

ԽԱՋՔԱՐԵՐԸ ՀԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ ԽԵՂԱԹՅՈՒՐՈՒՄՆԵՐԻ ԱՌԱՐԿԱ

ՐԱՐԿՆԵ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ (ՉՍՍՀ ԳԱ ակադեմիկոս), ԱՐՄՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Խաչքարերը հայ ժողովրդի ստեղծած մշակութային այն արժեքներից են, որոնց նշանակությունը պայմանավորված է ոչ միայն բարձր արվեստով, այլև եզակիությամբ: Այդ է պատճառը, որ միջնադարյան կոթողային արվեստի այս հուշարձանները միջազգային գիտական տերմինաբանության մեջ մտել են «խաչքարեր» հայերեն անվանումով: Խաչքարերի ամեն մի ուսումնասիրություն կրկնակի հետաքրքրություն է առաջ բերում ոչ միայն մասնագետների, այլև ընթերցողների լայն շրջաններում, և պատահական չէ, որ թե՛ արտասահմանում և թե՛ Սովետական Միությունում (հատկապես Հայաստանում) ձևավորվել է խաչքարագիտական մի պատկանելի գրականություն¹: Որքան էլ հետազոտողները տարբեր կարծիքներ են հայտնում խաչքարային արվեստի ակունքների, զարգացման փուլերի, օտար գուգահեռների և այլ հարցերի շուրջ, այնուամենայնիվ, բոլորի համար ընդհանուր է այն գիտակցումը, որի համաձայն այդ արվեստը հայկական միջավայրի միասնական մշակութային հայացքի ու գործունեության արդյունք է և ունի միասնական ծագումնաբանություն: Ահա թե ինչու խաչքարերի կերտման կայուն ավանդույթի և խաչքարագիտական սկզբունքների նման շարունակականության պայմաններում անիմաստ է եղել Հայկական լեռնաշխարհի որևէ առանձին զավառում խաչքարի ծագման խնդրի բարձրացումը: Սակայն վերջերս երևան է եկել մի աշխատանք, որտեղ ոչ միայն նման անհիմն և անիմաստ պրոբլեմ է առաջ քաշվում, այլև փորձ է արվում հայկական միջնադարյան մշակութային կոնտեքստի ներսում ոչ հայկական ծագման խաչքարեր «հայտնագործել», դրանք վերագրել աղվաններին և, ուրիշ ելք չգտնելով, խաչքար բառի երկրորդ մասի թարգմանությամբ անվանել «խաչդաշ»: Հեղինակների բուն նպատակն է «աղվանական ծագման» այդ խաչքարերի կուլտուրական ավանդույթի շարունակությունը տեսնել աղբյուրեզանական մշակույթի հուշարձանների մեջ: Նման հարցադրման դեպքում ակնհայտորեն անտեսվում և խեղաթյուրվում են ոչ միայն հայագիտության մեջ եղած խաչքարագիտական ձեռքբերումները, այլև ընդհանուր քրիստոնեական արվեստի պատմության և միջնադարագիտության մեջ հայտնի տարրական ճշմարտությունները: Աշխատանքի աղբյուրների հեղինակներ Դ. Ա. և Մ. Դ. Ախունդովները իրենց «նորամուծությունը» հրապարակել են 1983 թ. Թբիլիսիում կայացած վրաց արվեստի 4-րդ միջազգային սիմպոզիումում և, իրենց զեկուցմանը առերևույթ գիտական տեսք հաղորդելու միտումով, նրան տվել են «Կովկասյան Աղվանքի տաճարների ու կոթողների վրա արտացոլված մշակութային խորհրդանշանները և աշխարհի պատկերը» վերնագիրը ու հրատարակել առանձին բրոշյուրով², մի քանի լեզվով:

¹ Խաչքարերի առաջացման, նշանակության, կանգնեցնելու շարժառիթների, զարգացման ու փոխակերպությունների մասին տե՛ս «Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները, 9—13-րդ դարերի խաչքարերը», Երևան, 1984, որտեղ նշված է նաև խաչքարերի վերաբերյալ հրատարակված գրականությունը:

² Д. А. и М. Д. Ахундовы, Культовая символика и картина мира, запечатленная на храмах и стенах Кавказской Албании, Тбилиси, 1983 (այսուհետև Ախունդովների գրքի էջերը կնշվեն տեքստին կից):

