինակ Ռիչարդ Նելսոն Ֆրայը (1920-2014 թթ.) և իրանցի պատմաբան, իրանագետ, ձեռագրագետ Իրաջ Աֆշարը (1925-2011 թթ.)՝ տալիս են ընդհանրական բնորոշում, ըստ որի իսլամական աշխարհում ԺԶ դարից սկսած նկարազարդ ձեռագրերի կեղծումը անփորձ գրիչների և մանրանկարիչների համար եղել է ոգևորիչ, քանի որ *դալալը* (միջնորդը) բարձր է վարձատրել կատարողին: Նաև հավելում են, որ միջնորդները մշտապես ունեցել են իրենց ձեռքի տակ ձեռագրեր, որոնք ծառայել են կրկնօրինակման աղբյուր սկսնակ գրչի կամ ծաղկողի համար:

Կեղծ կրկնօրինակման կանոնների մեջ եղել է հիշատակարանի նույնությամբ չարտագրելու պահանջը, որովհետև անմիջապես կբացահայտվեր կեղծարարությունը: Այնուամենայնիվ, ձեռագրին իրական և համոզիչ տեսք տալու համար այլ ձեռքով ստեղծագործության ավարտի էջում, լրացուցիչ, հորինված անուններ են գրվել, ներկայացնելով որպես բնագրի գրիչ:

Ձեռագրագետ Խաչիկ Հարությունյանն իր «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները» խորագրով աշխատության մեջ բազմաթիվ հիշատակարանների վկայությամբ նույնպես փաստում է, որ հայերեն որոշ ձեռագրերում հիշատակագիր-

ները խնդրել են չեղծել իրենց հիշատակարանները, չկտրել դրանք ձեռագրերից, չփոխել, չջնջել դրանցում արձանագրված իրենց կամ իրենց հարազատների, կրոնակից եղբայրների և այլոց անունները[2]: Հեղինակը, երբեմն, հիշատակարանների կամ նրանցում վկայված անձնանունների եղծումների մեջ մեկ այլ ուշագրավ երևույթ է նկատել, որը կարելի է բացատրել որպես հիշատակված անձի նկատմամբ բացասական վերաբերմունքի արտահայտություն: Այս պարագայում անուն ջնջողը փորձել է մոռացության մատնել, կյանքի մատյանից անհետ ջնջել հիշատակարանում գրանցված անձի անունը[3]:

Այսպիսի կեղծարարական արվեստի նմուշ է Մատենադարանի Արաբատառ հավաքածուի **Հմր 137** ձեռագիրը: Այն նախկինում եղել է Էջմիածնի մատենադարանի Արաբատառ հավաքածուի հիմնական կազմի մեջ (1880 թ., թվով՝ 201 ձեռագիր), որի հիմքի վրա էլ հետագայում ձևավորվել է Մատենադարանի Արաբատառ հավաքածուն[4]:

Ձեռագրի արտաքին և բովանդակային առաջին անդրադարձներն ընդգրկված են Մատենադարանի 1940-ական թվականներին կազմված Անտիպ ձեռագրացուցակում[5] և 1948 թ. կազմված ցուցակում[6]: Վերջինիս նկարագրությունում ձեռագրի վերնագիր նշվել է Ֆուզուլիի «Լեյլի և Մեջնուն»-ը: Լեզուն համարվել է «ազերբայջաներեն» (այսինքն, ադրբեջա-

---

[2] **Հարությունյան** 2019, էջ186:
[3] Նույն տեղում, էջ191:
[4] **Եզանյան** 1965, էջ 188:
[5] **ՄՄ**, ԱՁ, Հմր 17:
[6] **ՄՄ**, ՑԱՁ, Հմր 2:

ներեն), իսկ գրչության թվական՝ պայմանականորեն ԺԸ դար, գրչի անուն՝ Մուհամմադ Յուսուֆ Ջիհան Շահի: Հիշատակվել է նաև, որ ձեռագրում նկարների քանակը՝ 18-ն են և պատկերված են Լեյլիի, Մեջնունի, նրա հոր՝ Նոֆելիի և Իբնե Սալամի նկարները: Ձեռագրից ցուցանմուշ ընգրկվել է արվեստաբան Ռահսա Ամիրբեկյանի կազմած “Каллиграфия и Миниатюра Востока” (Коллекция Матенадарана, Альбом) ալբոմում, ուր ձեռագրի գրչության թվական նույնպես համարվել է ԺԸ դարը[7]:

Ձեռագիր **Հմ 137** ունի "هذا الكتاب ليلى و مجنون" («Հազա ուլ Քիթաբ Լեյլի վէ Մեջնուն», թրգմ.՝ «Սա գիրքն է Լեյլի և Մեջնունի») վերնագիրը (1բ): Հեղինակի անունը ձեռագրում հիշատակված չէ: Միայն բնագրից պարզվում է, որ այն պատկանում է ԺԶ դարի միջնադարյան թյուրքալեզու գրականության դասական Ֆուզուլի Բաղդադիին (Մուհամմեդ իբն Սուլեյման Մեհմեդ, 1493-1557 թթ.)[8]:

Ձեռագիրը բաղկացած է 111 թերթից, ունի չգրված էջեր՝ 1ա, 110բ, 111աբ: Երկսյուն գրությամբ է, գիրը՝ *նասխ*, տողերի քանակը՝ 14, թանաքը՝ սև: Ձեռագրի յուրաքանչյուր թերթի Բ երեսի ստորին ձախ անկյունում կան հիշագրեր:

Ֆուզուլիի լեզուն հաճախ նկարագրվում է, որպես ադրբեջաներեն, իսկ օտարալեզու ձեռագրացուցակներում՝ որպես «Թյուրքի» ("Türki"), որի լեզվական ժառանգներն են համար-

---

[7] **Амирбекян** 2012, стр 82 :

[8] Ֆուզուլին «Լեյլի եւ Մեջնուն» *մեսնևի*ն գրի է առել 1535 թ. կամ 1537 թ.: Այն բաղկացած է 3096 *բեյթ*ից: Նա հավատարիմ մնալով *մեսնևի*ի ավանդական կառուցվածքին՝ ընդգրկել է *գազել*ներ, որոնք հնչում են հերոսների շուրթերից:

վում թուրքերենը, թուրքմեներենը և ադրբեջաներենը: Այն նկարագրվում է նաև «Օթթոման Թըրքիշ» ("Ottoman Turkish"), այսինքն օսմաներեն, իսկ թուրքերենով հրատարակված ներկայիս ուսումնասիրություններում՝ «Թյուրքչէ» ("Türkçe"), որը թուրքերենն է՝ բացարձակ տարբերակումներ չմտցնելով ժամանակակից և օսմանյան թուրքերենի միջև: Իսկ Ֆուզուլին իր «Դիվան»-ի ("ديوانْ فضولى") նախաբանում անդրադառնալով իր լեզվին՝ նշում է, որ լեզուն օսմաներենն է (այսինքն՝ *Osmanlı, Osmanlı Türkçesi)*) և նույնացնում չաղաթայերենի հետ (այսինքն՝ *Çağatay Türkçesi)*) և իրեն հասկանալը դյուրին է:

Ինչպես տեսանք՝ նախկինում ձեռագրի թվական նշվել է ԺԸ դարը և գրչի անուն՝Մուհամմեդ Յուսուֆ Ջիհան Շահի: Պետք է նշենք, որ ձեռագիրը իրապես չունի գրչության ժամանակի հիշատակարան՝ միայն բնագրի ավարտին այլ ձեռքով և թանաքով, բնագրից տարբերվող գրով (այսինքն, մանր *նասթալիքով)* կա գրություն, որն իր կառուցվածքով նմանեցվել է գրչության ժամանակի հիշատակարանին՝ նախքան անվան (كتبهٔ محمد يوسف جهان شاهى, թրգմ.՝ Գրիչ Մեհմեդ Յուսուֆ Ջիհան Շահի) հիշատակումը գրված է՝ «Ով որ կարդա խնդրում եմ օրհնի/ Որովհետև [ես] մեղավոր ծառան եմ», իսկ անվանը հաջորդող տողում գրված է միայն "...سنهٔ"(«սէնէ...», այսինքն՝ տարի) բառն առանց թվականի հիշատակման (110ա) *(նկ. 1)*:

Նույն էջի (110ա) արտաքին լուսանցքում կա քառանկյուն, սև թանաքով անձնական կնքադրոշմ (ստացողի կամ տիրոջ), ուր նշված է Աբդ ալ-Հուսեյնի Ֆարաջի անունը (لعبد الحسينى الحسبى الله الواثق العنى يا فرج):

Ձեռագրի գրչության ժամանակի հետ համաձայն չենք միանշանակ և այն հավելյալ քննության կարիք չունի, քանի որ թուղթն արդեն իսկ հերքումն է այդ թվականի: Թուղթն արևմտյան է՝ լուսագծերով և լուսադրոշմներով՝ «բոլորշի միջնամասում լատինատառ «RA», լատինատառ «GB», «AG», «VD» (անգլ.՝ countermark) գրություններ, «զույգ երեքնուկ», «սնկանման պատկեր» (անգլ.՝ watermark), որոնք հիմնականում պատկանում են ԺԹ դարին *(նկ. 2)*:

Մեր համոզմունքի գրավոր ապացույցն է նաև Միչիգանի համալսարանի պրոֆեսոր, ձեռագրագետ Փաուլ Մ. Լավի լուսադրոշմներին վերաբերող ուսումնասիրությունը[9]:

Կազմը նոր է (Ի դար), ժամանակին նորոգվել և փոխարինվել է այս կազմով: Այս պնդման հիմքում ընկած է ձեռագրի թերթերի (21.2x15.5 սմ) և կազմի (21x15 սմ) չափերի անհամապատասխանությունը: Ձեռագրի վիճակը գնահատում ենք բավարար[10]:

---

[9] **Love 2016**, pp. 1-35:

[10] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 137. ԹԵՐԹ՝ 111. չգրված՝ 1ա, 110բ, 111աբ: ԹՈՒՂԹ՝ արևմտյան թուղթ՝ լուսագծերով եւ լուսադրոշմներով՝ «բոլորշի մեջտեղում լատինատառ RA», լատինատառ «GB», «AG», «VD» (countermark), «զույգ երեքնուկ», «սնկանման պատկեր»: ՄԵԾՈՒԹՅՈՒՆ՝ 21.2x15.5: ԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ երկսյուն (16x10): ԳԻՐ՝ նասխ: ՀԻՇԱԳԻՐ՝ յուրաքանչյուր թերթի Բ. երեսի ստորին ձախ անկյունում: ՏՈՂ՝ 14: ԹԱՆԱՔ՝ սեւ: ԿԱԶՄ՝ նոր. կազմ. բաց շագանակագույն կաշի, եզրերը՝ դրվագազարդ (21x15): ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ Բ վերջ, այլ կանաչ թուղթ, չգրված:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ՝ 12ա, 19ա, 22ա, 25ա, 29բ, 31բ, 34ա, 35բ, 41բ, 44բ, 47ա, 48բ, 49բ, 51բ, 52ա, 54բ, 106ա: ՎԻՃԱԿ՝ բավարար. պրակերն իրարից եւ կազմի մեջքից առանձնացած:

Այժմ անդրադառնանք բնագրային որոշ մանրամասներին: Ձեռագիր-օրինակի բնագիրը համեմատվել է Ֆուզուլիի «Լեյլի և Մեջնուն» *մեսնևի*ի Մատենադարանի Արաբատառ հավաքածուի երկու ամբողջական, կանոնավոր կառուցվածքով ձեռագիր-օրինակների հետ (Հմր 1035 (50բ-89բ)[11], Հմր 2058[12]):

Ձեռագիրը պատրաստվել է բնագրային կրճատումներով (սկիզբ, միջից, վերջ), ամբողջական գլուխների բացակայություններով, նույնիսկ ձեռագրում ընդգրկված գլուխների հաջորդականության խախտումներով, *բեյթ*երի ետ և առաջություններով, բառերի տարընթերցումներով (օրինակ՝ հմմտ. Հմր 2058-ի էջ 48բ սկիզբը Հմր 137-ի էջ 38բ հետ): Սակայն պահպանվել է բնագրային կաղապարի օրինաչափությունը, այսինքն յուրաքանչյուր էջում 14 տող, գրադաշտը՝ 16x10 սմ:

Անզեն աչքով անգամ նկատվում է բնագրի գրման հապճեպությունը, գրչի ոչ վարպետությունը: Եթե մեր ձեռքի տակ չունենայինք այլ ձեռագիր-օրինակներ և բնագրային ամբողջականությունը ստուգեինք ձեռագրագիտության մեջ ընդունված կանոնով. որ է՝ հիշագրերի համապատասխանությունը հաջորդող էջի սկզբնաբառի հետ, ապա միայն երկու տեղում (2բ, 105բ) պիտի արձանագրեինք բնագրի պակասավոր լինելու հանգամանքը:

---

[11] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 1035 "كتاب ليلى مجنون افصح المتكلمين فضولى بغدادى". Գրչության թվականն է Հջր. 1094/1681-1682 թթ.՝ առանց գրչի և գրչության վայրի հիշատակման (հիշատակարան, 89բ):

[12] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 2058 "هذا كتاب ليلى مجنون". Գրիչն է Աբդուլ Քադիր ալ Շուքրին, իսկ գրչության թվականը՝ Հջր. 1264/1847-1848 թթ. (հիշատակարան, 109բ):

Արդեն իսկ ձեռագրում *մեսնևի*ի սկիզբ համարվող *Բէսմէ-լէն* (Միաստվածության փառաբանությունը)[13] իրականում *մեսնևի*ի սկսվածքը չէ, այլ ըստ մեր համեմատության աղբյուր մյուս ձեռագիր-օրինակների՝ 7-րդ գլուխն է " بو شب معراج بیانیدر و طلوع افتاب اسمانیدر"[14], ուր հեղինակը դիմում է Մուհամմեդ Մարգարեին՝ գործն հաջողությամբ իրականացնելու շնորհ հայցելով: Մինչդեռ Ֆուզուլիի *մեսնևի*ն հայտնի է

ای نشه حسنی عشقه تاثیر قیلن (قلن)

عشقیله بنای کونی[کونکلی] تعمیر قیلن(قلن)...

սկսվածքով (հմմտ.՝ Հմր 2058, էջ 1բ, Հմր 1035, էջ 50բ), որն անվերնագիր ձեռագիր-օրինակների համար բնագրային պատկանելիությունը գտնելու բանալի է ծառայում[15]:

Թե ինչու՞ է ձեռագրում բաց թողնվել բուն նախաբանը, այսինքն *Բէսմէլէ*-ն (Միաստվածության փառաբանությունը), ներբողներն ուղղված Սուլթան Սուլեյմանին, Բաղդադի կառավարչին: Թե ինչու՞ և ինչպե՞ս է որոշվել *մեսնևի*ի ընդօրինակումը սկսել հենց 7-րդ և դրան հաջորդող «Սեբեբ-ի թելիֆ» (թրգմ.՝ «[Ստեղծագործությունը] գրելու հանգամանքը») գլխից՝ մտածելու տեղիք է տալիս:

Ենթադրությունները մի քանիսն են. **Ա.** փորձել է կոծկել ընդօրինակության բուն առարկան, **Բ.** պարզապես կրճատել

---

[13] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 137, Սկիզբ 1բ-2բ՝ چون فیض وجودتد اولدای پاك
اشك فلك ایتدی عرضه چاك

[14] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 1035, էջ 54բ-55բ; Հմր 2058, էջ 9բ-11ա՝
چون فیض وجود کیله ای پاك
رشك فلك اولدی عرضه خاك

[15] Տե՛ս այլ ձեռագիր-օրինակ ըստ ձեռագրացուցակի, **Rieu 1978**, pp. 206b-207a:

է բնագիրը, **Գ.** ձեռքի տակ ունեցել է բնագրային անհաջող (պակասավոր կամ թերի) օրինակ:

Այնուամենայնիվ, նկատում ենք, որ գրիչը նախապես մտադրված է եղել բնագիրը կազմել ըստ ենթագլուխների, քանի որ վերնագրերի համար նախապես հատկացրել է հատվածներ (3ա-6ա), սակայն մի քանի էջ հետո (6բ-ից սկսյալ) մտադրությունը փոխել է և մնացյալ գլուխները գրել է իրար կցելով:

Թեև հետագայում լուսանցքներում ոչ կանոնավոր, այնուամենայնիվ լրացվել են գլուխների վերնագրերը[16], երբեմն էլ՝ գլուխների բաց թողնված սկզբնատողերը:

*Մեննիի գազել*ները, *մուռաբա*ները (հմպ.՝ *ռուբայի*, քառյակ), *մյունաջաթ*ները (աղերս), որոնք ըստ բուն կառուցվածքի առանձին բաժիններ են՝ ձեռագրում ևս կազմում են որևէ գլխի մաս (վերնագրերը նույնպես լրացված են լուսանցքներում): Իսկ ձեռագիր-օրինակից դուրս մնացած *գազելները* լրացվել են չկատարված մանրանկարների հատվածներում (այլ ձեռք եւ թանաք) *(նկ. 5)*[17], երբեմն էլ՝ նախորդող էջում հիշագրի ավելացմամբ՝ հատվածի ճշգրիտ տեղում լինելու փաստը հաստատելու համար (օր.՝ 71բ):

Բացառություն են միայն 84բ, 92ա էջերի մանրանկարների համար նախատեսված հատվածներում լրացված գրվածքները, որոնք բնագրային նյութ չեն, լեզուն պարսկերեն և արա-

---

[16] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 137՝ 11բ, 12ա, 13ա, 14բ, 16ա, 17ա, 18բ, 19ա, 20բ, 26ա, 29ա, 30բ, 31ա, 33ա, 34բ, 36ա, 37աբ, 38բ, 39աբ, 41ա, 43աբ, 47բ, 49ա, 52բ, 54ա:

[17] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 137՝ 20ա, 24ա, 27աբ, 33բ, 42բ, 45բ, 46ա,50բ, 56բ, 84բ, 92ա, 107բ:

բերեն են՝ առաջինի դեպքում տարբեր միջնադարյան հեղինակների (*Մէվլանա (Ջելալեդդին Ռումի)*, *Սաադի* և այլք) *գազել*ներից քաղված *բեյթ*եր, իսկ երկրորդի՝ բառակապակցություններ, առանձին բառեր: Սա կրկին խոսում է ձեռագիրն ամբողջական տեսքի բերելու մտադրության, չկատարված մանրանկարների կոծկման, բնագրում հնարավորինս ավելի քիչ բաց թողնված հատվածներ ունենալու մասին:

Ձեռագիր Հմր 137-ում *մեսնևի*ի ավարտը («Խաթիմէ») նույնպես կրճատված է[18]: Սակայն այս դեպքում պիտի նշենք, որ երկու այլ բնագրերի ավարտները ևս տարբեր են[19]:

Այժմ անդրադառնանք ձեռագրի գեղագիտական կողմին. Մանրանկարները բավական պարզունակ են: Նկարազարդ էջերը 17-ն են, նախկինում նշված 18-ի փոխարեն:

Ինչպես հայտնի է, ԺԳ դարի վերջ և ԺԴ դարի սկզբում Իրանի Շիրազ քաղաքում գործել է Շիրազյան մանրանկարչական դպրոցը, որի մանրանկարները հայտնի են եղել իրենց պարզունակությամբ: Եթե այդ դպրոցում ստեղծված ցանկացած մանրանկար համեմատենք մեր ձեռագրի գործերի հետ, կարող ենք վստահաբար ասել, որ այստեղ ոչ թե գործ ունենք վարպետ մանրանկարչի, ում ոճը պարզունակ է, այլ սիրողական մակարդակի նկարչի հետ:

---

[18] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 137 Վերջ՝ 110ա بندن طمع اتمه فكر صايب
احواليمه دوّر سوزيم مناسب
الخط ياقى العمر فانى

[19] **ՄՄ**, Արբ. ձեռ. Հմր 1035 Վերջ՝89բ شاعرلق افتى رايدب سنك
كزبى اوز بكا شعار ايدب سنك

ՄՄ, Արբ. ձեռ. Հմր 2058 Վերջ՝109բ فى الجمله بو هم كه اولدى مسطور
بر شوقتله ذوقدن دكل دور

Մանրանկարներում օգտագործված նյութը չոր, շերտավոր ջրաներկ է: Գույները դրվել են շերտերով: Նկարիչը սկզբում դրել է ավելի բաց երանգները, ապա աշխատանքի ընթացքում՝ ըստ անհրաժեշտության հետզհետե մգացրել է համապատասխան հատվածները: Ելնելով ներկապնակի երանգներից և գույների կիրառության ժամանակային անհամապատասխանությունից, կարող ենք ասել, որ ներկերը բնական հումքից չեն պատրաստվել: Այսինքն, մանրանկարներում մի քանի երանգներ կան: Դրանք են կանաչավունը, կապույտը, դարչնագույնը, սևը և շագանակագույնը: Կանաչը, ինչպես նաև թվարկած այլ երանգները հեռու են ավանդական և բնական ներկապնակի գույներից:

Արվեստաբանական տեսանկյունից նույնպես ենթադրում ենք, որ ձեռագիրը բավական կարճ ժամանակում է պատրաստվել: Մենք նույնպես կարծում ենք, որ ձեռագրի վրա սկզբից աշխատել է գրիչը: Վերջինս որոշ հատվածներում նկարելու համար ազատ տարածքներ է թողել: Սակայն տեսնում ենք նաև, որ ձեռագրում լրացվել են ոչ բոլոր բաց թողնված հատվածները: Մանրանկարների համար նախատեսված էջերի լուսանցքներում, նկարներին կից կան հուշող թեմատիկ վերնագրեր՝ մանրանկարչին ուղղորդելու նպատակով *(նկ. 3)*:

Կարճ ժամանակի մեջ տեղավորվելու և ամբողջական ձեռագրի տպավորություն թողնելու նպատակով՝ նկարիչը մինչև ձեռագրի 54բ էջը պարբերաբար նկարել է: Հետագայում տեսնում ենք, որ բնագրի միջնամասում (54բ-106ա) նկարելու համար նախատեսված էջերը բաց են թողնվել*(նկ. 4)* և հետո միայն վերջում՝ նկարիչը ընդամենը մեկ նկար է արել (106ա)

և ավարտել իր աշխատանքը: Այս կերպ փորձել է քողարկել միջնամասում դատարկ մնացած հատվածները:

Նկարչի մասնագիտական փորձի (հմտությունների) բացակայության և կեղծման միտման մասին է վկայում մատնահետքերով դիմանկարներից պատճենելը և նույն էջում արտացոլելու քայլը: Որպես օրինակ կարող ենք մատնանշել ձեռագրի 48բ էջի մանրանկարը: Մեկ այլ մանրանկարում (էջ 49բ)՝ նկարիչը նույն փորձն է կատարել: Այստեղ սպասավորի դեմքից աջ, տեսանելի են երեք ոչ հստակ, բայց նույն սպասավորի դեմքի պատճենները, որոնք արված են մատնահետքերով: Այդ քայլի պատճառով սպասավորի դեմքի գույները ճապաղվել են *(նկ. 3 և 6)*:

Մեր համոզմամբ՝ նկարիչը, որը գործ ունի ներկի հետ, չէր կարող այսպիսի ոչ մասնագիտական մոտեցում ցուցաբերել իր աշխատանքի նկատմամբ՝ առավել ևս մանրանկարիչը, որի պատասխանատվությունը ավելի մեծ էր, չէր կարող իր անփութությամբ վտանգել գրչին և ի վերջո դպրոցին, որի ներկայացուցիչն էր հենց ինքը: Սա միտումնավոր ձեռագրին հնության տեսք տալու փորձ է:

Նմանատիպ մեկ այլ դրսևորում տեսնում ենք ձեռագրի 54բ էջում, ուր պատկերված երկու կերպարների դեմքերը նկարիչը միտումնավոր, դեռ ներկը չչորացած ձեռքով տարալուծել է էջի երկայնքով: Սա մենք պատահականություն չենք համարում և կրկին համոզվում ենք, որ նկարիչը տարբեր հնարքներով փորձել է ձեռագրին հնության շունչ տալ:

Ձեռագրի արվեստաբանական քննությունն ամբողջացնում է ձեռագրի կեղծարարական միտումներով պատրաստված լինելու հանգամանքը:

Նման հետազոտական ուսումնասիրությունները վաղուց ընդունված են հայտնի գիտահետազոտական ինստիտուտներում և կենտրոններում: Այս աշխատանքը մեզանում այդ բացը լրացնելու առաջին քայլերից է, որը հարստացվելու է նորանոր նյութերով և կրելու է շարունակական բնույթ:

THE ART OF SPOTTING FORGERIES OF THE ORIENTAL MANUSCRIPTS ON THE EXAMPLE OF THE MATENADARAN MS. 137

Yvette N. Tajarian
Ani J. Avetisyan

Summary

In this article, we will discuss the Ms. № 137 from the Matenadaran's Arabic script collection. The manuscript was formerly in the main collection of the St. Etchmiadzin's Matenadaran on the basis of which the actual Matenadaran's Arabic script collection was formed. Initially, in the manuscript description lists of the Matenadaran this manuscript was mentioned as a work of *Füzuli - Leyla and Majnun*, and thus attributed to 18th century. The language was considered to be "Azeri" (that is, Azerbaijani).

Being a collaboration of an art historian and a codicologist, our study spreads light on the inconsistencies and suspicious aspects of this manuscript and its previous descriptions. Thus our article consists of two sections: codicological analysis and artistic analysis. At first the general circumstances and purposes of counterfeiting Oriental manuscripts are examined. Then the previous descriptions have been added and adjusted in order to show their incompatibility with the manuscript of our study. The deviations and interventions made in the original were examined as well. The connection between the text and the miniatures were studied thoroughly.

Based on the facts presented in this article, we have concluded that the manuscript of our study is not just a copy but a counterfeit of 19th century.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Եգանյան 1965 - Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուները, Ցուցակ Ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Հատոր Ա. (Կազմեցին՝ Եգանյան Օն., Ջեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ.), Երևան, Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի հրատարակչություն:

Հարությունյան Խ., 2019, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները, Երևան, Մատենադարան:
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), Անտիպ ձեռագրացուցակ (ԱՁ), Հմր 17:
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), Ցուցակ արաբատառ ձեռագրերի (ՑԱՁ), Հմր 2:
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), Արաբատառ ձեռագրերի հավաքածու (Արբ. ձեռ.), Հմր 137:
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), Արաբատառ ձեռագրերի հավաքածու (Արբ. ձեռ.), Հմր 1035:
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), Արաբատառ ձեռագրերի հավաքածու (Արբ. ձեռ.), Հմր 2058:
Амирбекян 2012 - Амирбекян Р., Каллиграфия и Миниатюра Востока, Коллекция Матенадарана, Альбом, Ереван, Наири;
Love 2016 - Paul M. Love, Ibādī Manuscripts at the Bibliothéque Nationale de Tunisie: Descriptions, Watermarks and Implications, Journal of Islamic Manuscripts, vol.7, Num. 1, Leiden-Boston, Brill;
Rieu 1978 - Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, Osnabrück, O. Zeller;
جعل اسناد به چه معناست و راههای پیشگیری از این جرم کدامند [Ջալ-է ասնադ բե չէ մանասթ վա ռահա-յե փիշգիրի ազ ին ջորմ քոդամանդ, թրգմ.՝ Ինչումն է փաստաթղթերի կեղծման իմաստը և այդ հանցանքը կանխելու եղանակները], https://www.yasa.co/blog/ways-to-prevent-forgery/ (16.05.2019):

Քրիստինե Կոստիկյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ՖԱՋԼԻ ԲԵԿ ԻՍՖԱՀԱՆԻԻ ՏԱՐԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐԸ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԺԷ ԴԱՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ ՇՈՒՐՋ*

Բանալի բառեր. Սեֆյան, Իրան, պատմություն, շահ Աբբաս Ա, հայ, մելիք, Ֆազլի Իսֆահանի, աղբյուր, Արցախ-Ղարաբաղ

Սեֆյան Իրանի պատմության վճռորոշ փուլը նշանավորող շահ Աբբաս Ա-ի իշխանության ժամանակաշրջանի (1587-1629 թթ.) պատմության պարսկերեն աղբյուրները մեծ թիվ չեն կազմում: Այդ ժամանակաշրջանի պատմության արժեքավոր սկզբնաղբյուրներից է շահ Աբբաս Ա-ի պալատական պատմագիր Իսքանդար Բեկ Թորքեմանի (Մունշի) «Թարիխ-ե Ալամ առա-յե Աբբասի» (Աբբասի աշխարհակալության պատմություն) աշխատությունը, որն ընդգրկում է Իրանի Սեֆյան պետության պատմությունը մինչև շահ Աբբաս Ա-ի գահակալման վերջը 1629 թ.: Այս աղբյուրի սուղ տեղեկությունները Արարատյան նահանգի ու նրա հայ բնակչության պատմության հարցերի վերաբերյալ իր հետազոտության մեջ լայնորեն ընդգրկել է Հ. Փափազյանը, որն այդ տեղեկություններն ու հայոց պատմության հարցերը քննել է՝ համադրելով Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերի ու հայկական աղբյուրների տվյալների հետ[1]: Բացի այս, Հ. Փափազյանը

---

* Հոդվածը հրատարակվում է ՀՀ գիտության կոմիտեի N 18T-6A179 թեմատիկ ծրագրի շրջանակներում:

[1] **Փափազյան 1977**, էջ 29-44:

ուսումնասիրել ու հրատարակել է շահ Աբբաս Ա-ի հրովարտակները Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտակների երկրորդ պրակում՝ բացահայտելով նրանց կարևորությունը հայ ժողովրդի իրանահպատակ հատվածի այդ շրջանի պատմության հարցերի ուսումնասիրության համար[2]:

Նույն ժամանակաշրջանի պատմությանն է նվիրված նաև Ֆազլի Բեկ Իսֆահանի Խուզանիի «Աֆզալ ալ-թավարիխ» (Տարեգրություններից լավագույնը) վերնագիրը կրող աշխատությունը՝ բաղկացած երեք հատորներից: Առաջին հատորն ընդգրկում է Սեֆյան շահ Իսմայիլ Ա-ի ժամանակաշրջանի պատմությունը, երկրորդը՝ շահ Թահմասպ Ա-ի, շահ Իսմայիլ Բ-ի ու Մուհամմադ Խուդաբանդեի ժամանակաշրջանինը, երրորդը՝ շահ Աբբաս Ա-ինը: Հատորներից յուրաքանչյուրը պահպանվել է եզակի ձեռագրային օրինակով, որոնցից առաջինը պահվում է Քեմբրիջի գրադարանում (Էթոն-Պոտի հավաքածու, ձեռ. 278), երկրորդ հատորի առաջին մասը, որը հեղինակի ինքնագիր օրինակն է՝ Բրիտանական գրադարանում է (ձեռ. 4678), իսկ երկրորդ մասը համարվում է կորած[3]: Աշխատության երրորդ հատորը հայտնաբերվել է 1993 թ. իրանագետ Չարլզ Մելվիլի կողմից Քրիստ քոլեջի գրադարանում, որտեղ գրանցված է որպես ձեռագիր հ. Dd 5.6՝ նախապես ցուցակագրված լինելով որպես Իսքանդար Մունշիի «Թարիխ-ե ալամ առա-ե Աբբասի» (Աբբասի աշխարհակալու-

---

[2] **Փափազյան 1959**, վավ. 1-18:

[3] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ XXXIV-XXXV.

թյան պատմությունը) աշխատությունը բովանդակող ձեռագիր, քանի որ նրա սկիզբն է ընդօրինակված եղել իր առաջին էջին[4]: Այս երրորդ հատորի պարսկերեն բնագիրը հրատարակվել է 2015 թ. Քայումարս Քերեքլուի ընթերցմամբ ու խմբագրությամբ Մեծ Բրիտանիայում Գիբբի հիշատակին նվիրված շարքում: Դեռ նախքան այս հատորի հրատարակությունը, սկզբնաղբյուրի Կովկասի տվյալ ժամանակաշրջանի պատմությանը վերաբերող որոշ տեղեկությունները առանձին հոդվածներով ուսումնասիրել ու ներկայացրել է ճապոնացի արևելագետ Հ. Մաեդան՝ մատնանշելով դրանց կարևորությունը շահ Աբբասի կողմից տարածաշրջանում իրականացրած վարչատնտեսական[5] ու էթնիկ քաղաքականության հետազոտության համար[6]: Ուսումնասիրողը բարձր է գնահատում Ֆազլի Իսֆահանիի տեղեկությունները շահ Աբբաս Ա-ի մոտ ծառայության մեջ գտնվող մահմեդականացած հայ, ազդեցիկ ղուլամ Կարչաղայ խանի կյանքի ու գործունեության մասին՝ իր հոդվածում քննելով դրանք[7]:

Ֆազլի Բեկ Իսֆահանին, ծագումով հայտնի ազնվականական տոհմից էր: Նրա պապը՝ Մասիհ ալ-Դին Ռուհալլահ Խուզանին Սեֆյան պետության ԺԶ դարի բարձրաստիճան նահանգային պաշտոնյա էր: Հեղինակը ծնվել և մեծացել է Ատրպատականում: Նա իր պաշտոնական առաջխաղացումը սկսել է 16 տարեկանում՝ եղբոր՝ Գան-

---

[4] Նույն տեղում, էջ XXXIII, XXXVII:
[5] **Maeda 2015**, էջ 109-110:
[6] **Maeda 2012**, էջ 471-489:
[7] **Maeda 2015**, էջ 112:

ձակի վեզիր Մուհամմադ Բեկի վարչական անձնակազմում: Երկուսը այնուհետև տեղափոխվում են Պարտավ (Բարդա՛), որը կառավարում էր Իգիրմիդորտի կառավարիչ Փեյքար խանը: 1617 թ. շահ Աբբաս Ա-ի հրամանով նա նշանակվում է Փեյքար խանի վեզիր, որի հիմնական պարտականությունն էր նախ Ղարաբաղի, ապա՝ Արևելյան Վրաստանի հարկատվությունը[8]: Հենց այս շրջանում էլ Ֆազլի բեկը սկսում է գրել իր «պատմությունը»: Նրա պատասխանատվության տակ էր «Ղարաբաղի, Մուղանաթի, Թուման-ե Մեշքինի, Ղափանաթի ու Չուխուր Սաադի» ցեղերից չոբանբեգի հարկի գանձումը: Նա միաժամանակ նաև Ղարաբաղի ու Ատրպատականի հյուսիսային շրջանների խալիսե հողերի[9] ֆինանսական վերահսկիչն էր[10]: Փեյքար խանն իր պաշտոնյաների հետ այդ շրջանում հաշվառման են ենթարկում Ղարաբաղի որսորդության ու բազեների բուծման հարկերը: 1620 թ. նրան են հանձնարարվում նաև «Մուղանաթի ու Թուման-ե Մեշքինի» հարկամատյանների ճշգրտումը: Ապա 1621 թ. Որպես հարկային տեսուչ նա այցելում է Բաքու և Շիրվան[11]: «Աֆզալ ալ-թավարիխում» նաև կան հատուկենտ նշում-

---

[8] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ XXI.

[9] Խալիսե (خالصه) ԺԷ դարի փաստաթղթերի տվյալների հիման վրա Հ. Փափազյանը հանգել է այն եզրակացությանը, որ այդ շրջանում «խալիսե» հողերը պետական սեփականություն էին համարվում, սակայն նրանք տվյալ վիլայեթի տնօրինության տակ էին և նրանց եկամուտներն ամբողջովին պատկանում էին խաներին ու բեկլարբեկերին (**Папазян 1972**, էջ 106):

[10] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ XXI:

[11] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ XXII:

ներ Ֆազլի Բեկի Թիֆլիս, Վրաստանին սահմանակից շրջաններ ու Դաղստան գնալու վերաբերյալ: 1719-1724 թթ. Ֆազլի Բեկը վարում էր Կախեթի վեզիրի պաշտոնը: Այդ ժամանակաշրջանում թեժ պայքար էր ընթանում Կախեթի ժառանգական տիրոջ՝ Թահմուրասի ու Սեֆյան իշխանությունների միջև, որի արդյունքում, կապված այստեղ ծագած ապստամբության ու դրան ուղեկցող խժդժությունների հետ, Ֆազլի Բեկն իր ընտանիքով հեռանում է Բարդայից Արասբար ու Արդեբիլ:

1624-5 թթ. Ֆազլի Բեկը վարում էր Քերմանի վեզիրի պաշտոնը[12]: Իսկ շահ Սեֆի Ա-ի իշխանության շրջանում (1629-1642) նա հեռանում է Իրանից Մողոլական Հնդկաստան, որտեղ Ֆազլի բեկին տեսնում ենք իր մի քանի այլ ազգականների հետ պաշտոնեական աստիճանակարգում բարձր պաշտոններ զբաղեցնելիս[13]:

Ֆազլի Իսֆահանին իր երկը սկսել է գրել այն ժամանակ, երբ Իսքանդար Մունշին արդեն ավարտել էր շահ Աբբաս Ա-ի պատմությանը նվիրված աշխատության երկրորդ մասը՝ 1616 թ.: Երկու հեղինակները միմյանց ակնհայտ կերպով ճանաչել են և Ֆազլին անգամ նրան է ներկայացրել իր որոշ ստեղծագործություններ[14]: Ֆազլի Իսֆահանին իր երկը սկսել է գրել նպատակ ունենալով ճշգրտել ու բարելավել Իսքանդար Մունշու պատմությունը և այն գրել է լիովին անկախ ու ինքնուրույն շարադրանքով՝ հենված իր անձնական դիտարկումների, իր

[12] Նույն տեղում, էջ XXIV:
[13] Նույն տեղում, էջ XXIX-XXX:
[14] Նույն տեղում, էջ XLV:

բարձրաստիճան հորեղբոր՝ Ասադ Բեկի ու եղբոր՝ Մուհամմադ Բեկի նշումների վրա: Թեև թե՛ Իսքանդար Մունշին և թե՛ Ֆազլի Բեկը անդրադառնում են գրեթե նույն իրադարձություններին, այնուամենայնիվ Ֆազլի Բեկը շատ անգամ լրացնում ու ավելի մանրամասնում է որոշ դեպքերի նկարագրությունը, հատկապես Կովկասին վերաբերող մասերում: Ֆազլի Բեկի տեղեկությունները Ղարաբաղի, Ատրպատականի ու Արևելյան Վրաստանի տարածքների վերաբերյալ լույս են սփռում իրանական տիրապետության ու վարչարարության մեթոդների ու մանրամասների վրա: Ֆազլի Իսֆահանիի պատմությունում անդրադարձներ կան Արևելյան Հայաստանի հայոց մելիքներին ու տեղի հայ բնակչությանը, նաև Նոր Ջուղայի հայությանը, որոնք երբեմն հաստատվում են այլ աղբյուրներով, լրացնում նրանց տվյալները, երբեմն էլ եզակի են և նրանց վերաբերող նոր, դեռևս անհայտ փաստեր են արձանագրում:

Աշխատության հրատարակված երրորդ հատորն ունի հետևյալ կառուցվածքը. առաջին 20 թերթերում հակիրճ՝ տարեգրության ձևով շարադրված են շահ Աբբաս Ա-ի ողջ գահակալման պատմությունը. նշանակումները տարբեր պաշտոնների և պատերազմական իրադարձությունները, ճակատամարտերն ու ռազմարշավները տարբեր ուղղություններով: Այնուհետև հեղինակն այս իրադարձությունները մանրամասնում է ավելի ընդարձակ շարադրանքով:

1577-1590 թթ. թուրք-իրանական պատերազմի արդյունքում Հարավային Կովկասում հաստատվում է Օսմանյան տիրապետությունը: Առաքել Դավրիժեցին հետևյալ կերպ

է բնութագրում տեղի բնակչության դրությունը. «ծանր հարկապահանջութեամբ, և կեղեքմամբ զրկէին և կողոպտէին, և հաւատոց կուռէճութիւն առնէին (խստություն էին բանեցնում), և այլ բազում տառապանօք չարչարէին ոչ միայն զազգս Հայոց, այլև զազգն Վրաց և զՄահմետականաց», որի համար տեղի ազնվականները ստույգ գիտենալով շահ Աբբաս Ա-ի Կովկաս արշավելու մտադրության մասին՝ գնում են, ներկայանում նրան և իրենց պատրաստակամությունը հայտնում նրան ծառայելու հարցում: Նրանց թվում Առաքել Դավրիժեցին նշում է Արցախ-Ղարաբաղի հայ մելիքների ու ազդեցիկ հոգևորականների անունները. «Ոսկանապատի Սարուխան ու եղբայր Նազար, Հաթերքից Օղլան քեշիշ (քահանա) և եղբայր Ղալաբեկ, Խաչենի Ջալալ Բեկ, Դիզակի Մելիք Սուջում, Քոչիզի Մելիք Փաշիկ, Բրետիս գյուղից Մելիք Բաբէն, Քաշաթաղի Խանածախ գյուղի Մելիք Հայկազ»[15]:

Հաստատելով Առաքել Դավրիժեցու այս հաղորդումը Ֆազլի Իսֆահանին նշում է, որ այս մելիքներից մի քանիսն իրենց ջոկատներով ակտիվորեն աջակցում են շահ Աբբաս Ա-ին Այսրկովկասում նրա կողմից ձեռնարկված ռազմական գործողությունների ժամանակ և համագործակցում պարսից զորքերի հետ օսմանյան բանակի դեմ մարտերում:

Ըստ նրա՝ հիջրայի 1013 (1604/5) թ. Հուսեյն խանի գլխավորած պարսկական զորքի Արցախում գտնվելու ժամանակ նրա մոտ են գալիս «Հայկական Առանի Մելիք

[15] **Առաքել Դավրիժեցի 1990**, էջ 63:

Հայկազն ու Օղլան քեշիշը 500 քրիստոնյա հրացանակիրներով» և «համառորեն կռվում [Հուսեյն խանի տրամադրության տակ մնացած] 2000-անոց զորքի հետ ... լուսաբացից մինչև կեսօր և [օսմանյան] բազմաքանակ զորքին դիմադրություն ցույց տալիս»[16]: Հետագայում իրենց մատուցած ծառայությունների դիմաց Մելիք Հայկազին է հանձնվում «Քաշաթաղի կառավարումը», իսկ Օղլան քեշիշին՝ «Ջալբերդի (կամ Չելեբերդ, Ջրաբերդ) Հասանրիզ (Հաթերք) գյուղի թիուլդարությունը[17], իսկ վերոհիշյալի որդիներ Սարուխանին ու Յավրիին, որոնք տիրապետում էին իսլամական գրչությանը, դարձնում է շահի ղուլամներից»[18]:

Իրանցի պատմագրի վերոհիշյալ հաղորդումը փաստում է այն մասին, որ Մելիք Հայկազն իր մելիքական դիրքում հաստատվել էր դեռևս հիջրայի 1014 (1605/6) թ., թեև պահպանվել են նրա մելիքական ու կալվածատիրական իրավունքների հաստատման կապակցությամբ

---

[16] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 357:

[17] Թիուլդար (تیولدار) - Այսպես էին կոչվում այն բարձրաստիճան զինվորականները, պետական պաշտոնյաներն ու ամիրները, որոնք ռոճիկի դիմաց ստանում էին շրջանից, գյուղերից կամ առանձին գյուղից գանձվող ամբողջ պետական հարկերի կամ նրանց մի մասի գանձման իրավունքը, որպես «թիուլ»: Խոշոր թիուլդարներն իրենց տրված օբյեկտների բնակչության նկատմամբ, թիուլդարության ժամանակաշրջանում հաճախ ունենում էին նաև վարչական ու դատական իրավունք (**Փափազյան 1959**, էջ 218):

[18] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 416:

հրապարակված շահ Աբբաս Ա-ի միայն 1609 և 1620 թվականների հրովարտակները[19]:

Ինչ վերաբերում է «Օղլան քեշիշի» ինքնությանը, ապա կարծում ենք բնագրում անվան հետ կապված տարընթերցում ու շփոթություն է տեղի ունեցել: «Քեշիշ»-ը հայերեն «քահանան» է, իսկ «Օղլանը» որ գրվում է اقلان ձևով, ձեռագրի ընթերցման ժամանակ հեշտությամբ կարելի է շփոթել Օհանի հետ, որը գրվում է այսպես՝ اوهان: Հաթերք գյուղի գերեզմանոցի խաչարձանների վրա Մ. Բարխուդարյանցը ժամանակին ընթերցել է. «Կամաւն Աստուծոյ պարոն տէր Ոհանես կանգնեցի սուրբ խաչերս. թագաւոր Շահ Աբազն. երկրիս պարոն տէր Ոհանէս»[20]: Մեկ այլ խաչարձանի վրա Մ. Բարխուդարյանցը ընթերցել է նաև հետևյալը. «Կամաւն Աստուծոյ ես Ղալաբեկի Ո... հաւր եղբայր իմ պարոն տէր Ոհանէս Ղա...»: Իսկ «Օղլան քեշիշին և նրա եղբայր Ղալաբեկին» ինչպես վերն արդեն նշել ենք, հիշատակում է նաև Առաքել Դավրիժեցին, որը հնարավոր է, որ իր պատմության մեջ օգտագործած լինի պարսկալեզու սկզբնաղբյուրներ, որոնցում հայ քահանայի անունը նշված լիներ այդպես: Ուստի խոսքը թերևս իշխանական ծագում ունեցող «Ոհանես քահանայի» մասին է, որին շահ Աբբասն իր մատուցած ծառայությունների դիմաց շնորհում է Հաթերք գյուղը որպես թիուլ և այդպիսով դարձնում «պարոնտեր»:

Քաշաթաղի “քրիստոնյա Մելիք Աղաջանի և Ջրաբերդի Օղլան Յուսուֆի” անուններն են նշվում հետագայում

---

[19] **Փափազյան 1959**, վավ. 9 և 15:

[20] **Բարխուտարեանց 1999**, էջ 264:

Չոխուր Սա'ադի (Երևանի նահանգի) Թահմասպ Ղուլի Բեկ խան Ղաջարին ենթակա ազդեցիկ զինվորականների և ունևոր անձանց թվում, որոնք իրենց հարյուրյակներով մասնակցում էին Սեֆյանների ռազմական ձեռնարկումներին[21]: Հիշենք, որ Թահմասպ Ղուլի Խանը Չոխուր Սա'ադի բեկլարբեկն էր 1625-1635 թթ.[22], ուստի այս տեղեկությունը վերաբերում է վերը նկարագրված իրադարձություններից 20 տարի անց ժամանակահատվածի և այդ անձինք թերևս հանդիսացել են Քաշաթաղի Մելիք Հայկազի և Ջրաբերդի Օղլան քահանայի որդիները կամ այլ ազգականներ:

Վերը ներկայացված հատվածում տեղեկություն կա «Օղլան կամ Օհան» քահանայի որդիների հետագա ճակատագրի վերաբերյալ, որոնք համալրում են շահ Աբբասի ղուլամների շարքերը: Ղուլամ (غلام) կամ պարզապես «ղուլ» ծագումով արաբերեն բառը բառացի նշանակում է «ստրուկ»: Սեֆյան շրջանում այսպես էին կոչվում այլադավաններից հավաքագրված գերիները, որոնք մահմեդականացվում ու ստրկացվում էին: Շահ Աբբաս Ա-ի օրոք ըստ իտալացի ճանապարհորդ Պիետրո Դելլա Վալլեի Իրանում կային շուրջ 30000 ղուլեր, որոնցից 15000-ը զինվորականներ էին՝ ընդգրկված ռազմական բարեփոխման արդյունքում ստեղծված հեծյալ գնդերի մեջ[23]: Սրանք փաստորեն կազմում էին շահի անձնական թիկնապահների գվարդիան՝ «ղուլլար - قللر»: Շահի օրինակով, ղու-

---

[21] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 1003:

[22] **Փափազյան 1977**, էջ 33:

[23] **Tadhkirat al-mulūk 1943**, էջ 33:

լամների հատուկ ջոկատներ ունեին նաև վիլայեթներում և սահմանամերձ կուսակալություններում իշխող բեկլարբեկերը[24]: Ոչ զինվորական ղուլամներն իրենց հերթին երկու տեսակի էին՝ ներքինի (խասսեին պատկանող ղուլամներ) և ոչ ներքինի (սադե- սովորական)[25]:

Ֆազլի Իսֆահանիի վերը նշված հաղորդումը նկարագրում է Սեֆյան իշխանությունների կողմից Կովկասի այլադավանների նկատմամբ իրականացվող վերոհիշյալ քաղաքականության մի դրվագը: Հեղինակը որպես շահական բարեհաճության դրսևորում է ներկայացնում Օղլան (Օհան) քահանայի «իսլամական գրչությանը ծանոթ» զավակների փաստացի ստրկացումն ու մահմեդականացումը:

Ըստ Ֆազլի Իսֆահանիի, 1013 (1604/5) թ. Գանձակի մոտ գտնվող պարսից զորակայան են ներկայանում «Չայքենդի (Գետաշեն) Մելիք Յաղգարն ու Շամխորի մելիքները և ծառայություններ մատուցում»[26]: Այս տեղեկությունը Հյուսիսային Արցախի հայ մելիքների մասին նրանց վերաբերող հազվագյուտ տվյալներից է, որում առկա Մելիք Յաղգարի (Ետկեարի) անունը նշվում է նաև այդ շրջանի Սուլուք (Ազատ) գյուղի Ս. Հովհաննես եկեղեցու արձանագրության մեջ[27]: Հյուսիսային Արցախի Ոսկանա-

---

[24] **Փափազյան 1959**, էջ 222:

[25] **Tadhkirat al-mulūk 1943**, էջ 127:

[26] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 360:

[27] **Բարխուտարեանց 1999**, էջ 299: Այս արձանագրությունը 1980 թ. տվյալներով արդեն պահպանված չէր (**Կարապետյան 2004**, էջ 312):

պատի մելիքներ Նազարն ու Սարուխանն այն հայ մելիքներից էին, որոնք ըստ Առաքել Դավրիժեցու այցելում են շահ Աբբաս Ա-ին Սպահանում ու պատրաստակամություն հայտնում ծառայելու և աջակցելու նրան իր հակաօսմանյան ձեռնարկումներում[28]: Ըստ ամենայնի, հիշյալ մելիքները իրոք շահ Աբբասին աջակցում են, որի դիմաց պետք է, որ շահ Աբբաս Ա-ը հաստատած լիներ նրանց իրավունքները հրովարտակով: Պահպանվել է շահ Աբբաս Ա-ի 1607 թ. հրամանագիրը, որով քրիստոնյա Մելիք Նազարը նշանակվում է Ղարաբաղի «Սոնղորաբադի (Ոսկանապատ) մելիք և առաջնորդ»[29]:

Իրանցի պատմագիրը ևս մեկ անգամ հիշատակում է Գետաշենի Մելիք Յադգարի անունը 1625 թ. գարնանը Գեորգի Սաակաձեի գլխավորությամբ վրացիների կողմից պարսկական զորքի ջախջախման[30] ու Գանձակի գրավմանը վերաբերող նկարագրության մեջ: Ըստ պատմագրի, երբ վրացական զորքը գլխավորող «ուրացյալ մովրովն (Գեորգի Սաակաձեն) անցնում է Կուր գետը՝ Ղարաբաղն ասպատակելու նպատակով. . . խաները մայիսին հեռանում են Արա[ք]սի մյուս ափը», որից հետո վրացիները Գանձակը գրավում են, շրջակայքի ցեղերի բնակիչներից. «ոմանք [ապաստանեցին] Չայքենդի Մելիք Յադգարի մոտ, որն այն [Գետաշենը] ամրացրել և պաշտպանում էր, լավ հրացանակիրներ ուներ»[31]: Իսֆահանին նկարագրում

---

[28] **Առաքել Դավրիժեցի 1990**, էջ 63:

[29] Տե՛ս **Тбилисская коллекция персидских фирманов 1995**, էջ 20:

[30] Այս մասին տե՛ս **Չոբանյան 2016**, էջ 352:

[31] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 908:

է նաև, որ վրաց մովրովը փորձում է գրավել Գետաշենը, սակայն «Մելիք Յադգարը այնտեղի մահմեդականների ու քրիստոնյաների բազմությամբ կռվի է ելնում նրա դեմ և չորս օր նրան սղնախի ու ամրության ստորոտում պահում: Քանի որ [մովրովը] ներքուստ զգում էր իր դժվարին կացությունը, այլևս չի շարունակում կռվել ու վերադառնում է»[32]:

Առավել հարուստ են իրանցի պատմագրի տեղեկությունները Գեղարքունիքի Մելիք Շահնազարի և նրա որդի Մելիք Յավրիի վերաբերյալ: Դեռևս արշավանքի սկզբում՝ «Հիջրայի 1012 (1603/4) թ., երբ Զու-լ-Ֆիղար խանը մտնում է Չոխուր Սա'ադի վիլայեթ (Երևանի նահանգ), Գյոքչայի (Գեղարքունիքի) ու այն շրջանի քրիստոնյաների քալանթար Մելիք Շահնազարի որդի Մելիք Յավրին այնտեղի հայերից 300 հոգով նրա բանակին միացավ, հնազանդություն հայտնեց ու պարտավորվեց հնարավորինս ջանք թափել [Երևանի] բերդը գրավելու համար: Նա մարդ ուղարկեց Առանի հայկական մահալները երիտասարդ հրացանակիրների զորք հավաքագրելու»[33]: Հեղինակը նաև մատնանշում է Չոխուր Սա'ադի հայության դերը բերդը պաշարած պարսկական բանակը պարենով ապահովելու գործում[34]:

Մելիք Շահնազար Ա-ը Գեղարքունիքի Մելիք Շահնազարյանների տոհմի նշանավոր ներկայացուցիչն էր, որին շահ Աբբաս Ա-ը իր Հարավ Կովկասյան արշավանքի

---

[32] Նույն տեղում, էջ 909:
[33] Նույն տեղում, էջ 340:
[34] Նույն տեղում, էջ 342:

սկզբում հրամանագիր է հղում՝ պահանջելով նրա աջակցությունը: Պահպանվել է հիջրայի 1012 թ. ջումադի առաջին ամսին (1604թ. սեպտեմբերի 25 – հոկտեմբերի 25) հրապարակված այդ հրամանագրի պատճենը, որով Սեֆյան շահը պահանջում է Մելիք Շահնազարից նվիրվածություն ցուցաբերել իրեն ծառայելու հարցում, քանի որ նա գրաված լինելով Ատրպատականը և նրա կենտրոն Թավրիզը, մտադիր էր արշավանքով նվաճել Երևանն ու Նախիջևանը, որից հետո խոստանում էր հավատարմության դիմաց նրան արքայական առատաձեռնությամբ վարձատրել[35]:

Վերջինս հնազանդվում է շահ Աբբաս Ա-ի հրամանին և իր մատուցած հավատարիմ ծառայությունների դիմաց վերահաստատվում Գեղարքունիքի մելիքի դիրքում: Խուզանին նաև հետևյալ հետաքրքրական տեղեկությունն է հաղորդում Գեղարքունիքի մելիք Շահնազարի երաժշտական ունակությունների մասին. «Մելիք Շահնազարը, որի տանը հաճախ է հանգուցյալ շահը կանգ առել ու նվերներ ընծայել, հարուստ ու շնորհաշատ մարդ էր, լավ սազ էր նվագում ու հմուտ երաժիշտ էր»[36]: Առաքել Դավրիժեցին անդրադառնալով Մելիք Շահնազարի կողմից շահ Աբասի հյուրընկալմանը, նշում է, որ դա տեղի է ունեցել 1606 թ.[37]: Մելիք Շահնազար Ա-ը այս շրջանում արդեն ծեր լինելով մահացել է 1606 թ.: Այդ (ոծե) թվականն է նշված նրա

---

[35] **ՄՄ**, Մելիք-Շահնազարյանների ֆոնդ, թղթ. 241, գործ 1, վավ. 23:

[36] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 340:

[37] **Առաքել Դավրիժեցի 1990**, էջ 114-115:

տապանագիրն ընթերցած և առաջին անգամ հրատարակած Ս. Ջալալյանի կողմից[38], ինչպես նաև Մելիք Շահնազարի պատվերով գրված մի Ավետարանի հիշատակարանում[39]: Նրա տապանաքարը չի պահպանվել, և հետագա ուսումնասիրող Ս. Բարխուդարյանը ամենայն հավանականությամբ հենվելով Մ. Սմբատյանցի հաղորդման վրիպակի վրա[40], նշում է ՌԾԷ (1608 թ.)[41]:

Ինչ վերաբերում է Մելիք Շահնազարի որդի Յավրի Բեկի մասին Իսֆահանիի հաղորդմանը, ապա հայկական աղբյուրներում ևս տեղեկություններ կան այս անգամ մեծ բռնագաղթից հետո, մասնավորապես 1605 թ. Արարատյան երկրում թուրքական զորքի դեմ կռիվներում նրա մղած խիզախ մարտերի մասին. «Դարձեալ յորժամ Այրարատեան երկիրն անտիրացավ, գունդ մի ելուզակաց, զոր ջալալի ասեն, ի Տաճկաց կողմանէն եկեալ բնակեցան անդ և բազում ոճիրս չարեաց գործեցին ի սակաւ մնացեալս. գիշերագնաց եղեալ զննեին և որոնեին, եթէ ուր ուրեք գտանի մարդ, ի վերայ հասեալ մինչև զսովն ի յերկիր ձգեցին...Դարձեալ զօրքն Տաճկաց որ ի յԱրարատ, կամեցան գիշերագնաց լինել և յաւարի առնուլ զերկիրն Գեղամայ և կոտորել զորդիս մելիք Շահնազարին, զոր իմացեալ ծերն Շահնազար զորդին իւր զԱւրիբեկն քրիս-

---

[38] **Ջալալյան 1858**, էջ 111:

[39] **Հակոբյան/Հովհաննիսյան 1974**, էջ 219:

[40] Մ. Սմբատյանցի մոտ առկա է վրիպակ, որտեղ ՌԾԷ. թվականը համապատասխանեցված է 1606-ին (**Սմբատեանց 1895**, էջ 610): Մ. Սմբատյանցը տապանագրի տեքստը և թվականը վերցրել է Ս. Ջալալյանցից, ուստի պետք է ՌԾԵ:

[41] **Դիվան հայ վիմագրության 1973**, էջ 342:

տոնեայ զօրօք ի վերայ նոցա, և կոտորեաց զնոսա մեծաւ քաջութեամբ. և տարեալ զգլուխս նոցա եդ առաջի Պարսից արքային, յորմէ ուրախացաւ արքայն, և ետ նմա իշխանութիւն տիրել ի վերայ գաւառին իւրոյ»[42]:

Մելիք Շահնազարի որդիներից Յավրին շահ Աբբասին ցուցաբերած գործուն աջակցության համար մեր հեղինակի հավաստմամբ հիջրայի 1013 (1604/5) թ. Երևանի հայկական մահալի քալանթար է նշանակվում[43]: Ինչպես վերը նշեցինք, այդ պաշտոնը ըստ Իսֆահանիի քալանթարի պաշտոն էր վարում նաև նրա հայր Մելիք Շահնազարը:

Քալանթար (کلانتر) էին կոչվում քաղաքների կամ քաղաքային խոշոր թաղամասերի աշխարհիկ ղեկավարները, որոնք զբաղվում էին բնակչության քաղաքացիական հարցերով և հետևում քաղաքի հասարակական գործերին: Սրանք սովորաբար ընտրվում էին քաղաքի մեծահարուստ վաճառականներից (խոջաներ)[44], բայց որոշ դեպքերում այդ պաշտոնը համատեղում էին նաև մելիքները, ինչպես օրինակ Ագուլիսի և Դաշտի մելիքների դեպքում[45]: Քալանթարներն էին նշանակում քյադխոդաներին[46], և

---

[42] **Հակոբյան/Հովհաննիսյան 1974**, էջ 288:

[43] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 356:

[44] **Փափազյան 1956**, էջ 122:

[45] **Հովհաննիսյան 2017**, էջ 73:

[46] Քյադխոդա (کدخدا) - Այսպես էին կոչվում գյուղական ավագները: Սակայն չպետք է հասկանալ միայն գյուղի «գեղջավագի», «տանուտերի» կամ «ռեսի» իմաստով. մի գյուղում կարող էին լինել մի քանի քյադխուդաներ, դրանք փաստորեն գյուղի ավագների կամ «աղսախկալների» (պարսկ. – «ռիշսեֆիդ») խորհրդի անդամներն էին, որոնք այդ անունը ստացել էին երբեևէ գյուղի տանուտեր եղած ժամանակ: Այդ պաշտո-

որոշակի դերակատարություն ունենում համքարությունների հարկերի բաշխման գործում[47]: Նրանց էին ենթարկվում տեղի ղազին[48], ավագները, արհեստավորներն ու մյուս բնակիչները[49]:

Ֆազլի Իսֆահանիի այս հաղորդումը, որի հավաստիությունը պատճառ չունենք կասկածի տակ առնելու, մատնանշում է Մելիք Շահնազարի «Գյոքչայի (Գեղարքունիքի) հայկական մահալի քալանթարը» և ապա նաև նրա որդի Մելիք Յավրիի՝ Երևանի քալանթարը եղած լինելու կարևոր իրողությունը, որի մասին որևէ այլ աղբյուրում տեղեկություն չկա:

Հայտնի է, նաև, որ Մելիք-Շահնազարյանների տոհմից ևս մեկ անձ է հետագայում հիշատակվում Երևանի քալանթարի պաշտոնում, դա Նադիր շահի ժամանակ Երևանի հայերի քալանթար նշանակված Մելիքջան Մելիք Շահնազարյանն էր: Թեև Աբրահամ Կրետացին բազմիցս հիշատակելով Մելիքջանի անունը, չի նշում, որ նա Մելիք Շահնազարի տոհմից էր[50], սակայն այդ մասին հավաս-

---

նից ազատվելուց հետո էլ նրանք շարունակում էին կոչվել քյադխուդաներ ու մասնակցում էին ավագների խորհրդին (**Փափազյան 1956**, էջ 122):

[47] **Միրզա Սամի'ա 2019**, էջ 155:

[48] Ղազի (قاضی) - Դատավոր, շար'ի դատական ատյանի պետը, որը նշանակվում էր բարձրաստիճան հոգևորականության շարքերից, որը շարիաթի օրենքով քննում էր քաղաքացիական ու քրեական գործերը (**Փափազյան 1959**, էջ 222):

[49] **Մեշքանբարյանս 2016**, էջ 270:

[50] **Աբրահամ Կրետացի 1973**, էջ 49, 80, 128:

տում է Հովհաննես Մելիք-Սելիմյանց Զմյուռնացին իր «Համառոտութիւն Պատմութեան Հայկազանց» երկում[51]:

Քանի որ Սեֆյանների վարչաքաղաքական համակարգը Նադիր շահի օրոք շարունակում էր գործել աննշան փոփոխություններով[52], ուստի Երևանի քալանթարի դիրքը և պաշտոնական գործառույթները ըմբռնելու համար օգտակար է նաև Աբրահամ Կրետացու հաղորդումները, ըստ որի Երևանի նահանգի հայության անմիջական ղեկավարը քալանթար Մելիքջանն էր, իսկ այլազգիներինը՝ Ալիղուլին. «Երևան Թ (9) միալ[53] գոլով Թ մելիք կան այժմ: Թէպէտ հնազանդ են քալանթարին և դողան առաջն, իբրև զնոքար (ծառա), բայց Երևանայ մէլիքներացն, որք են այսոքիկ. նախ մէլիք Յակոբջանն և մէլիք Մկրտումն, Կարբու և Ղրխպուլախու, Շոռակալու, Իկտիրու, Գառնու, Ծաղկնայձորու, Գեղարքունոյ, Ապարանու, Շիրակուանու...»[54]:

Աբրահամ Կրետացու այս տեղեկության համաձայն քալանթարի դիրքը ավելի բարձր էր մելիքի դիրքից: Քալանթարի պարտականությունն էր «*ռայաթի*[55] շահերը պաշտպանել և եթե հնարավոր է, վերականգնել [ռայաթի

---

[51] Այս մասին տե՛ս **Փափազյան 1972**, էջ 76, 78, հղում՝ **ՄՄ**, ձեռ. 2888, էջ 341ա:

[52] Այս մասին տե՛ս شعبانی رضا، 1388، صص. 581، 645-646.

[53] Մահալ (محل) - Շրջան, գավառ ԺԷ-ԺԹ դարերում Անդրկովկասի վարչական բաժանման միավորներից է:

[54] **Աբրահամ Կրետացի 1973**, էջ 128:

[55] Ռայաթ, ճիշտը՝ ռա՛իյյաթ (رعیت) Սկզբնաղբյուրներում գործ է ածվում հպատակ և հարկատու ժողովրդի, հատկապես նստակյաց, հողագործ գյուղացիության իմաստով (Փափազյան 1956, էջ 118-9):

իրավունքները], այլապես զեկուցել *դիվանի վաքիլներին՝* թույլ չտալով, որ ուժեղների կողմից թույլերի նկատմամբ բռնություն գործադրվի և անեծքի պատճառ լինի»[56]: Այս առումով հատկանշանական է նաև այն, որ Գեղարքունիքի վերոհիշյալ մելիքների անունների հետ վիմագիր արձանագրության մեջ և ձեռագրերի հիշատակարաններում օգտագործվում է «պարոնաց պարոն» տիտղոսը, որը մատնանշում է նրանց գերակա դիրքը մյուս պարոնների կամ մելիքների նկատմամբ[57]:

Այն իրողությունը, որ Մելիք Շահնազարի որդի Մելիք Յավրին արժանացել էր շահ Աբբաս Ա-ի վստահությանը և որոշակի դերակատարություն ուներ Արևելյան Հայաստանում տվյալ ժամանակահատվածում զարգացող իրադարձություններում, հաստատվում է նաև Իսֆահանիի հետագա հաղորդումներով ու այդ շրջանի այլ աղբյուրներում առկա տվյալներով:

Իսֆահանին նշում է, որ հիջրայի 1013 (1604/5) թ. «Գանձակի... շրջակայքն ասպատակելով և հայերից ու մահմեդականներից գերիներ վերցնելով [պարսկական] զորքը մեծ բազմությամբ Արասբար վերադարձավ», բայց շուտով կարգադրվում է «Ղարաբաղի հայերից և մահմեդականներից [վերցված] գերիներին իրենց տերերին վերադարձնել[58]: Թերևս այս իրադարձությունների հետ անմիջական կապ ունի նաև Մատենադարանի Մելիք Շահնազարյան-

---

[56] **Միրզա Սամի'ա 2019**, էջ 156:

[57] **Դիվան հայ վիմագրության 1973**, էջ 341: **Հակոբյան/Հովհաննիսյան 1974**, էջ 217:

[58] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 360:

ների ֆոնդում պահվող շահ Աբբաս Ա-ի հիջրայի 1014 թ. ջումադի առաջին ամսի (1605թ. սեպտեմբերի 14 – հոկտեմբերի 14-ը) հրամանագիրը, որով կարգադրվում է շահական բոլոր պաշտոնյաներին Գեղարքունիքից բերված գերիներին հանձնել Յավրի Բեկին, որովհետև այնտեղի բոլոր գերիներին ներում է շնորհվում և հրամանի կատարման պատասխանատվությունը դրվում է Մեհդի Ղուլի Բեկ Ղորչիի վրա[59]:

Հետագա դեպքերի շարադրանքում ևս երկու անգամ Խուզանին հիշատակում է Մելիք Յավրիի անունը. մեկը 1015 (1606/7) թ. Վրաստանի կողմերում կատարված ռազմարշավի նկարագրությունից հետո, այն, որ երբ պարսից զորքը գալիս է Գեղարքունիքի կողմերը՝ այնտեղ ամառն անցկացնելու, Մելիք Յավրին ներկայանում է և իր ծառայությունն առաջարկում[60]: Իսքանդար Բեկ Մունշին այս շրջանի դեպքերը նկարագրելիս ևս առանց հիշատակելու Յավրի բեկի մասին, նշում է շահի Գեղարքունիքի շրջանում իջևանելու և այնտեղ նրա զորակայան բանակի մեծ ամիրների ու զորավարներ ներկայանալու մասին[61]: Այս իրադարձությունները բավականին մանրամասն նկարագրվում են նաև վերը նշված Մելիք Շահնազարի պատվերով գրված Ավետարանի հիշատակարանում[62]:

---

[59] **ՄՄ**, Մելիք-Շահնազարյանների ֆոնդ, թղթ. 241, գործ 1, վավ. 29:

[60] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 428:

[61] اسکندر بیگ ترکمان، 1343، ص. 720

[62] **Հակոբյան/Հովհաննիսյան 1974**, էջ 219:

Մելիք Յավրիի անունը Խուզանին ևս մեկ անգամ հիշատակում է Կարսի մոտակայքում գտնվող 1016 (1607/8) թ. Մաղազբերդի բնակչությանը վերաբերող իր շարադրանքում, որտեղ շեշտվում է վերջինիս որպես բանագնացի խաղացած կարևոր դերը: 1607 թ. Ամիր Գունա խանը շահի թույլտվությամբ սկսում է բնակեցնել ու բարեկարգել իրեն հանձնված Երևանի նահանգը, այնտեղ սկսում են հողագործությամբ զբաղվել, որը մինչ այդ պատերազմական պայմաններում արգելված էր շահի հրամանով[63]: «Երևանի և Կարսի միջև գտնվող Մաղազբերդի բնակիչները, երբ իմանում են Երևանում [հողագործության] վերսկսման մասին, մարդ են ուղարկում Ամիր Գունե խանի մոտ, որ եթե բերդի պատասխանատու Ալի Բեկի հետ բանակցեն և նա իրենց խոստանա չվնասել, իրենք բերդը կհանձնեն: Այդ նպատակով նրա ապահովությունն ու անվտանգությունը երաշխավորող հրամանագրով Ալի Բեկի մոտ է ուղարկվում Մելիք Շահնազարի որդի քրիստոնյա Մելիք Յավրին, որին Մաղազբերդի բնակիչները ճանաչում էին ու վստահում: Ալի Բեկը տեսնելով, որ իր հպատակները իրեն չեն ենթարկվում, ապահովության երաշխիք ստանալով, անձնատուր է լինում»[64]:

Այնուամենայնիվ Մելիք Յավրին երկար ժամանակ չի վարում Գեղարքունիքի մելիքությունն ու Երևանի քալանթարի պաշտոնը, որովհետև արդեն 1019 թ. ռամազան ամսին (1610 թ. նոյեմբերի 17 - դեկտեմբերի 17-ը) հրապարակված շահ Աբբաս Ա-ի հրովարտակում նշվում է, որ նա մահացել է և այդ պատճառով մելիքությունը փոխանցվում

---

[63] **Փափազյան 1977**, էջ 31:

[64] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 444:

է նրա եղբորը՝ Մելիք Քյամալին[65]: Ըստ ամենայնի մինչ այդ Մելիք Յավրին սպանվել էր ինչ-ինչ հանգամանքներում, որի մասին հետևյալ գրությունն է նրա տապանաքարին. «ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍՏ ՊԱՐՈՆԱՑ ՊԱՐՈՆ ԵԱՎՐԻ ՊԷԿԻՆ, ՈՐԴԻ ՊԱՐՈՆ ՄԷԼԻՔ ՇԱՀՆԱԶԱՐԻՆ, ԱՆՈՂՈՐՄ ՄԱՀՈՒԱՄԲ ՓՈԽԵՑԱՒ ԱՌ Ք[ՐԻՍՏՈ]Ս ԵՒ ԵԹՈՂ ԴԱՌՆ ՍՈՒՔ»[66]: Իսկ նրա դիմաց կանգնեցված խաչքարին, որը կանգնեցվել էր հետագայում նրա և կնոջ՝ Գուլասարի հիշատակին՝ նրանց զավակների կողմից, նշված է նրա կնոջ մահվան թվականը՝ 1656 թ.[67]:

Ֆազլի Իսֆահանիի երկում անդրադարձը շահ Աբբասի 1604 թ. ձեռնարկած հայության բռնագաղթին, որն ուղեկցվում է Հին Ջուղայի և Արևելյան Հայաստանի բազմաթիվ բնակավայրերի ավերմամբ ու միտումնավոր ոչնչացմամբ, գրեթե նույնությամբ կրկնում է Իսքանդար Մունշու պատմության շարադրանքը[68]: Նա նշում է, որ Արարատյան նահանգի ավերումն ու նրա բնակչության փոխադրումը Արաքսի մյուս ափը հանձնարարվում է՝ Ամիր Գունա խանին, իսկ Նախիջևանինը, Խոյինն ու Սալմաստինը՝ Մաղսուդ Սուլթանին, ջուղայեցիներին գաղթեցնելու հանձնարարականը տրվում է Թահմասպ Ղուլի Բեկին և դրա համար նաև որոշակի գումար է տրամադրվում նրան[69]:

---

[65] **ՄՄ**, Մելիք-Շահնազարյանների ֆոնդ, թղթ. 241, գործ 1, վավ. 25:

[66] **Դիվան հայ վիմագրության 1973**, էջ 341:

[67] Նույն տեղում, էջ 340:

[68] Համեմատի՛ր اسکندر بیگ ترکمان، 1343، ص. 668.

[69] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 370:

Արարատյան նահանգի ու Ջուղայի հայության մի մասի փոխադրումը շարունակվում է 1605 թ. գարնանը նովռուզից հետո[70]: Բացի այս Ֆազլի Իսֆահանին նշում է նաև թուրք-իրանական ընդհարումների հետ կապված հետագա բռնագաղթերի մասին նս. օրինակ, որ 1615 թ. նորից Նախիջևան քաղաքը ավերվում է, իսկ նրա բնակչությունը գաղթեցվում Ֆարրահաբադ[71], նաև հիջրայի (1617/8) 1027 թ. , Խալիլ փաշայի գլխավորությամբ հարձակման ժամանակ Չոխուր Սաադի ու Նախիջևանի բնակչությանը նոր բռնագաղթի ենթարկելու մասին, որի ժամանակ նրանց տեղափոխում են Արաքսի մյուս կողմը, որից հետո ցրվում են «ոմանք՝ դեպի Օրդուբադ, ոմանք՝ դեպի Ղափանաթ ու Ղարաբաղ»[72]:

Հիջրայի 1013 (1604/5) թ. շահ Աբբասի կողմից օսմանյան զորքերի դեմ ձեռնարկած ռազմական գործողությունների նկարագրության մեջ ակնհայտ են դառնում նաև տեղի հայության ու հայկական սրբավայրերի նկատմամբ միատեսակ դաժանության դրսևորումները նաև շահական զորքերի կողմից: Շորագյալի բերդում ամրացած թուրքական զորքի դեմ ուղարկված պարսկական զորագունդը հայազգի մահմեդականացած զորավար Ղարչղայ խանի գլխավորությամբ գրավում են Շորագյալի բերդը[73], ապա

---

[70] Նույն տեղում, էջ 372:

[71] Նույն տեղում, էջ 697:

[72] Նույն տեղում, էջ 753:

[73] Խոսքը թերևս վերաբերում է Բաշ-Շորագյալի բերդին, որը հայոց Շիրակավանը կամ Երազգավորսն է (**Ալիշան 1881**, էջ 8):

նաև մոտակայքում գտնվող Ուչ Քիլիսա եկեղեցին[74], որտեղ ամրացած մարդկանց մի խումբ 20 օր դիմադրություն է ցույց տալիս: Եկեղեցին, որը իրանցի պատմագրի խոսքերով «քրիստոնյաների համար Մեքքան էր, և մարգարեի հայտնությունից 700 տարի առաջ էր կառուցվել», գրավվում է և նրա պաշտպանները ոչնչացվում են[75]:

Իրանցի պատմագիրը 1605-6 թ. ձմռանը Գանձակի մոտ գտնվող պարսից զորակայանը նկարագրելիս հավաստում է, որ Ղարաբաղի հայերն ու Դաղստանի մելիքները այնքան «շատ հացահատիկ, բրինձ ու կերակուր էին մատակարարել, որ երբեք նման էժանություն ու առատություն Նորին Մեծության ձմեռանոցում չէր եղել»[76]:

Ֆազլի Իսֆահանիի այս և վերը նշված մի քանի այլ հաղորդումները հայ մելիքների կողմից շահ Աբաս Ա-ին ցուցաբերված աջակցության, հետագայում իրենց պաշտոններում նրանց հաստատման, ինչպես նաև Արցախի հայության կողմից նրա բանակը պարենով ապահովելու հարցում խաղացած կարևոր դերի վերաբերյալ լիովին պարզում են Սեֆյան շահի Այսրկովկասյան շրջաններում իրականացրած ռազմարշավի ու տեղի բնակչության բռնագաղթից հետո ստեղծված իրադրության վերաբերյալ: Ամենայն հավանականությամբ մելիքներին պատկանող

---

[74] Ամենայն հավանականությամբ ի նկատի ունի Շիրակավանի Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցին, որը բավական մանրամասն նկարագրում է Պողոս վարդապետ Պետրոսյանը՝ գրառելով նաև պարսիկների կողմից նրա գրավման մասին մի ավանդազրույց (**Պետրոսեան 1872**, էջ 182-184):

[75] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 369:

[76] Նույն տեղում, էջ 418:

հայկական գյուղերը չէին ենթարկվել բռնագաղթի, որը հիմնականում իրականացվել էր Արարատյան դաշտի ու Նախիջևանի բնակչության նկատմամբ, որոնց տարածքով էր անցնում թուրքական զորքի դեպի Իրան առաջխաղացման ճանապարհը: Ակնհայտ է նաև այն, որ նստակյաց հայ բնակչությունից լքված լինելու դեպքում Ղարաբաղը չէր կարող պարենով ապահովել Գանձակի մոտ գտնվող պարսից զորաբանակը, այնպես, որ «նման էժանություն ու առատություն լիներ Նորին Մեծության ձմեռանոցում»:

Հարկ է նշել նաև, որ դեռ իլխանության շրջանից տարածաշրջանն իրենց իշխանության տակ առած տիրակալները Ղարաբաղում էին հաստատում իրենց ձմեռանոցները ու որսորդության հարմար վայրերը: Շահ Աբբասի կողմից Արցախ-Ղարաբաղի տարածքում կազմակերպված որսորդությունների մասին մի քանի անգամ հիշատակում է նաև Ֆազլի Իսֆահանին[77]: Մասնավորապես, անդրադառնալով 1014 (1605/6) թ. Թարթառ գետի ափին շահական բանակի կանգ առնելուն ու որսորդության կազմակերպմանը՝ նշում է, որ «այն Իրանի և անգամ աշխարհի ամենալավ շրջաններից է, որտեղ զվարճանալու համար վարդերից, կակաչներից, ռեհան ու մանուշակից ազատ հող դաշտերում ու տափաստաններում չես գտնի»[78]: Արցախի հայությունը կարևոր դեր էր խաղում կազմակերպվող որսորդությունների ժամանակ

---

[77] **Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015**, էջ 21, 418, 626:

[78] Նույն տեղում, էջ 418:

որսի թռչուններ մատակարարելու գործում[79]: Արցախահայության զբաղմունքների մեջ իրանցի պատմագիրը կարևորում է որսի թռչունների բուծումն ու բազմացումը՝ նշելով, որ ողջ Ղարաբաղից որսորդական թռչունների բուծումից գանձվող հարկը, որը 1616 թ. տվյալներով կազմում էր 150 թուման, որպես թիուլ տրամադրվում էր Փեյքար Սուլթանին[80]: Որսի թռչունների բուծման գործի մեջ մասնագիտացված լինելու մասին են փաստում նաև մի շարք տեղանունները (հայտնի են մի քանի Ղուշչի անվամբ, նաև Սոնղորաբադ-Ոսկանապատ գյուղերը), որ ցրված են պատմական Հայաստանի ու հատկապես Արցախի շրջաններում[81]:

Այսպիսով, կարելի է եզրահանգել, որ Ֆազլի Իսֆահանի Խուզանիի «Աֆզալ ալ-թավարիխ» վերնագիրը կրող աշխատությունը մեկն է այն եզակի պարսկական պատմագրական երկերից, որոնք բացի պալատական պատմագրությանը բնորոշ Իրանի շահերի գործերը պաթեթիկ ոճով նկարագրելուց, բովանդակում է հակիրճ անդրադարձներ նաև հայոց աշխարհին վերաբերող որոշ հարցերին՝ իհարկե ներկայացնելով դրանք պատմական դեպքերի ընդհանուր զարգացման շարադրանքում: Այդ հաղորդումները, չնայած իրենց համառոտությանը, բովանդակում են կարևոր տեղեկություններ ու տվյալներ, որոնք օգնում են հայոց պատմության որոշ հարցերի հստակեցմանը, լրացնում ու ճշգրտում հայ մելիքների կենսա-

---

[79] Նույն տեղում, էջ 416, 417, 432:

[80] Նույն տեղում, էջ 742:

[81] Այս մասին տես **Կոստիկյան 2017**, էջ 142-143:

գրական ու սոցիալ-քաղաքական գործունեության մանրամասները:

The information on account of some issues of 17th century history of Eastern Armenia in the Chronicle of Fazli Beg Isfahani

Kristine Kostikyan

Summary

The published volume of Fazli Beg Isfahani Khuzani's "Afzal al-Tavarikh" is an important source of the history of Shah 'Abbas I Safavid. The author being one of the high officials of Safavid administration in Karabagh and Eastern Georgia was well aware of social economic and political events in the period of Shah Abbas's rule and has recorded detailed information about some matters connected to the history of local Armenian people and its meliks. The article considers the information of the source on the assistance of the Armenian meliks rendered to the Persian troops during Shah 'Abbas's campaigns in Caucasian regions, the details about the services and administrative offices held by the Armenians, the forced migrations of local population from Yerevan and Nakhichevan provinces. The information of the source reveals the major assistance of the Armenians of Karabagh to the Safavid army during its military campaigns and shows that the major part of local population, especially those under the rule of Armenian meliks were left free from forced migration to the inner regions of Iran and continued assisting the Persian troops during their later campaigns in 1605-6. Besides, many of the Armenian settlements of Karabagh specialized in breeding of the hunting birds, were left free in order to supply birds for royal huntings organized very often in its territory.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Աբրահամ Կրետացի 1973 - Պատմություն, քնն. բնագիր, ռուս. թարգ., առաջ. թարգմ. Ն. Կ. Ղորղանյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

Ալիշան 1881 - Ալիշան Ղ. , Շիրակ, Վենետիկ, Ս. Ղազար:

Առաքել Դավրիժեցի 1990 - Գիրք պատմութեանց, աշխ. Լ. Ա. Խանլարյանի, Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ.:

Բարխուտարեանց 1999 - Բարխուտարեանց Մ. եպս., Աղուանից երկիր եւ դրացիք, Արցախ, Երեւան, Գանձասար աստուածաբանական կենտրոն:
Դիվան հայ վիմագրության, հ. IV 1973, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Կարապետյան 2004 - Կարապետյան Ս. , Հյուսիսային Արցախ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ. :
Կոստիկյան 2017 - Կոստիկյան Ք., Հայոց վանքերի ու բնակավայրերի անուանումները պարսկերեն վաւերագրերում, Հայկազեան Հայագիտական հանդէս, 37, Բեյրութ:
Հակոբյան/Հովհաննիսյան 1974 - Հակոբյան Վ., Հովհաննիսյան Ա., Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ, հ. Ա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Հովհաննիսյան 2017 - Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուլեցին և իր ժամանակը, Երևան, ԵՊՀ հրատ. :
Մաշտոցի անվան Մատենադարան (**ՄՄ**), Մելիք-Շահնազարյանների ֆոնդ, թղթ. 241, գործ 1, վավ. 25, 29:
Մեշքանբարյանս 2016 - Մեշքանբարյանս Ժ., Վեզիրի և քալանթարի պաշտոնները Սեֆյան Իրանի վարչական համակարգում, Պատմություն և Մշակույթ (Հայագիտական հանդես), էջ 263-273:
Չոբանյան 2016 - Չոբանյան Պ. , Շահ Աբբաս Ա-ի արշավանքները և պարսկական տիրապետության ամրապնդումը Արևելյան Վրաստանում, Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, հ. II, Միջին դարեր, Երևան, Զանգակ հրատ. :
Պետրոսեան 1872 - Պետրոսեան Պ. , Տեղագրութիւն Շիրակայ, Արարատ, թիւ Ե, էջ 181-185:
Միրզա Սամի'ա 2019 - Թազքիրաթ ալ-մուլուք, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 18, Պարսկական աղբյուրներ, Ա, Երևան, հեղինակային հրատ. :
Ջալալյան 1858 - Ջալալյան Ս., Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ, Տփխիս:
Սմբատեանց 1895 - Սմբատեանց Մ., Տեղագիր Գեղարքունի ծովազարդ գաւառի, որ այժմ Նոր Բայազիտ գաւառ, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի:

Փափազյան 1956 - Փափազյան Հ., Մատենադարանի պարս-կերեն վավերագրերը, I, Հրովարտակներ, պրակ I, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

Փափազյան 1959 - Փափազյան Հ., Մատենադարանի պարս-կերեն վավերագրերը, I, Հրովարտակներ, պրակ II, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

Փափազյան 1972 - Փափազյան Հ., Հայ-իրանական զինակ-ցությունը 1726-1736 թթ. և Արևելյան Հայաստանի քաղաքական իրավիճակը Նադիր շահի օրոք, Բանբեր Երևանի Համալ-սարանի, h. 2, էջ 72-85:

Փափազյան 1977 - Փափազյան Հ. , Օտար տիրապետությունը Արարատյան երկրում (ԺԷ դ.), Լրաբեր Հասարակ. գիտ., h. 1, էջ 29-44:

Папазян 1972 - Папазян А., Аграрные отношения в Восточной Армении в XVI- XVII веках, Ереван, изд. АН АрмССР.