Ժամանակին այդ զեկուցման քննադատությամբ հանդես եկավ պատմական գիտությունների դոկտոր Ա. Լ. Յակոբսոնը³։ Իր բազմաթիվ քննադատական դիտողությունները (պատմագիտական, արվեստաբանական, փաստագրական, լեզվաբանական և այլն) Ա. Յակոբսոնը խմբավորում է Ախունդովների դրույթների 4 հիմնական թերությունների շուրջ։

1. Նա նշում է Ախունդովների սխալ պատկերացումները պատմական Աղվանքի տարածքային ու վարչական կազմի և «Աղվանք» հասկացության կրած փոփոխությունների մասին, ընդհուպ մինչև 1829 թիվը⁴։

2. Ա. Յակոբսոնը շատ դիպուկ նկատում է, որ Ախունդովները հայկական մշակույթը աղվանականացնելու նպատակով ցանկացած հուշարձանի մանրամասները շինծու կերպով բխցնում են միհրապաշտական սիմվոլիկայից։ «Միհրականության մշուշը պատել է գրեթե բոլոր այն հուշարձանները, որոնց անդրադառնում են հեղինակները»⁵։

3. Մյուս գլխավոր թերությունը Ա. Յակոբսոնը տեսնում է Գանձասարի վանքի մասին Ախունդովների ունեցած հայացքի մեջ, որը ձևավորվել է փաստերի աղաղակող խեղաթյուրումների հիման վրա։ Ուստի, Ա. Յակոբսոնը ստիպված է լինում ուղղակի գրել. «Քրիստոսի գլխին մոնղոլատիպ խոպուտներ... ես ոչ մի կերպ չկարողացա նկատել, չնայած այն բանին, որ երեք անգամ եղել եմ Գանձասարի վանքում», «Ես չկարողացա տեսնել ոչ մի կրիա, այնտեղ չկա նաև ոչ մի աստիճանատիպ բլուր»։ Եվ ապա՝ «Դա Դ. և Մ. Ախունդովների երևակայության համատարած հեղեղն է՝ ընդունակ միայն մոլորեցնելու ընթերցողին»⁶։

4. Ա. Յակոբսոնը Ախունդովներին քննադատում է զարդարվեստի պատմության որոշ հայտնի դրույթները անտեսելու համար, հաղորդելով այս անգամ արդեն բուն աղբյուրներից հանդիպած զարդարվեստի մասին տարրական տեղեկություններ, որից հետո էլ անում է իր օբյեկտիվ հետևությունը. «Այսպիսով, նորավանքի խաչքարերի զարդարվեստի՝ իբրև աղբյուրների, բնորոշումը պարզապես սխալ է, եթե չասենք կեղծ»⁷։

Թվում է, թե արդարացի քննադատությունը պետք է զգաստացնեի Ախունդովներին, բայց ոչ... Պարզվում է, որ հատկապես Դ. Ախունդովը ոչ միայն չի հրաժարվում իր սխալներից, այլև շարունակում է ընթանալ կեղծ գիտական ճանապարհով։ Դրա վկայությունը նրա մի զեկուցումն է, որ կարդացել է 1985 թ. Բաքվում կայացած համամիութենական հնագիտական գիտաժողովում⁸։

Եթե նկատի ունենանք, որ այդ զեկուցումը ոչ մի նոր բան չի ավելացնում նախորդին (չհաշված «նիշանդաշ» արհեստական տեղմինի հիշատակումը) և իր հիմնական մասով թբիլիսյան զեկուցման երկրորդ մասի կրկնությունն է, ապա մենք կհամարենք, որ Դ. Ախունդովի սխալներն ու աղավաղումները եղել են ոչ թե դիտական մոլորության ու թերաքննության արդյունք, այլ ակեր-

3 А. Л. Якобсон, Гандзасарский монастырь и хачкары: факты и вымыслы [«Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1984, № 2, էջ 146—152]։

4 Նույն տեղում, էջ 147։

5 Նույն տեղում, էջ 149։

6 Նույն տեղում, էջ 150։ Եվ իրոք, ինչպես կարող էր վարվել մի գիտնական, որը տարիներ շարունակ զբաղվել է հայկական ճարտարապետության այդ հրաշակերտով, մի շարք ուսումնասիրություններ է հրատարակել (այդ թվում նաև հայ-աղվանական ճարտարապետական կապերի թեմայով)։ Բացի այդ, նա արդեն իսկ մի անգամ առիթ է ունեցել անդրադառնալու Գանձասարի կեղծ մեկնարանություններից մեկի հեղինակ Ռ. Բ. Դեյուշևի հոդվածի քննադատությանը (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրարեր», 1977, № 12)։