Тбилисская коллекция персидских фирманов, т. I, подг. М. Тодуа, Кутаиси, 1995.

Fazli Beg Khuzani Isfahani 2015 - A Chronicle of the Reign of Shah Abbas, vol. I, edited by K. Ghereghlu, Gibb memorial trust.

Maeda 2012 - Maeda H., Exploitation of the Frontier: The Caucasus Policy of Shah ‘Abbas I, Iran and the World in the Safavid Age, New York, pp. 471-489.

Maeda 2015 - Maeda H., New Information on the History of the Caucasus in the Third volume of Afzal al-tavarikh, Studies on Iran and the Caucasus, Brill, Leiden/Boston, pp. 109-110.

Tadhkirat al-mulūk 1943 - A manual of Safavid administration (circa 1137/1725), Persian text in Facsimile, translated and explained by V. Minorsky, London, printed by W. Heffer and sons LTD..

شعبانی رضا 1388، تاریخ ایران در عصر افشاریه، جلد 2، تهران، گلرنگ یکتا.

اسکندر بیگ ترکمان 1343، تاریخ عالم آرای عباسی، نیمه دوم جلد دوم، تهران چاپخانهٔ موسوی.

Գեորգի Միրզաբեկյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ԿԱՐԲԻ ՔԱՂԱՔԻ 1728 Թ. ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՀԱՐԿԱՑՈՒՑԱԿԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

Բանալի բառեր. Օսմանյան կայսրություն, օսմանյան ընդարձակ հարկամատյան, աշխարհագիր մատյան, ժողովրդագրական պատկեր, Արևելյան Հայաստան, Կարբի, հարկեր:

1728 թ. Երևանի լիվայի[1] օսմանյան ընդարձակ հարկամատյանում[2] (աշխարհագիր մատյան) կարևոր մաս է կազմել Կարբին: Նախ և առաջ այն ունեցել է քազայի կարգավիճակ, որին պատկանել են 174 գյուղ և հարակից ոչ մշտական բնակության մի քանի բնակավայրեր[3]: Գյուղերի քանակն ամբողջ լիվայում աննախադեպ է եղել, որի արդյունքում Կարբիի քազան լիվայի ամենամեծ վարչա-քաղաքական և վարչա-տնտեսական միավորն էր: Սակայն ուշագրավ է, որ Կարբիի քազան, բացի գյուղերից, բաղկացած է եղել նաև համանուն քաղաքից՝ կենտրոնից[4], ինչի գոյությունը առավել մեծ նշանակություն է հաղորդել վերոհիշյալ վարչա-քաղաքական միավորին:

---

[1] Լիվա (لوا) - վարչական բաժանման երկրորդ միավորը՝ էյալեթից կամ վիլայեթից հետո: Լիվան կոչվում էր նաև սանջաք (**Միրզաբեկյան 2019**, էջ 156): Լիվայի հայերեն համարժեքը գավառն է (**Մելքոնյան 2003**, էջ 66):

[2] **Tapu Tahrir Defteri, 0901**, s. 1-585 (այսուհետև՝ **BOA**).

[3] Նույն տեղում, էջ 106-215:

[4] Օսմաներեն բնագրում՝ “نفس كربى” – «Կարբիի բնակչություն»: Սովորաբար օսմանյան իշխանություններն ընդարձակ հարկամատյաններում այս եզրույթն են օգտագործել՝ պայմանավորելու որևէ վարչա-քաղաքական միավորի քաղաք-կենտրոնը:

Կարբի քաղաքի (այսուհետև՝ Կարբի) 1728 թ. Օսմանյան հարկացուցակը[5], որն ընկած է մեր այս ուսումնասիրության առանցքում, աղբյուրագիտական մեծ արժեք է ներկայացնում, քանի որ հնարավորություն կա առաջին անգամ հետազոտել մասնավորապես քաղաքի էթնիկ կազմը, ժողովրդագրական պատկերը և բնակչությունից՝ օսմանյան իշխանությունների գանձած հարկերն ու դրույքաչափերը, որոնք մեծ ճշգրտությամբ կարող են պատկերել քաղաքի սոցիալ-տնտեսական դրությունը:

Կարբիի օսմանյան աշխարհագիր մատյանից պարզ է դառնում, որ օսմանցիները, սովորույթի համաձայն, դրա կազմումը սկսել են տվյալ բնակավայրում ապրող բոլոր արական սեռի հարկատուների արձանագրումից, որի համար կազմել են անվանացանկ: Դրա ուսումնասիրության համաձայն, Կարբիում 1728 թ. եղել է 476 հարկատու, որոնք, դատելով անձնանուններից, հայազգի էին: Բացի դա, հարկացուցակի քննությունը ցույց է տալիս, որ 476 հարկատուներից 62-ը եղել են ամուրի: Հետևաբար՝ Կարբի քաղաքում բնակվել է 414 ընտանիք[6]:

Հարկ է նշել, որ քաղաքը 1728 թ.-ին բաղկացած է եղել «Չալը» կոչվող թաղամասից[7], որտեղ ապրել է քաղաքի բնակչության գրեթե կեսը: Այնտեղ կարելի է հաշվել 205 ընտանիք, որոնց շրջանում եղել է 14 ամուրի[8]: Հարկացուցակի հաջորդ հատվածը վերաբերում է քաղաքի այգիներին և պարտեզներին: Դատելով դրանց ընդհանուր տվյալներից՝ Կարբիում եղել է 59 այգի և 68 պարտեզ, որոնք տարբեր հարկատուների շահագործմանն էին հանձ-

---

[5] Նույն տեղում, էջ 106-114:

[6] Նույն տեղում, էջ 106-111:

[7] Նույն տեղում, էջ 109:

[8] Նուն տեղում, էջ 109-111:

նված[9]: Այսպես օրինակ՝ հարկացուցակից կարելի է տեղեկանալ, որ ոմն Բանումի որդի՝ Մովսեսը, լինելով Երևանի բերդի բնակիչ, 1 այգի է ունեցել Կարբիում[10]:

Կարբի քաղաքի հարկացուցակի վերջին հատվածն առնչվում է հարկաբաժնին, որտեղ առաջին հերթին առանձին-առանձին ամփոփված լինելով ընտանիքների և ամուրիների թիվը, ներկայացվել են քաղաքից սահմանված հարկերն իրենց դրամաչափերով[11]:

Սակայն մինչև բուն հարկատեսակներին անդրադառնալը, հարկ ենք համարում նշել, որ հարկաբաժնում՝ անվանացանկի տվյալների համեմատությամբ, ընտանիքների թվի հարցում նկատելի է հակասություն կամ տարբերություն: Խնդիրն այն է, որ օսմանցիները հարկաբաժնում, իբրև վերջնաարդյունք, 414-ի փոխարեն 410 ընտանիք են արձանագրել, փոխարենը՝ ամուրիների թիվը գրանցելով նույնը, ինչ՝ անվանացանկում: Ավելին, հարկաչափերը գանձվել են՝ ըստ վերջնաարդյունքի՝ համապատասխանաբար 410 ընտանիքի և 62 ամուրիի համար: Այսպիսով, կարելի է փաստել, որ անվանացանկի և հարկաբաժնի տվյալների միջև կա 4 հարկատուի կամ այս պարագայում նույնքան ընտանիքի տարբերություն: Հնարավոր է, որ դա տեղի է ունեցել օսմանյան իշխանությունների անփութության հետևանքով: Այնուամենայնիվ, 1728 թ. Կարբի քաղաքի ընտանիքների թիվը առաջարկում ենք հիմք ընդունել կամ 410-ը կամ 414-ը:

---

[9] Նույն տեղում, էջ 111-113:

[10] Նույն տեղում, էջ 111: [Հայերեն վիմագիր արձանագրություններում բազմաթիվ վկայություններ են պահպանվել նույն անձնավորության կողմից տարբեր բնակավայրերում ունեցած հողակտորների, այգիների և այլ ունեցվածքների մասին – **խմբ.**]:

[11] **ВОА,** էջ 113-114:

1728 թ. օսմանյան իշխանությունները Կարբիում տուրքեր են սահմանել դյոնումի[12], ցորենի, գարու, կորեկի, կտավատի, սիսեռի, ոսպի, բանջարանոցների, մրգի և այգիների տասանորդների, խոտի, անասունների, ոչխարների, հարսնության, հողի թափուր, աչքալուսանքի հարկերի դիմաց: Դրանց կողքին հարկվել է 15 ջրաղաց, 2 ձիթան: Հարկաբաժնում տուրքեր են սահմանվել նաև ներկատան, օճառատան և շուկայի պահպանման համար, ինչպես նաև՝ հանցանքի և ոճրի, բադիավայի[13], ընդհանուրի և խասսի բեյթ-ուլ մալի[14], բացակայող և կորած ապրանքների, դաշտապահության, փախած ծառաների և աղախինների գնի, կենդանիների՝ ձիու ու կովի, ինչպես նաև ծխի, բաղնիքի և այլնի համար[15]:

Կարբի քաղաքում ի թիվս այլ հարկերի, ներկատան, օճառատան, շուկայի առկայությունը, անշուշտ բարձր է խոսում քաղաքի տնտեսական ներուժի մասին: Դրանց շահագործումն առաջին հերթին վկայում է, որ քաղաքը

---

[12] Դարձի հարկ:

[13] Բադիավա (بادهاوا)- եկամտի լրացուցիչ աղբյուների հետամուտ լինելով՝ օսմանցի կառավարիչները տուգանում էին գյուղացիներին: Բադիհվան գանձվող տուգանքների և հարկատեսակի ընդհանուր անունն է (**Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում**, էջ 128):

[14] Բեյթ-ուլ մալ (بيت المال)- Բառացի նշանակում է «գանձատուն»: Այս եզրույթի տակ հասկացվում էին պետական հարկերը, իսկ ավելի ուշ հարքունիս գրավվող և պետական սեփականություն դարձվող ամեն ինչ: Կենտրոնական իշխանությունների կողմից տարբեր նահանգներում նշանակվում էին «բեյթ-ուլ մալի» հատուկ գործակալներ, որոնք գանձում էին զբաղվում էին անժառանգ մահացած քաղաքացիների ունեցվածքի և կալվածնքների բռնագրավման և նրանցից ստացվող եկամուտների տնօրինման գործերով» (**Փափազյան**, **1956** էջ 505):

[15] Նույն տեղում:

իրավմամբ համապատասխանել է ժամանակի կենտրոնի կամ քաղաքի կարգավիճակին:

Ինչպես երևում է 1728 թ. օսմանյան հարկամատյանի քննությունից Կարբի քաղաքի տնտեսությունում մեծ տեղ էին զբաղեցնում ցորենի և գարու մշակությունները, որոնցից էլ սահմանվել էին ամենաբարձր դրույքաչափերը: Այսպես օրինակ՝ ցորենի 270 քիլե[16] բերքի դիմաց սահմանվել է 8100 աքչե[17], իսկ գարու 550 քիլե բերքից՝ 11000 աքչե: Ստացված տվյալները, վերածելով զանգվածի միավորի, կարելի է եզրակացնել, որ 1728 թ. Կարբի քաղաքում ստացվել է մոտավորապես 6.925 կգ ցորենի և 12.237 կգ գարու բերք: Բացի այդ, պարզ է դառնում, որ նույն թվականին օսմանցիները ցորենի յուրաքանչյուր քիլեն գնահատել են 30, իսկ գարունը՝ 20 աքչե:

Կարբիի օսմանյան աշխարհագիր մատյանում կա ևս մեկ անճշտություն, որը վերաբերում է ընդհանուր դրույքաչափին: Հաշվելով բոլոր հարկերի դիմաց արձանագրված գնային արժեքները, նկատում ենք, որ դրանց ընդհանուր գումարը կազմում է 48.140 և ոչ թե 51000 աքչե ինչպես նշված է վերջում: Այս անճշտությունը կարող է պայմանավորված լինել 2 հիմնական գործոնով. կամ դա տեղի է ունեցել օսմանյան իշխանությունների դիտավորյալ սխալի արդյունքում, որի պարագայում ցանկացել են մի փոքր բարձր հարկաչափ արձանագրել, կամ էլ 2860 աքչեի

---

[16] Քիլե (كيله) - կշռի չափման միավոր: Օսմանյան կայսրությունում ցորենի և ալյուրի 1 քիլեն սովորաբար հավասար էր 25.65 կգ: Տարբերվում էր գարու և բրնձի մեկական քիլեի չափը, որը համապատասխանաբար կազմել է 22.25 և 12.8 կգ (**Hinz 1990,** էջ 51):

[17] Աքչե (اقچه)- Արծաթե դրամի միավոր: Օսմանյան աքչեները հավասար մեկ քառորդ դիրհեմ արծաթի, իսկ դիրհեմը հավասար էր 3.06 գրամի (**Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում**, էջ 128):

անճշտությունը վերաբերել է այգիների տասանորդի հարկաչափին, որի դիմաց օսմանցի հարկահավաքները անհասկանալի պատճառներով որևէ դրամաչափ չեն արձանագրել[18]:

Այսպիսով, Կարբի քաղաքի 1728 թ. օսմանյան հարկացուցակի ուսումնասիրության շնորհիվ հաջողվեց վերհանել քաղաքի ժողովրդագրական պատկերը՝ ըստ ընտանիքների ու ամուրիների թվի, այգիների ու պարտեզների առկայությունը, ինչպես նաև հարկերի ու դրույքաչափերի միջոցով տեղեկանալ Կարբիի սոցիալ-տնտեսական ներուժին: Օսմանյան սկզբնաղբյուրի ուսումնասիրությունը հնարավորություն կտա հետագայում Արևելյան Հայաստանի պատմության առավել խորը ուսումնասիրությունների:

Ստորև ներկայացնում ենք օսմաներեն բնագրի վերծանությունն ու դրա հայերեն թարգմանությունը, որն առավել պատկերավոր կդարձնի խնդրո առարկա հարկացուցակի մեր հետազոտությունը: Հարկ է նկատել, որ բնագրի թարգմանության գործում հավատարիմ ենք մնացել օսմանյան հնչյունական համակարգին:

---

[18] **BOA**, էջ 114:

Կարբիի քազա, որը պատկանում է Ռևանի (իմա՛ Երևան) լիվային

Կարբիի բնակչությունը, որը ենթակա է հիշյալին

1. Մադրոս՝ որդի քեշիշ[19] Գրիքորի
2. Ահարոն՝ որդի քեշիշ Քարափեթի
3. Մարգարե՝ որդի քեշիշ Միրզայի
4. Բեդրոս՝ որդի Բեդրոսի
5. Մքրդուն՝ որդի …..
6. Մարուք՝ որդի Ալդարիայի
7. Մաթոզ՝ որդի Մարուքի (ա[20])
8. Յաղուբ՝ որդի Արզուբարի
9. Նազարափեթ՝ որդի Ղազարի
10. Մարդոս՝ որդի քեշիշ Արութինի
11. Աղամ՝ որդի Արութինի
12. Աղաման՝ որդի Ախուջանի
13. Խաչում՝ որդի Աղամանի (ա)
14. Մաղաքիա՝ որդի Գրիքորի (ա)
15. Արութին՝ որդի Յաղուբի
16. Արութին՝ որդի Եղիասի
17. Թորոս՝ որդի Բեդրոսի
18. Փափ՝ որդի Բեդրոսի (ա)
19. Դանիել՝ որդի Ղազարի
20. Բողոս՝ որդի Դավիդի
21. Ուզուն՝ որդի Ավազանի
22. Բողոս՝ որդի Գրիքորի
23. Բեդրոս՝ որդի Գրիքորի (ա)

---

[19] Օսմաներենում “كشيش”-«քեշիշ» նշանակել է քահանա:

[20] Օսմանյան հարկամատյանների անվանացանկում առանձնացվել են ամուրիները, որոնց դիմաց արձանագրվել է արաբատառ “م”՝ «միմ» տառը, որը “مجرد”-«ամուրի» բառի կրճատ տարբերակն է: Ելնելով նույն օրինաչափությունից, մենք նույնպես կիրառել են «ամուրի» բառի կրճատ ձևը:

24. Անվադ՝ որդի՝ Գիրումի
25. Բողոս՝ որդի Անվադի (ա)
26. …..՝ որդի Գիրումի
27. Մադադ՝ որդի Անվադի (ա)
28. Սարգիզ՝ որդի Մադրոսի
29. Մարգարե՝ որդի Մքրդիչի
30. Սիմոն՝ որդի Արութինի
31. Ավագ՝ որդի Մամուխայի
32. Միսաք՝ որդի Թամումի (՞)
33. Բալասան՝ որդի Մելքոմի
34. Աղուբ՝ որդի Բալասանի (ա)
35. Արութին՝ որդի Դիզրանի
36. Ամանիյա՝ որդի Արութինի
37. Քարափեթ՝ որդի Անվադի
38. Քուրի՝ որդի Անվադի (ա)
39. Մինաս՝ որդի Դավիդի
40. Առաքել՝ որդի Մադրոսի
41. Բեդրոս՝ որդի Առաքելի՝ (ա)
42. Օհան՝ որդի Մադրոսի
43. Սանազարուն՝ որդի Օհանի (ա)
44. Բանաս՝ որդի Առաքելի
45. Օհանես՝ որդի Առաքելի
46. Քուլի՝ որդի Առաքելի (ա)
47. Խաչում՝ որդի Մալխասի
48. Ավագան՝ որդի Մալխասի
49. Գրիքոր ՝ որդի Մադրոսի
50. Աթանես՝ որդի Մադրոսի
51. Գրիքոր ՝ որդի Ավագի
52. Բաքրադ՝ որդի Ավագի (ա)
53. Ալեքսան՝ որդի Գրիքորի
54. Բաքրադ՝ որդի Գրիքորի (ա)
55. Ավագ՝ որդի Բուրջանի
56. Գրիքոր ՝ որդի Ավագի (ա)
57. Մաթևոս՝ որդի Բեգլարի
58. Ալեքսան՝ որդի Յաղուբի
59. Արութին՝ որդի Ուխիի

60. Ավանես՝ որդի Արութինի
61. Դավիդ՝ որդի Իբրահիմի
62. Օհան՝ որդի Մարգարեի
63. Մաքրափեթ՝ որդի Քուրբարի (ա)
64. Գրիքոր՝ որդի Ղազարի
65. Սարգիզ՝ որդի Ղազարի
66. …..՝ որդի Սարգիզի
67. Բանում՝ որդի Քարափեթի
68. Բաբուխա՝ որդի Գիրաքոզի
69. Աղաման՝ որդի Բանումի (ա)
70. Սամի՝ որդի Ավանեսի
71. Աղաման՝ որդի Խաչումի
72. Բանում՝ որդի Գիրաքոզի
73. Աջրավբեք (՞)՝ որդի Բանումի
74. Մուրադբեթ՝ որդի Բանումի
75. Մքրդուն՝ որդի Ավանեսի
76. Գևորգ՝ որդի Գիրաքոզի
77. Խաչադուր՝ որդի քեշիշ Գիրաքոզի
78. Ուլուբեք՝ որդի Ավազի
79. Գալուս(թ)՝ որդի Ավազի (ա)
80. Ավազ՝ որդի Մքրդիչի
81. Սահաք՝ որդի Ավազի (ա)
82. Արութին՝ որդի Առաքելի
83. Խաչում՝ որդի Աբրումի
84. Թաթոս՝ որդի Աբրումի (ա)
85. Ավազան՝ որդի Բեդրոսի
86. Յաղուբ՝ որդի Բեդրոսի
87. Գուրուք՝ որդի Բեդրոսի
88. Միրաբ՝ որդի Բեդրոսի (ա)
89. Բեդրոս՝ որդի Ավազանի (ա)
90. Դավիդ՝ որդի Յաղուբի
91. Ավանես՝ որդի Դավիդի
92. Դավիդ՝ որդի Անդոնի
93. Շմավոն՝ որդի Դավիդի (ա)
94. Բողոս՝ որդի Սարգիզի
95. Սիփան՝ որդի Սարգիզի (ա)

96. Շահեն՝ որդի Ալեքսանի
97. Աբրում՝ որդի Ուզունի
98. Բեդրոս՝ որդի Սարգիզի
99. Մադրոս՝ որդի Մալխասի
100. Բեդրոս՝ որդի Մալխասի
101. Ուզուն՝ որդի Մալխասի
102. Դանիել՝ որդի Օհանի
103. Բարուն՝ որդի Օհանի
104. Փափ՝ որդի Մադրոսի
105. Բողոս՝ որդի Բեդրոսի
106. Ավանես՝ որդի Բողոսի (ա)
107. Խաչում՝ որդի Ավեդիզի
108. Ավանես՝ որդի Ավեդիզի (ա)
109. Բարքոս՝ որդի Ավեդիզի (ա)
110. Արութին՝ որդի Թումանի
111. Թորոս՝ որդի Վարդանի
112. Սիփան՝ որդի Մքրդիչի
113. Բեդրոս՝ որդի Մքրդիչի
114. Դավիդ՝ որդի Մքրդիչի (ա)
115. Մքրդիչ՝ որդի Քարափեթի
116. Յաղուբ՝ որդի Քարափեթի
117. Ավագան՝ որդի Յաղուբի (ա)
118. Մելիք՝ որդի Հաջիբեքի
119. Ավանես՝ որդի Քարափեթի
120. Ավանես՝ որդի Ավեթիսի (ա)
121. Մաթոմ՝ որդի Արութինի
122. Ասաբուղա՝ որդի Սողոմոնի
123. Սիփան՝ որդի Մարգարեի
124. Ավագան՝ որդի Հաջիբեքի
125. Օհանես՝ որդի Սարգիզի
126. Փափ՝ որդի Օհանեսի (ա)
127. Գիրաքոզ՝ որդի Մքրդիչի
128. Արութին՝ որդի քեշիշ Վարդանի
129. Վարդան՝ որդի Մովսեզի (ա)
130. Առաքել՝ որդի Անդոնի
131. Բաքրադ՝ որդի Առաքելի

132. Ոզուն՝ որդի Անդոնի
133. Ավանես՝ որդի Թումանի
134. Բողոս՝ որդի Քեշիշ Ավանեսի
135. Քափվանդ (ՕՀ)՝ որդի Թումանի
136. Թավաջան (ՕՀ)՝ որդի Թումանի
137. Ավանես՝ որդի Քաբուսդուրի (ՕՀ)
138. Մարգարե՝ որդի Քաբուսդուրի (ՕՀ)
139. Բողոս՝ որդի Մարգարեի
140. Արութին՝ որդի Մադրոսի
141. Սահաք՝ որդի Մադրոսի
142. Սարգիզ՝ որդի Մերաբի
143. Արութին՝ որդի Քարափեթի
144. Վարդան՝ որդի Մովսեզի (ա)
145. Գրիքոր՝ որի Մովսեզի (ա)
146. Թաթոս՝ որդի …..
147. ……՝ որդի Թաթոսի (ա)
148. Մքրդիչ՝ որդի Օհանեսի
149. Օհանես՝ որդի Մքրդիչի
150. Շահեն՝ որդի Արութինի
151. Խաչում՝ որդի Անդոնի
152. Արութին՝ որդի Գրիքորի
153. Գրաբար՝ որդի Գրիքորի
154. Մքրդիչ՝ որդի Գրիքորի
155. Ուզուն՝ որդի Գրիքորի
156. Շահնազար՝ որդի Գրիքորի
157. Բեդրոս՝ որդի Արութինի
158. Դավիդ՝ որդի Արութինի
159. Սողոմոն՝ որդի Արութինի
160. Օհանես՝ որդի Արութինի (ա)
161. Շմավոն՝ որդի Արութինի
162. Փափ՝ որդի Արութինի (ա)
163. Ավանես՝ որդի Քարափեթի
164. Յաղուբ՝ որդի Ավանեսի (ա)
165. Դավիդ՝ որդի Առաքելի
166. Արութին՝ որդի Դավիդի (ա)
167. Արամե քեշիշ՝ որդի Դանլուի (ՕՀ)

168. Առաքել՝ որդի Արամե քեշիշի
169. Մադրոս՝ որդի Ազարիայի
170. Բողոս՝ որդի Ազարիայի
171. Մքրդում՝ որդի Առաքելի (ա)
172. Գրիքոր՝ որդի Աղաջանի
173. Արութին՝ որդի Աղաջանի (ա)
174. Ավեդ՝ որդի Գիրաքոզի
175. Բանում՝ որդի Յաղուբի
176. Ղազար՝ որդի Ներսեզի
177. Բաքրադ՝ որդի Ղազարի
178. Բեգնազար՝ որդի Ղազարի
179. Սարգիզ՝ որդի Ավագի
180. Մալխաս՝ որդի Յաղուբի
181. Բարքոս (՞) որդի Մալխասի
182. Գալուս(թ)՝ որդի Յաղուբի
183. Առաքել՝ որդի Գալուս(թ)ի
184. Մադրոս՝ որդի Ջհանի
185. Վարդան՝ որդի Սարգիզի
186. Մնասաքան՝ որդի Սարգիզի
187. Մարգարե՝ որդի Ոսգանի
188. Սարգիզ՝ որոդի Ոսգանի
189. Բեգլար՝ որդի Առաքելի
190. Ասադուր՝ որդի Սարգիզի
191. Սահաք՝ որդի Գիրաքոզի
192. Մաթոզ՝ որդի Սահաքի
193. Քարափեթ՝ որդի Արդավանեսի
194. Սարգիզ՝ որդի Քարափեթի (ա)
195. Խաչադուր՝ որդի Սարգիզի
196. Բողոս՝ որդի Խաչումի
197. Համզա՝ որդի Խաչումի
198. Գրիքոր՝ որդի Խաչումի
199. Գալուս(թ)՝ որդի Գրիքորի
200. Գրիքոր՝ որդի Գալուս(թ)ի
201. Ավանես՝ որդի Առաքելի
202. Վարդանեզ՝ որդի Առաքելի
203. Մարգարե՝ որդի Սարգիզի

204. Միրուն՝ որդի Սարգզի
205. …՝ որդի Գամրանի (ա)
206. Սիփան՝ որդի քեշիշ Ոսգանի
207. Բեդրոս՝ որդի Ոսգանի
208. Փափ՝ որդի Սիփան քեշիշի
209. Քարափեթ՝ որրդի Բեդրոսի
210. Ավանեզ՝ որդի Դրդադի
211. Սարգիզ՝ որդի Ա(յ)վազի
212. Ալում՝ որդի Սարգիզի
213. Արութին՝ որդի Մարգարեի
214. Մինաս՝ որդի Մարգարեի
215. Քարափեթ՝ որդի Մարգարեի
216. Խաչում՝ որդի Ազարի
217. Մաղաքիա՝ որդի Խաչադուրի
218. Խաչում՝ որդի Արութինի
219. Գևորգ՝ որդի Իսրայելի
220. …..՝ որդի Իսրայելի
221. Յաղուբ՝ որդի Մաքարի
222. Բաքրադ՝ որդի Յաղուբի (ա)
223. Բողոս՝ որդի Մաքարի
224. Բալասան՝ որդի Թովմասի (ա)
225. Թովմաս՝ որդի Բալասանի
226. Ավանես՝ որդի Աղամանի
227. Թովմաս՝ որդի Արութինի
228. Խաչում՝ որդի Թովմասի
229. Աղաման՝ որդի Մքրդիչի
230. Սուքիաս՝ որդի Քարափեթի
231. Քարափեթ՝ որդի Աղաբեքի
232. Ավանես՝ որդի Սաբեղի
233. Անդոն՝ որդի Սաբեղի
234. Միրզա՝ որդի Սաբեղի
235. Գրիքոր՝ որդի Ա(յ)վազի
236. Բարուն՝ որդի Փափի
237. Ոսգան՝ որդի Բարունի
238. Ավազան՝ որդի Բարունի
239. Միրզա՝ որդի Ոսգան

240. Մուրադ՝ որդի Մադրոսի
241. Աղաբեք՝ որդի Սիրաքի
242. Ավանես՝ որդի Սիրաքի
243. Բեդրոս՝ որդի Սիրաքի
244. Դիզրան՝ որդի Սիրաքի
245. Խաչադուր՝ որդի Սարգիզի
246. Սարգիզ՝ որդի Խաչադուրի (ա)
247. Գրիքոր՝ որդի Խաչադուրի (ա)
248. Միրան՝ որդի Խաչադուրի (ա)
249. Միրզա՝ որդի Սաբեղի
250. Խաչում՝ որդի Սաբեղի
251. Ա(յ)վազ՝ որդի Ոսգանի
252. Քասբար՝ որդի Յաղուբի
253. Յաղուբ՝ որդի Քասբարի
254. Քարափեթ՝ որդի Օհանի
255. Դավիդ՝ որդի Օհանի
256. Ավանես՝ որդի Սարգիզի
257. Գրիքոր՝ որդի Բեդրոսի

Չալը թաղամաս (Չալը մահալե)

258. Բեդրոս՝ որդի Մարգարեի
259. Աղաման՝ որդի Բաքոսի
260. Խարբան (՞)՝ որդի Բաքոսի (ա)
261. Ավանես՝ որդի Գալուս(թ)ի
262. Արութին՝ որդի Ավանեսի (ա)
263. Դանիել՝ որդի Ա(յ)վազի
264. Արութին՝ որդի Առաքելի
265. Դիլում՝ որդի Սահաբի
266. Մաղաքիա՝ որդի Սահաբի
267. Ավանես՝ որդի Սահաբի
268. Գրիքոր՝ որդի Մարգարեի
269. Յաղուբ՝ որդի Ներսեզի
270. Օհան՝ որդի Ներսեզի (ա)
271. Մարգարե՝ որդի Անդոնի
272. Գալուս(թ)՝ որդի Անդոնի
273. ……՝ որդի Գիրաքոզի

274. Ուզուն՝ որդի……
275. Խաչում՝ որդի …..
276. Թիմուրբեք՝ որդի Ա(յ)վազի
277. Ասադուր՝ որդի Միրաքի
278. Դավիդ՝ որդի Գրիքորի
279. Աղաք՝ որդի Առաքելի
280. Դոլիխան՝ որդի Արութինի
281. Դիբարգան՝ որդի Դոլիխանի
282. …..՝ որդի Արութինի
283. Գրիքոր՝ որդի Մադրոսի
284. Աղաման՝ որդի Արութինի
285. Գրիքոր՝ որդի Արութինի
286. Ավանես՝ որդի Աղամանի
287. Յաղուբ՝ որդի Սարգիզի
288. Աղաք՝ որդի Խալիբեքի
289. Վելի՝ որդի Քարափեթի
290. Մքրդիչ՝ որդի Արութինի
291. Սողոմոն՝ որդի Ավանեսի
292. Քարափեթ՝ որդի Սիմոնի
293. Զրաբեթ՝ որդի Սիմոնի
294. Բողոս՝ որդի Սիմոնի
295. Մարդամա՝ որդի Մարգարեի
296. Մքրդիչ՝ որդի Միրամբեքի
297. Մաթոս՝ որդի Միրամբեքի
298. Դավիդ՝ որդի Զրաբեթի
299. Մադրոս՝ որդի Անդոնի
300. Ավագ՝ որդի Մքրդիչի
301. Մքրդում՝ որդի Բեդրոսի
302. Աղամալ՝ որդի Բեդրոսի
303. Մարգարե՝ որդի Բեդրոսի
304. Փափ՝ որդի Դավիդի
305. Ավագ՝ որդի Մալխասի
306. Բեդրոս՝ որդի Մալխասի
307. Օհանես՝ որդի Ղուքասի
308. Աղամ՝ որդի Ղուքասի
309. Աղամ՝ որդի Գալուս(թ)ի
310. Գրիքոր՝ որդի Ասադուրի

311. Մարքոզ՝ որդի Միրանի
312. Մարգարե՝ որդի Մարքոզի
313. Սարգիզ՝ որդի Ասլամբեքի
314. Ավազան՝ որդի Սարգիզի
315. Գրիքոր՝ որդի …..
316. Մալխաս՝ որդի Սահաքի
317. Սամրադ՝ որդի Մարբեքի
318. Ավանես՝ որդի Մալխասի
319. Ղազար՝ որդի Վարդանի
320. Ավագ՝ որդի Ղազարի
321. Ավագ՝ որդի Ասադուրի
322. Աղուբ՝ որդի Ավագի
323. Ասադուր՝ որդի Ավագի
324. Դավիդ՝ որդի Ուլուբեքի
325. Բեդրոս՝ որդի Դիգրանի
326. Օհան՝ որդի Բեդրոսի
327. Քարափեթ՝ որդի Միրզայի
328. Խաչում՝ որդի Մարգարեի
329. Ավանես՝ որդի Մարգարեի
330. Աղաման՝ որդի Ղազարի
331. Աղամալ՝ որդի Մադրոսի
332. Ավանես՝ որդի Մադրոսի
333. Բեդրոս՝ որդի Մարգարեի
334. Խաչում՝ որդի Քարափեթի
335. Ավանես՝ որդի Քարափեթի
336. Աղամալ՝ որդի Ավանես
337. Արութին՝ որդի Ջհանի
338. Բողոս՝ որդի Ջհանի
339. Ալեքսան՝ որդի Ջհանի (ա)
340. ……՝ որդի Յաղուբի
341. Թորոս՝ որդի Յաղուբի
342. Արութին՝ որդի Յաղուբի
343. Դավիդ՝ որդի Առաքելի
344. Խաչում՝ որդի Առաքելի
345. Սահաք՝ որդի Առաքելի
346. Թաթոս՝ որդի Առաքելի
347. Ամիրա՝ որդի Սողոմոնի
348. Սարգիզ՝ որդի Սողոմոնի (ա)

349. Գրիքոր՝ որդի Սողոմոնի (ա)
350. Աղաման՝ որդի Սողոմոնի (ա)
351. Ավագ՝ որդի Դավիդի
352. Սողոմոն՝ որդի Ամիրային
353. Բեդրոս՝ որդի Դավիդի
354. Ավամիր՝ որդի Դավիդի
355. Խուլի՝ որդի Ադիի
356. Ավանես՝ որդի Խուլիի
357. Բարում՝ որդի Ավագի
358. Խաչում՝ որդի Ավագանի
359. ……՝ որդի Քարափեթի
360. Արութին՝ որդի Մքրդիչի
361. Սարգիզ՝ որդի Արութինի
362. Բարսում՝ որդի Արութինի
363. Գրիքոր՝ որդի Բարսումի (ա)
364. Ներսեզ՝ որդի Բարսումի (ա)
365. Դավիդ՝ որդի Անվադի
366. Ավանես՝ որդի Անվադի
367. Մքրդիչ՝ որդի Անվադի
368. Վարդան՝ որդի Անվադի
369. Վարդազար՝ որդի Աղամանի
370. Բեդրոս՝ որդի Աղամանի
371. Բաքոս՝ որդի Աղամանի
372. Ղազար՝ որդի Անվադի
373. Օհան՝ որդի Աբգարի
374. Արութին՝ որդի Ջհանի
375. Ավանես՝ որդի Ջհանի
376. Ավանես՝ որդի Մարքոսի
377. ……՝ որդի Մարքոսի
378. Աղամալ՝ որդի Ավանեսի
379. Բաքրադ՝ որդի Փիլիփոզի (ա)
380. Օհանես՝ որդի Անվադի
381. Արութին՝ որդի Անվադի
382. Արութին՝ որդի Բողոսի
383. Մքրդիչ՝ որդի Խանջաղերի (՞)
384. Ավանես՝ որդի Մքրդիչի

385. Սահաք՝ որդի Մքրդիչի
386. Ոսգան՝ որդի Քարափեթի
387. Բաքոս՝ որդի Ոսգանի
388. Ալիբեք՝ որդի Ոսգանի
389. Ոսգան՝ որդի Մադրոսի
390. Սարգիզ՝ որդի Մադրոսի
391. Գրիքոր՝ որդի Ջհանի
392. Սարգիզ՝ որդի Գրիքորի
393. Մալխաս՝ որդի Ալիբեքի
394. Ներսեզ՝ որդի Ալիբեքի
395. Աղամալ՝ որդի Վարդազարի
396. Դավիդ՝ որդի Աղամանի
397. Փափ՝ որդի Աղամանի
398. Դալի՝ որդի Սիփանի
399. Սահաք՝ որդի Ավանեսի
400. Արութին՝ որդի Սահաքի
401. Ասադուր՝ որդի Օհանի
402. Բարուն՝ որդի Ազարիայի
403. Մարգարե՝ որդի Դավիդի
404. Սահաք՝ որդի Վարդանի
405. Միրզա՝ որդի Վարդանի
406. Փափ՝ որդի Աղամանի (ա)
407. Սիփան՝ որդի Սահաքի
408. Ավագան՝ որդի Սիփանի
409. Թիմուր՝ որդի Դիգրանի
410. Սիփան՝ որդի Թիմուրի
411. Բարջում՝ որոդ Գալուս(թ)ի
412. Աղում՝ որդի Գալուս(թ)ի
413. Բանում՝ որդի Ասաբուղայի
414. Մարգարե՝ որդի Ասաբուղայի
415. Բաքրադ՝ որդի Բանումի
416. Սարգիզ՝ որդի Բանումի
417. Քարափեթ՝ որդի Բանումի
418. Քարափեթ՝ որդի Սարգիզի
419. Խաչադուր՝ որդի Դավիդի
420. Ալեքսան՝ որդի Դավիդի

421. Արութին՝ որդի Քարափեթի
422. Թաղուբ՝ որդի Մելքոնի
423. Բայանդուր՝ որդի Գյոքչալուի
424. Գրիքոր՝ որդի Բայանդուրի
425. Մալի՝ որդի Բայանդուրի (ա)
426. Օհան՝ որդի Մարգարեի
427. ……՝ որդի Օհանի
428. Խաչում՝ որդի Մալխասի
429. Ա(յ)վաս՝ որդի Մալխասի
430. Խաչում՝ որդի Դավիդի
431. Բեդրոս՝ որդի Դավիդի
432. Սարգիզ՝ որդի Ջհանի
433. Ղազար՝ որդի Վարդազարի
434. Սիփան՝ որդի Մարգարեի
435. Քարափեթ՝ որդի Արութինի
436. Դավիդ՝ որդի Արութինի
437. Գրիքոր՝ որդի Աղումի
438. Ոսգան՝ որդի Աղումի
439. Դավիդ՝ որդի Առաքելի
440. Մարգարե՝ որդի Յաղուբի
441. Յաղուբ՝ որդի Մարգարեի
442. Արութին՝ որդի Գյոքչաբեքի
443. Գյոքչաբեք՝ որդի Արութինի
444. Մանուք՝ որդի Քարափեթի
445. Մարգարե՝ որդի Ալեքսանի
446. Ղազար՝ որդի Ալեքսանի
447. Ղազար՝ որդի Օհանի
448. Յաղուբ՝ որդի Գիրաքոզի
449. Ավանես՝ որդի Մաղրոսի
450. Բեդրոս՝ որդի Ավանեսի
451. Սիմոն՝ որդի Ավանեսի
452. Խալիլ՝ որդի Մուրադի
453. Ավանես՝ որդի Խալիլի
454. Արութին՝ որդի Դավիդի
455. Մքրդիչ՝ որդի Մաղրոսի (ա)

456. Բեդրոս՝ որդի Մադրոսի
457. Բաքոս՝ որդի Մամուխայի
458. Սիփան՝ որդի Գրիքորի
459. Մադրոս՝ որդի Գրիքորի
460. Արութին՝ որդի Գրիքորի
461. Յաղուբ՝ որդի Մքրդիչի
462. Ավազ՝ որդի Գրիքորի
463. Գրիքոր՝ որդի Սարգիզի
464. Դանիել՝ որդի Գրիքորի
465. Բեդրոս՝ որդի Գրիքորի
466. Ալեքսան՝ որդի Օհանի
467. Ազարիա՝ որդի Օհանի՝
468. Մալխաս՝ որդի Շիրվանի
469. Ասադուր՝ որդի Շիրվանի
470. Գրիքոր՝ որդի Քարափեթի
471. Դիքրան՝ որդի Քարափեթի (ա)
472. Փափ՝ որդի Սահաքի
473. Մարգարե՝ որդի Սավելի
474. ……՝ որդի Մարգարեի
475. Ամիրբեք՝ որդի Սահաքի
476. Քարափեթ՝ որդի Սահաքի

Այգիներ

1. 1 այգի, որը գտնվում է Ալդարիայի որդի՝ Դավիդի տրամադրության տակ:
2. 1 այգի, որը գտնվում է Սիփանի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ:
3. 1 այգի, որը գտնվում է Ղազարի որդի՝ Սարգիզի տրամադրության տակ:
4. 1 այգի, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Սուքիասի տրամադրության տակ:
5. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Սավելի տրամադրության տակ:
6. 1 այգի, որը գտնվում է Յաղուբի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ:
7. 1 այգի, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Գրիքորի տրամադրության տակ:
8. 1 այգի, որը գտնվում է Աղամալի որդի՝ Սահաքի տրամադրության տակ:
9. 1 այգի, որը գտնվում է ….. որդի՝ Ավանեսի տրամադրության տակ:
10. 1 այգի, որը գտնվում է Միրումի որդի՝ Մանդունի տրամադրության տակ:
11. 1 այգի, որը գտնվում է Ամինի (՞) որդի՝ ….. տրամադրության տակ:
12. 1 այգի, որը գտնվում է Միրաքի որդի՝ Աղաբեքի տրամադրության տակ:
13. 1 այգի, որը գտնվում է Բեդրոսի որդի՝ Բողոսի տրամադրության տակ:
14. 1 այգի, որը գտնվում է Աղաջանի որդի՝ Գրիքորի տրամադրության տակ:
15. 1 այգի, որը գտնվում է Բանումի որդի՝ Մովսեզի տրամադրության տակ (Երևանի բերդի բնակիչ):
16. 1 այգի, որը գտնվում է Դավիդի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ:
17. 1 այգի, որը գտնվում է Օհանի որդի՝ Ղազարի տրամադրության տակ:

18. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Ավանեսի տրամադրության տակ:
19. 1 այգի, որը գտնվում է Աղուբի որդի՝ ….. տրամադրության տակ:
20. 1 այգի, որը գտնվում է Դավիդի որդի՝ Խաչադուրի տրամադրության տակ:
21. 1 այգի, որը գտնվում է Ավանեսի որդի՝ Խալիի տրամադրության տակ:
22. 1 այգի, որը գտնվում է Դավիդի որդի՝ Գիրաքոզի տրամադրության տակ:
23. 1 այգի, որը գտնվում է Խաչումի որդի՝ …… տրամադրության տակ:
24. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Բեդրոս քեշիշի տրամադրության տակ:
25. 1 այգի, որը գտնվում է Մինասումի որդի՝ Քարափեթի տրամադրության տակ:
26. 1 այգի, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Գուրուքի տրամադրության տակ:
27. 1 այգի, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Դախումի տրամադրության տակ:
28. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
29. 1 այգի, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Փափի տրամադրության տակ:
30. 1 այգի, որը գտնվում է Դիզրանի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
31. 1 այգի, որը գտնվում է Մաքարի որդի՝ Աղուբի տրամադրության տակ:
32. 1 այգի, որը գտնվում է Ներսեզի որդի՝ Ղազարի տրամադրության տակ:
33. 1 այգի, որը գտնվում է Բեդրոսի որդի՝ Փափի տրամադրության տակ:
34. 1 այգի, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Մադրոսի տրամադրության տակ:
35. 1 այգի, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Օհանեսի տրամադրության տակ:

36. 1 այգի, որը գտնվում է Օհանի որդի՝ Ասադուրի տրամադրության տակ։
37. 1 այգի, որը գտնվում է Մաղաքիայի որդի՝ Աղամանի տրամադրության տակ։
38. 1 այգի, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Մասքիրայի տրամադրության տակ։
39. 1 այգի, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Գրիքորի տրամադրության տակ։
40. 1 այգի, որը գտնվում է Խաչումի որդի՝ Բողոսի տրամադրության տակ։
41. 1 այգի, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Դավիդի տրամադրության տակ։
42. 1 այգի, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ։
43. 1 այգի, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Վարդանեսի տրամադրության տակ։
44. 1 այգի, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Բանումի տրամադրության տակ։
45. 1 այգի, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Փիլումի տրամադրության տակ։
46. 1 այգի, որը գտնվում է Շիրվանի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ։
47. 1 այգի, որը գտնվում է Փիլիփոսի որդի՝ Բարսումի տրամադրության տակ։
48. 1 այգի, որը գտնվում է Խաչումի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ։
49. 1 այգի, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Դանիել քեշիշի տրամադրության տակ։
50. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Ոսգանի տրամադրության տակ։
51. 1 այգի, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Խաչադուրի տրամադրության տակ։
52. 1 այգի, որը գտնվում է Օհանեսի որդի՝ Մքրդիչի տրամադրության տակ։
53. 1 այգի, որը գտնվում է Մալխասի որդի՝ Մադրոսի տրամադրության տակ։

54. 1 այգի, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Աղամալի տրամադրության տակ:
55. 1 այգի, որը գտնվում է Ա(յ)վազի որդի՝ Դանիելի տրամադրության տակ:
56. 1 այգի, որը գտնվում է Բանումի որդի՝ Աղամանի տրամադրության տակ:
57. 1 այգի, որը գտնվում է Միրաբի որդի՝ Մարքոսի տրամադրության տակ:
58. 1 այգի, որը գտնվում է Մքրդիչի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
59. 1 այգի, որը գտնվում է Բանումի որդի՝ Ա(յ)վազի տրամադրության տակ:

Պարտեզներ

1. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Միրաբի որդի՝ Մարքոսի տրամադրության տակ:
2. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Օհանի տրամադրության տակ:
3. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ալեքսանի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ:
4. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Բաբիքի տրամադրության տակ:
5. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մքրդիչի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
6. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Խաչումի տրամադրության տակ:
7. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ջհանի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ:
8. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Սարգիզի տրամադրության տակ:
9. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մելիքի որդի՝ Բարսումի տրամադրության տակ:
10. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Բեդիկի որդի՝ Թաթոսի տրամադրության տակ:

11. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մքրդիչի որդի՝ Ա(յ)վազի տրամադրության տակ:
12. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մարգարեի որդի՝ Օհանի տրամադրության տակ:
13. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ա(յ)վազի որդի՝ Դանիելի տրամադրության տակ:
14. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Մադրոսի տրամադրության տակ:
15. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Բանումի որդի՝ Աղամանի տրամադրության տակ:
16. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ավանեսի որդի՝ Սարգիզի տրամադրության տակ:
17. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Միրզայի տրամադրության տակ:
18. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մարդիրոսի որդի՝ Աղամալի տրամադրության տակ:
19. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Ավագի տրամադրության տակ:
20. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Վարդանի որդի՝ ….. տրամադրության տակ:
21. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Դավիդի տրամադրության տակ:
22. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Դավիդի որդի՝ Բեդրոսի տրամադրության տակ:
23. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Ոսգանի տրամադրության տակ:
24. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Խանթիմուրի որդի՝ Մքրդիչի տրամադրության տակ:
25. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ա(յ)վազի որդի՝ Օհանեսի տրամադրության տակ:
26. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Վրդանեսի տրամադրության տակ:
27. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Գիրաքոզի որդի՝ Բանումի տրամադրության տակ:
28. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Բալումի որդի՝ Սարգիզի տրամադրության տակ:

29. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ասադուրի որդի՝ Ավագի տրամադրության տակ։
30. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Բարսումի որդի՝ Գիրբաշի (՞) տրամադրության տակ։
31. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Առաքելի որդի՝ Դանիել քեշիշի տրամադրության տակ։
32. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Ավանեսի տրամադրության տակ։
33. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Փափի տրամադրության տակ։
34. 1 պարտեզ, որը գտնվում է …. որդի՝ Արթունի տրամադրության տակ։
35. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Դավիդի որդի՝ Խաչումի տրամադրության տակ։
36. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Աղուբի որդի՝ Քասբարի տրամադրության տակ։
37. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Թումանի տրամադրության տակ։
38. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ։
39. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ալդարիայի որդի՝ Մարուքի տրամադրության տակ։
40. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Թամրազի որդի՝ Դանիելի տրամադրության տակ։
41. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ասաբուղայի որդի՝ Աբրումի տրամադրության տակ։
42. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ներսեզի որդի՝ ….. տրամադրության տակ։
43. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Միրաքի որդի՝ Աղաբեքի տրամադրության տակ։
44. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մադրոսի որդի՝ Առաքելի տրամադրության տակ։
45. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Քարափեթի որդի՝ Մքրդիչի տրամադրության տակ։
46. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Յաղուբի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ։

47. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մարգարեի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
48. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Յաղուբի որդի՝ …… տրամադրության տակ:
49. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Անդոնի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ:
50. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ավագի որդի՝ Վարդանի տրամադրության տակ:
51. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Վարդանի որդի՝ Թամրազի տրամադրության տակ:
52. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Մալխասի տրամադրության տակ:
53. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Վարդանի որդի՝ Յաղուբի տրամադրության տակ:
54. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Բաքրադի տրամադրության տակ:
55. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Արութինի որդի՝ Աղումի տրամադրության տակ:
56. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մարգարեի որդի՝ Մաղաքիայի տրամադրության տակ:
57. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Գրիքորի որդի՝ Դիգրանի տրամադրության տակ:
58. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Օհանի որդի՝ Ղազարի տրամադրության տակ:
59. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Մուրադի որդի՝ Խուլիի տրամադրության տակ:
60. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ջհանի որդի՝ Գրիքորի տրամադրության տակ:
61. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Ջհանի որդի՝ Արութինի տրամադրության տակ:
62. 1 պարտեզ, որը գտնվում է ….. որդի՝ Գրիքորի տրամադրության տակ:
63. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սարգիզի որդի՝ Մարգարեի տրամադրության տակ:
64. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Սահաքի որդի՝ Փափի տրամադրության տակ:

65. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Գիրումի որդի՝ Ա(յ)վազի տրամադրության տակ:
66. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Իսրայելի որդի՝ Գևորգի տրամադրության տակ:
67. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Բեդրոսի որդի՝ Ոսգանի տրամադրության տակ:
68. 1 պարտեզ, որը գտնվում է Քուլիի որդի՝ Խալիլի տրամադրության տակ:

Հասույթ՝
Իսփենջ-410 տնից, գինը՝ 10250 աքչե
62 ամուրի, գինը՝ 1550 աքչե
Դյոնումի հարկ, գինը՝ 300 աքչե
Ցորեն-270 քիլե, գինը՝ 8100 աքչե
Գարի-550 քիլե, գինը՝11000 աքչե
Կորեկ-50 քիլե, գինը՝ 100 աքչե
Բրինձ 30 քիլե, գինը՝ 1800 աքչե
Կտավատ- 15 քիլե, գինը՝ 1500 աքչե
Սիսեռ-21 քիլե, գինը՝ 1260 աքչե
Ոսպ-30 քիլե, գինը՝ 1800 աքչե
Բանջարանոցների տասանորդ՝ 60 աքչե
Մրգի տասանորդ-1200 աքչե
Խոտի հարկ- 20 աքչե
Այգիների տասանորդ[21]-
15 ջրաղաց, գինը՝ 900 աքչե
2 ձիթան, գինը՝ 120 աքչե
Անասունների հարկը, գինը՝ 100 աքչե
Ոչխարների հարկը՝ 500 աքչե
Հարսնության հարկը՝ 60 աքչե
Հողի թափուի հարկը՝ 120 աքչե
Աչքալուսանքի հարկը՝ 100 աքչե
Ներկատան, օճառատան և շուկայի պահպանման համար՝ 2400 աքչե:

[21] Նշված չէ որևէ գնարժեք:

Հանցանքի և ոճրի, բադիավայի, ընդհանուրի և խասսի բեյթ-ուլ մալի, բացակայող և կորած ապրանքների, դաշտապահության, փախած ծառաների և աղախիների գնի, կենդանիների՝ ձիու ու կովի, ինչպես նաև ծխի, բաղնիքի և այլնի համար՝ 5000 աքչե:

Ընդհանուր՝ 51000 աքչե:

The 1728 Ottoman Tax Register of Karbi City as a Primary Source of Armenian History

Georgi Mirzabekyan

Summary

Owing to the 1728 Ottoman primary source of Karbi City, we can get access to the ethnic and demographic picture and research the socio-economic situation of the city. Karbi city was divided into one so called "Chali" quarter at that time. The Ottoman document from Karbi contains a list of 476 Armenian taxpayers. We have determined 62 singles among them. So, Karbi city was consisted of 414 families. Also, there is a list of people who owned gardens and lands. The cultivation of barley and wheat played a crucial role in economic situation Karbi. The local residents paid more taxes to the Ottoman Government for this cultivations. The research of the register shows that the Ottoman authorites made some mistakes related to the final calcution of the family members and tax rates of Karbi.

The Ottoman text and the Armenian translation of the 1728 tax register can be served as a basis for more detailed research on the socio-economic history of Armenia.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Մելքոնյան 2003 - Մելքոնյան Ա., Ջավախքը XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդին, Երևան, «Զանգակ» հրատ.:

Միրզաբեկյան 2019 - Միրզաբեկյան Գ., Ղազախի լիվան ըստ Թիֆլիսի վիլայեթի 1728 թ. օսմանյան ընդարձակ հարկամատյանի, Մերձավոր Արևելք պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, XIV հոդվածների ժողովածու, էջ 155-164:

Փափազյան 1956 - Փափազյան Հ., Մատենադրանի պարսկերեն վավերագրերը, I, Հրովարտակներ, պրակ I, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում 1964 – Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում (XVI-XVII դդ. կանոնամեներ), թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա.Խ. Սաֆրաստյանի և Մ.Կ. Զուլալյանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.:
Hinz 1990 - Hinz W., İslam'da Ölçü Sistemleri, çeviren: Sevim A., İstanbul, yayın. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
Tapu Tahrir Defteri, 0901 - T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, TT_d, sıra nu: 0901, Tapu Tahrir Defteri

Գոհար Մխիթարյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ՇԻՐՎԱՆԻ ԷԹՆՈ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆԿԱՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԸՍՏ Յ. ԳԵՐԲԵՐԻ ՊԱՏՄԱԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻ

Բանալի բառեր. *Շիրվան, Սեֆյան Իրան, Յ. Գերբեր, Շամախի, Դերբենդ, հայեր, հրեաներ, արաբներ, թաթարներ, սկզբնաղբյուր*

Յոհան Գուստավ Գերբերի (մոտ՝ 1690-1734 թթ.) պատմագրական երկը Արևելյան Այսրկովկասի ԺԸ դարի առաջին քառորդի կարևորագույն սկզբնաղբյուրներից մեկն է: Հեղինակը, հիմնվելով սեփական դիտարկումների վրա, ականատեսի վկայություններ է փոխանցում Մերձկասպյան տարածաշրջանում ծավալվող քաղաքական իրադարձությունների, Շիրվանի Սեֆյան պետության կազմում ունեցած վարչաքաղաքական կառուցվածքի, սոցիալ-տնտեսական իրավիճակի, էթնիկ, դավանական պատկերի և իրավական կարգավիճակի մասին:

Յոհան Գերբերն ու իր ժամանակը.

Հեղինակն այցելել էր Արևելյան Այսրկովկաս պատմական բարդ ժամանակամիջոցում, երբ ԺԷ դարի վերջին ԺԸ դարի սկզբին Սեֆյան պետության թուլացման և արևելքից աֆղանների Իրան ներխուժման փաստից շտապեցին օգտվել Մերձկասպյան շրջանների և Դաղստանի ժողովուրդները: Այսպես, Դաղստանում 1711 թ. ապստամբություն է բռնկվում Ղազիղումուխի իշխանության Սուրխայ խանի և Շիրվանի Հաջի Դավուդ բեկ Մուշկուրցու գլխավորությամբ, որոնք գրավում և թալանում են Շիրվանի բեկլարբեկության Ղուբա, Շաքի, Շամախի բնակավայրերը: Սակայն 1719 թ. շահական զորքերին հաջողվում է ազատել Արևելյան Այսրկովկասն

ապստամբներից, իսկ Հաջի Դավուդին բանտարկել Դերբենդի ամրոցում:

Հակաիրանական շարժումը Դաղստանում և Արևելյան Այսրկովկասում նոր թափ է ստանում 1720-ական թթ., երբ Սուրխայ խանի և Հաջի Դավուդ բեկի զորքերը 1721 թ. կրկին գրավում են Շամախին և հպատակություն հայտնում Օսմանյան կայսրությանը:

Այսպիսով՝ Սեֆյան պետության անկմանը զուգընթաց Հարավային Դաղստանը և Արևելյան Այսրկովկասը հայտնվում են իրանական իշխանություններից փաստացի անկախ վիճակում՝ առիթ ստեղծելով ռուս-օսմանյան ռազմական ագրեսիայի համար: Շուտով ռուսական զորքերը գրավում են Դերբենդն ու Բաքուն, իսկ նավատորմը ափհանում է կատարում Գիլան նահանգի Էնզելի և Ռեշտ նավահանգիստներում: Շահ Թահմասպ Բ-ը ցանկանում էր աֆղան Մահմուդի դեմ պայքարում ստանալ ռուսական օժանդակությունը: Սանկտ Պետերբուրգում 1723 թ. սեպտեմբերի 23-ին ռուս-իրանական համաձայնագիր է կնքվում, որով ռազմական օգնության դիմաց Իրանը տարածքային զիջումներ էր կատարում հօգուտ ռուսական պետության: Պայմանագրի II հոդվածով Կասպից ծովի արևմտյան և հարավային ափերը Դերբենդ, Բաքու քաղաքներով և Գիլան, Մազանդարան նահանգներն անցնում էին Ռուսական կայսրությանը[1]:

Իր հերթին օսմանյան բանակը, խախտելով Իրանի պետության և Օսմանյան կայսրության միջև հաստատված ավելի քան մեկ դարյա խաղաղությունը (1639-1723 թթ.), 1723 թ.

---

[1] **Договоры** России с Востоком, политические и торговые **1869**, с. 187.

ներխուժում է Այսրկովկաս և գրավում Տփղիսը՝ սրելով օսմանա-ռուսական հարաբերությունները: «Ռուսների ներխուժումը հակասում էր թուրքական շահերին», - գրում է թուրք պատմագիր Ջևդեթ փաշան[2]՝ հիմնավորելով օսմանյան ռազմական ագրեսիան:

Սակայն Ֆրանսիայի գործուն մասնակցությամբ կողմերին հաջողվում է 1724 թ. հունիսի 24-ին կնքել Կոստանդնուպոլսի հաշտության պայմանագիրը: Օսմանյան կայսրությունը ճանաչեց Սանկտ Պետերբուրգի պայմանագրով ռուսական պետությանն անցած տարածքները, իսկ այսրկովկասյան մնացած բոլոր տարածքները, Արևմտյան Իրանը Համադան, Քերմանշահ քաղաքներով անցան օսմանյան տիրապետության տակ: Շիրվանը հայտարարվում էր Շամախիի խանություն՝ Օսմանյան կայսրության խնամակալության ներքո, առանց ռազմական ներկայության[3]:

Արդեբիլը որպես Սեֆյանների ժառանգական տիրույթ անցնում էր Թահմասպ Բ-ին, իսկ իրականում այն նույնպես օկուպացվեց օսմանյան զորքերի կողմից: Նույն թվականին ռուսները Կասպից ծովի ափին հիմնադրում են Սուրբ Խաչ քաղաքը և այնտեղ տեղափոխում կազակների, հայերի և այլ ժողովուրդների: Դավուդ բեկը չի կարողանում կատարել օսմանների պահանջները՝ քանդել նորակառույց քաղաքը և

2 **Описание** событий в Грузии и Черкесии по отношению к Оттоманской империи от 1192 по 1202 г. Хиджры (1774-1784), **1888**, с. 372:

3 Տե՛ս **Касумов 2010**, Константинопольский русско-турецкий договор 1724 года, - Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки, Махачкала (https://cyberleninka.ru/article/n/konstantinopolskiy-russko-turetskiy-dogovor-1724-godaКасумов):

1728 թ. ձերբակալվում ապա Կոստանդնուպոլիս է տեղափոխում՝ Շիրվանում կառավարումը հանձնելով Սուրխայ խան Ղազիղումուխցուն:

Ռուս-թուրքական սահմանային կարգավորումը վերջնականապես ավարտվում է 1727 թ., որից հետո Արևելյան Այսրկովկասի ռուսական օկուպացիան ձգվում է մինչև 1735 թ.: Սահմանազծման աշխատանքների ղեկավարումը և սահմանային վեճերի կարգավորումը ռուսական իշխանությունները հանձնարարում են Պյոտր Ա-ի Կասպիական արշավանքի մասնակից ծագումով գերմանացի Յոհան Գուստավ Գերբերին: Բացի պաշտոնական հանձնարարությունից, նա ուներ նաև այլ գործառույթ՝ կազմել Աստրախանից մինչև Կուր գետն ընկած տարածքների և ժողովուրդների նկարագրությունը:

Յ. Գերբերի աշխատության առանձնահատկություններից է Շիրվանի բեկլարբեկության բոլոր բնակավայրերի պատմա-աշխարհագրական նկարագրությունը և Սեֆյան պետության կազմում նրանց վարչական կառուցվածքը, ինչպես նաև սոցիալ-տնտեսական դրությունը:

Նշված ժամանակամիջոցում Յ. Գերբերի ջանքերով կազմվում է Կասպից ծովի արևմտյան ափի նկարագրությունը և տարածքի քարտեզը: Պատմագրական երկի որոշ հատվածներ և քարտեզը Սանկտ Պետերբուրգի կայսերական ակադեմիան 1736 թ. հրատարակում է, իսկ 1756 թ. ֆրանսերենով լույս է տեսնում Կաբարդային վերաբերվող հատվածները[4]:

---

[4] **Courte description** des peuples et de provinces situées à l'occident de la mer Caspienne, depuis Astracan jusqu'au fleuve Kura, telles, qu'elles se trouvaient en 1728, **1756**, p. 459-514:

Աշխատանքն առաջին անգամ ամբողջությամբ հրատարակվել է 1760 թ.՝ համապատասխանաբար գերմաներեն[5] և ռուսերեն[6] լեզուներով: Սակայն Յ. Գերբերի պատմագրական երկի ձեռագիր մի տարբերակ պահվում է Ռուսաստանի Դաշնության հին ձեռագրերի արխիվում (РГАДА) Երմոլովների հավաքածուի մեջ[7]: Այս տեքստը շարադրված է սյունակների տեսքով, չոր և լակոնիկ լեզվով: Կովկասագետներ Մ. Կոսվենի և Խ. Խաշաևի ջանքերով հաջողվում է վերականգնել Յ. Գերբերի հեղինակային իրավունքները հայտնաբերված տեքստի նկատմամբ՝ այն համեմատելով աշխատության 1760 թ. ռուսերեն և գերմաներեն հրատարակությունների հետ: Արդյունքում՝ Յ. Գերբերի երկի ձեռագիր այս տարբերակը 1958 թ. լույս է տեսնում Դաղստանի ԺԸ-ԺԹ դարերի պատմությանը, աշխարհագրությանը և ազգագրությանը նվիրված արխիվային նյութերի ժողովածուի մեջ[8]:

Հարկ է նշել, որ 1979 թ. Մոսկվայում Վ. Հաջիևի հեղինակությամբ լույս է տեսել սկզբնաղբյուրի բոլոր երեք տարբերակների (1760 թ. գերմաներեն, ռուսերեն և Երմոլովների արխիվային հավաքածուի 1958 թ. հրատարակությունների) համադրությամբ մի աշխատություն՝ որպես Կովկասի ժողովուրդների պատմության աղբյուր[9]: Հեղինակը հիմնական շեշտադրումը կատարում է Հյուսիսային Կովկասի և Դաղստանի պատմությանը վերաբերվող հատվածների քննության

---

[5] **Gaerber 1728**:
[6] **Гербер 1760**:
[7] **РГАДА**, ф. Ермоловых, д. 315, лл. 1-88. - Описание стран и народов западного берега Каспийского моря. 1728 г.
[8] **Гербер 1958**, с. 60–120:
[9] **Гаджиев 1979**:

վրա՝ Շիրվանին հատկացնելով չնչին տեղ: Քննությունից գրեթե դուրս էին մնացել Շիրվանի էթնո-քաղաքական նկարագրությունը, որն այդքան խմանքով կատարել էր Յ. Գերբերը: Վերջապես, «Շիրվան» բաժինը Վ. Հաջիևը կամայականորեն վերնագրում է «Ադրբեջան» եզրույթով և ներկայացնում որպես նրա ԺԸ դարի առաջին քառորդի պատմություն:

Հոդվածի շրջանակներում քննության կառնենք Շիրվանի էթնո-քաղաքական պատկերն ըստ Յ. Գերբերի պատմագրական երկի÷ Գիտական հետազոտության հիմք ենք ընդունել Յ. Գերբերի պատմագրական երկի 1760 թ. ռուսերեն հրատարակության տարբերակը, որին առանձնակի արժեք են հաղորդում ակադեմիկոս Գ. Միլլերի ծանոթագրությունները:

Շիրվանի էթնո-քաղաքական պատկերը.

Հեղինակն իր երկը բաժանել է պատմաաշխարհագրական մի քանի բաժինների, որոնցից մեկը նվիրված է Շիրվանին: Վերջինիս մեջ զետեղված են Դերբենդը, Մուշկուրը, Նիզաբադը, Շաբրանը, Ռուսթաուն, Շեշփարան, Շպիցբարմաքը, Շամախին, Ղաբալան, Աղդաշը, Սալիանը և Ջավադը: Ի դեպ, Ղուբան ու Շաքին, որոնք Սեֆյան պետության վարչաքաղաքական համակարգի մաս էին կազմում և մտնում էին Շիրվանի բեկլարբեկության մեջ[10], Յ. Գերբերը տեղադրել է «Լեզգիստան» բաժնում[11], հավանաբար առաջնորդվելով այդ տարածքների հիմնականում լեզգիներով բնակեցված լինելու փաստով: Հարկ ենք համարում նշել, որ լեզգիների զբաղեցրած էթնո-քաղաքական տարածքը դեռևս ԺԴ-ԺԵ դարերի եվրոպական աղբյուրները կոչում էին «Լեզգիստան» եզրույ-

[10] **Միրզա Սամի'ա 2019**, էջ 195:
[11] **Гербер 1760**, с. 110:

թով[12]: Համաձայն ԺԸ դարի գրավոր աղբյուրների՝ լեզգիներով բնակեցված ընդարձակ տարածքը վրացիները ևս կոչում էին Լեզգիստան[13], որի էթնո-քաղաքական սահմանը մի կողմից (ըստ Ի. Գյուլդենշտեդտի) Ալազան գետն էր, իսկ մյուս կողմից՝ Սամուրի գետափնյա շրջանները[14]:

Յ. Գերբերն առանձին-առանձին անդրադառնում է այդ բնակավայրերի և քաղաքների նկարագրությանը:

Դերբենդ.

Շիրվանի նկարագրությունը Յ. Գերբերը սկսում է Դերբենդից և շրջելով նրա շրջակայքում՝ արձանագրում է թուրքերեն, արաբերեն, պարսկերեն և հնագույն այլ գրերով բազմաթիվ գերեզմանների (իմա՝ տապանաքարեր) առկայությունը, ինչն, ըստ հեղինակի, քաղաքի հնագույն բնակատեղի լինելու մասին էր վկայում[15]:

Հեղինակը գրում է, որ Դերբենդի ստորին հատվածը բնակեցված էր հույներով, սակայն օսմանա-իրանական պատերազմների ընթացքում[16], երբ «քաղաքը գրավում են օսմանյան զորքերը», ավերվում է: Հակագրոհի անցած իրանական զորքերը շահ Աբբաս Ա-ի գլխավորությամբ գրավում են Դերբենդը և վտարում սուննիներին, ապա քաղաքում տեղակայում ղզլբաշների ուժեղ կայազոր, «որպեսզի հնազանդության

---

[12] **Иоганн Шильтбергер 2010**, с. 16:

[13] **Описание** всех в Российском государстве обитающих народов **1776**, с. 46:

[14] **Гюльденштедт 1809**, с. 115:

[15] **Гербер 1760**, с. 190-200:

[16] Խոսքը ԺԶ-ԺԷ դդ. օսմանա-իրանական պատերազմների մասին է:

մեջ պահեն» շրջակա բնակավայրերում ապրող սուննիներին[17]:

Դերբենդը կառավարում էր շահի կողմից նշանակված սուլթանը՝ քաղաքի հայտնի բնակիչներից ընտրված նաիբի (տեղակալի) միջոցով: Սուլթանի իշխանությունը տարածվում էր նաև Մուշկուր, Նիզաբադ, Ռուսթաու, Շաբրան, Շպիցբարմաք բնակավայրերի վրա՝ հարկերի հավաքագրման իրավունքով: Սակայն ռուսական զորքերի գրավումից հետո Դերբենդի խանն ու նաիբը հպատակվում են Պյոտր Ա-ին:

Յ. Գերբերի փոխանցմամբ Դերբենդ քաղաքի բնակիչները շիա մահմեդականներ էին, իսկ խոսում էին՝ պարսկերեն, թուրքերեն և թաթարերեն: Խոջաներն ու հոգևորականները գրում էին պարսկերեն, սակայն «հասարակ ժողովրդից» քչերն էին տիրապետում այդ լեզվին[18]:

Տարածաշրջանում Դերբենդի ունեցած կարևոր դերի և նշանակության մասին էր վկայում Էվլիյա Չելեբին (ԺԷ դ.)՝ նշելով, որ քաղաքն ամեն գիշեր լուսավորում էին նավթի լույսով, որովհետև «յոթ ոխերիմ թշնամիներ» ուներ[19]: Դերբենդ քաղաքը՝ «Աղուանից երկրի նախադուռը»[20], ԺԷ դարի վերջին և ԺԸ դարի սկզբին մեծ դեր էր խաղում ռուսիրանական առևտրային կապերի զարգացման գործում[21]: Դերբենդն Իրանական պետության ամենաձաղկուն և վաճառաշահ քա-

---

[17] **Гербер 1760**, с. 200:
[18] Նույն տեղում, էջ 201:
[19] **Օտար աղբյուրները** Հայաստանի և հայերի մասին, 4, **1967**, էջ 102:
[20] **Բարխուտարեանց 1893**, էջ 110:
[21] **Магомедов 1999**, с. 4:

ղաքներից էր, որտեղ Յ. Գերբերի խոսքերով՝ շատ էին հայ, վրացի, հնդիկ ու պարսիկ վաճառականները: Դեռևս 1715-1718 թթ. Ա. Վոլինսկու գլխավորությամբ Իրան այցելած ռուսական պատվիրակության անդամ շոտլանդացի բժիշկ Ջոն Բելլը իր ուղեգրություններում նշում էր, որ Դերբենդը մարդաշատ քաղաք էր[22]:

Մյուս կողմից, հեղինակը փաստում է, որ օսմանառուսական ներխուժման և անկայուն ներքաղաքական իրավիճակի արդյունքում Շիրվանում նախկին «հարուստ գյուղերը» ավերվել էին, իսկ բնակիչները՝ մասամբ կոտորվել, մասամբ էլ տեղահանվել Շամախի կամ այլ բնակավայրեր: Ըստ Յ. Գերբերի՝ ռուսական տիրապետության հաստատումից հետո արտագաղթած բնակիչների մի մասը վերադառնում է «հայրենի գյուղեր և վերականգնում իրենց տները»[23]:

Ինչպես փաստում է Յ. Գերբերը, Դերբենդի գավառը կառավարում էր շահի նշանակած դարուղան, որը պարտավոր էր եկամուտները հավաքագրեր: Քաղաքում էր տեղակայված իրանական մեծ կայազոր, իսկ նրա ղեկավարին՝ «քաղաքապետին, ընտրում էր խանը կամ Շամախիի նահանգապետը»[24]:

Համաձայն Յ. Գերբերի գրառումների՝ Դերբենդի գավառի բնակիչները սուննի մահմեդականներ էին և խոսում էին «թուրքերեն թաթարերենի հետ խառնուրդով»: Նա գրում է, որ նախկինում գավառի բնակիչները աղվաններ էին և մանրամասնում՝ «նրանք հայ քրիստոնյաներ են եղել, քանի որ

---

[22] **Белл 1776**, с. 43:
[23] **Гербер 1760**, с. 205-206.
[24] **Белл 1776**, с. 43:

մինչ այժմ այդտեղ (*իմա՝ Դերբենդի գավառում – Գ. Մ.*) հայկական գյուղեր կան, ուր հոգևորականներ են նշանակվում որպես աղվան քրիստոնյաների կրոնավորներ՝ Գրիգոր Մեծի վանքի արքեպիսկոպոսի կողմից, որը Երևանում է»[25]:

Նիզաբադ, Շաբրան, Մուշկուր, Ռուսթաու, Շեշփարա, Բեշբարմաք

Կասպից ծովի ափին գտնվող Նիզաբադը Սեֆյան պետության կարևոր առևտրային նավահանգիստ էր և Շամախիի խանը մեծ հարկեր էր հավաքում այստեղից, քանի որ «ապրանքներն այստեղ էին գալիս և այստեղից էլ ուղարկվում էին»[26]: Մեծ համբավ ուներ Նիզաբադ նավահանգստի տարածքում գործող տոնավաճառը, ուր Շամախիի հայ և պարսիկ վաճառականները ուղտերով ու ձիերով մետաքս էին բերում[27]: Խոսելով Մուշկուր և Նիզաբադ բնակավայրերի մասին Յ. Գերբերը նշում է, որ նրանց բնակիչները նույն լեզուն ու կրոնն ունեին[28]:

Ի դեպ, Նիզաբադ քաղաքից վեց կամ յոթ մղոն հեռավորությամբ էր գտնվում Բարմաք լեռը, ուր ամեն տարի «բազմաթիվ հայեր էին գալիս աղոթելու համար, քանի որ համոզված էին՝ հնագույն ժամանակներում այն ապաստարան էր հանդիսացել Եղյա առաքյալի համար»[29]:

Շաբրանը ղեկավարում էր դարուղան, որը նահանգը կառավարում էր ավագների՝ քյոխվաների և յուզբաշիների միջո-

---

[25] Նույն տեղում, էջ 207-208:
[26] Նույն տեղում, էջ 212:
[27] **Сойманов 1763**, с. 37-38:
[28] Նույն տեղում:
[29] **Белл 1776**, с. 47-48:

ցով: Դարուղան հարկը հավաքում և ուղարկում էր Դերբենդի սուլթանին: Աղբյուրի փոխանցմամբ՝ ապստամբության ժամանակ թե՛ դարուղան, թե՛ բոլոր յուզբաշիները սպանվում են կամ ստրկության վաճառվում, քանի որ շիա դավանանքի էին («персидской секты»)[30]:

Յ. Գերբերը Շաբրանի բնակիչներին համարում է շիաներ, որոնք խոսում էին «թուրքերեն, թաթարերեն և պարսկերեն լեզուների խառնուրդով»[31]:

Ըստ Յ. Գերբերի՝ Ռուսթաու գավառը հիմնականում բնակեցված էր հողագործ և անասնապահ սուննիներով, որոնք օգտագործում էին «թուրք-թաթարերեն» խոսվածքը: Բնակիչներին նա կոչում է զինվորականներ, որոնք համառ էին իրենց իրավունքների պաշտպանության գործում, քանի որ ապրելով լեռներում, գտնում էին, որ իրենք պետք է ազատված լինեն Դերբենդ ուղարկվող հարկերից և շահի հարկահավաքներին ուժով ստիպում էին վերադառնալ[32]:

Շեշփարան վեցը գյուղերից բաղկացած գավառ էր, որը կառավարում էին շահի նշանակած յուզբաշին ու դադին: Դատելով նրանից, որ բնակիչները ամառը լեռներն էին քաշվում, իսկ ձմռանը՝ Շաբրան էին գալիս, ապա հիմնականում քոչվոր ցեղերով էր բնակեցված[33]: Շիա դավանանքի էին, «հետևաբար սուննիներին թշմանի էին», պարսկերեն էին գրում,

---

[30] **Гербер 1760**, с. 214:

[31] Նույն տեղում, էջ 214:

[32] Նույն տեղում, էջ 216:

[33] Այդ մասին էր փաստում նաև ԺԶ դ. Շաբրանի նավահանգիստ այցելած Է. Ջենկենսոնը, - **Известия** англичан о России во второй половине XVI века. Чтения в московском обществе истории и древностей российских при Московском университете, **1884**, с. 60.

իսկ խոսում էին «թուրք-թաթարերեն» և պարսկերեն: Իրա-նա-օսմանական պատերազմների ընթացքում սուլթանի զոր-քերը գրավում են գավառը և գրեթե բոլոր բնակիչներին սրի քաշում: Սակայն շահ Աբբասի օրոք այն հետ է գրավվում և նախկին բնակիչները վերադառնում են: 1720-ական թթ. խառնակությունների ժամանակ Շեշփարայի շիա բնակիչնե-րը կրկին մեծ փորձությունների են ենթարկվում և ստիպված են լինում թաքնվել լեռներում[34]:

Բեշբարմաքը հիմնականում սուննիներով բնակեցված բնակավայր էր, որտեղ խոսակցական լեզուն «թուրք-թաթա-րերենն» էր: Բեշբարմաք կամ Բարմաք լեռան ստորոտին կառուցված մի քարավանսարայի պատերին փորագրած գրությունների շարքում Յ. Գերբերը հանդիպում է հայերի, ռուսների, գերմանացիների, շվեդների, լեհերի, հնդիկների, հրեաների, ֆրանսիացիների դեսպանների կամ վաճառա-կանների անունների[35]:

Շամախի.