7 Նույն տեղում, էջ 152։

8 Д. А. Ахундов, Отличительные черты и символические особенности стел Кавказской Албании (Всесоюзная археологическая конференция «Достижения советской археологии в XI пятилетке», Баку, 1985, с. 77—78)։

հայտորեն միտումնավոր հայացքի արգասիք: Պարզվում է, որ Դ. Ա. և Մ. Դ. Ախունդովները Աղվանքին անցյալի մշակութային հուշարձաններ հայթայթելու իրենց միտումնավոր ճիգերը կամենում են ի սպաս գնել մի որոշակի հայեցակետի, որի հիմքում ընկած է «Աղվանք» պատմաաշխարհագրական հասկացության⁹ Զ. Բունիյաթովի մշակած ագրեբջանական տեսությունը: Վերջինիս սպառիչ քննադատությանը նվիրված բազմաթիվ աշխատանքներն անտեսում են ոչ միայն Ախունդովները, այլև այդ տեսությանը հետևող նրանց համախոհները¹⁰: Իսկ դա նշանակում է, որ ագրեբջանական աղվանագիտության մեջ նշված տեսության հետևորդները փաստորեն ընդունում են մի այսպես կոչված «պատրաստի վարդապետություն», որի որոշակի հրահանգները պետք է անցկացվեն ու իրագործվեն այդ գիտության տարբեր բնագավառներում (պատմություն, գրականություն, արվեստագիտություն, հնագիտություն և այլն): Այդ վարդապետության համաձայն պատմական Աղվանք երկիրն ընկած էր ոչ միայն Կուրից ձախ, այլև «ընդգրկում էր» պատմական Հայաստանի Արցախ, Ուտիք, Սյունիք, Վայոց ձոր, Նախճավան գավառները, մինչև Արաքս գետը: Եվ, ըստ Ախունդովների տրամաբանության, եթե այդպես է, ապա իրենց «արվեստաբանական» պարտքն է Արցախում կամ Սևանի ավազանում, Վայոց ձորում կամ Հին Զուլայում պահպանված միջնադարյան հայկական մշակութային հուշարձաններում տեսնել աղվանների աշխարհընկալման, տիեզերաբանական պատկերացումների արտացոլումը: Այդ բանի համար նրանք հայկական Գանձասարի վանքից բացի, առաջին անգամ ընդգրկում են նաև մի շարք խաչքարեր, որոնք, հավանաբար, ավելի հարմար են գտել իրենց արհեստական մեկնությունների համար:

Ինչո՞ւ հատկապես խաչքարեր: Որովհետև, ըստ հեղինակների և նրանց համախոհների, խաչքարերը մահարձաններ են, իսկ մահարձանները տվյալ ժողովրդի մշակույթի ամենակայուն հուշարձաններն են: Որովհետև որքան էլ ժողովուրդը (աղվանները) հեթանոսությունից անցնի քրիստոնեության, դրա-

⁹ Դ. Մ. Սահակյան, *Աղվանից աշխարհի գրականության հարցի շուրջ*, Երևան, 1966, էջ 116: Օ. Լյադսկայա, *О литературе Кавказской Албании*, Ереван, 1969; А. С. Манаканян, П. Севак, *По поводу книги З. Буниятова «Азербайджан в VII—IX вв.»* (ՊՐԶ, 1967, № 1, էջ 177—190); К. Мелик-Оганджанян, *Историко-литературная концепция З. Буниятова («Բաների Հայաստանի արխիվներ»)*, Երևան, 1968, № 2, էջ 169—190, էջ 116: Еще раз о национальной принадлежности Мхитара Гоша, автора «Судебника» (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1969, № 1, էջ 183—198: Բ. Ա. Ուլուբաբյան, *Խաչքարի իշխանությունը* 10—16-րդ դարերում, Երևան, 1975, էջ 116: Օ. Լյադսկայա, *О границах древнего Агванка («Բաների Երևանի համալսարան»)*, 1979, № 1, էջ 109—124, էջ 116: Еще одна произвольная интерпретация армянской «Истории страны Агванк» («Բաների Հայաստանի արխիվներ»), 1979, № 2, էջ 219—232, էջ 219: Դրվագներ Հայոց արևելից կողմանց պատմության, Երևան, 1981, А. Ганалаян, Л. Хачикян, А. Тер-Гевондян, *Об очередных «размышлениях» З. М. Буниятова* (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1978, № 5, էջ 95—104), А. Д. Папаян, *Новые эпиграфические данные о последних отпрысках армянской феодальной знати в Сюнике* (ՊՐԶ, 1983, № 4, էջ 118—125); А. Л. Якобсон, *Из истории армянского средневекового зодчества: Гандзасарский монастырь XIII в.* (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1977, № 12), էջ 116: Гандзасарский монастырь и хачкары: факты и вымыслы (ՊՐԶ, 1984, № 2, էջ 146—152), Мовсес Каланкатуацян, *История страны Алуанк*, пер. с древнеармянского, предисловие и комментарий Ш. В. Симбатяна, Ереван, 1984 («Комментарий»); А. А. Акопян, *Термины «Албания» и «Албанцы» в греко-латинских и древнеармянских источниках* (Автореферат канд. дисс., Ереван, 1984): նշված և նշված բոլոր նմանատիպ աշխատությունները միաձայն հանգում են այն եզրակացությանը, որ գիտությունը «կուլտուրական էքսպանսիայի» ասպարեզ չպետք է դարձնել, քանզի դա հակասում է գիտականի՝ քաղաքացի-հումանիստի կոչմանը և խոչընդոտում է գիտության զարգացմանը:

նից էլ՝ մահմեդականության, որքան էլ նա նվաճվի, փոխակերպության ենթարկվի, նրա տների ու տաճարների ձևերը փոխվեն, միևնույն է, անփոփոխ կման գերեզմանակոթողները, ավելի ճիշտ՝ սրանց հիմնական կառուցվածքները: Դրան նպաստում է ոչ միայն տվյալ ժողովրդի («աղվաններին») պահպանողականությունը թաղման ծեսերում, այլև այն հանգամանքը, որ այդ ծեսերում արտացոլված կոսմոգոնիան (տիեզերաստեղծումը) հարազատ է լինում տիրապետող ուրիշ կրոնական համակարգերին ևս:

Այս ընդհանուր դիտողություններին հակասող շատ փաստեր կան, որոնք, սակայն, չեն հետաքրքրում Ախունդովներին: Նրանք շտապում են այդ «անբնական» ճշմարտությունները ընդունել իբրև խաչքարերի վերլուծություն, այսպես կոչված մշակութաբանական հիմունքներ: Հեղինակները ուղղակի խուսափում են պարզ ասել, որ իրենք գտել են մի տիպաբանական տեսանկյուն, որով աղվանական հեթանոսական-քրիստոնեական-մուսուլմանական հուշարձաններն ընդհանրանում են (տարժամանակյա պլան) և, ընդհակառակը, աղվանական-քրիստոնեական ու հայկական-քրիստոնեական կամ աղվանական-մուսուլմանական ու թուրք-մուսուլմանական հուշարձաններն իրարից տարբերվում են (համաժամանակյա պլան): Գուցե ավելի պարզ կասեին, որ իրենց այդ դիտարկումների միջոցով «վեր են հանել» աղվանական մշակույթի մի կայուն առանձնահատկություն, որով էլ պայմանավորված են նշված ընդհանրություններն ու տարբերությունները:

Ըստ Ախունդովների «գլուխի»՝ քանի դեռ աղվանները հեթանոս էին, նրանց գերեզմանակոթողներն ունեին մենհիրների, վիշապների տեսք: Քրիստոնեության ժամանակ դրանք փոխարկվեցին խաչաշերտի (խաչքար), իսկ երբ իսլամ ընդունեցին, վերջիններս դարձան ռաշդաշեր, թեկուզ սրանք արտաքուստ (ձևով) իրարից տարբեր են (էջ 3), բայց ներքուստ (բովանդակությամբ) իրար նման են, որովհետև բխում են միևնույն ինվարիանտից (անփոփոխակի), որը դրսևորվել է դրանց ընդհանուր կառուցվածքում. իբր բոլորն էլ ներկայացնում են տիեզերական մոդել (картина мира, модель мира), որը կազմակերպում է տարածությունը թե՛ հորիզոնական և թե՛ ուղղահայաց առանցքի շուրջ (էջ 1): Այդ մոդելը եռամաս է, շարունակում են Ախունդովները, դրա վերին մասը խորհրդանշում է երկնային ոլորտը (դրախտ), միջինը՝ երկրային ոլորտը, ներքինը՝ ստորերկրյալը (էջ 4): Ինվարիանտ կառուցվածքը Աղվանքի յուրահատուկ իրականության մեջ (մի քանի կրոններ է փոխել, հաճախակի նվաճումների ու մշակութային ազդեցությունների է ենթարկվել և այլ, էջ 4) բազմազան մշակութային արտահայտություններ է գտնում (տարբեր սյուսեներով