Երբեմնի ծաղկուն Շամախի քաղաքը Յ. Գերբերի օրոք ա-վերակ էր հիշեցնում, մետաքսագործական ֆաբրիկաները թալանվել էին, առևտուրը՝ գրեթե դադարել[36]:

Աղբյուրի փոխանցմամբ՝ նախկինում քաղաքի բնակիչնե-րը վաճառականներ էին, խոսում էին պարսկերեն, «թուրք-թաթարերեն», իսկ գրում էին «ֆարսիով»[37]: «Շամախիի բնա-կչության մեծ մասը պարսիկներ էին, սակայն պատկառելի

---

[34] **Гербер 1760**, с. 218-219:
[35] Նույն տեղում, էջ 220:
[36] Նույն տեղում, էջ 223:
[37] Նույն տեղում, էջ 225:

թիվ էին կազմում նաև հայերն[38] ու վրացիները: Ժողովուրդն այնտեղ խոսում է թուրքերեն, իսկ պաշտոնյա մարդիկ՝ պարսկերեն», - գրում էր Ջ. Բելլը[39]:

Շամախիի շիա մահմեդականները Դավուդ բեկի հրամանով «կոտորվում, սպանվում և վաճառվում է»: Բնաջնջումից հրաշքով փրկված շիաները «ստիպված էին գաղտնի մնալ»՝ առերես սուննի ձևանալով, քանի որ հակառակ դեպքում «կյանքից կզրկվեին»: Յ. Գերբերի խոսքով՝ նրանց փոխարեն օսմանյան հպատակության ընդունած բեկը Շամախին բնակեցնում է «թալանչի սուննիներով», որոնք խոսում էին «թուրք-թաթարերեն», իսկ գրում էին՝ թուրքերեն[40]:

Ապստամբները գրավելով Շամախին՝ հայտարարում են. «որ իրենք Աստծո կողմից են կարգված ուղղադավան մահմեդականներին և սուննիներին պարսից հերետիկոսական լծից ազատելու համար, որում մինչ այս տառապում էին [այդ ժողովուրդները], և հերետիկոսությունն արմատախիլ անել»[41]:

Ղաբալա, Աղդաշ.

Ղաբալան Շամախիի խանի նշանակված նաիբի կողմից ղեկավարվող բնակավայր էր, ուր Յ. Գերբերի այցելության

---

[38] Ցայսօր հայագիտության մեջ չի օգտագործվել ԺԷ-ԺԸ դ. դիվանագետ Էնգելբերտ Կեմպֆերի հիշատակագրությունների ալբոմը Շամախուի հայ գաղութի և եկեղեցու ծիսակատարությունների մասին, տե՛ս Egelbert Kaempfer Lesebuch / Zusammengestellt und mit einem Nachwort von Lothar Weiß, Köln, Nyland-Stiftung, 2014, S. 32 [Nylands Kleine Westfälische Bibliothek 45] – **խմբ.**:

[39] **Белл 1776**, с. 59:

[40] Նույն տեղում, էջ 225:

[41] **Гербер 1760**, с. 228:

ժամանակ «թուրք-թաթարերեն» խոսվածքն էր տարածված, իսկ պարսկերենը քիչ էր օգտագործվում: Նա նշում է, որ նախկինում բնակիչների «մեծ մասը» շիադավան էին («держались персидской секты»), որոնց «գրեթե բոլորին ապստամբները սպանել կամ վաճառել էին»[42]:

Մերձկասպյան տարածքների սահմանազատման հարցով ռուս-թուրքական բանակցությունների նախօրեին Սուրխայ խան Ղազիղումուխցին կարծելով թե հնարավոր է, որ այդ տարածքներն անցնեն ռուսներին, որոշում է Մուշկուրի բնակիչներին գաղթեցնել Ղաբալա և Աղդաշ բնակավայրեր: Ըստ Յ. Գերբերի՝ դրանով էր բացատրվում Ղաբալայի և Աղդաշի բնակիչների մեծ մասի սուննիադավան լինելը[43]:

Բաքու

Յ. Գերբերը փոխանցում էր, որ իր այցելության ժամանակ ի թիվս մյուս քաղաքների Բաքուն նույնպես ավերված էր, քանի որ բոլոր գյուղերը ապստամբները թալանել էին: Քաղաքի հիմնական բնակիչները «ղզլբաշներ կամ պարսիկ զինվորներ էին, հետևաբար և պարսից օրենքի», որոնք պետք է հնազանդության մեջ պահեին սուննիներին: Աղբյուրի հաղորդմամբ՝ Բաքու քաղաքում բնակիչները խոսում էին «թուրքերեն, թաթարերեն, պարսկերեն լեզուներով, իսկ գավառում՝ թուրքերեն և թաթարերեն»: Գավառում բնակիչները զբաղվում էին հողագործությամբ և անասնապահությամբ, մասնավորապես ուղտաբուծությամբ: Յ. Գերբերը նշում է, որ նրանք ուղտերով Շամախիից Բաքու ընկած տարածքում քա-

---

[42] Նույն տեղում, էջ 231:

[43] Նույն տեղում:

բավանային առևտուր էին իրականացնում և նավթ տեղափոխում[44]: Սակայն Բաքվի ամենամեծ հարստությունը նավթն էր, որն արդյունաբերական նշանակությունից բացի՝ տեղացիներն օգտագործում էին լուսավորության համար. «Պարսիկներն այն օգտագործում էին լուսամփոփների վառվելու համար, անձրևն այն չի կարող հանգցնել», - գրում էր Ջ. Բելլը[45]:

Սալիան.

Խաղաղ ժամանակներում Սալիանը հարուստ բնակավայր էր, այստեղ Շամախիի շատ հայտնի բնակիչներ հողատարածքներ էին պահում, որոնք նվեր էին ստացել շահից: Սալիան գավառի գյուղերը կողք-կողքի շարված էին Կուր գետի ողջ երկայնքով, իսկ բնակիչները՝ սուննի և շիա դավանանքի մահմեդականներ էին, որոնք օգտագործում էին «թուրքերեն, թաթարերեն ու պարսկերեն լեզուները»[46]:

Կուրի ափերը հարմար արոտավայրեր էին քոչվորների համար և մուղանցիներն ու շաշուանցիները[47] ձմռանն այստեղ էին գալիս՝ վարձելով այդ արոտավայրերը: Ամռանն անցնում էին գետի մյուս կողմը՝ հաստատվելով Արաքսի ափերին:

Յ. Գերբերի հաղորդմամբ՝ Պարսկաստանի լավագույն ձիերը Սալիանում էին բուծում: Շահի իշխանության օրոք Սա-

---

[44] **Гербер 1760**, с. 292-293.
[45] **Белл 1776**, с. 49.
[46] Նույն տեղում, էջ 298, 300:
[47] Հավանաբար, խոսքը քոչվոր ցեղերի մասին է:

լիանում իրականացվում էր ձկան որս, որը տարեկան 15000 ռուբլու եկամուտ էր ապահովում[48]:

Ջավադ.

Յ. Գերբերի խոսքով՝ Ջավադը թեև փոքր գավառ էր, սակայն հարուստ էր հացով և անասուններով, որտեղ նախկինում ծաղկում էր մետաքսագործությունը, բայց իր այցելության ժամանակ՝ ավերված ու թալանված վիճակում էր: Բոլոր բնակիչները սուննի մահմեդականներ էին՝ «թուրքերեն ու թաթարերեն» խոսվածքով[49]:

Հայերը Շիրվանում.

Իր շարադրանքում Յ. Գերբերն անդրադառնում է նաև Այսրկովկասի հյուսիս-արևելյան հատվածի հայ ազգաբնակչությանը: 1715-1718 թթ. Արտեմի Վոլինսկու գլխավորությամբ Իրան այցելած ռուսական պատվիրակության անդամ շոտլանդացի բժիշկ Ջոն Բելլը (John Bell, 1691-1780) իր «Ճանապարհորդություն» երկում ներկայացնում է Շիրվանի բեկլարբեկության ամենօրյա իրականությունը և էթնիկ կազմը: Այսպես՝ թեև Շամախի քաղաքի բնակչության գերակշիռ մասը «պարսիկներ էին», նշում է Ջ. Բելլը, սակայն զգալի թիվ էին կազմում նաև վրացիներն ու հայերը[50]: Հեղինակի ուշադրությունից չի վրիպել Շամախիում հայկական կաթոլիկ ոչ մեծ համայնքը, որը ղեկավարում էր եվրոպացի մի հոգևորական[51]: Ուշագրավ է նաև նրա գրառումը Արարատ լեռան և

---

[48] Նույն տեղում, էջ 299:
[49] **Гербер 1760**, с. 302.
[50] **Белл 1776**, с. 59:
[51] Նույն տեղում, էջ 58:

նրա նկատմամբ հայերի առանձնահատուկ վերաբերմունքի մասին[52]:

Յ. Գերբերը փաստում է, որ Շիրվանի բեկլարբեկության Մուշկուրի, Ղաբալայի, Դերբենդի, Շամախիի, Բաքվի նահանգների տարբեր գյուղերում ապրող հայկական բնակչության հիմնական զբաղմունքը հողագործությունն ու անասնապահությունն էր, ինչպես նաև վաճառականությունը[53]:

Համաձայն Յ. Գերբերի տեղեկությունների՝ Շամախիում հայերը դավանում էին մասամբ «հայկական օրենքը», մասամբ էլ՝ «հռոմեական» (իմա՝ առաքելական և կաթոլիկ): Հեղինակի վկայությամբ՝ կաթոլիկ հայերը գաղտնի էին պահում իրենց հավանքը, իսկ Շամախիում ապրող ճիզվիտ հոգևորականը ծագումով Գդանսկից էր: Յ. Գերբերը նշում է, որ «վերջիններիս (առաքելականների - Գ. Մ.) մոտ հոգևորականը հայկական վանքից է ուղարկվում, որը Շամախիի մոտ է գտնվում, բայց հիմնականում՝ Գրիգոր Մեծի վանքից, որը Երևանից քիչ հեռու է գտնվում»[54]:

Ըստ Յ. Գերբերի հաղորդման՝ Ղաբալայի, Մուշկուրի, Ռուսթաուի մահալներում (շրջաններ) հայերի թիվը մեծ չէր, իսկ հիմնական զբաղմունքը հողագործությունն ու անասնապահությունն էր: Օգտագործման հիմնական լեզուն հայերենն էր, սակայն կիրառում էին նաև այն “մահալի լեզուն”, որտեղ, որ ապրում էին:

1720-ական թթ. խառնակ իրավիճակը սոցիալ-իրավական ծանր պայմաններ էին ստեղծում Արևելյան Այսրկովկասի

---

[52] Նույն տեղում, էջ 67:
[53] Гербер 1760, с. 304:
[54] Նույն տեղում:

ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի համար: Դեռևս ԺԷ դարի անգլիացի ճանապարհորդ Է. Ջենկինսոնն էր նշում, որ Շամախին բնակեցված էր գլխավորապես հայերով[55]: Վերջիններս Շամախի քաղաքում առանձին թաղամասում էին ապրում, որպեսզի չխառնվեն մահմեդականների հետ: Յ. Գերբերի խոսքերով՝ հայերը պարտավոր էին խարաջ կամ գլխահարկ վճարել իրենց մահալների կառավարիչներին: Զուգահեռներ անցկացնելով ԺԸ դարի սկզբին հայերի սոցիալ-իրավական կարգավիճակի հետ՝ կարող ենք փաստել, որ Իրանում կենտրոնական իշխանության թուլացմանը պարբերաբար հետևում են հալածանքները հայ բնակչության նկատմամբ: Այսպես, ճիզվիտ Յոհան Լա Մացը 1702 թ. սեպտեմբերի 1-ին Շամախիից գրում էր, որ հայերն այնտեղ զարմանալի չափերի հասնող խոշտանգումների են ենթարկվում: Հոգևորականը նշում էր, որ նրանց վրա անհիմն տուգանքներ են նշանակվում, իսկ գյուղացիներն այն աստիճան են կեղեքված, որ գրեթե բոլորը մտածում են քաղաքներից ու գյուղերից հեռանալու մասին և եթե ապաստանելու տեղ ունենային, ապա նրանցից ոչ ոք չէր մնա[56]:

Ըստ Յ. Գերբերի՝ հայերի գյուղերը «վերջին խռովության» հետևանքով ամայացած էին, իսկ նրանց կանանց ու երեխաներին ապստամբները ստրկության էին տանում[57]:

Շամախիում հայերը և հրեաները դավանական հալածանքների հետևանքով, խանի հրամանով՝ պարտադրված

---

[55] **Английские путешественники** в Московском государстве в XVI века, **1937**, с. 205:

[56] **Письма и донесения** иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века, **1904**, с. 107:

[57] Նույն տեղում:

էին մահմեդականներից տարբերվելու համար փողոցում դեղին լաթի կտոր կրել: Մահմեդականների կրոնական հալածանքներից փրկվելու միակ ճանապարհը Յ. Գերբերի խոսքով՝ «կրկին մզկիթներ գնալն էր» (իմա՛ դավանափոխությունը), որի հետևանքով «քրիստոնյա հայերի» թիվը «բավական քիչ էր» մնացել[58]: Ռուս պետական գործիչ Ա. Վոլինսկու տեղեկություններով՝ նահանգի բոլոր քաղաքներում և գյուղերում առկա էր հայկական հոծ բնակչություն իրենց վանքերով, սակայն ծանր հարկային քաղաքականության հետևանքով նրանցից շատերը ստիպված դավանափոխ էին լինում[59]:

Հրեաները Շիրվանում.

Յ. Գերբերն առանձին բաժնով անդրադառնում է նաև հրեաներին, որոնք ցրված էին Շիրվանի տարբեր գավառներում (Շամախիում, Ղայթաղում, Ռուսթաուում, Ղուբայում[60] և այլն): Նրանք ապրում էին համայնքներով՝ սեփական գյուղերում, որոնք ղեկավարում էին ավագները: Ըստ աղբյուրի՝ հրեաները խոսում էին այն նահանգի լեզվով, որում ապրում էին և միայն ռավիներն էին օգտագործում մայրենի լեզուն[61]:

Շամախիում հրեաներն առևտրով էին զբաղվում, իսկ գյուղերում՝ հողագործությամբ և անասնապահությամբ: Յ. Գերբերի ուսումնասիրությունից հայտնի է դառնում, որ շահական կառավարման ժամանակաշրջանում հրեաները հայ և վրացի գերիների վաճառքով էին զբաղվել, սակայն ռուսա-

---

[58] Նույն տեղում, էջ 305:

[59] **Путешественники** об Азербайджане, **1961**, с. 375:

[60] Ղուբա քաղաքի դիմաց գտնվում էր հրեական Կուլգատ գյուղը (200 ծուխ), որտեղ չորս սինագոգ էր գործում: (**Серебров 1958**, с. 205: Հմմ. **Броневский 1823**, с. 384):

[61] **Гербер 1760**, с. 305-306.

կան տիրապետության ընթացքում այն խստիվ արգելված էր[62]:

Յ. Գերբերը նշում է, որ Ղայթաղում ապրող հրեաները պարտավոր էին «մյուս ժողովուրդների հետ միասին» զինվորական ծառայություն կատարել: Յ. Գերբերի հաղորդմամբ՝ հրեաների սոցիալ-իրավական կարգավիճակը չափազանց ծանր էր Շիրվանում: Այսպես, հրեաները Շիրվանում «ամեն տեսակի դժվար ու ծանր աշխատանքներ էին կատարում», որոնք մերժում էին «մահմեդականները»[63]: Ինչպես հայերը, այնպես էլ հրեաները պարտավոր էին խարաջ վճարել: Մյուս կողմից, հրեաները զանազան նվաստացումներ էին ենթարկվում մահմեդականներից:

Արաբները Շիրվանում.

Ըստ աղբյուրի՝ Շիրվանում ապրող արաբները այդտեղ էին եկել իրենց անասուններով ու հաստատվել էին այդտեղ պատմական նախորդ ժամանակաշրջաններում: ԺԸ դարի սկզբին Արևելյան Այսրկովկաս այցելած հոլանդացի ճանապարհորդ Կ. դը Բրուինը նշում էր, որ արաբներն իրենց ուղտերով ու ձիերով Նիզաբադ էին գալիս և Շամախի մեկնելու համար ուղեկցորդ փնտրում այստեղ[64]: Յ. Գերբերը նշում է, որ արաբները սուննիադավան էին և խոսում էին թուրքերեն, թաթարերեն, արաբերեն լեզուների խառնուրդով[65]:

Արաբներն ապրում էին վրաններում մեծ համայնքով՝ մի քանի հարյուր մարդ միասին և ընտրում էին յուզբաշի: Ամ-

---

[62] Նույն տեղում, էջ 306:

[63] Նույն տեղում:

[64] **Путешествие** через Московию Корнилия де Бруина, **1873**, с. 211:

[65] **Гербер 1760**, с. 307.

ռանը քոչում էին լեռները՝ յայլաղները, որի դիմաց հողի սեփականատերերին որոշակի գումար էին վճարում: Սակայն ձմեռում էին ծովին մոտ, Կուրի ափին՝ ղշլաղներում և արոտավայրերից օգտվելու համար որոշակի հարկ էին վճարում: Այդ մասին հիշատակություններ է թողել նաև Կ. դը Բրուին: Ըստ նրա, հենց արաբներն էին թուրքերի հետ միասին Նիզաբադում իրականացնում ապրանքների բեռնափոխադրումը[66]:

Յ. Գերբերը խոսում է Շիրվանում ապրող արաբների հոգեկերտվածքի մասին՝ նրանց կոչելով «բարի» և արձանագրում, որ «ոչ մեկին վնաս չեն պատճառում», իսկ զենք կարող էին օգտագործել «բացառապես պաշտպանական նպատակներով»[67]: Արաբների հյուրընկալության մասին տեղեկությունների ենք հանդիպում Կ. դը Բրուինի ուղեգրություններում[68]:

Ամփոփում.

Ամփոփելով նյութը նշենք, որ ԺԸ դարի սկզբին Շիրվանն իր վրա է կրել օտար նվաճողների քաղաքական լուծը և ենթարկվել էթնո-մշակութային փոխակերպումների: Երկրամասի էթնո-դավանական պատմության ուսումնասիրությունը սերտորեն կապված է տարածաշրջանի ժողովուրդների ճակատագրերի հետ: Հեղինակը մանրամասն շարադրում է 1720-ական թվականներին Շիրվանում ծավալվող քաղաքական իրադարձություններին՝ առանձնացնելով Դավուդ բեկ Մուշկուրցու և Սուրխայ խան Ղազիղումուխցու գլխավորու-

---

[66] **Путешествие** через Московию Корнилия де Бруина, **1873**, с. 212.
[67] Նույն տեղում:
[68] Նույն տեղում, էջ 216:

թյամբ բարձրացված ապստամբությունը, որոնք թեմայից չշեղվելու պատճառով հոդվածից դուրս են մնացել:

Շիրվանի էթնո-քաղաքական պատկերը 1720-ական թվականներին փոփոխվել է ոչ միայն երկրամասում ծագած ապստամբության հետևանքով, այլև ժողովուրդների բռնի տեղահանության արդյունքում: Արևելյան Այսրկովկասի նկատմամբ Օսմանյան կայսրության ակտիվ քաղաքականության իրականացման և Շիրվանի ներքին գործերին ուղղակի միջամտության հետևանքով այստեղ էթնո-դավանական իրավիճակը սրվել էր նաև մահմեդականների համար: Յ. Գերբերի պատմագրական երկի վերլուծությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ ապստամբ խաները սուննի լեզգիներ էին, որոնք քաղաքական աջակցություն էին ստացել օսմանյան սուլթանից և Շիրվանում իրականացնում էին շիաների (իմա՝ իրանական ժողովուրդների) էթնիկ զտումներ: Դրանով Օսմանյան կայսրությունն Արևելյան Այսրկովկասը բնակեցնում էր իր համար նախընտրելի էթնիկ տարրերով՝ նույնադավան սուննիներով: Ուստի, Յ. Գերբերի վկայությունները փաստում են, որ նշված ժամանակաշրջանում Շիրվանում ժողովուրդների բռնի տեղաշարժը ոչ միայն էթնիկ, այլև դավանական բնույթ էր կրում:

Այսպիսով, Յ. Գերբերի պատմագրական երկը հանդիսանում է Շիրվանի ԺԸ դարի քաղաքական պատմության կարևորագույն սկզբնաղբյուր, որտեղ հեղինակը ոչ միայն ժամանակի իրադարձությունների ականատեսն է, այլև ակտիվ դերակատարը: Հետևաբար, նշված սկզբնաղբյուրն ընթերցողին է ներկայանում իբրև տարածաշրջանի էթնո-քաղաքական, էթնո-դավանական համալիր ուսումնասիրություն, որտեղ

հեղինակը փոխանցում է Այսրկովկասում իր ուղևորության հարուստ փորձի խճանկարը:

ԺԸ դարի առաջին քառորդի պատմության ուսումնասիրության առումով Յ. Գերբերի պատմագրական երկը կարևոր գիտական նշանակություն ունի Շիրվանի առավել խորը եւ համակողմանի ընկալման ու ժամանակակից խեղաթյուրումների բացահայտման տեսանկյունից:

The Ethno-Political Description of Shirvan according to the J. Gerber's historiographical work

Gohar Mkhitaryan

Summary

The historical composition of J. Gerber is one of the most important sources of the Eastern Transcaucasia in the first quarter of the 18th century. Based on his own observations, the author gives an objective report on the political events in the Caspian region, the administrative-political structure of Shirvan in the Safavid state, the socio-economic situation, the ethno-religious structure and dynamics the legal status of its population.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Բարխուտարեանց 1893 - Բարխուտարեանց Մ., Աղուանից երկիր եւ դրացիք (Միջին Դաղստան), Թիֆլիս, տպ. Մ. Շարաձէ:

Միրզա Սամի'ա 2019 - Թազքիրաթ ալ-մուլուք, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 18, Պարսկական աղբյուրներ, Ա, Երևան, հեղինակային հրատ:

Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4 - 1967, Թուրքական աղբյուրներ, Գ, Էվլիյա Չելեբի, Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Սաֆրաստյանի, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

Английские путешественники в Московском государстве в XVI века, 1937 - Пер. с англ. **Ю. В. Готье,** Ленинград, Соцэкгиз.

Броневский 1823 - Броневский С., Новейшие географические [статистические и этнографические] и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским, ч. II, Москва, Университетская типография.

Гаджиев 1979 - Гаджиев В., Сочинение И. Гербера „Описание стран и народов между Астраханью и рекою Курой находящихся'' как исторический источник по истории народов Кавказа, Москва.
Георги 1776 - Георги М., Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч. II, СПб.
Гербер 1760 - Гербер И., Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 г., - Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие. т. II, июль-октябрь, СПб, 1760.
Гербер 1958 - Гербер И., Описание стран и народов западного берега Каспийского моря. 1728 г., – История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы, Под ред. М.О. Косвена и Х.-М. Хашаева, Москва.
Гюльденштедт 1809 - Гюльденштедт И., Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа, из путешествия через Россию и по Кавказским горам в 1770–1773. СПб., Типография императорский академии наук.
Белл 1776 - Дж. Белл, Путешествия чрез Россию в разные асиатские земли, а именно: Испаган, в Пекин, в Дербент и Костантинополь, перевел с французского Михайло Попов, ч. I, СПб.
Договоры России с Востоком, политические и торговые, 1869 – собрал и издал, Юзефович Т., СПб., СПб., Типография О. И. Бакста.
Известия англичан о России во второй половине XVI века, 1884 – Чтения в московском обществе истории и древностей российских при Московском университете, Москва, октябрь-ноябрь, кн. 4.
Иоганн Шильтбергер 2010 - Путешествие Иоганна Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394-го по 1427 год, – Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков, Сост. В. Аталиков, Нальчик, вып. III.
Касумов 2010 - Касумов Р., Константинопольский русско-турецкий договор 1724 года, - Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки, Махачкала, (https://cyberleninka.ru/article/n/konstantinopolskiy-russko-turetskiy-dogovor-1724-godaКасумов).
Магомедов 1999 - Магомедов Н., Дербент и Дербентское владение в XVIII – первой половине XIX в.: проблемы политического развития, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических науки, Махачкала.
Описание событий в Грузии и Черкесии по отношению к Оттоманской империи от 1192 по 1202 г. Хиджры (1774-1784), 1888, Сочинение **Джевдета-паши**, Пер. с турецкого с предисловием и примечаниями

М.А. Гамазова, – «Русский архив», т. III, Москва, Университетская типография.
Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века, 1904, СПб.
Путешественники об Азербайджане, 1961 - Сборник, Под ред. **Э. М. Шахмалиева,** т. I, Сост. и автор вступ. статьи З. И. Ямпольский, Баку, Изд-во АН Азерб. ССР.
Путешествие через Московию Корнилия де Бруина, 1873 - Пер. с фр. / [соч.] Корнилия де Бруина; пер. [и предисл]. П. П. Барсова, провер. по гол. подлиннику О. М. Бодянским, Москва.
РГАДА, ф. Ермоловых, д. 315, лл. 1-88. - Описание стран и народов западного берега Каспийского моря. 1728 г.
Серебров 1958 - Серебров А., Историко-этнографическое описание Дагестана. 1796 г., – История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы, Под ред. М. **Косвена и Х. Хашаева,** Москва, Изд-во «Восточная литература».
Сойманов 1763 - Сойманов Ф., Описание Каспийского моря и чиненных на оном российских завоеваний, яко часть истории государя императора Петра Великого, СПб.
Courte description des peuples et de provinces situées à l'occident de la mer Caspienne, depuis Astracan jusqu'au fleuve Kura, telles, qu'elles se trouvaient en 1728, 1756.
Gaerber 1728 - Gaerber J., Nachrichten von denen an der westlichen Seite der Caspischen See zwischen Astrachan und dem Flusse Kur befindlichen Völkern und Landschaften, und von derselben Zustande in dem Jahre - Summlung, IV, St., 1-2, SPb.

Գևորգ Ղազարյան
Աթենքի համալսարան

ԱՆՏԻՈՔԻ ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԹԵՄԵՐԸ (Ե - ԻԱ ԴԴ.)

Բանալի բառեր. *Անտիոքի պատրիարքություն, եկեղեցական նվիրապետություն, եկեղեցական թեմեր, տակտիկոն, Ծոփք, Չորրորդ Հայք, Ամիդ, Կարին, Ջավախք, հայ հոռոմներ:*

Ավագ Անտիոքը, լինելով Քրիստոնեության հնագույն օջախներից մեկը[1] և Հռոմեական կայսրության Արևելք դիոցեզի մայրաքաղաքը, Դ - Ե դդ. հռչակվում է պատրիարքական Աթոռ՝ գրավելով Տիեզերական Եկեղեցու ղեկավարման հնգապետական համակարգի (πενταρχία) չորրորդ տեղը (Ավագ և Նոր Հռոմներից, Ալեքսանդրիայից հետո): Անտիոքի հայրապետությունն այսպիսով դառնում է Առաջավոր Ասիայի կարևորագույն եկեղեցական կենտրոնը, որն իր հոգևոր իշխանությունն էր տարածել ընդարձակ տարածքների[2], այդ

---

[1] Անտիոքի Եկեղեցու սկզբնավորության պատմությունը մեզ է ավանդել Ղուկաս Ավետարանիչը, որի համաձայն՝ շուրջ 37 թ., երբ Երուսաղեմում հալածանք է սկսվում Եկեղեցու հանդեպ, Հիսուսի հետևորդներից շատեր ապաստանում են Անտիոքում, որտեղ և առաջին անգամ հեթանոսները նրանց «քրիստոնյա» են անվանում: Այստեղ Ավետարանի քարոզչության գործում մեծ դերակատարություն են ունենում Պողոս և Բառնաբաս առաքյալները (Գործք ԺԱ, 19-30, ԺԳ, 1-3): Հետագայում Անտիոք է ժամանում Պետրոս առաքյալը (Գաղ. Բ, 11-15), որին և Անտիոքի Եկեղեցին համարում է իր բուն հիմնադիրն ու առաջին եպիսկոպոսը: Փաստորեն, արդեն առաքյալների օրոք Անտիոքը դառնում է Քրիստոնեության երկրորդ օրրանը՝ Երուսաղեմից հետո:

[2] Դ. դ. Արևելք դիոցեզն ուներ հետևյալ մետրոպոլիտական աթոռները. Անտիոք, Կիլիկիո Տարսոն, Եսավրիայի Սելևկիա, Կիպրոսի Սալամիս, Ա. Փյունիկիայի Տյուրոս, Պաղեստինի Կեսարիա, Արաբիայի Բոստրա, Եփրատեսիայի Հերապոլիս, Օսրոյենեի Եդեսիա, Միջագետքի Ամիդ, Ասորիքի Ապամեյա, Կիլիկիայի Անազարվա,

թվում՝ պատմական Հայաստանի հարավ-արևմտյան շրջանների վրա:

Մեծ Հայքի ամենահին քրիստոնեական շրջաններից էին Ծոփքն ու դրանից հարավ ընկած տարածքները՝ Ամիդ (Դիարբեքիր) և Մարտիրոսուպոլիս (Տիգրանակերտ) քաղաքներով: Այս շրջանները, որտեղ հայերի հետ կար նաև ասորի բնակչություն, սկզբում քաղաքականապես կապված էին Արշակունյաց տերությանը[3], իսկ եկեղեցական առումով Ծոփքը ենթակա էր Վաղարշապատի կաթողիկոսությանը: Վերջինիս հետ հավանաբար որոշակի կապեր ուներ նաև Ամիդը: Համենայն դեպս Ագաթանգեղոսն ու դրա հունարեն թարգմանությունը (Զ դ.) Ամիդի տարածաշրջանը Գրիգոր Լուսավորչի քարոզչության տարածք են համարում[4]: Այս առումով հետաքրքրական է, որ 325 թ. Նիկիո առաջին Տիեզերաժողովին հայկական տարածքներից մասնակցած եպիսկոպոսների մեջ է նշված Արիստակեսը, որը Ծոփքի եպիսկոպոսն էր, ինչպես

Բ. Փյունիկիայի Դամասկոս, Պաղեստինի Սկյութապոլիս, Արաբիայի Պելլա: Ե. դ. առաջին կեսում մետրոպոլիտական աթոռներ են դառնում նաև Ասորիքի Լավոդիկիայի, Եփրատեսիայի Կյուրոս և Սամոսատ, Ա. Փյունիկեի Բերյուտոս և Բ. Փյունիկիայի Եմեսա քաղաքների եպիսկոպոսությունները: Անտիոքի հայրապետը՝ որպես գահերեց եպիսկոպոս, ձեռնադրում էր տեղական ժողովներում ընտրված թեմակալ եպիսկոպոսներին, իրավունք ուներ դատել նրանց: Բացի այդ, պատրիարքը նախագահում էր դիոցեզի «Մեծ», այսինքն՝ ընդհանուր եկեղեցական ժողովը (տե՛ս **Φειδάς 1969**, էջ 206):

[3] Ք. հ. 297 թ. հռոմեա-պարսկական խաղաղ պայմանագրի համաձայն՝ Հայաստանի հարավ-արևմտյան ծայրամասերը՝ Անգեղ Տնից մինչև Ծոփք, ինչպես նաև՝ Աղձնիքը, Կորդուքը, Ծավդեքն անցան Հռոմին: 363 թ. Հովիանոս կայսրն (363-364 թթ.) այս տարածքները՝ այլ ամրոցներով ու Մծբինով հանդերձ, հանձնեց պարսիկներին (տե՛ս **Ալպոյաճեան 1950**, էջ 16, 59-58):

[4] Տե՛ս **Ագաթանգեղոս 2003**, էջ 468. **Lafontaine 1973**, էջ 323:

նաև հռոմեական Միջագետք նահանգից՝ ի թիվս այլոց՝ Ամիդի Սիմեոն և Մարտիրոսուպոլսի Մարութա եպիսկոպոսները[5]: Ամիդի Մարաս եպիսկոպոսը մասնակցել է 381 թ. Կոստանդնուպոլսում գումարված երկրորդ Տիեզերաժողովին, որի նախաձեռնողն ու նախագահն էր Փոքր Հայքի Գետաս գյուղում ծնված Անտիոքի հայրապետ Մելետիոսը (361-381 թթ.):

Ե դ. Անտիոքի պատրիարքության հայկական տարածքների ճշգրտման համար կարևոր են 451 թ. Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովի արձանագրությունները: Դրանցից իմանում ենք, որ ի թիվս Անտիոքի եպիսկոպոսությունների, ժողովական հայրերի մեջ էր Ամիդի (Վեցերորդ Միջագետք նահանգ) Սիմեոն մետրոպոլիտը՝ իրեն ենթակա Մարտիրոսուպոլսի Զեվեննոս, Ծոփքի Նոյ, Անձիտի Մարաս, Մարոնուպոլսի Եվսեբիոս, Վաղարշակուպոլսի (Անգեղի) Կայումաս, ոմն Սիրիկիոս (ըստ Ադոնցի՝ Տիրիկ) եպիսկոպոսների և Պետրոս քահանայի հետ[6]:

Զ դ. սկզբին Ամիդն ուներ ութ եպիսկոպոսություններ՝ Մարտիրոսուպոլսում, Անգեղ Տանը, Բալահովիտում, Արշամաշատում, Ծոփքում, Կիթառիճում, Կեփասում և Զևգմայում[7]: Ամիդին ենթակա եպիսկոպոսություն էր նաև Դաղեմը:

---

[5] Տե՛ս **Καλλίνικος 1997**, էջ 148-149: Հմմտ. **Ղազարյան 2016**, էջ 21:

[6] Տե՛ս **ACO**, t. II, vol. 1, pars II, էջ 142, 145, 153, t. II, vol. 2. pars II, էջ 69: Պետք է նշել, որ Ն. Ադոնցի կարծիքով՝ Մարոնուպոլիսն ու Վաղարշակուպոլիսը ձեռագրային աղավաղման պատճառով տեղանուններ դարձած անձնանուններ են: Այդ պարագայում Վեցերորդ Միջագետք նահանգից Տիեզերաժողովին մասնակցած եպիսկոպոսներին կավելանան ևս երկուսը՝ անհայտ թեմերի առաջնորդներ Մարոնն ու Վաղարշակը (տե՛ս **Адонц 1908**, էջ 39. հմմտ. **Adontz 1970**, էջ 390-391):

[7] Տե՛ս **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 876. **Honigmann 1925**, էջ 75: Պետք է ասել, որ այս տեղեկությունները հիմնված են հայտնի մի կարգագրության վրա, որը շարադրվել է Զ դ., սակայն վերամշակվել է Ժ

553 թ. Կոստանդնուպոլսում կայացած հինգերորդ Տիեզերաժողովի մասնակիցների մեջ նշված են Ամիդի[8] Կիրիակոս, Դադեմի Կիրիոն և Անգեղ Տան Թեոդորոս եպիսկոպոսները[9]: Հուստինիանոս Ա կայսեր (527-565 թթ.)՝ հռոմեական Հայքում իրականացրած վարչական վերաձևումների ընթացքում այս տարածաշրջանները միավորվեցին «Չորրորդ Հայք» կոչված նահանգի մեջ, որի մետրոպոլիան էր Ամիդը: 591 թ. վարչական նոր փոփոխությունների արդյունքում ստեղծվեց մեկ այլ նահանգ ևս՝ «մյուս Չորրորդ Հայք» անվանումով: Այս նահանգի մետրոպոլիան է դառնում Դադեմը, սակայն պարզ չէ՝ արդյո՞ք Դադամում առանձին մետրոպոլիտություն է հիմնվել, թե՞ այդ մետրոպոլիան՝ որպես եպիսկոպոսություն ենթարկվել է Ամիդի առաջնորդին[10]: Վեցերորդ Տիեզերաժողովին (680 թ., Կոստանդնուպոլիս) մասնակցել է Դադեմի Եղիա եպիսկոպոսը[11], իսկ Տրուլլոսի ժողովի (692 թ.) հայրերի մեջ է եղել Կիթառիճի առաջնորդ Մարիանոսը[12]:

Է դ. սկիզբ առած արաբական նվաճումները, որոնց արդյունքում քրիստոնյա Արևելքն ընկնում է մահմեդականների գերիշխանության տակ, մեծապես խաթարում են քննվող շրջանների բնականոն եկեղեցական կյանքը, և դա է հիմնա-

---

դ., ինչի պատճառով դյուրին չէ տարբերել, թե մինչարաբական շրջանում ո՛րն է եղել իրական պատկերը:

[8] Մեզ են հայտնի Դ - Թ դդ. Ամիդի օրթոդոքս աթոռն զբաղեցրած ինն առաջնորդների անունները (տե՛ս **Fedalto 1988**, էջ 822):

[9] Տե՛ս **Μελέτιος 1985**, էջ 154, 159:

[10] Տե՛ս **Адонц 1908**, էջ 234-235. հմմտ. **Adontz 1970**, էջ 439: Դադեմը հետագայում հայտնի էր որպես Խարբերդի գավառի գյուղերից մեկը:

[11] Տե՛ս **Mansi**, XI, 992. հմմտ. **Адонц 1908**, էջ 234-235. **Adontz 1970**, էջ 116-117, 284-285:

[12] Տե՛ս **Mansi**, XI, 1005: հմմտ. **Адонц 1908**, էջ 364. **Adontz 1970**, էջ 284-285:

կան պատճառը, որ քննվող խնդրի վերաբերյալ արաբական ժամանակաշրջանի տեղեկությունները խիստ սուղ են:

Թ դ. երկրորդ կեսից Հոռոմոց կայսրությունն սկսում է արաբական նվաճումների արդյունքում կորսված արևելյան տարածքների վերանվաճման գործընթացը, որը մեծ հաջողությունների է հասնում հաջորդ դարի կեսերին, երբ 943 թ. զորավար Հովհաննես Կուրկուասը գրավում է Մարտիրուպոլիսը, Ամիդը, Դարան, Մծբինը, պաշարում Եդեսիան: Վեց տարի անց՝ 949 թ., Վարդաս Փոկասը (ապագա կայսր Նիկեփոր Փոկասի հայրը) գրավում է Գերմանիկիան (Մարաշը), իսկ 952 թ. բյուզանդական զորքերն արդեն հատում են Եփրատը: 960-ական թթ. Նիկեփոր Բ Փոկաս կայսեր (963-969 թթ.) մղած մարտերի շնորհիվ ազատագրվում են Կրետեն, Կիպրոսն ու Կիլիկիան, իսկ 969 թ. երեքդարյա գերությունից հետո վերջապես ազատագրվում է Անտիոքը: Նվաճվում է նաև արաբների մայրաքաղաք Հալեպը[13]: Նիկեփոր Փոկասին հաջորդած Հովհաննես Ա Չմշկիկ կայսրը (969-976 թթ.) վերանվաճում է Ամիդը, Տիգրանակերտը, Մծբինը, Ասորիքում՝ Հերապոլիսը, Ապամեյան, Եմեսսան, Հելիուպոլիսն ու Բեյրութը[14]: 970 թ. Չմշկիկ կայսեր ցուցումով Պոլսի պատրիարքն Անտիոքի հայրապետ է ձեռնադրում Փոքր Հայքի Կոլոնիայից սերող Թեոդորոս շղթայակիր ու խարազանազգեստ ճգնավորին, որի հովվապետությունը տևում է վեց տարի[15]:

Ժ - ԺԱ դդ. ազատագրված հայկական տարածքների մի մասի վրա կազմվում են «հայկական փոքր բանակեթեմեր» անվանումով հայտնի վարչական միավորները: Ահա սրանցից էր նաև Թեոդոսուպոլսի բանակաթեմը, որտեղ առանձին մետրոպոլիտություն է հիմնվում:

---

[13] Տե՛ս **Φειδάς 1997**, էջ 103-105:

[14] Ժ.-ԺԱ. դդ. Անտիոքի թեմերի մասին տե՛ս **Todt 1995**, էջ 173-184:

[15] Տե՛ս **Leonis Diaconi 1828**, էջ 100-101: Հմմտ. **Лев Диакон 1988**, էջ 54, 196:

Մեծ Հայքի Կարինը եպիսկոպոսանիստ էր դարձել հավանաբար Ե դ. սկզբում՝ Հռոմեական կայսրությանն անցնելուց և վերակառուցվելուց հետո, երբ ի պատիվ Թեոդոս Բ կայսեր (408-450 թթ.) այն վերանվանվեց «Թեոդոսուպոլիս»: Այս ժամանակ հայտնի էր հռոմեական Հայքի արքեպիսկոպոս Հավուկ Կուկայառիճեցին, որն ամենայն հավանականությամբ Թեոդոսուպոլսի եպիսկոպոսն էր: Ըստ Պատմահոր վկայության՝ շուրջ 432 թ. Հավուկը, փորձելով օգնել պարսից իշխանության տակ հայտնված Մեծն Սահակին (387-439 թթ.) ջանում է նրան կաթողիկոսական աթոռով տեղափոխել Կարին[16]: Ե դ. առաջին կեսին Կարնո հովվապետներից հայտնի են Պետրոս և Մանասե եպիսկոպոսների անունները. Առաջինը մասնակցել է 448 թ. Կոստանդնուպոլսի արքեպիսկոպոս Փլաբիանոսի (447-449 թթ.) գումարած ժողովին, որը դատապարտել է Եվտիքեսին[17], իսկ Մանասեն 451 թ. մասնակցել է Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովին[18]:

Թեոդոսուպոլսի եպիսկոպոսության հեղինակությունն առավել մեծանում է Զ դ., երբ քաղաքը դառնում է Հայաստանի քաղկեդոնականների կենտրոնը: Կարինում էին ընթանում քաղաքականապես ու դավանապես երկատված Հայաստանյայց Եկեղեցու երկու մեծ հատվածների՝ հռոմեահպատակ քաղկեդոնականների և պարսկահպատակ հակաքաղկեդոնականների միջև ծավալված աստվածաբանական քննարկումների կենտրոնը: Երբ երկու կողմերի միջև բանակցությունները ձախողվում են՝ Մովսես Բ Եղիվարդեցի կաթողիկո-

---

[16] **Մովսէս Խորենացի 2003**, էջ 2105. **Օրմանեան 2001**, հ. Ա., սյ. 350-351:

[17] Տե՛ս **ACO**, t. II, vol. 1, pars 1, էջ 149:

[18] Տե՛ս **ACO**, t. II, vol. 1, pars III, էջ 94:

սի (574-604 թթ.) որդեգրած խիստ հակաքաղկեդոնական կեցվածքի պատճառով, Կարնո Թեոդորոս Փիլիսոփայապետ[19] եպիսկոպոսի նախաձեռնությամբ քաղկեդոնականներն իրենց կաթողիկոս են ձեռնադրում Հովհաննես Բագրևանդեցուն (591-610 թթ.)[20]: Ահա այս համատեքստում լրիվ հասկանալի է դառնում այն, թե այս ընթացքում Կարնո Եկեղեցուն ինչու՛ է առաքելական ծագում վերագրվել՝ Քրիստոնեության քարոզչությունն այստեղ կապելով Բարդողոմեոս առաքյալի հետ. «...Թեոդոսուպոլիսը, որը նախկինում գյուղ էր և կոչվում էր Կալե Արխե այն պատճառով, որ երբ մեծ առաքյալ Բարթուղիմեոսը Պարթևստան գնալիս Եփրատ գետում մկրտեց Պարսից արքայի եղբորորդուն և նրա մետ միասին երեք հազար մարդ, այնտեղ նա կառուցեց ամենասրբուհի Աստվածածնի անվան (նվիրված) տաճար, և այդ վայրում գտնվող գյուղն անվանեց Կալե Արխե (Բարի սկիզբ)»[21]:

Ինչպես երևում է բյուզանդական թեմական ցուցակներից՝ կարգագրություններից (Τακτικά), Թեոդոսուպոլսի եպիսկոպոսությունը մինչև արաբական արշավանքներ կցված է եղել Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը ենթակա կապադովկյան Կեսարիայի մետրոպոլիտությանը[22]: 949 թ. ազատագրվելուց հետո Թեոդոսուպոլիսն անցնում է Անտիոքի

---

[19] Սբ. Թեոդորոս Թեոդոսուպոլսեցու հիշատակն առկա է օրթոդոքս տոնացույցում և նշվում է նոյեմբերի 28-ին (տե՛ս **Μηναίον 2002**, էջ 496):

[20] Տե՛ս **Մովսէս Կաղանկատուացի 2010**, էջ 336, 340:

[21] **Բարթիկյան 1962**, էջ 461: Այս ավանդության քննությամբ զբաղվել է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, սակայն նա չի անդրադարձել դրա պատմաաստվածաբանական ենթահողին (տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 1971**, էջ 63-67):

[22] Տե՛ս **Darrouzès 1981**, էջ 206, 219, 233, 251, 274:

պատրիարքությանը՝ գրավելով Դարայի մետրոպոլիտության տեղը[23]: Ցավոք, այս գործընթացի մանրամասնությունները մեզ չեն հասել, միայն հայտնի է, որ մոտավորապես ԺԱ դ. Թեոդոսուպոլսի մետրոպոլիտությունն ուներ 10 եպիսկոպոսական թեմեր[24]:

Ինչ վերաբերում է Անտիոքի պատրիարքության հայկական տարածքների այլ աթոռներին, ապա հայտնի է, որ Ժ դ. Անտիոքի հայրապետության «մեծ», այսինքն՝ ենթակա եպիսկոպոսություններ ունեցող 13 մետրոպոլիտություններից մեկն էր Ամիդի և Սամոսատի («Ἀμίδης και Σαμοσάτων») մետրոպոլիաը՝ ենթակա 8 եպիսկոպոսական աթոռներով, ինչպես նաև Մարտիրոսուպոլսի մետրոպոլիտությունը: Վերջինս, Ամիդից անջատվելով, այն 9 մետրոպոլիտությունների մեջ էր, որոնք ստորադաս եպիսկոպոսություններ չունեին[25]: Պետք է նշել նաև, որ որոշ տարածքներ, որոնք նախքան ա-

---

[23] Տե՛ս **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 876-878: Ենթադրվում է, որ Թ դ. Կարինի անցումը Կոստանդնուպոլսից Անտիոքի պատրիարքությանը տեղի է ունեցել հենց այն պատճառով, որ Հայոց Մեծաց Թեոդոսուպոլիսը շփոթվել է Հյուսիսային (Հայոց) Միջագետքի Թեոդոսուպոլսի հետ (տե՛ս **Vailhé 1909**, էջ 1366):

[24] Տե՛ս **Gelzer 1892**, էջ 249. **Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1884,** էջ 70: Թեոդոսուպոլսի մետրոպոլիտության եպիսկոպոսությունների ճըշգրիտ տեղագրությունը բարդ խնդիր է կարգագրություններում առկա տեղանունների աղճատման պատճառով: Այս հարցով զբաղվել է բազմահմուտ Է. Հոնիգմանը (տե՛ս **Honigmann 1935**, էջ 211-222): Նրան հետևել, որոշ տեղերում փորձել է ուղղել Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը (տե՛ս **Арутюнова-Фиданян 1994**, էջ 31): Խնդիրը թերևս նոր քննության կարիքն ունի, և մենք մտադիր ենք այդ խդրին անդրադառնալ առանձին հրապարակմամբ:

[25] Տե՛ս **Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1884,** էջ 66-67. **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 877-878:

բաբական ժամանակաշրջանը ենթարկվում էին Անտիոքի հայրապետությանը, Ժ - ԺԱ դդ. անցնում են տիեզերական պատրիարքության իրավասությանը: Այդպիսին էր օրինակ՝ Արշամուշատի արքեպիսկոպոսությունը[26]:

ԺԱ դ. Ամիդի մետրոպոլիտությունը հայտնի էր որպես «ծայդ» հայերի հիմնական եկեղեցական կենտրոններից մեկը, ինչպես որ դրա մասին վկայում է Նիկոն Սկլեռնեցին (շուրջ 1025-1100 թթ.)[27], իսկ նախկին չորրորդհայքյան տարածքներում «ծայդերի» ներկայությունը դեռևս բավականին զգալի էր[28]:

Անտիոքի պատրիարքությունն իր պատմության նոր շրջափուլ է մտնում ԺԱ դ. վերջում. 1084 թ. Անտիոքն ընկնում է Մելիք Շահի հարվածների տակ, իսկ 1098 թ. քաղաքը գրավում են խաչակիրները, որոնք երկու տարի անց Անտիոքի կաթոլիկ պատրիարք են ձեռնադրում Բերնարդին (1100-1132

---

[26] Տե՛ս **Gelzer 1892**, էջ 570. **Ακριτίδης 2009**, էջ 123:

[27] Տե՛ս **Бенешевич 1911**, էջ 588: Հ. Բարթիկյանը, անդրադառնալով Նիկոնի այն տեղեկությանը, թե Անտիոքի պատրիարքի հոտը կազմող օրթոդոքս հայերը բնակվում էին Միջագետքի շրջանում, այս վերջինը նույնացնում է Միջագետք բանակաթեմին (տե՛ս **Бартикян 1987**, էջ 191): Սակայն կարգագրություններից հայտնի է, որ հիշված բանակաթեմի եկեղեցական կառույցը՝ Կամախի մետրոպոլիտությունը, Կոստանդնուպոլսի տիեզերական պատրիարքության կազմի մեջ էր, և ոչ թե Անտիոքի (տե՛ս **Darrouzès 1981**, էջ 287): Դրանից պարզորոշ երևում է, որ Նիկոնը նկատի ուներ նախկին հռոմեական Միջագետք նահանգը, որի եկեղեցական կենտրոնը հենց Ամիդի մետրոպոլիտությունն էր:

[28] Տե՛ս **Պաւղոս Տարաւնացի 2016**, էջ 522: «Փիլիսոփա», այսինքն՝ բարձրագույն ուսումնական հաստատության ուսուցիչ Թեոպիստոսն իր երկը գրել է 1101 թ. Խոզնագավառի և Մեծկերտի իշխան Ահարոնի հանձնարարությամբ:

թթ.): Այս ամենից առաջ սելջուկյան արշավանքների արդյունքում հայության հոծ զանգվածներ էին գաղթել ու հաստատվել Կիլիկիայում, որը հնուց ի վեր Անտիոքի պատրիարքության վիճակն էր: Կիլիկյան Հայաստանում, այսպիսով, կողք կողքի գոյակցում էին զուգահեռ եկեղեցական նվիրապետություններ՝ Անտիոքի պատրիարքության և Հայոց կաթողիկոսության, ընդ որում, Անտիոքի ուղղափառ պատրիարքները, հալածված լինելով կաթոլիկ խաչակիրներից, երբեմն ապաստանում էին Կիլիկիայում[29]: Ավելին, ԺԲ - ԺԳ դդ.

---

[29] Այսպես, շուրջ 1210 թ. Անտիոքի Սիմեոն Բ պատրիարքը (1206-1242 թթ.), հեռանալով Անտիոքից, մի քանի տարով ապաստանում է Կիլիկյան Հայաստանում՝ վայելելով Լևոն Ա թագավորի (1187-1219 թթ.) հովանավորությունը և հետագայում էլ իր մասնակցությունը բերելով Կիլիկիայի պամական անցքերին (տե՛ս **Брюн 2015**, էջ 371-426, 374, 391, 422-426): Կիլիկիայում ապաստանած Անտիոքի հաջորդ հայրապետը Եվթիմիոս Ա-ն է (մոտ. 1258-1275 թթ.), որը 1263 թ. արտաքսվելով Անտիոքից, հանգրվանում է Կիլիկիայում: 1272 թ. նա խառնվում է Լևոն Բ թագավորի (1269-1289 թթ.) դեմ կազմակերպված ապստամբությանը: Վերջինիս ճնշումից հետո, պատժից խուսափելով՝ Եվթիմիոսը փախուստի է դիմում Պոլիս (նույն տեղում, էջ 444-452): Մայրաքաղաքում սակայն, լուրեր էին պտտվում այն մասին, որ Եվթիմիոսը հայոց հետ եկող. հաղորդության մեջ է եղել (տե՛ս **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 951): Նմանատիպ մի պատմություն կրկնվել է Անտիոքի Արսեն պատրիարքի հետ, որը հավանաբար ձեռնադրվել է հենց Կիլիկիայում, շուրջ 1283-84 թթ.: Նրա մասին լուր է տարածվում, թե հաղորդվել է հայոց թագավորի և հոգևորականների հետ կամ էլ նրանց հետ է կիսել եկող. հասույթները: Իմանալով այդ մասին՝ առանց որևէ քննության, Կոստանդնուպոլսում Արսեն պատրիարքի անունը ջնջում են դիպտիխներից (տե՛ս **Брюн 2015**, էջ 458-459): Հայրապետի հրաժարականից հետո նոր պատրիարքի երկու թեկնածուներ են առաջադրվում. Կիլիկիայի հոգևորականությունը սատարում է Պոմպեյոպոլսի մետրոպոլիտ Դիոնիսիոսին, իսկ Ասորիքի

հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների ժամանակ հայկական կողմը ցանկանում էր իրականացնել Անտիոքի պատրիարքության ու Հայոց կաթողիկոսության միաձուլումը, ինչի արդյունքում Ամենայն Հայոց հովվապետը կզբաղեցներ Անտիոքի պատրիարքի գահը: Այդ ծրագիրը սակայն, իրականություն չդարձավ[30]:

Անտիոքի պատրիարքության՝ ԺԲ դ. ունեցած թեմերի մասին մեծարժեք են վանահայր Նեղոս Դոքսապատրիսի հաղորդած տեղեկությունները: 1143 թ. Նեղոսը Սիցիլիայի Ռոջեր Բ. արքայի (1101-1145 թթ.) պատվերով կազմել է հինգ պատրիարքությունների ամբողջական կարգագրությունը[31]: Նեղոսը նշում է, որ հնում Անտիոքի պատրիարքը ձեռնադրել է երեք կաթողիկոս՝ Հնդկաստանի (Ռոմոգիրիսի), Պարսից և Իրինուպոլսի (Բաբելոնիա կամ Բաղդադ)[32], Անտիոքի հայ-

---

եկեղեցականները՝ Տյուրոսի մետրոպոլիտ Կյուրեղին: Ընտրվում է վերջինը, սակայն Դիոնիոսիոսը շարունակում է պայքարը, այնպես որ Կյուրեղը պատրիարք է ձեռնադրվում միայն ութ տարի անց, ըստ ձևավորված ավանդույթի՝ Պոլսում: Ընդ որում, ձեռնադրվելուց առաջ նա խոստում է տալիս առ այն, որ հայերի հետ կապ չի ունենա (տե՛ս **Брюн 2015**, էջ 459-461): Առհասարակ, այս ժամանակաշրջանում Անտիոքի պատրիարքության գոյատևման համար նշանակալի էր Կիլիկյան Հայաստանի հովանավորությունը (տե՛ս **Брюн 2015**, էջ 468-470. **Brun 2016**, էջ 42-43):

[30] Տե՛ս **Բոզոյան 1995**, էջ 202-205:

[31] Հունարեն բնագիրը տե՛ս **Parthey 1967**, էջ 265-308: Հայտնի է նաև Նեղոսի երկի հայերեն թարգմանությունը, որի հեղինակն է Ներսես Լամբրոնացին (տե՛ս **Նեղոս Դոքսապատիր 1902**):

[32] Ռոմագիրիսի կաթողիկոսությունն սկզբնապես գտնվել է Տիզբոնից ոչ հեռու Զ. դ. կառուցված Խոսրովի Անտիոք քաղաքում, ապա՝ Ը. դ. արաբներն այդ քաղաքի բնակչությունը կաթողիկոսի հետ գաղթեցրել են Միջին Ասիա՝ այժմյան Տաշքենդից ոչ հեռու: Ժ

ռապետությանն են ենթարկվել Հայքը, Աբասգիան (Աբխազիան), Իվերիան, Մեդիան, Քաղդեացիք, Ելամացիք ու Միջագետքը[33]: Գալով իր օրերի իրականությանը՝ Նեղոսը տեղեկացնում է, որ Անտիոքի պատրիարքությունն ունի 13 մետրոպոլիտություն՝ ենթակա 139 եպիսկոպոսություններ[34]: Այս մետրոպոլիտություններից Տարսոնն ունի 6 եպիսկոպոսություն, Անազարբան՝ 9, Ամիդը՝ 8, իսկ Դարան՝ 10[35]: Բացի սրանցից, Դոքսապատրիսը նշում է նաև 8 «ինքնագլուխ» մետրոպոլիտություն, որոնք իրենց ենթակա եպիսկոպոսական թեմեր չունեն, քանի որ նախապես պարզ եպիսկոպոսու-

---

դ. առանձին կաթողիկոսություն է հիմնվում նաև Բաղդադում: Զույգ կաթողիկոսություններն իրենց գոյությունը պահպանել են ընդհուպ ԺԴ դ. (տե՛ս **Брюн 2015**, էջ 82-95):

[33] Տե՛ս **Parthey 1967**, էջ 271-272: Նեղոսի հայերեն թարգմանությունը երեք կաթողիկոսների հարցում համաձայն է հունարեն բնագրին, սակայն առաջարկում է երկրների հետևյալ ցուցակը. «...Յաշխարհն Հայոց, յԱղուանս և ի Վիրս, ի Միդիայ և ի Քաղդէացիսն և ի Պարթևս և յԵլեմացիս և ի Միջագետս» (**Նեղոս Դոքսապատիր 1902**, էջ 5-6): Շարունակության մեջ, կրկին թվարկելով հնում Անտիոքի ենթակա եղած տարածքները, Նեղոսը Միջագետքը նույնացնում է Չորրորդ Հայքին («τῆς Θεοδωριάδος τῆς Ὀσροηνῆς τῆς Μεσοποταμίας ἤτοι Τετάρτη Ἀρμενία» (**Parthey 1967**, էջ 274)), մինչդեռ հայերենում նույն հատվածը թարգմանված է այսպես. «...Միջագետք, սուրբ քաղաքն Եդեսիա, և չորրորդ Հայք և լեռնակողմնն» (**Նեղոս Դոքսապատիր 1902**, էջ 7):

[34] Նեղոսի հայերեն թարգմանությունը վերոնշյալ 13 մետրոպոլիտություններին հատկացնում է 125 եպիսկոպոսություն: Մեզ հետաքրքրող մետրոպոլիտություններրից Տարսոնն ունի 13, Անազարբան՝ 9, Ամիդը՝ 8, իսկ Դարան՝ 3 եպիսկոպոսություններ (տե՛ս **Նեղոս Դոքսապատիր 1902**, էջ 6):

[35] Տե՛ս **Parthey 1967**, էջ 272: Հմմտ. **Նեղոս Դոքսապատիր 1902**, էջ 6-7:

թյուններ լինելով, պատվվել են մետրոպոլիտության տիտղոսով՝ չփոխելով հանդերձ իրենց կարգավիճակը: Այս 8 աթոռներից էին Մարտիրոսուպոլիսը, Մոպսուեստիան և Ադանան[36]:

1268 թ. մամլյուքները գրավում են Անտիոքը, և այստեղ վերջ է դրվում խաչակիրների իշխանությանը: Երբեմնի փառահեղ մայրաքաղաքն ավերվելուց հետո վերածվում է գյուղի, իսկ Անտոքի Եկեղեցին ընդմիշտ հայտնվում է մահմեդական իշխանության ներքո[37]: ԺԴ դ. վերջում պատրիարքության աթոռանիստը վճռականապես հաստատվում է Դամասկոսում, իսկ 1517 թ. ողջ Ասորիքն ընկնում է օսմանցիների գերիշխանության տակ[38]: Դեռևս ԺԱ դ. Կովկասն ու Փոքր Ասիան ողողած սելջուկյան արշավանքներով սկիզբ է դրվում քրիստոնյա բնակչության աստիճանական վերացմանը, ինչի պատճառով երբեմնի քրիստոնեաշատ տարածքներն սկսում են զգալիորեն փոխել իրենց էթնո-կրոնական դիմագիծը: Արդյունքում կտրուկ կրճատվում են եկեղեցական թեմերը, այնպես որ ուշ Միջնադարում Անտիոքի պատրիարքության

---

[36] Տե՛ս **Parthey 1967**, էջ 273: Խրիսոստոմոս արք. Պապադոպուլոսը նկատում է, որ Նեղոսի տվյալները կրկնում են հին կարգագրությունները: Այս առումով՝ հարց է ծագում, արդյոք Դոքսապատրիսի տեղեկությունները ճշտիվ արտացոլու՞մ են ԺԲ դ. պատկերը, թե՞ ոչ: Ուշագրավ է, որ Նեղոսի հայերեն թարգմանության համաձայն՝ Ամիդն ուներ 8, իսկ Դարան՝ 3 եպիսկոպոսություն (տե՛ս **Նեղոս Դոքսապատիռ 1902**, էջ 6): Ընդ որում, եթե հաշվի առնենք, որ Դարայի աթոռը վաղուց միացված էր Թեոդոսուպոլսին, ապա ակնհայտ է, որ Նեղոսի երկում ժամանակավրեպ տեղեկություններ են:

[37] Տե՛ս **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 949:

[38] Նույն տեղում, էջ 974:

հայկական թեմերից մնում են միայն Թեոդոսուպոլսի[39] և Ամիդի մետրոպոլիտությունները:

Նոր ժամանակներում Թեոդոսուպոլսի առաջնորդներից հայտնի են պոնտոսյան Պերիստերա վանքի միաբան Անանիան (1520-1532 թթ.), որին հաջորդել է Երեմիան՝ նախկինում Պոնտոսի մեկ այլ վանքի՝ Վազելոնի միաբան ապա և Պերիստերայի վանահայր, ինչպես նաև Գերասիմոսը (1545-1580 թթ.)՝ ծնունդով Պոնտոսի Ֆիտիանա գյուղից[40]: Հաջորդ առաջնորդներն են եղել Սոփրոնիոսը, Նիկողայոսը, Դավիթը (1593/1603-՞) և Մակար Կամախեցին (1635/47-1658 թթ.)[41], որոնք բնութագրվում են այսպես. «Եվ այս չորս հովվապետներն

---

[39] Մեր կարծիքով՝ կարնեցի օրթոդոքս հայոց շրջանակների հետ կարող է աղերսվել 1230/1232 թ. գրված Թեոդոսուպոլսի Ավետարանը (Վենետիկի մատենադարան, թիվ 129): Այդ ենթադրության օգտին կարող են խոսել հետևյալ հատկանիշները. ձեռագրում համադրված են Ադամի արտաքսման, փրկչական և հայկական տոմարները, հայերեն մակագրություններից զատ կան հունարեն և արաբերեն գրություններ, իսկ գրիչը հիշատակում է «այնոցիկ որք միաբանեալ են ընդ մեզ հոգւով», ինչը միգուցե ակնարկում է դավանակիցներին (տե՛ս **Սարգիսեան 1914**, էջ 567-574. **Կորխմազյան 2015**, էջ 39-45):

[40] Տե՛ս **Γεωργιάδης 2007**, էջ 747:

[41] 1647 թ. դրությամբ Անտիոքի պատրիարքությունն ուներ ընդամենը 9 մետրոպոլիտություն, որոնցից մեկն էր Չմշկածագը, և դրա առաջնորդն էր Մակար Կամախեցին (տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 130): Ըստ Կ. Պանչենկոյի՝ սա Կարնո մետրոպոլիան էր, որի առաջնորդանիստը ժամանակավորապես տեղափոխվել էր Չմշկածագ (նույն տեղում, էջ 146): Այս ժամանակ ի դեպ, արդեն մարած էին Անտիոքի հայրապետության հնագույն աթոռների մեծագույն մասը: Այսպես, Մարտիրոսուպոլսի վերջին եպիսկոպոսը հավանաբար Դանիելն էր՝ ձեռնադրված Միքայել Դ պատրիարգի (շուրջ 1522-1540 թթ.) կողմից: Նույն ժամանակ Մծբինի առաջնորդն էր Արսեն մետրոպոլիտը (նույն տեղում, էջ 143):

այն երկրի մարդկանցից էին ու չունեին ձգտում՝ իրենց հոգիների, նմանապես՝ իրենց համայնքի փրկության համար»[42]:

Օսմանյան տիրապետության շրջանում ուժ է առնում քրիստոնյաների իսլամացման գործընթացը, որը հարվածում է նաև Արևմտյան Հայաստանի՝ Անտիոքի պատրիարքության վիճակ հանդիսացող գավառներին: Այսպես, ԺԶ դ. վերջին տասնամյակում Կամախի ու Չմշկածագի անտերունչ վիճակը պարարտ հող է դառնում խաբեբա բախտախնդիրների համար. դամասկացի երկու արաբ՝ մեկը մետրոպոլիտ, մյուսը սարկավագ ձևանալով, ժամանում են վերը նշված շրջաններ, որտեղ դեռևս ստվար ուղղափառ ազգաբնակչություն կար: Հովվի կարոտ հավատացյալները մեծ ուրախությամբ ու պատիվներով են ընդունում «եպիսկոպոսին»: Խաբեբաները, ձեռնադրություններ և այլ ծիսակատարություններ կատարելով, մեծ գումար են շորթում ժողովրդից: Որոշ ժամանակ անց կեղծիքը բացահատվում է, սուտ եպիսկոպոսը տարվում է Բարձր Դուռ և իր կյանքը փրկելու համար իսլամ է ընդունում: Պոլսի ու Անտիոքի պատրիարքները սինոդով հանդերձ քննելով հարցը, որոշում են կայացնում անվավեր ճանաչել խաբեբաների կատարած ծեսերը և նորից ձեռնադրել նրանց «ձեռնադրած» անձանց: Այս տխուր իրադարձություններն այնպիսի գայթակղություն ու հիասթափություն են առաջացնում կամախեցի ու չմշկածագցի հավատացյալների մեջ, որ նրանց մեծ մասն ուրանում է քրիստոնեական հավատքը և իսլամ է ընդունում[43]:

1665-66 թթ. հովվապետական այցելությամբ Արևմտյան Հայաստան ու Ջավախք է ժամանում Անտիոքի Մակար Գ

---

[42] Տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 142:

[43] Նույն տեղում, էջ 131, 147-148: Փաստորեն, խոսքը եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա գոնե մասամբ այսպես կոչված «Դերսիմի» իսլամացած հայության մասին է:

պատրիարքը (1647-1672 թթ.)[44], որը թողել է իր հոտի ողբալի վիճակի նկարագրությունը: Հայրապետին առաջնորդած տեղացի մի քահանայի պատմածով՝ նրա երիտասարդ տարիներին միայն Չմշկածագում ու շրջանում եղել է 48 օրթոդոքս քահանա, մինչդեռ Մակարի այցելության պահին այնտեղ կար ընդամենը 12 ուղղափառ ընտանիք: Մնացյալները հովիվ չունենալու պատճառով դավանափոխ էին եղել՝ դառնա-

[44] Մակար պատրիարգը (աշխարհիկ անվամբ՝ Հովհաննես իբն ազ Զահիմ) սկզբնապես եղել է ամուսնացյալ քահանա, սակայն կնոջ մահվանից հետո ընդունել է վանականի հերակտրություն: Լինելով ընդունակ և գործունյա անձնավորություն՝ նա 1635 ձեռնադրվում է Հալեպի մետրոպոլիտ, ապա ստանալով «կաթողիկոս» տիտղոսը, դառնում է Ամիդի տարածաշրջանի պատրիարքական փոխանորդ: 1647 թ. ընտրվում է Անտիոքի պատրիարք: Հայտնի է Մակար հայրապետի մեծ ճամփորդությունը Պոլիս, Մոլդովա, Փոքր և Մեծ Ռուսիա (1652-1559 թթ.), որը մանրամասնորեն նկարագրել է նրա որդին՝ Պողոս սրկ. Հալեպցին (տե՛ս **Павел Алеппский 2012**): Մոսկվա կատարած իր երկրորդ ճանապարհորդությունը հայրապետն սկսել է Արևմտյան Հայաստանից, անցել Զավախքով ու Վիրքով, այնուհետ Կասպից ծովով նավարկել է Աստրախան, Վոլգայով բարձրացել Սիմբիրսկ ու 1666 թ. նոյեմբերին հասել է Մոսկվա: Վերադարձին նա կրկին անցել է Վրաստանով (հանգանակություն հավաքելով), որտեղ նրա որդին մահացել է 1669 թ.: Հավանաբար, պատրիարքը նորից անցել է Կարինով, որտեղ ընկել է շատ խոշոր պարտքերի տակ: Ռուսիա կատարած իր երկրորդ ճամփորդությունից հետո Մակար պատրիարքը հակվել է դեպի Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու հետ միաբանությունը: Այդ ուղղությամբ համագործակցելով «Հայոց պատրիարք» (Հակոբ Դ Զուղայեցու՞ (1655-1680 թթ.)) հետ՝ Մակարն օժանդակել է ասորի կաթոլիկներին ու նամակ գրել Ֆրանսիայի թագավորին: Երախտաշատ պատրիարքը թողել է բավականին հետաքրքիր և արժեքավոր մատենագրական ժառանգություն: Նրա մասին նորագույն հետազոտությունների վերլուծությունը տե՛ս **Панченко 2017**, էջ 282-293:

լով հայ առաքելական, նեստորական, ասորի-հակոբիկ ևն[45]: Դրությունը մխիթարական չէր նաև Կարինի թեմում: Մակար պատրիարքը փորձում է շտկել դրությունը, որն առաջացել էր հովիվների բացակայության և անտարբերության պատճառով: Նա Կարնո եպիսկոպոս է ձեռնադրում Ղևոնդ անունով մի աբեղայի՝ ծնունդով Հարգուս, ավելի ստույգ՝ հայ հոռոմների Հողուս գյուղից[46]: 1670 թ. դրությամբ Կարնո թեմը հանձնված էր Կամախի Լավրենտիոս մետրոպոլիտի (մահ.՝ 1680 թ.) խնամքին: Վերջինս փորձում էր իր իշխանությունը տարածել Տրապիզոնի մետրոպոլիտությանը ենթակա տարածքների վրա, սակայն այդ ջանքերը կանխվում են Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի և սինոդի կողմից[47]:

Արևմտյան Հայաստանի ու Ջավախքի ուղղափառ համայնքների հոգևոր իրավիճակը բարելավելու հետամուտ էր նաև Մակար Գ-ի թոռ ու հաջորդ Կյուրեղ Ե. հայրապետը (1672-1720 թթ.), որը 1682 թ. ոմն Պարթենիոսի ձեռնադրում է Ախալցխայի առաջնորդ՝ նշյալ թեմը կցելով Կարինի մետրոպոլիտությանը[48]: Պատրիարքը Կարնո առաջնորդ է ձեռնադ-

---

[45] Տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 141: Սիմեոն Լեհացին 1613 թ. լինելով Խարբերդում, գրում է, որ «Կայր ի միջի նոցա եւ Հռոմի (sic) գեղօրայք. որ եւ նոքա աղջիկ տային եւ առնուին. եւ նոքա մեծ սէր ունին ընդ Հայս եւ միաբանութիւն, եւ Հայոց լեզուաւ խօսին. եւ չես ճանաչել, հայ է թէ հոռոմ և ո՛րն ասորի. զի չիք խտիր առ նոսա և ոչ մի ինչ» (**Սիմէոն Լեհացի 1936**, էջ 192): Սիմեոնի տեսած հոռոմներն ամենայն հավանականությամբ հայ հոռոմներն էին:

[46] Տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 142:

[47] Տե՛ս **Τριανταφυλλίδης 1870**, էջ 140: Չի բացառվում, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության ժամանակ Ղևոնդն ստացել էր Լավրենտիոս անունը, և հետևաբար խոսքը միևնույն անձի մասին է, որը հովվում էր Կամախի ու Կարինի թեմերը:

[48] Օսմանցիների գերիշխանությունը Ջավախքում հաստատվել էր դեռևս 1578 թ., այդ ժամանակվանից էլ երկրամասը դրվել էր Անտիոքի պատրիարքության իշխանության ներքո: ԺԸ - ԺԹ դ. սկզբի

ռում Ֆարաջալլահ անունով ոմն արաբ քահանայի՝ վերանվանելով նրան Գրիգոր, սակայն վերջինս՝ հակառակ թեմից չբացակայելու իր խոստմանը, երկու ամիս անց հեռանում է Վրաստան՝ «ըմպելիքի և ձիավարության համար»[49]: Ապարդյուն ողոքումներից հետո պատրիարքն աթոռազուրկ է անում անարժան մետրոպոլիտին և 1690 թ. նրա փոխարեն ձեռնադրում է պոնտոսյան Սումելա Սբ. Աստվածածին վանքի մի վանականի՝ նրան վերանվանելով Եվգենիոս[50]: Վերջինս Թեոդոսուպոլսի աթոռին մնում է 18 տարի: 1708 թ. նրա մահվանից հետո ժողովրդի կամոք նոր առաջնորդ է դառնում ոմն արժանավոր քահանա Ամբակում, որն իր թեմը հովվում է չորս տարի: 1712 թ. ժողովրդի ընտրությամբ նոր առաջնորդ է ձեռնադրվում ծնունդով Արզիրուպոլսից ուսյալ քահանա Ազարիա (Եսայի) Գրիգորանտիսը՝ Վազելոնի վանքի միաբան[51]: Սակայն նույն թվականին նա վախճանվում է, և Կարնո առաջնորդ է ձեռնադրվում Հակոբոս Խրիսոլիդիսը (1712-1749 թթ.): Նրանից հետո Թեոդոսուպոլսի թեմի առաջնորդներն են Մակարը (1749-1772 թթ.), Պարթենիոսը (1772-1792 թթ.) և Ֆիլարետոսը (1798-1802 թթ.)[52]: ԺԹ դ. սկզբին Թեոդոսուպոլսի աթոռին հաջորդաբար բազմում են Բառնաբաս

փաստաթղթերում Ախալցխան նշվում է որպես Անտիոքի թեմ: Հայտնի է օրինակ, որ 1737 թ. Անտիոքի Սեղբեստրոս պատրիարքը (1724-1766 թթ.) Խաղտիքի ու Տրապիզոնի մետրոպոլիտների հետ միասին ձեռնադրել է Ախալցխայի մետրոպոլիտին: 1829 թ. հետո Ախալցխայի թեմն անցնում է Ռուսիայի Եկեղեցու իրավասությանը, իսկ կայսրությունը դրա դիմաց դրամական փոխհատուցում էր վճարում Կարնո մետրոպոլիտությանը (տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 142, 156. **Παπαδόπουλος 1951**, էջ 1032. **Κανδηλάπτης-Κάνις 2006**, էջ 90):

[49] Տե՛ս **Панченко 2012**, էջ 142:

[50] Նույն տեղում, էջ 142:

[51] Նույն տեղում, էջ 142, 156:

[52] Տե՛ս **Γεωργιάδης 2007,** էջ 747:

(1802-1819 թթ.) և Թեոդոս (1819-1824 թթ.) մետրոպոլիտները[53]: Թեոդոսուպոլսի մետրոպոլիտի հոտը կազմում էին Կարինի[54], Ջավախքի, Ակնի ու Չմշկածագի օրթոդոքս համայնքները:

1829-1830 թթ., երբ Կարապետ եպս. Բագրատունու (1779-1856 թթ.) գլխավորությամբ բազմահազար կարնեցիներ Ջավախք են գաղթում, նրանց մեջ էին նաև տարածաշրջանի օրթոդոքսները[55]: Այդ գաղթի պատճառով է, որ Թեոդոսուպոլսի աթոռը քսան տարի թափուր է մնում[56]:

---

[53] Նույն տեղում: Համաձայն մեկ այլ տեղեկության՝ 1811 թ. Թեոդոսուպոլսի առաջնորդն էր ոմն Անթիմոս (տե՛ս **Φορόπουλος 1901**, էջ 52):

[54] Կարինի քրիստոնյա բնակչության մասին թվերը խիստ հակասական են: 1769 թ. Էրզրում այցելած Ա. Ֆ. Բյուշինգի տվյալներով՝ քաղաքում ապրում էին մոտ 6000 հայեր՝ երկու եկեղեցիով ու եպիսկոպոսով, 400 հույներ՝ մեկ եկեղեցիով ու եպիսկոպոսով (տե՛ս **Բաում 2010**, էջ 41): Նեա Պատրայի (Հունաստան) մետրոպոլիտ Խրիսանթոսի տեղեկություններով՝ 1785 թ. Կարինում բնակվում էին շուրջ 20 000 հայ (առաքելական) և շուրջ 5000 ուղղափառ ընտանիքներ, որոնք սիրալիր և ազգակցական կապեր ունեին միմյանց հետ (տե՛ս **Путешествия 1995,** էջ 272): Իսկ Ա. Պերպերյանի տվյալներով՝ 1829 թ. գաղթից առաջ կարնեցի հայոց թիվը հասնում էր 10 000-ի (տե՛ս **Պերպերյան 2009,** էջ 209): Այլ տեղեկությունների համաձայն՝ ԺԹ. դ. 20-ական թթ. Կարինում կար 100 000 բնակիչ, որոնցից շուրջ 72 000-ը հայ, իսկ 1809 թ. հույները կազմում էին ընդամենը 100 ընտանիք (800 շունչ) (տե՛ս **Մելքոնյան 1994,** էջ 37-41): Ինչ վերաբերում է 1829-1830 թթ., գաղթին, ապա Արտահանի, Կարինի, Բասենի, Խնուսի և մասամբ Դերջանի շրջաններից Ջավախք գաղթած հայերի թիվը կազմել է 58 000 (տե՛ս **Մելքոնյան 1999**, էջ 15-16):

[55] Ուշագրավ է, որ 1841-1843 թթ. դրությամբ Ջավախքում կար ընդամենը 102 հոգի հույն (տե՛ս **Մելքոնյան 1999,** էջ 17): Դրանից կարելի է ենթադրել, որ հայ հոռոմներն առանձին գյուղեր չեն հիմնել, այլ բնակվել են մնացյալ հայերի հետ: Ընդհանրապես, Ջավախքի

Գալով Ամիդի մետրոպոլիտությանը, հայտնի է, որ ԺԷ դ. 20-ական թթ. Ամիդի մետրոպոլիտ է ձեռնադրվում Եպիփան Թեսաղոնիկեցին, որը սակայն գժտվում է իր հոտի հետ և, Պոլիս հեռանալով, կապադովկյան Կեսարիայի մետրոպոլիտ է նշանակվում: 1635-1647 թթ. Ամիդի առաջնորդն էր ոմն Փիլիպպոս, իսկ նրա մահից հետո 1649 թ., նոր մետրոպոլիտ է ձեռնադրվում արաբ քահանա («խուրի») Աթթալը՝ վերանվանվելով Թեոդոս[57]: Պետք է նշել, որ մինչև 1710 թ. Ամիդի հոգևոր իրավասության մեջ էին մտնում Արևմտյան Հայաստանում հաստատված հույն մետաղագործ-հանքափորների համայնքները:

ԺԹ դ. առաջին կեսում Ամիդում սրվում են օրթոդոքսների և կաթոլիկների հարաբերությունները, քանի որ 1827 թ. Ամիդի մետրոպոլիտությունը Հռոմի հետ ունիայի մեջ էր մտել[58]:

հույները լեզվական առումով բաժանվում են հունախոսների և թուրքախոսների: Վերջիններս «ուռում» են կոչվում: Հավանաբար, հենց այս ուռումների մեջ պետք է փնտրել հայ հոռոմների հետքը (հիշենք Ուռումյան ազգանունը): Հայտնի է, օրինակ, որ գաղթողների մեջ են եղել Կարնո Հոռոմ գյուղի «հայ քաղկեդոնականները» (տե՛ս **ՀՀՇՏԲ,** հ. Գ, էջ 437): Այս առումով ուշագրավ են նաև Ծալկայի շրջանի Կյարյակ, Սանամեր և Այազմա, Տետրիս-Կարոյի շրջանի Գումբեթ գյուղերը: Այս խնդրի հանդեպ հրավիրում ենք ջավախահայության պատմության ուսումնասիրությամբ զբաղվող մասնագետների ուշադրությունը:

[56] Կարինի օրթոդոքս բնակչության մասին այս և այլ արժեքավոր տեղեկություններ աթենքյան Փոքրասիական հետազոտությունների կենտրոնի աշխատակիցները անցած դարի կեսին գրի են առնել Հունաստան գաղթած էրզրումցի հույներից: Արխիվային այդ փաստաթղթերն ամփոփված են հատուկ ծրարում (տե՛ս Κέντρο Μικρασιάτικων Σπουδών/Αρχείο προφορικής παράδοσης/Φάκελος «Χώρα Ευφράτη-5»):

[57] Տե՛ս **Панченко 2012,** էջ 132-133, 149:

[58] 1717 թ. ունիայի մեջ էր մտել Ամիդի Պարթենիոս մետրոպոլիտը՝ հետևելով անշուշտ Կյուրեղ Ե-ի օրինակին (տե՛ս **Παπαδόπουλος**

1845 թ. Ամիդի հոռոմ-կաթոլիկների առաջնորդ Մակարը ցանկություն է հայտնում անցնել Օրթոդոքս Եկեղեցու գիրկը[59]: Մեկամյա քննությունից հետո Մակարը՝ պարզ աբեղայի աստիճանով, ընդունելի է լինում և 1846 թ. ընտրվում է Ամիդի ուղղափառ մետրոպոլիտ: Նրա օրինակին է հետևում նաև հոռոմ-կաթոլիկ համայնքը[60]: Սակայն տեղի պոնտացի մետաղագործները հրաժարվում են ճանաչել նորադարձ առաջնորդի իրավասությունն ու նրան հանձնել եկեղեցական գույքը[61]: Թնջուկը հանդարտվում է Պոլսի պատրիարքության գործադրած ջանքերով: Տիեզերական պատրիարքի ցուցումով Մակարը բարի հարաբերություններ է հաստատում Ամիդի հայ առաքելական առաջնորդարանի հետ, իսկ 1849 թ. աղոթատուն է բացում Խարբերդում[62]: Սակայն Մակարի առաջնորդությունը հանդարտ չէր. այսպես, 1855 թ. դրությամբ նա գտնվում էր Հալեպում, որտեղից տիեզերական պատրիարքը պահանջում էր, որ նա վերադառնա իր աթոռը և իր հոտի համար ուսուցիչ գտնի[63]: Ամիդում դպրոց բացելու համար տիեզերական պատրիարքությունը հատկացրել էր 18 000 ղուռուշ, մինչդեռ եկեղեցին շարունակում էր մնալ կաթոլիկների ձեռքում[64]: 1858 թ. ավելի քան հարյուր ամիդեցի կաթոլիկ ընտանիք ուղղափառություն է ընդունում, հաջողվում է բացել դպրոց և նրանց համար քահանա ձեռնադրել[65]: Ան-

---

1951, էջ δ΄-ε΄): 1836 թ. կաթոլիկները փորձում են գրավել Ամիդի Սբ. Անարծաթներ օրթոդոքս եկեղեցին, սակայն տիեզերական պատրիարքության շնորհիվ նրանց ջանքերն ապարդյուն են անցնում (տե՛ս **Δελικάνης 1904,** էջ 255-258):

[59] Տե՛ս **Δελικάνης 1904,** էջ 273-275:

[60] Նույն տեղում, էջ 281-282:

[61] Նույն տեղում, էջ 292-293:

[62] Նույն տեղում, էջ 296, 311:

[63] Նույն տեղում, էջ 319:

[64] Նույն տեղում, էջ 320:

[65] Նույն տեղում, էջ 321:

հայտ պատճառով սակայն, 1860 թ. նոյեմբերի դրությամբ Մակարն արդեն 2,5 տարի բացակայում էր Ամիդից, ինչի պատճառով պատրիարքարանը հրահանգում էր նրան շտապ վերադառնալ իր աթոռը, քանի որ Ամիդի միակ քահանայի հիվանդության դեպքում ժողովուրդն առանց պատարագի էր մնում, ուսուցիչ էլ չկար[66]:

Ամիդի քրիստոնյաների մասին ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում Գարեգին եպս. Սրվանձտյանցը (1840-1892 թթ.) նշելով, որ 1878 թ. դրությամբ քաղաքում բնակվում էին ամենատարբեր քրիստոնյաներ՝ հայեր «ըստ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ», տարբեր խմբավորումների կաթոլիկ և բողոքական հայեր, ասորիներ՝ հակոբիկ, կաթոլիկ ու բողոքական, քիլդանիներ (նեստորականներ), հույներ ու հայ հոռոմներ. «Բոլոր այդ Քրիստոնեայ տարր հայերէն կը խօսին, եւ զիրենք Հայ կ՚անուանեն. Եթէ հարկ լինի ցեղի մը կամ ազգի մը վրայ խօսիլ, կ՚ըսեն՝ Ասորի հայ, Քիլտանի Հայ, Էրմանի Հայ եւ այլն: Եւ ամէն անգամ եթէ Քրիստոնէից հանուրին վերաբերեալ խնդիր մը ծագէր, միւսները կը հաւաքուէին Հայոց Առաջնորդարանն. հոն կը խորհէին, որոշումն կուտային եւ անոր միջոցաւ կը բանակցէին կառավարութեան: Իսկ հոգեւոր պէտքեր եւ պաշտամունքներ իւրաքանչիւրին հովիւն ըստ իւր ծիսի կը կատարէր: Թէպէտ այսքան բաժին բաժանեալ էին ի կրօնս, բայց գրեթէ չկար հակառակութիւն կամ չարախօսութիւն իրարու դէմ»[67]:

ԺԹ դ. երկրորդ կեսին որոշ ջանքեր են գործադրվում՝ արծարծելու համար Թեոդոսուպոլսի մետրոպոլիտության կյանքը. 1848 թ. քսանամյա դադարից հետո, Կարնո առաջնորդ է նշանակվում Տիմոթեոս մետրոպոլիտը[68]: Նրա գործունեութ-

---

[66] Նույն տեղում, էջ 328:

[67] **Սրուանձտեանց 1884,** էջ 213:

[68] ԺԹ. դ. կեսերին Թեոդոսուպոլսի առաջնորդն ուներ «Մեծ Հայքի գերապատիվ և փոխանորդ», իսկ Ամիդի կամ Եդեսիայի մետրո-

յան մասին քիչ բան է հայտնի: Այսպես, 1849 թ. տիեզերական պատրիարքը նամակով հրահանգում է Տիմոթեոսին մեկնել Ակնի հայ հոռոմների[69] Վանք գյուղը և ճշտել տեղի քահանայի հասցեին հնչեցված մեղադրանքները (հավանաբար հողատիրության հետ կապված), որոնց համար կարգալուծություն էր հասնում[70]: Կարնո առաջնորդը հավանաբար կատարել է պատրիարքի ցուցումը: 1852 թ. տիեզերական պատրիարքը մետրոպոլիտին հանձնարարում է փիլոնազրկությունից ազատել Վանքի քահանա Մանուելին, քանի որ գյուղացիները (բացառությամբ մեկ հոգու) նրան ներել են ու համապատասխան խնդրագրով դիմել են պատրիարքարան ու Բարձր Դուռ[71]: 1855 թ. տիեզերական պատրիարքը նամակով դիմում է Տիմոթեոսին, որն անհայտ ժամանակվանից անհայտ վայր էր հեռացել՝ հորդորելով նրան անհապաղ վերադառնալ իր հոտին: Վերջինս այդ ընթացքում «պաշտպանվում» էր Կարնո հայ առաքելական առաջնորդի կողմից[72]: Երևում է, որ Տիմոթեոսը վերադարձել է Կարին, քանի որ նրա առաջնորդության ժամանակ՝ 1860 թ., մեծացվել ու վերակառուցվել է Կարինի Սբ. Գևորգ եկեղեցին[73]: 1876 թ. Տիմոթեոս մետրոպոլիտը

պոլիտը՝ «Միջագետքի գերապատիվ և փոխանորդ» տիտղոսները (տե՛ս **Ῥάλλης-Ποτλῆς 1855,** էջ 523. **Δελικάνης 1904**, էջ 304): Ինչ վերաբերում է «գերապատիվ» (ὑπέρτιμος) և «փոխանորդ» (ἔξαρχος) տիտղոսներին, ապա քննվող ժամանակաշրջանում դրանք կիրառվում էին՝ ցույց տալու հին, պատմական աթոռների պատիվն ու իրավասությունների շրջանակը՝ ի տարբերություն նորահաստատ աթոռների (տե՛ս **Φειδάς 1995**):

[69] Ակնի հայ հոռոմների մասին՝ հարակից գրականությամբ տե՛ս **Ղազարյան 2016. Ղազարյան 2017. Ղազարյան 2019**:

[70] Տե՛ս **Δελικάνης 1904**, էջ 311, 328:

[71] Նույն տեղում, էջ 318:

[72] Նույն տեղում, էջ 319:

[73] Տե՛ս Κέντρο Μικρασιάτικων Σπουδών/Αρχείο προφορικής παράδοσης/-Φάκελος «Χώρα Ευφράτη-5»: Եկեղեցին գտնվել է հայոց Սբ. Աստ-

մահանում է, իսկ 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո Կարինում նորերս հաստատված պոնտացի հույները Ջավախք են գաղթում: Այդ արտագաղթը վերջին հարվածն է հասցնում Թեոդոսուպոլսի դարավոր մետրոպոլիտությանը, և 1900 թ. սակավամարդության պատճառով այն լուծարվում է[74]: Կարնո վերջին առաջնորդ Պահիսիոս մետրոպոլիտ Գերասիմիդիսը հեռանում է իր հայրենի Մանդրիա գյուղը, իսկ քաղաքում մնացած սակավաթիվ հույները կըցվում են Խալդիայի (Խաղտիքի) և Խերիանի մետրոպոլիտությանը՝ Արգիրուպոլիս առաջնորդանիստով[75]:

վածածին մայր տաճարի հարավային կողմում, աչքի է ընկել իր գեղեցիկ ներքին հարդարանքով (տե՛ս **Քոսեան 1925**, էջ 495-496): Սբ. Գևորգն այժմ կանգուն է և վերածված է մզկիթի՝ «Ֆաթիհ ջամի» անունով: Ըստ կարնեցիների՝ ևս մեկ մզկիթ՝ Ուլու ջամին, իրականում Ե. դ. կառուցված և 1179 թ. վերակառուցված Սբ. Թեոդոս բազիլիկ տաճարն է:

[74] Աթենքյան «Ագոն» (Պայքար) օրաթերթի անանուն հոդվածագրի համաձայն՝ «հայոց վերջին կոտորածից հետո» (նկատի ունի համիդյան ջարդերը) հազարավոր հայեր ուղղափառություն են ընդունել (**«Οἱ ξένοι περὶ ἡμῶν» 1901,** էջ 4): Պարզ է, որ առաքելական հայերն այդ քայլին դիմել են բնաջնջումից խուսափելու համար: Ցավոք, նրանց հետագա ճակատագրի մասին ոչինչ հայտնի չէ, սակայն հաշվի առնելով Թեոդոսուպոլսի թեմի լուծարումը՝ պետք է ենթադրել, որ նրանք կա՛մ վերադարձել են Հայ Եկեղեցու գիրկը, կա՛մ արտագաղթել են:

[75] Տե՛ս Κέντρο Μικρασιάτικων Σπουδών/Αρχείο προφορικής παράδοσης/-Φάκελος «Χώρα Ευφράτη-5»: Ըստ այս ծրարում անթեղված տեղեկությունների՝ մինչև 1900 թ. Կարինում կային շուրջ 260 հույն ընտանիքներ, 1914 թ. մնացել էին միայն 50-60, իսկ 1921 թ. ոչ մի հոգի այլևս չկար: Մետրոպոլիտության լուծարումից հետո Էրզրումի հույների հոգևոր հովիվն էր պապա (հայր) Պանայոտիսը՝ Գյուրջլի մականունով: Նա ծնունդով Վրաստանից է եղել, իմացել է մի քիչ հունարեն, սակայն հիմնականում վրացերեն է խոսել: Հայր Պանայոտիսը սիրված քահանա է եղել, աղոթքով բժշկել է բոլորին

Անտիոքի պատրիարքության կյանքը հուզումների նոր փուլ է մտնում 1843 թ., երբ հայտնի ռուս եպիսկոպոս [Պաղեստինյան ընկերության անդամ – **խմբ.**] Պորֆիրի Ուսպենսկին (1804-1885 թթ.) ժամանում է Սիրիա և սկիզբ դնում «արաբական հիմնախնդրին», որի առանցքում ընկած էր Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի արաբախոս քրիստոնյաների ընդվզեցումն ընդդեմ հույների: Ռուսները կրթության ու լուսավորության միջոցով համակարգված աշխատանք են տանում՝ արաբախոսների մեջ արաբական ինքնագիտակցությունը զարգացնելու և այն հակադրելու համար հույներին: Երկպառակությունն իր կիզակետին է հասնում 1899 թ., երբ արաբախոսներն Անտիոքի պատրիարք են ընտրում Լառդիկիայի մետրոպոլիտ Մելետիոս Դումանիին (1899-1906 թթ.),

---

անխտիր՝ հույներին, հայերին ու թուրքերին: 1901 թ. նրա թաղմանը ներկա են եղել Էրզրումի բեյն ու հայոց առաջնորդը: Պապա Պանայոտիսին հաջորդել է պապա Խարալամբոսը (մահ. 1909 թ.), ապա հայր Թովմաս Պազադիդիսը, իսկ վերջին հովիվն է եղել Կարնո Խելեգ (Խելե՞ր) հունական գյուղից պապա Նիկոլ Մելիդիսը: Այն ընթացքում, երբ հույներն առանց քահանայի են մնացել, նրանց հոգևոր կարիքները հոգացել են հայ առաքելական քահանաները, որոնք պատարագը, պսակադրություններն ու պսակները կատարել Սբ. Գևորգ ուղղափառ եկեղեցում՝ ըստ հայոց ծիսակարգի: Հետաքրքրական է, որ եթե հույն հեգևորականներին թաղել են Սբ. Գևորգի բակում, ապա աշխարհականներին հուղարկավորել են հայոց գերեզմանատանը՝ հույներին հատկացված հատվածում: Օգոստոսի սկզբներին հույներն ընտանիքներով 10-15 օրով գնացել են քաղաքից դուրս գտնվող հայկական մի վանքում (հավանաբար Սբ. Նշանում) հանգստանալու: Վանականները հույներից դրամ չեն վերցրել, բայց հույներն իրենց նվիրատվությունը թողել են վանքին: Երբ քահանա են ունեցել, նա անարգել պատարագել է հայոց վանքում: Հույները քաղաքից դուրս, սարի գլխին ունեցել են նաև Սբ. Եղիա մատուռը, որտեղ բարձրացել են հուլիսի 20-ին՝ սրբի տոնին պատարագելու համար: Այս սրբավայրը համարվել է ջերմը բժշկող (նույն տեղում):

իսկ հունախոս եպիսկոպոսները Սիրիայից հեռանում են: Սրանով Անտիոքի պատրիարքությունը վճռականապես արաբացվում է ու դրվում ռուսների վերահսկողության տակ[76]: Նախկինում միաբան հունախոս և արաբախոս օրթոդոքսների մեջ առաջ է գալիս ազգամիջյան թշնամանք, ինչը հատկապես տեսանելի էր Կիլիկիայում՝ Ադանայի, Տարսոնի և Մերսինի համայնքներում[77]: Արաբական ազդեցությունը փորձ է կատարվում տարածել նաև Կարինում: Այսպես, Ի դ. սկզբին Էրզրում է ուղարկվում Գաբրիել արքիմանդրիտ Կարապատակիսը, որը փորձում է իր կողմը գրավել հույներին, սակայն ապարդյուն ստիպված է լինում Դամասկոս վերադառնալ[78]: Միևնույն ժամանակ Ամիդի Մելետիոս մետրոպոլիտը, որը 3-4 տարին մեկ այցելում էր Ակնի հայ հոռոմներին, երեխաներին իր մոտ հավաքելով, որոշ շարականներ փորձում է արաբերեն սովորեցնել[79]:

Հայկական տարածքներում Անտիոքի պատրիարքության բազմադարյա ներկայության վերջին հետքերը ջնջվում են Ի դ. սկզբի աշխարհավեր իրադարձությունների՝ Հայոց և Պոնտոսի հույների ցեղասպանությունների, փոքրասիական աղետի, Լոզանի պայմանագրով Հունաստանի ու Թուրքիայի միջև համապատասխանաբար մուսուլման ու քրիստոնյա ազգաբնակչությունների փոխանակման պատճառով: Հիշյալ պայմանագրի համաձայն՝ 1924 թ. պարտադրված տեղափոխության են ենթարկվում Արևմտյան Հայաստանի հայ հոռոմները՝ ընդհանուր թվով շուրջ 220 ընտանիք: Դրանից հետո Ամիդի թեմը ևս դադարում է գոյություն ունենալուց: Միայն մեր օրերում՝ 2014 թ., Անտիոքի Հովհաննես Ժ. պատրիարգը

---

[76] Տե՛ս **Παπαδόπουλος 1951,** էջ κδ΄-κζ΄:

[77] Տե՛ս **Μπάκας 2012**, էջ 85-86. **Γαβριήλ 2011,** էջ 255-270:

[78] Տե՛ս Κέντρο Μικρασιάτικων Σπουδών/Αρχείο προφορικής παράδοσης/-Φάκελος «Χώρα Ευφράτη-5»:

[79] Նույն տեղում:

(2012-) Էրզրումի տիտղոսակիր առաջնորդ ձեռնադրեց Քայիշ եպս. Սադեկին (Դամասկոսի թեմի կազմում), մինչդեռ Ամիդի մետրոպոլիտությունը շարունակում է թափուր մնալ:

Այսպիսով, Անտիոքի հայրապետությունը, լինելով Տիեզերական Եկեղեցու կարևորագույն աթոռներից մեկը, Դ - Ե դդ. սկսյալ իր հոգևոր իշխանությունն էր տարածել Մեծ Հայքի հարավ-արևմտյան մի շարք բնակավայրերի վրա: Անցնելով արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանից՝ Անտիոքի հայկական թեմերը նոր շունչ են ստանում Ժ - ԺԱ դդ., երբ Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասն ազատագրվում է արաբներից: Օսմանյան տիրապետության շրջանը մահացու հարված է հասցնում այս համայնքերի մեծ մասին, այնպես որ նորագույն շրջանում իրենց գոյությունը պահպանել էին միայն Կարինի և Ամիդի մետրոպոլիտությունները: ԺԹ դ. Վերջի - Ի դ. սկզբի՝ Օսմանյան կայսրության մեջ քրիստոնյաների դեմ ծավալված հալածանքների արդյունքում Անտիոքի հայրապետության՝ Հայքում շուրջ 15-դարյա ներկայությունն անցնում է պատմության գիրկը:

The Armenian dioceses of Patriarchate of Antioch (5th-21th cent.)

G. Kazaryan

Summary

Greater Antioch, being the second cradle of Christianity and the capital of the Roman diocese East, during the period of a 4th-5th cent. became Patriarchal See and took the fourth position in the pentarchic system of the Church (after the Rome, Constantinople, Alexandria). As the most important ecclesiastical center of Western Asia, Antioch spent its spiritual influence and jurisdiction over largest territory, as well over the northwestern regions of Roman (Byzantine) part of Great Armenia. Starting from the early Byzantium period, the Metropolis of Amid of Armenia, subject to the Antioch Patriarchate, has eight bishops in Martyropolis, Ingilene (Angegh Tun), Balahovit, Arshamashat, Tsopk, Kitharich, Kephas, Zeugma, and probably another one in Dadem.

In the period of 10th-11th cent. when the Byzantines conquered from Arabs the lost eastern lands, they partly reorganized the ecclesiastical status

of liberated Armenian regions. In particular, besides the Amid, which remain one of the most authoritative Orthodox centers of historical Armenia, there was organized another Metropolis in Theodosioupolis (Karin).

This two Metropolis of Amid and of Karin survived, passing Ottoman period and loosing – because of persecutions, islamizations and migrations – the greatest part of their congregation. In the 19th–beginning of 20th cent. the parish of Amid and Theodosiupolis constituted the small communities of Orthodox Armeninans (Hay Horoms) and Pontic Greeks. In 1900 the Mitropolis of Theodosiupolis was abolished due very small number of believers. Later, after the Armenian Genocide and the migration of Orthodox Armenians to Greece in 1924 the ancient Metropolis of Amid ceased to exist too.

Համառոտագրություններ

ACO - Acta Conciliorum Oecumenicorum
BZ - Byzantinische Zeitschrift
ԲԵՀ - Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԲՄ - Բանբեր Մատենադարանի
CE - The Catholic Encyclopedia
EA - Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια,
ИВ - Исторический вестник
ՀՀՇՏԲ- Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան
Լ - Լրաբերհասարակական գիտությունների
Mansi - J. D. Mansi, Sacrorum Consiliorum nova et amplissima Collectio
ՄՀ- Մատենագիրք Հայոց
MX - Μικρασιατικά Χρονικά
MΣ - Μικρασιατική Σπίθα
OF - Orthodoxes Forum
ՊԲՀ - Պատմաբանասիրական հանդես
ВЦИ - Вестник церковной истории

Մատենագիտություն

Адонц 1908 – Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя,* СПб, типография Императорской Академии Наук, 1908.

Adontz 1970 - N. Adontz, *Armenia in the period of Justinian: the political conditions based on the Naxarar system.* Translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N.G. Garsoïan, Lisbon, 1970.

Ագաթանգեղոս 2003 - Ագաթանգեղոս, *Պատմութիւն Հայոց* (հրատ. Կ. Իւզբաշեան, Պ. Մուրադեան), *ՄՀ*, հ. Բ., Ե. դ., էջ 1291-1735:

Ակրիտίδης 2009 - Ν. Σ. Ακριτίδης, *Η ιστορική γεωγραφία του Οικουμενικού Πατριαρχείου από τον 9ο αι. μ. Χ. μέχρι το 1453,* εκδ. οίκος Α. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, 2009.

Ալպոյաճեան 1950 - Ա. Ալպոյաճեան, *Պատմական Հայաստանի սահմանները,* Գահիրէ, տպ. «Նոր Աստղ», 1950:

Արտյունովա-Ֆիդանյան 1994 - Ե. Ա. Արտյունովա-Ֆիդանյան, *Армяно-византийская контактная-зона (X-XI вв.). Результаты взаимодействия культур,* М., «Наука», изд. фирма "Восточная литература", 1994.

Μπάκας 2012 - Ι. Θ. Μπάκας, «Οι αντιοχειανές εκκλησιαστικές επαρχίες της Μικράς Ασίας και ο Ελληνισμός τους (τέλη του 19ου αρχές του 20ου αιώνα)», *ΜΣ,* 17 (2012), σ. 69-86.

Բարթիկյան 1962 - Հ. Բարթիկյան, «"Narratio de rebus Armeniae, հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր», *ԲՍ,* 6 (1962), էջ 457-470:

Бартикян 1987 - Р. М. Бартикян, «О Византийской аристократической семье Гаврас (ГАУРАС-ГАВРАС)» *ՊԲՀ,* 1987, թիվ 4, с. 182-193:

Բաում 2010 - Վ. Բաում, *Թուրքիան և նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները,* գերմ. թարգմ. Դ. Սաքոյան, Է. Մակարյան, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2010:

Бенешевич 1911 - В. Н. Бенешевич, *Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае,* т. 1, СПб, 1911.

Բոզոյան 1995 - Ա. Ա. Բոզոյան, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.),* Եր., «Գիտություն» հրատ., 1995:

Брюн 2015 - С. П. Брюн, *Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI-XIII вв.: к истории соприкосновения латинских и византийских христиан на рубежах востока* (т. 1-2), т. 2, М., изд. Маска, 2015.

Brun 2016 - S. P. Brun, "An Eastern Church Amid the Struggles of Rome and Constantinople: The Patriarchate of Antioch During the Crusades", The Wheel. Issue 5, 2016, pp. 41-44.

Darrouzès 1981 - *Notitiae episcopatuum ecclesiae constaninopolitanae.* Texte critique, introduction et notes par J. Darrouzès, Paris, 1981.

Δελικάνης 1904 - Δελικάνης Καλλίνικος, άρχιμ., *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα τὰ ἀφορώντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ἀλεξάνδρειας, Ἀντιόχειας, Ἱερουσολύμων καὶ Κύπρου (1574-1863),* Κωνσταντινούπολις, 1904.

Δελικάνης 1997 - Δελικάνης Καλλίνικος, μητροπ., *Ἡ Πρώτη ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενική Σύνοδος*, επιμ. νέας έκδόσεως ὑπὸ Γ. Α. Στογιόγλου, έκδ. οἴκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, [2]1997.
Fedalto 1988 - G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, Series Episcoporum Ecclesiarum Christianorum Orientalum II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochensus, Hierusolymitanus,* edizioni Messagero, Padova, 1988.
Φειδάς 1969 - Β. Ι. Φειδάς, *Ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, τ. Α΄· Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ (ἀπ'αρχῆς μέχρι τὸ 451),* Ἀθήναι, 1969.
Φειδάς 1995 - Β. Ι. Φειδάς, *Ὁ ἐκκλησιαστικὸς τίτλος τῶν ὑπερτίμων καὶ ἐξάρχων,* Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «Ἐκκλησία» [Ἔτος ΟΒ΄(1995, σ. 407-8, 459-61, 490-93, 545-47], Ἀθήνα, 1995.
Φειδάς 1997 - Β. Ι. Φειδάς, *Βυζάντιο (Βίος-Θεσμοί-Κιονωνία-Ἐκκλησία-Παιδεία-Τέχνη),* Ἀθῆναι, [4]1997.
Φορόπουλος 1901 - Φορόπουλος Ἰωακείμ, ἀρχιμ., «Πίναξ τιτουλαρίων ἐπισκόπων ψηφισθέντων ἐν τῷ κλίματι τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τοὺς τρεῖς τελευταίους αἰῶνες (1606-1900)», *ΕΑ,* αρ. 6, σ. 51-53.
Γαβριήλ 2011 - Ἀ. Γ. Γαβριήλ, «Ἡ ἀραβοποίηση τοῦ Πατριαρχείου τῆς Ἀντιοχείας καί οἱ περιπέτειες τῶν μικρασιατικῶν Ἑλληνορθόδοξων μητροπόλεών του», *ΜΧ,* τ. 24 (2011), σ. 255-270.
Gelzer 1892 – H. Gelzer, «Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche», *BZ,* 1 (1892), s. 245-282.
Γεωργιάδης 2007 - Θ. Γεωργιάδης, «Η Εκκλησία του Πόντου από την άλωση ως το 1821», *Πόντος. Ιστορία και πολιτισμός* (τ. Α΄-Β΄), εκδ. «Μαλλιάρης-Παιδεία» Αθήνα, τ. Β΄, 2007, σ. 731-749.
Honigmann 1925 - E. Honigmann, «Studien zur Notitia Antiochena», *BZ,* 25 (1925), s. 60-88.
Honigmann 1935 - *Die Ostgrenze des Byzantinischen reiches von 363 bis 1071 nach grienchischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen,* von E. Honigmann, éd. De l'Institut de Philologie et d' Histoire Orientales, Bruxelles, 1935.
Καλλίνικος 1997 - Δελικάνης Καλλίνικος, μητροπ., *Ἡ Πρώτη ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενική Σύνοδος,* επιμ. νέας έκδόσεως ὑπὸ Γ. Α. Στογιόγλου, έκδ. οἴκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, [2]1997.
Κανδηλάπτης-Κάνις 2006 - Γ. Θ. Κανδηλάπτης-Κάνις, *Ὁ Ἑλληνομνήμων του Πόντου ἤτοι Ἱστορικόν Χρονικόν τῆς ἐν Πόντῳ ὑπάρξεως, ἐπεκτάσεως, κινήσεως, δράσεως καὶ ἐνεργείας τοῦ ἑλληνικοῦ στοιχείου ἀπό τῆς ἁλώσεως τῆς Τραπεζούντος (1461) μέχρι τῆς ἀνταλλαγῆς τῶν Ἑλλήνων και Τούρκων (1923),* επιμ. Χρ. Γ. Ανδρεάδη, έκδ. οἴκ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 2006.

Կորխմազյան 2015 - Է. Կորխմազյան, *Բարձր Հայքի մանրանկարչությունը ԺԱ.-ԺԴ. դդ.*, Եր., 2015:
Քոսեան 1925 - Հ. Յակոբ ծ. Վրդ Քոսեան, *Բարձր Հայք (հ. Ա-Բ), հ. Ա. Կարին քաղաքը. Տեղագրութիւն, պատմութիւն և սովորութիւններ*, Վիեննա, 1925:
Lafontaine 1973 - *La version Grecque ancienne du livre Arménien d'Agathange*, édition critique par G. Lafontaine, Louvain-la-Neuve, 1973.
Ղազարյան 2016 - Գ. Ղազարյան, «Հայոց մասնակցությունը չորրորդ Տիեզերաժողովին», *ԲԵՀ*, № 2 (20), 2016, էջ 21-27:
Ղազարյան 2017 - Գ. Ղազարյան, «Ակնի Վանք գյուղի 1787 թվականի հայ հոռոմների Ավետարանը», *ԲՄ*, 24, 2017, էջ 221-232:
Ղազարյան 2019 - Գ. Ղազարյան, «Հայ հոռոմների ազգային ինքնության խնդրի շուրջ», *Լևոն Խաչիկյան. Հարյուրամյակ*: Նյութեր ակադեմիկոս Լևոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-29 հունիսի 2018 թ.), Եր., Մատենադարան, 2019, էջ 180-204:
Leonis Diaconi 1828 - Leonis Diaconi Caloënsis, *Historiae Libri Decem*, Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1828.
Лев Диакон 1988 - Лев Диакон, *История,* пер. М. М. Копыленко, комм. М.Я. Сюзюмова и С.А. Иванова, отв. ред. Г. Г. Литаврин, М., изд. «Наука», 1988.
Մովսէս Խորենացի 2003 - Մովսէս Խորենացի, *Հայոց պատմութիւն* (հրատ. Պ. Մուրադեան, Կ. Իւզբաշեան), *ՄՀ*, հ. Բ, Ե դ., էջ 1743-2121:
Մովսէս Կաղանկատուացի 2010 - Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (հրատ. Գ. Գասպարեան), *ՄՀ*, հ. ԺԵ, Ժ դ., գիրք Բ, էջ 32-437:
Μελέτιος 1985 - Μελέτιος μητροπ. Νικοπόλεως, *Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος (Εἰσαγωγή, Πρακτικά, Σχόλια)*, Ἀθῆναι, 1985.
Մելքոնյան 1994 - Ա. Ա. Մելքոնյան, *Էրզրում նահանգի հայ ազգաբնակչությունը XIX դ. առաջին երեսնամյակին (պատմաժողովրդագրական ուսումնասիրություն)*, Եր., «Հայաստան» ԳԱԱ հրատ., 1994:
Մելքոնյան 1999 - Ա. Մելքոնյան, *Ջավախք. պատմության ուրվագծեր*, Եր., ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., 1999:
Μηναίον 2002 - Μηναίον τοῦ Νοεμβρίου, περιέχον ἅπασαν ἀνηκούσαν αὐτῳ ἀκολουθίαν, ἔκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα, [2]2002.

Նեղոս Դոքսապատիր 1902 - Նեղոսի Դոքսապատռի Կարգագրութիւն պատրիարքական աթոռոցն, հայերէն եւ յունարէն, հրատ. Ֆ. Ն. Ֆինկ, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1902:

«Οἱ ξένοι περὶ ἡμῶν» 1901 - «Οἱ ξένοι περὶ ἡμῶν», *Ἀγών*, 2 Νοεμβρίου, 1901 (αρ. 137), σ. 4.

Օրմանեան 2001 - Մաղաքիա արք Օրմանեան, *Ազգապատում*, հ. Ա-Դ, Ս. Էջմիածին, [3]2001:

Павел Алеппский 2012 - Павел Алеппский, архид., *Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским (по рукописи Московского Главного Архива МИД),* пер. с араб. Г. А. Муркоса, М., Общество сохранения лит. наследия, [3]2012.

Պաւղոս Տարաւնացի 2016 - *Թուղթ երանելւոյն Պաւղոսի Տարաւնացւոյ յաղթաւղ ախոյեան վարդապետի ընդ դէմ Թէոփիստեայ Հոռոմ փիլիսոփային* (հրատ. Գ. Ալավերդեան), *ՄՀ*, հ. ԺԷ, ԺԱ դ., էջ 298-563:

Панченко 2012 - К.А. Панченко, «Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз За'има (1665 г.)», *ВЦИ,* 2012, № 1-2 (25-26), с. 116-157.

Панченко 2017 - К.А. Панченко, «Макариада обзор новейших публикаций, посвященных эпохе патриарха Макария III аз-За'има и Павла Алеппского», *ИВ* 20 (2017), с. 282-293.

Παπαδόπουλος 1951 - Παπαδόπουλος Χρυσόστομος Α΄, Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Ἀλεξάνδρεια, 1951.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1884 - *Ἀνέκδοτα Ἑλληνικά. Συγγραμματία ἔγγραφα καί ἄλλα κείμενα κατ'ἐκλογὴν συλλεγέντα ἐκ τῶν ἐν τῃ «Μαυρογορδατείῳ Βιβλιοθήκῃ» ἀναγραφόμενων χειρογράφων καὶ νῦν πρώτον ἐκδιδόμενα ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου τοῦ Κεραμέως,* ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1884.

Parthey 1967 - *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. Accedunt Nili Doxapatrii Notitia Patriarchatuum et Locorum nomina immutata*. Ex recognitione G. Parthey. Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam, 1967.

Պերպերյան 2009 - Ա. Պերպերյան, *Պատմություն հայոց՝ սկսած 1772 թվականից մինչև 1860 թվականը՝ հանդերձ կարևոր տեղեկություններով և երևելի դեպքերի ժամանակագրությամբ*, Ս. Էջմիածին, [2]2009:

Путешествия 1995 - Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II, М., «Восточная Литература», 1995.
Ῥάλλης-Ποτλῆς 1855 - Γ. Α. Ῥάλλης, Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (τ. Α΄-ΣΤ'),* τ. Ε΄, Ἀθήναι, 1855.
Սարգիսեան 1914 - Հ. Բարսեղ վ. Սարգիսեան, *Մայր Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ,* հ. Ա, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1914:
Սիմէոն Լեհացի 1936 - *Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք,* ուսումն. և հրատ. Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, Վիեննա, Մխիթ. տպ., 1936:
Սրուանձտեանց 1884 - Գարեգին վրդ Սրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար Հայաստանի ճամբորդ,* Կ. Պոլիս (Ա-Բ), մասն Բ, 1884:
Տեր-Ղևոնդյան 1971 - Ա. Ն. Տեր-Ղևոնդյան, «Կարին-Թեոդուպոլիսը ավանդության և պատմության մեջ», *Լ*, 1971, № 3, էջ 63-69:
Todt 1995 - K.-P. Todt, «*Notitia* und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert», *OF*, 1995, heft 2, S. 173-184.
Τριανταφυλλίδης 1870 - Π. Τριανταφυλλίδης, *Οἱ Φυγάδες, δράμα εἰς μέρη πέντε μετά μακρών προλεγόμενων περί Πόντου,* ἐν Ἀθήναις, 1870.
Vailhé 1909 - S. Vailhé, «Erzerum (Theodosiopolis)», *CE*, vol. 5, New York, Robert Appleton Company, 1909, p. 1366-1367.

Արխիվային (անտիպ) նյութեր

Κέντρο Μικρασιάτικων Σπουδών/Αρχείο προφορικής παράδοσης/Φάκελος «Χώρα Ευφράτη-5»:

Անուշ Հովհաննիսյան
ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

ՕՍՄԱՆԻԶՄ ԹԵ՞ ԹՅՈՒՐՔԻԶՄ. ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԵՐԻ ՊԱՅՔԱՐԸ «TARIH-I OSMANÎ ENCÜMENI MECMUASI» ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆԻ ԷՋԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր. *օսմանիզմ , թյուրքիզմ, «Օսմանյան պատմական ընկերություն», «Օսմանյան պատմության» նախագիծ, թուրք ինքնություն, «նոր պատմական հայեցակարգ», ազգայնական պատմագրության շարունակականություն:*

Թուրքական, արևմտյան, ինչպես նաև ռուսական արևելագետների շրջանում տարածված է այն տեսակետը, թե Աթաթյուրքի նախաձեռնությամբ ստեղծված Թուրքական պատմագիտական ընկերությունը,որը ստանձնել էր պատմությունն ուսումնասիրելու և այն նոր տարբերակով ներկայացնելու պարտականությունը իրապես հանդես եկավ «նոր պատմական հայեցակարգով»[1]: Պատմության դասավանդումը Մուսթաֆա Քեմալը նոր ազգային ինքնության կառուցակազմման կարևոր գրավականներից մեկն էր համարում, ուստի այդ «նոր» հայեցակարգի հիմնադրույթները շարադրվեցին նրա հեղինակած «Թուրքական պատմության հիմնական ուղղությունները» (“Türk tarihinin ana hatları”) ուղեցույցային ձեռնարկի էջերում[2]: Իրականում դեռևս երիտթուրքերի իշխանության օրոք քննարկման առարկա էին դարձել այն գաղափարները, որոնք ձևափոխված ձևով կյանքի կոչվեցին քեմալական շրջանում:

---

[1] «Նոր պատմական հայեցակարգի» մասին տե՛ս **Հովհաննիսյան 1989**, էջ 5-16 ; **Оганесян 2006**, էջ 104-115:

[2] **Türk tarihinin ana hatları 1930** :

Այս առումով հատուկ ուշադրության է արժանի 1909թ. ստեղծված «Օսմանյան պատմական ընկերության» (Tarih-i Osmanî Encümeni) գործունեությունը, որն իր արտացոլումն է գտել «Ընկերության» հրատարակած "Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası»[3] պարբերականի էջերում:

«Ընկերության» կանոնադրության մեջ նշվում էր, որ այն հիմնադրվել էր սուլթան Մեհմեդ Ռեշադի հրամանագրով (irade) և նյութական աջակցությամբ որպես պատմագիտական հանձնաժողով, որի առաքելությունն էր կրթօջախների համար Օսմանյան կայսրության պատմության նոր և համապարփակ դասագիրք պատրաստելը[4]: Այդպիսի պատմության ստեղծման հիմնական նպատակներից էին հայտարարվում՝ պետության բոլոր «էլեմենտների»՝ (unsurlar - խոսքը գնում է կայսրության տարածքում բնակվող տարբեր ժողովուրդների մասին) մեկը մյուսին ճանաչելը, իրար նկատմամբ անվստահության և ատելության (nefret) հաղթահարումը, «գիտելիքների հորիզոնի ընդլայնումը»: «Ընկերության» ստեղծման մասին հռչակագրում նշվում էր նաև, որ միմյանց և ընդհանուր պատմությանը հաղորդակից լինելով, կայսրության տարբեր ժողովուրդները կգիտակցեն մի պետության մեջ միահամուռ ուժերով գոյատևելու անհրաժեշտությունը և սեր կտածեն ընդհանուր օսմանյան հայրենիքի (vatan-i müştereke) հանդեպ: Սա, անշուշտ, այն ժամանակվա պաշտոնական գաղափարախոսության՝ օսմանիզմի դրսևորումն էր, գա-

---

[3] Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (այսուհետ՝ **TOEM**, պարբերականի տպագրման տարեթվերը նշված են ըստ հիջրեթի, փակագծերում՝ դրանց համապատասխանությունը գրիգորյան օրացույցին):

[4] **Ifade-i Meram** 1327 (**1909**), էջ 2:

ղափարախոսություն, որով իշխանությունները փորձում էին փրկել ազգային-ազատագրական շարժումներից մասնատվող օսմանյան բռնապետությունը:

«Օսմանյան պատմական ընկերության» անդամներ էին ժամանակվա հայտնի հասարակական գործիչներ, պատմաբաններ, հրապարակախոսներ՝ Ստամբուլի թանգարանների վարիչ Հալիլ Էդհեմ Էլդեմը, Հնեագիտական հանձնաժողովի նախագահ Ալի Էմիրին, Ստամբուլի համալսարանի դասախոս Սեհմեդ Ֆուադ Քյոփրյուլուն, Ահմեդ Ռեֆիքը (Ալթընայ) և այլք: Վերջինս պատկանում է այն թուրք պատմաբանների շարքին, որոնք Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո հանդես եկան աշխատություններով, որոնցում թեև հայերի կոտորածի փաստը չէր ժխտվում, սակայն վիճարկվում էր այդ ոճրագործության կազմակերպված բնույթը, կամ ներկայացվում որպես երկկողմանի բախում (Ahmed Refik, «Kavkasya yollarında»/ «Կովկասի ճանապարհներին»; «Iki komite, iki kıtal»/»Երկու կոմիտե, երկու սպանդ»)[5]:

Կազմակերպության նախագահ, օսմանյան վերջին տարեգիր (վաքաինյուվիս/vakai-nüvis)[6] Աբդուրրահման Շերեֆի[7] համոզմամբ, Օսմանյան կայսրության համապարփակ պատմություն գրելու համար անհարժեշտ էր օգտագործել ոչ

---

[5] Ահմեդ Ռեֆիքի մասին տե՛ս «**Հայկական հարց**» հանրագիտարան, **1996**, էջ 275-277:

[6] ԺԸ դարից սկսած օսմանյան տարեգրությունը կապվում է պետական պաշտոնի հետ, քանի որ կառավարության կողմից նշանակում են հատուկ պատմագիր-տարեգիրներ՝ վաքաինյուվիսներ:

[7] Աբդուրրահման Շերեֆի մասին տե՛ս **Հովհաննիսյան 2007**, էջ 156-164; **Demiryürek 2003**: 158; **Şeref**, Abdurrahman http:/www.ottoman-historians.com/seref

միայն թուրքական աղբյուրներ, այլ նաև բյուզանդական և հայկական, քանի որ իր մտահղացմամբ, շարադրանքը պետք էր սկսել այն ժամանակաշրջանից, երբ թուրքերը Անատոլիայում հիմնում են առաջին պետությունը (սելջուկներ) և, բնականաբար, առնչվում են «այլ ժողովուրդների պետական միավորումների հետ»: «Tarih-i Osmanî Encümeni» նախագահ Աբդուրրահաման Շերեֆի պնդմամբ «Ընկերության» աշխատանքների մեջ ներգրավվեցին նաև ոչ թուրք մասնագետներ՝ Խորհրդարանի պալատի անդամ սերբ Իսկանդեր Յանկո Հուջին, մեջլիսի պատգամավոր հույն Կառոլիդին, Մուտավիդիս Քրիստովուլուսը, հայ լրագրող, «Sabah» թերթի խմբագիր Տիրան Քելեքյանը[8]:

«Ընկերությունը» ձեռնամուխ է լինում նաև սեփական ամսագրի հրատարակմանը: Ամսագիրը, «Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası»/Օսմանյան պատմության ընկերակցության ամսագիր /-ն առաջին թուրքական պարբերականն էր, որն օսմանյան հասարակությանը ծանոթացնում էր արդի պատմագիտական ձեռքբերումների հետ, հրատարակում էր հազվագյուտ փաստաթղթեր, հուշագրություններ, համաշխարհային և սեփական պատմության ակնառու դեմքերի կենսագրություններ: Պարբերականը լույս էր տեսնում մինչև 1928թ., նրա երկու համարները լույս տեսան արդեն 1930թ.-ին, նոր լատինատառ այբուբենի ներդրվելուց հետո (yeni seri/նոր շարք):

«Մեջմուա»-ի ամբողջական տեսությունը թույլ է տալիս միանշանակ արձանագրել, որ ոչ թուրք հեղինակների

---

[8] Նրա մասին տե՛ս **Toprak 1989**, էջ 39-41; **Ավագյան 2006**, էջ 112-120:

ներկայացվածությունը պարբերականի էջերում զգալիորեն զիջում էր նրանց թուրք համագործակիցների հրապարակումներին: Նշված փաստը աներկբա բացահայտումն է օսմանիզմի իրական էության, որը թեև հայտարարում էր, որ բոլոր ժողովուրդները կայսրությունում համահավասար են, սակայն իրականում թուրքերն «ամենահավասարն» էին: Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ «Encümen»-ի «Օսմանյան պատմության» նախագիծը, իր բոլոր թերություններով հանդերձ, առաջին և վերջին փորձն էր Թուրքիայի ողջ պատմության ընթացքում, ներկայացնել այն՝ պետության ոչ թուրք ժողովուրդների մասնագետների մասնակցությամբ:

Այդ նախագիծը այդպես էլ երբեք չիրագործվեց: 1913 թ.-ին մամուլում լայն քննարկման համար հրապարակվելուց հետո, նախագիծը սուր քննադատության արժանացավ «Türk Yurdu» պանթյուրքիստական ամսագրի էջերում: Քննադատական հոդվածի հեղինակը, ամենայն հավանականությամբ, Յուսուֆ Աքչուրան էր: Նա գրում է, որ օսմանյան պատմությունը պետք է ներկայացված լինի որպես ընդհանուր թյուրքական պատմության (türk ırkı tarihi) մի մասը միայն, որ մոռացված է ժողովրդի արարողական դերը պատմության մեջ, որ չի կատարված համապատասխան սոցիալ-տնտեսական վերլուծություն և, վերջապես, ոչ մի տեղ չի հիշատակված «türk» բառը[9]: Հոդվածագիրը առաջարկում էր նաև հանել շարադրանքից այն մասերը, որոնք նվիրված են թյուրքերի Փոքր Ասիա և Եվրոպա ներխուժելուց առաջ այստեղ ապրող և պետություններ ունեցող ժողովուրդների պատմությանը: Սա, իհարկե, հետևանք էր Բալկանյան պատերազմից հետո Թուր-

[9] **Küçük Muhtıra**, 1332(**1913**), էջ 4:

քիայում ուժգնացող ազգայնական տրամադրություններին՝ օսմանիզմի գաղափարախոսությանը փոխարինում էր պանթյուրքիզմը[10]:

«Encümen»-ի նախագահ Աբդուրրահման Շերեֆը կըտրականապես դեմ էր նախագծի փոփոխմանը, որի կողմնակիցներից էին Ահմեդ Ռեֆիքը և Ֆուադ Քյոփրյուլուն: Չհամարձակվելով բացահայտորեն հակադրվել նախագահի հեղինակությանը, նրանք մամուլի էջերում երկար վիճաբանություն են սկսում «Ընկերության» կանոնակարգի շուրջ, որի իրական նպատակն էր որպես համահեղինակ (Սեհմեդ Արիֆի հետ, որին հանձնարարված էր առաջին հատորի կազմումը) ներգրավել իր ծայրահեղ ազգայնական հայացքներով հայտնի Նեջիբ Ասըմին[11]: Այդուհետ բանսարկությունները, «Encümen»-ի նախագահի դեմ երկիմաստ դեմարշները սովորական երևույթ դարձան «Ընկերության» աշխատառճում: Գրքի առաջին հատորի հեղինակ Սեհմեդ Արիֆի անսպասելի և երկարատև «հիվանդության» պատճառով, աշխատանքը միանձնյա կատարում էր Նեջիբ Ասըմը: Ի պատասխան սուլթանական պալատից հնչող անվերջ ակնարկներին առ այն, որ «Ընկերությանը» տրամադրված գումարները արդյունք չեն տվել պատրաստի աշխատության տեսքով, չունենալով այլընտրանք, «Encümen»-ը հրատարակման է հանձնում Ասըմի հեղինակած գիրքը[12]:

Այն լույս տեսավ 1917 թ. Մեհմեդ Արիֆի և Նեջիբ Ասըմի հեղինակությամբ[13], սակայն ըստ էության դա Ասըմի ավե-

---

[10] **Оганесян 1996**, էջ 74-79:

[11] **Akbayrak 1987**, էջ 47:

[12] Նույն տեղում:

[13] **Asım, Necip – Arif, Mehmed**, 1335 (**1917**):

լի վաղ հրատարակած «Թուրքերի պատմությունը» (“Türk tarihi”) վերնագրով գրքի վերարտադրումն էր և լի էր ծայրահեղ ազգայնական և նույնիսկ ռասիստական դատողություններով: Օրինակ, թուրքերի ամենաարժանի հատկանիշներից էր, ըստ Ն. Ասըմի, նրանց ռազմական տաղանդը, իսկ թուրքերի վարած պատերազմները միշտ կրել են «քաղաքակրթական» բնույթ, քանի որ առանց պատերազմելու հնարավոր չէր «մշակույթն ու օրենքը տարածել»: Այսպիսով, Բալկանները կորցնելուց և Հայկական հարցը թուրքական ձևով լուծելուց հետո «էլեմենտների» համար ընդհանուր հայրենիքի գաղափարին միտված պատմության դասագիրք ստեղծելը կորցրել էր իր իմաստը:

Ուշագրավ է ևս մի փաստ «Encümen»-ի գործունեությունից: Քանի որ «Ընկերության» առաքելություններից մեկը պատմական հիշարժան փաստաթղթերի հրապարակումն էր, նրան վերապահված էին արտակարգ լիազորություններ՝ պետական կարևորագույն արխիվներից օգտվելու համար (Sadaret Hazine-i Evrak): Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Աբդուրրահման Շերեֆը պաշտոնական պատմագիր էր (vakai-nüvis), նա միանձնյա էր կատարում և վերահսկում փաստաթղթերի հետ կապված բոլոր տեսակի աշխատանքները: 1917 թ. ամռանը, երբ Շերեֆը արխիվային ուսումնասիրություններ կատարելու նպատակով մեկնել էր Բեռլին, Ահմեդ Ռեֆիկը «Encümen»-ին անհրաժեշտ և շտապ արխիվային հետազոտություններ կատարելու պատրվակով կարողանում է ընկերության շրջանակներում ստեղծել մի նոր կառույց՝ «Tasnif-i Vesaik-i Tarihiye Encümen» /Պատմական փաստաթղթերի դասակարգման բաժին/: Նման զուգահեռ կառույցի ստեղծումն առաջին հայացքից անիմաստ է թվում: Սակայն, եթե ի

նկատի ունենանք, որ Ահմեդ Ռեֆիկը սերտորեն կապված էր «Իթթիհադի» հետ, և որ 1917 թ. արդեն ակնհայտ էր Թուրքիայի պարտությանը Առաջին աշխարհամարտում, պատճառաբանված ենք համարում երիտթուրքերի՝ ոչ իրենց լիազորության տակ գտնվող փակ պետական արխիվներին հասու լինելու ցանկությունը: Այս ենթադրությունը հիմնված չէ որևէ որոշակի աղբյուրի վրա, սակայն երիտթուրքերի պարագլուխների փախուստից առաջ փաստաթղթերի «դասակարգման», այսինքն՝ զտման խնդիրը իրենց կուսակցության համակիրին հանձնարարելը միանգամայն տրամաբանական է թվում:

Ձևականորեն Շերեֆը «Encümen»-ի նախագահ մնաց մինչև իր կյանքի վերջը (1925 թ.), սակայն այնտեղ գործնականում տիրում էին ծայրահեղ ազգայնական հայացքներ ունեցող պատմաբանները՝ Ահմեդ Ռեֆիքը, Նեջիբ Ասըմը, Ֆուադ Քյոփրյուլուն և Յուսուֆ Աքչուրան, որն այդ ժամանակահատվածում նույնպես դարձավ «Ընկերության» անդամ: «Mecmua»-ի այդ տարիների հրապարակումներից շատերը զուտ քաղաքական բնույթ էին կրում[14], մինչդեռ Շերեֆի կարծիքով, իրադարձություններին պատմական, այլ ոչ թե քաղաքական գնահատական տալու համար, դրանց պետք է անդրադառնալ 30 տարուց ոչ շուտ[15]:

«Encümen»-ը թեև դադարեցրեց իր գործունեությունը 1928 թ. փաստորեն, նրա իրավահաջորդը դարձավ հանրապետական Թուրքիայում Մուսթաֆա Քեմալի կողմից ստեղծված 1931թ. «Թուրք պատմության ուսումնասիրման»

---

[14] **Refik**, Ahmed,**1928**, էջ 161-165:

[15] **Şeref**, Abdurrahman, 1339/**1920**:

(Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti), հետագայում «Türk Tarih Kurumu» (Թուրքական պատմագիտական ընկերություն) կազմակերպությունը[16]:

1930-ականները տարիներ էին, երբ ընդանում էր ազգային պետություն կառուցելու գործընթաց և, հետևաբար, ազգայնականությունն ու ազգային ինքնության կառուցումը իշխող վերնախավի հիմնական խնդիրն էր[17]: Աթաթյուրքի ազգայնականությանը, որի նշման համար նախընտրվում էր «միլլիեթչիլիք» («միլլեթ»՝ «ազգ» բառից), նախկին՝ «թյուրքչյուլյուք» («թյուրքականություն») բառի փոխարեն առանձնահատուկ տեղ էր շնորհվում, այն դիտարկվում էր որպես ռեժիմի հիմնասյունը: Այս առումով պաշտոնական պատմագրությունն օգտագործվում էր որպես «թուրքական ինքնության» և «հավաքական ազգային հիշողության» ձևավորման հիմնական գործիքներից մեկը[18]: «Encümen»-ի թյուրքիզմի գաղափարակիր անդամներն ապահովելու էին այդ գաղափարների շարունակականությունը պատերազմից ու կայսրության փլուզումից էլ հետո՝ ընդհուպ մինչև քեմալական շրջան[19]:

Փաստորեն, նոր Թուրքիան օսմանյան շրջանից ժառանգեց ոչ միայն արդեն իսկ փոխակերպված այդ կառույցը՝ իր ազգայնական անդամներով (Ահմեդ Ռեֆիք, Նեջիբ Ասըմ, Ֆուադ Քյոփրյուլու և Յուսուֆ Աքչուրա), այլ նաև մոտեցումները, տեսակետները և գաղափարները, ինչը մարմնավորում

---

[16] **Kafadar**, Cemal and **Karateke**, Hakan T., **2014**, էջ 571-577:

[17] **Copeaux 2016**:

[18] **Yıldırım**, Erdal Erinç, **2014**, էջ 415-417:

[19] Berktay, Halil, 1983:

գտավ Աթաթյուրքի առաջ քաշած «նոր պատմական հայեցակարգում»:

Ottomanism or Turkism: the Struggle of Concepts in the Pages of the Magazine “Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası”

Anush Hovhannisyan

Summary

Turkish, Western as well as Russian orientalists are of the opinion that the Turkish Historical Society created by Ataturk's initiative, which undertook the task of studying history and presenting it in a new way, really came up with a "new historical concept". In fact, under the rule of the Young Turks, these ideas were debated and were only transformed during the Kemalist era. The main place in the article is devoted to the conflict between Ottomanist and Pan-Turkist views on history in "Tarih-i Osmanî Encümeni" (The Committee for Ottoman History) which was founded in 1909, the year that the constitution was established on the initiative of Sultan Mehmed V, at a time when the government’s strategy for holding back the empire from dissolution was still the integration of national elements through the concept of Ottomanism. The Committee announced its objecttive as composing a comprehensive Ottoman history written with the goal of creating a consciousness of an Ottoman nation, including the history of non-Turk peoples, seeking to break the barriers between the various communities. It was the first but failed attempt in Turkish historiography to compose a joint history of the peoples of the empire.

The bimonthly journal of the Committee, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* continued for thirteen years, at which point the title of the journal was changed to the *Türk Tarih Encümeni Mecmuası* [Journal of the Committee for Turkish History] and continued for another ten years. From that time nationalistic (Turkist and Pan-Turkist) views became the mainstream of Turkish history-writing of that period and also affected the official perception of history during the Early Turkish Republic. The declared break from recent past softened, strong responses towards Ottoman and Islamic identity/culture were decreased and it was reconciled with the process of constructing “new Turkish identity” through paying attention to “continuities” rather than “breaks”. In this context, this article aims to present the transformations and continuities in the formation of the Kemalist official history concept of the Early Turkish Republic.

Մատենագիտություն

Ավագյան Ա., 2006, «Տիրան Քելեքյանը և օսմանյան ազգայնակա-նությունը», Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմա-գրության հարցեր, No. 12, Երևան. էջ 112-120:

«Հայկական հարց» հանրագիտարան, 1996, Երևան, Հայկական հանրագիտարան հրատարակչություն, խմբագիր՝ Կ. Խուդա-վերդյան էջ 275-277:

Հովհաննիսյան Ա.Ռ. , 2007, «Աբդուրրահման Շերեֆ. Թանզիմաթից մինչև Հանրապետություն», Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հ.26, Երևան, «Ասողիկ» հրատ, էջ 156-164 http://serials.flib.sci.am/openreader/arevel_jogh_26/book/content.html

Հովհաննիսյան Ա.Ռ., 1989, «Թուրքիայում «Նոր պատմական կոն-ցեպցիայի» մշակման հարցի շուրջը (XX դարի 30–ական թթ.)», Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հ. 15, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 5 - 16: http://serials.flib.sci.am/openreader/arevel_jogh_15/book/content.html

Copeaux, Etienne, 2016, Turkish Nationalism and the Invention of History - Part 2 https://repairfuture.net/index.php/en/identity-other-standpoint/turkish-nationalism-and-the-invention-of-history-part-2

Kafadar, Cemal and Karateke, Hakan T., 2014, “Late Ottoman and Early Republican Turkish Historical Writing” in The Oxford History of Historical Writing , ed. Daniel Woolf, volume 4: 1800–1945, Oxford University Press, p. 571-577.

Yıldırım, Erdal Erinç, 2014, “Official History Transformation of the Early Turkish Republic: Changes and Continuities Reflected In the Textbooks”, The Journal of International Social Research (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi), volume: 7 Issue: 31, pp.415 - 417 www.sosyalarastirmalar.com

Оганесян А.Р., 1996, «К истории зарождения националистического (тюркистского) направления в турецкой историографии (конец XIX — начало XX вв.)», Вестник общественных наук (гл. ред. А. Харатян), No.2, Ереван, с.74-79. http://lraber.asj-oa.am/2506/1/1996-2(74).pdf

Оганесян А.Р., 2006, «Становление Турецкой Республики и выработка «новой исторической концепции» (1920-1930-ые гг.XXв.)», Страны и народы Ближнего и Среднего Востока, т. 25, Ереван, изд-во «Зангак-

97», c.104-115
http://serials.flib.sci.am/openreader/arevel_jogh_25/book/content.html
Akbayrak H., 1987, “Tarih-i Osmanî Encümeni'nin "Osmanlı Tarihi" yazma serüveni, Tarih ve Toplum, No. 42, s. 47.
Asım, Necip – Arif, Mehmed, 1335 (1917), Osmanlı Tarihi, Matbaa-i Orhaniye, Istanbul.
Berktay, Halil, 1983, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, Istanbul, Kaynak Yayınları.
Demiryürek M., 2003, Ölümünün 78. yılında son vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendi vc Cumhuriyet, "Milli Eğitim",
http://vavim.meb.gov.tr/dergiler/ 158.
Ifade-i Meram, 1327 (1909), TOEM, No 1, 1 Nisan, s. 2.
Küçük Muhtıra, 1332(1913), Türk Yurdu, No. 23, s. 4.
Refik, Ahmed,1928, Encümen Raporu, TTEM, No 19, s. 161-165.
Şeref, Abdurrahman , http:/www.ottoman-historians.com/seref
Şeref, Abdurrahman, 1339/1920-21, Tarih Musahabeleri, Istanbul, http:/www.ottomanhistorians.com/seref
Toprak Z., 1989, “Diran Kelekyan. Fransız Devrimi ve Mülkiye Mektebi”, Tarih ve Toplum, Istanbul, cilt 12, sayı 67, s. 39-41.
Türk tarihinin ana hatları, 1930, Istanbul, (Devlet Matbaası).

Հոդվածներին ուղեկցող պատկերներ

ԱԴԱՄԸ, (ՆՈՅԸ) և ԹԱԳԱՒՈՐՈՒԹԵԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ
ԱՂԹԱՄԱՐԻ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏԿԵՐԱՅԻՆ ԾՐԱԳՐՈՒՄ
Իգոր Դորֆման-Լազարև

Նկար 1

Նկար 2

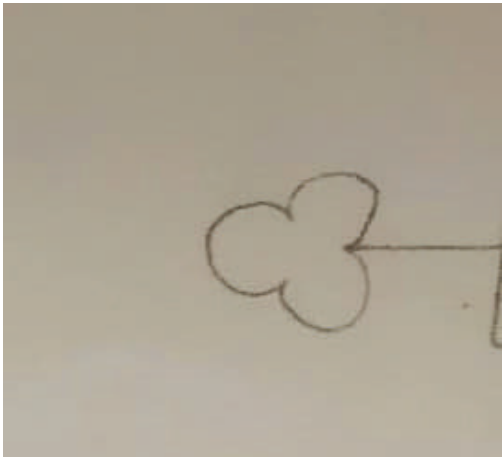
Նկար 3

Նկար 4

Նկար 5

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԿԵՂԾԱՐԱՐԱԿԱՆ
ԱՐՎԵՍՏՆ ԸՍՏ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀՄՐ 137
ՁԵՌԱԳԻՐ-ՕՐԻՆԱԿԻ
Իվեթ Ն. Թաջարյան, Անի Ժ. Ավետիսյան

Նկար 1



Նկար 2

Նկար 3

بو کون بنه اول بهانه بردار — بو اوز که بهانه ایتدی آغاز

یا غلاودی ایکی کوزین که کوردم — احوال جهانه بی شعورم

عرض ایلدی ضعف بنوالیق — ایو ایو کذوب ایلدی کدالیق

تقریب اویله غرم یاری قیلدی — لیلی ایو بنه کذاری قیلدی

لیلی که ایشتدی بو صدانی — بیلدی که ایشتکدلی کدانی

ایودن چوب ایتدی عرض دیدار — قیلدی صدقه زکاة رخسار

همان

هر نه یغلور سه پیش یاکم وادین سکا ایلیم مسلم
قصد بوکی ایلیم بن زاری ایودن ایوه سیر مشتری وار
شاید که بر ایوده اوله ممکن اول زهره یه اولقیم مقارن

پس اولدی امید نفعله شاد اولکه اسیری قیلدی آزاد
زنجیره کیروب میده جنون ارباب جنونه ویردی قانون

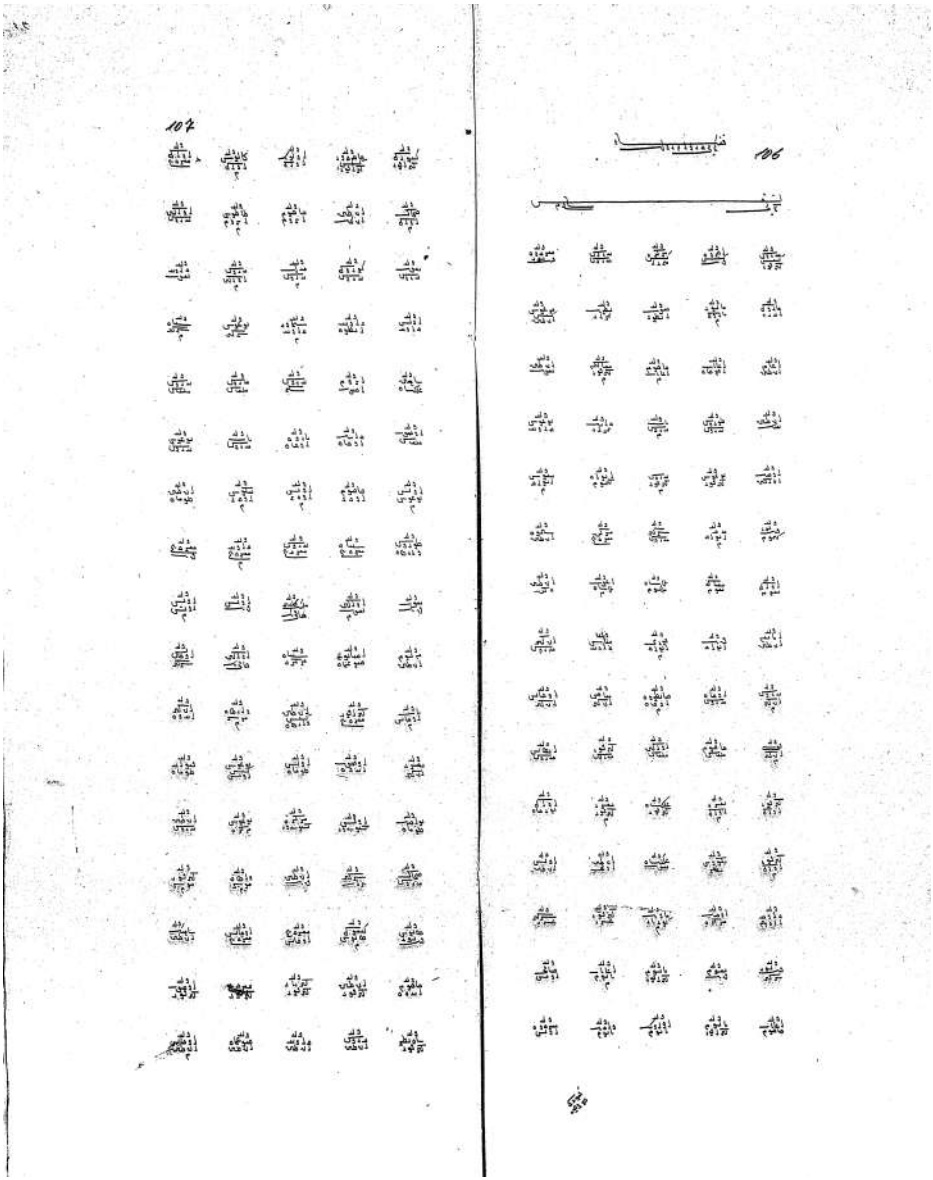
اول

Նկար 5

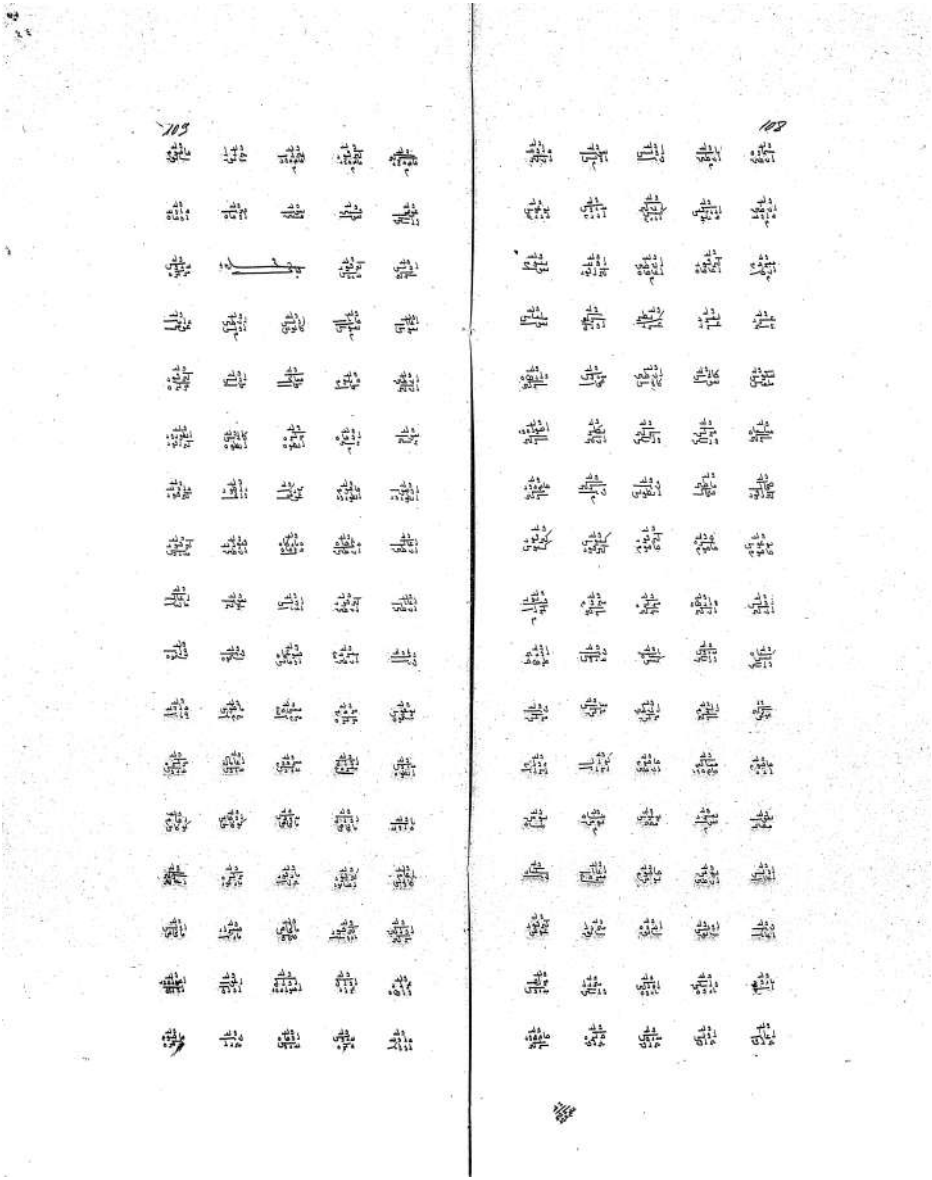
Նկար 6

ԿԱՐԲԻ ՔԱՂԱՔԻ 1728 Թ. ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՀԱՐԿԱՑՈՒՑԱԿԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

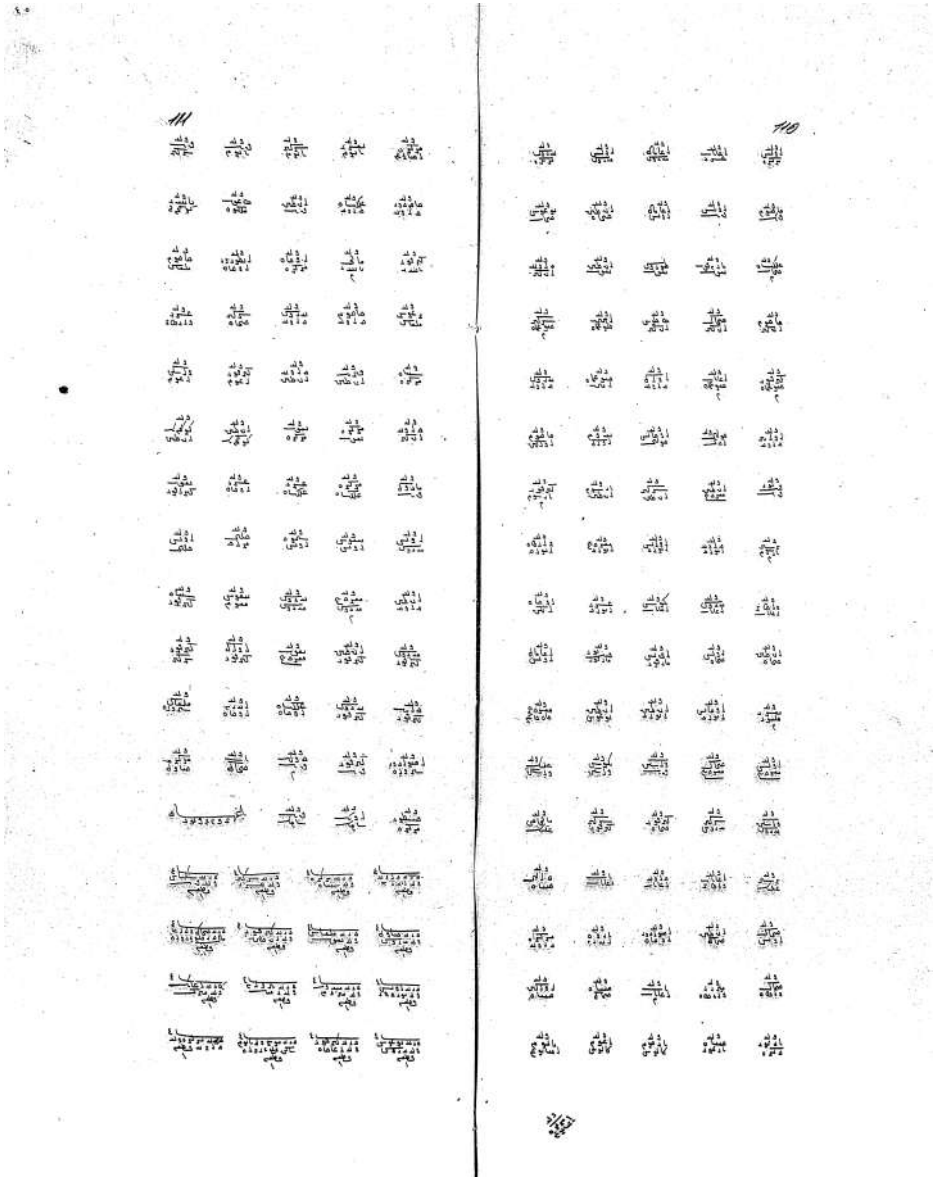
Գեորգի Միրզաբեկյան



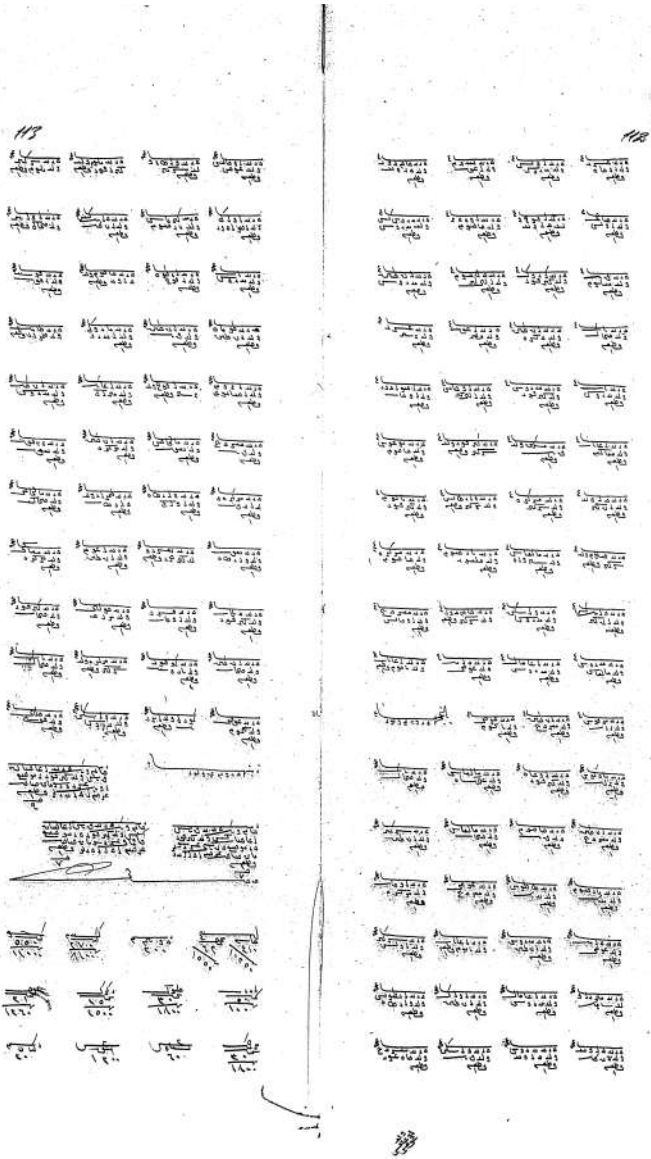
Նկար 1



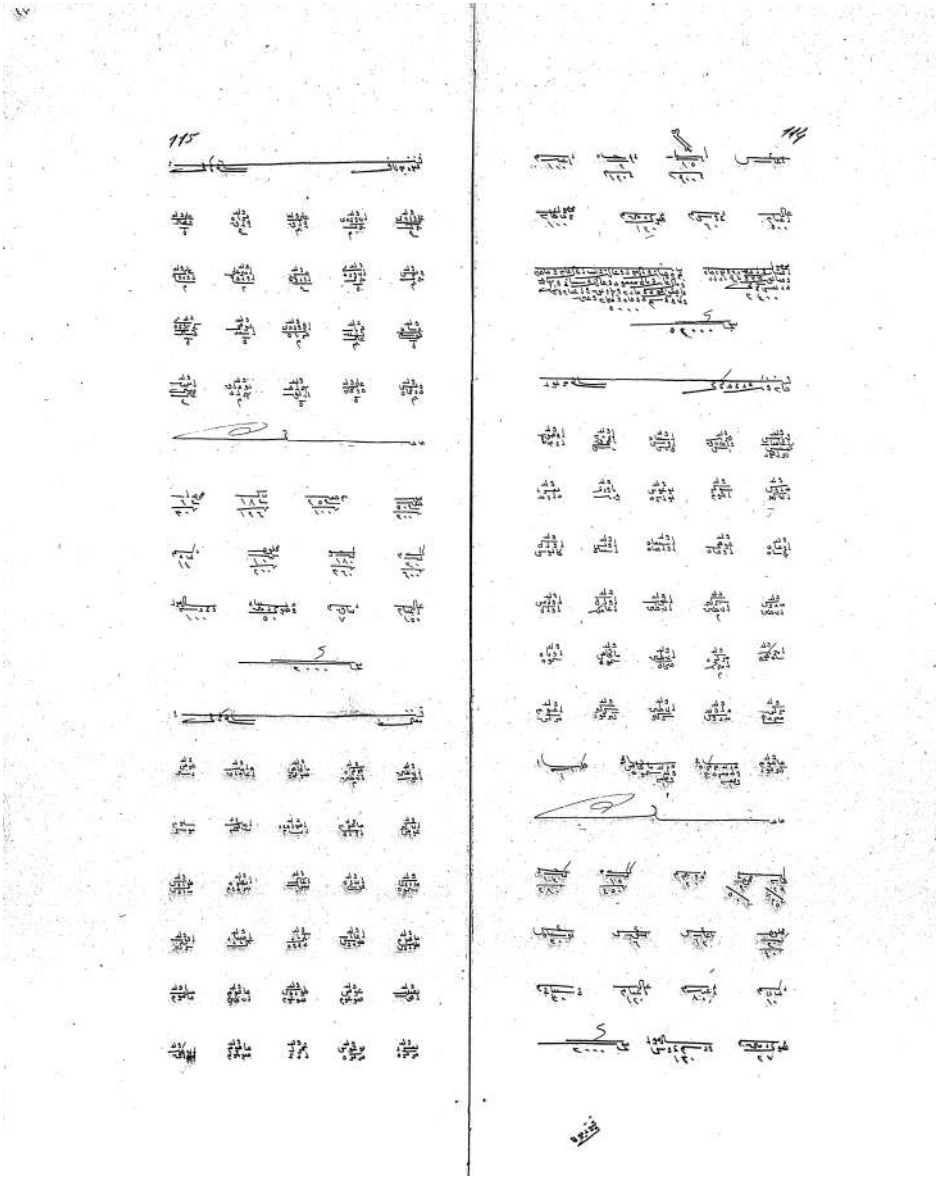
Նկար 2



Նկար 3



Նկար 4



Նկար 5

ՇԻՐՎԱՆԻ ԷԹՆՈ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆԿԱՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԸՍՏ Յ. ԳԵՐԲԵՐԻ ՊԱՏՄԱԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻ

ԳՈՀԱՐ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

“Карта Каспийского побережья от Волги до Куры, составленная Гербером в 1728 году”, СПб., 1736.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Gérard Dédéyan, Aram Ter-Ghévondian (1928-1988): un héritage, une oeuvre, une transmission ……. 5 –19

Michael E. Stone, The corpus of Armenian Inscriptions from the Holy Land and the Sinai …….. 20 –33

Ալեքսան Յակոբեան, Հայոց դարձի մանրամասներն ըստ Գրիգոր Լուսաւորչի «Վարքի» արաբերէն տարբերակի …… 34 –52

Abraham Terian, Literary and Oratorical Formulae in Koriwn's *Life of Mashtots'* …… 53 – 63

Ազատ Բոզոյան, Հայոց եկեղեցին տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգում (Ե դարի սկիզբ) ……. 64 – 100

Арсен К. Шагинян, Очередная попытка фальсификации раннесредневековой географии Кавказской Албании (Алуанка-Аррана) …… 101 – 110

Իգոր Դորֆման-Լազարև, Ադամը, (Նոյը) և թագաւորութեան գաղափարը Աղթամարի եկեղեցու պատկերային ծրագրում …… 111 – 127

Լիանա Աղաբեկյան, Կիլիկյան Հայաստանը ԺԲ դ. վերջին քառորդի Մերձավոր Արեվելքի ռազմաքաղաքական գործընթացներում …… 128 – 144

Շուշան Կյուրեղյան, Իբն ալ-Ջաուզիի «Թալբիս իբլիս» աշխատության կառուցվածքային վերլուծությունը ……... 145 – 159

Գագիկ Դանիելյան, Հայերը ԺԴ դարի մամլուքյան Կահիրեում. Խիզանաթ ալ-բունուդ (*Ḫizānat al-bunūd)* հայաբնակ թաղամասը …… 160 – 197

Claude Mutafian, Les traités de paix du Royaume d'Arménie cilicienne avec les seldjoukides et les mamelouks ..... 198 – 208

Giuseppe Cecere, A Coptic Historian and “the Caliph of the Armenians”: Cross-cultural Dynamics and Rhetorical Strategies in al-Mufaḍḍal Ibn abī l-Faḍā’il … 209 – 256
Գայանե Մկրտումյան, Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի № 358 ձեռագիր-պայմանագիրը հայ-մահմեդական հարաբերությունների համատեքստում ……. 257 – 269
Էլինա Ղազարյան, Հաֆեզ-ե Աբրուի «Աշխարհագրության» Հայաստանին վերաբերող հաղորդումները …… 270 – 288
Իվեթ Ն. Թաջարյան, **Անի Ժ. Ավետիսյան**, Արեվելյան ձեռագրագիտության կեղծարարական արվեստն ըստ մատենադարանի հմր 137 ձեռագիր-օրինակի ……. 289 – 304
Քրիստինե Կոստիկյան, Ֆազլի բեկ Իսֆահանիի Տարեգրության հաղորդումները Արեվելյան Հայաստանի ԺԷ դարի պատմության որոշ հարցերի շուրջ …….. 305 – 333
Գեորգի Միրզաբեկյան, Կարբի քաղաքի 1728թ. օսմանյան հարկացուցակը որպես Հայաստանի պատմության սկզբնաղբյուր …… 334 – 363
Գոհար Մխիթարյան, Շիրվանի էթնո-քաղաքական նկարագրությունը ըստ Յ. Գերբերի պատմագրական երկի …… 364 – 388
Գևորգ Ղազարյան, Անտիոքի պատրիարքության հայկական թեմերը (Ե - ԻԱ դդ.) …… 389 – 421
Անուշ Հովհաննիսյան, Օսմանիզմ թե՞ թյուրքիզմ. հայեցակարգերի պայքարը «Tarih-i osmanî encümeni mecmuasi» պարբերականի էջերում ……. 422 – 433
Հոդվածներին ուղեկցող պատկերներ
Բովանդակություն

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

2

ISBN 978-5-8080-1433-6

Հրատ. պատվեր N 1054
Ստորագրված է տպագրության՝ 16.11.2020թ.
Չափսը՝ 60 x 84 1/16, 28,25 տպագր. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 150 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24: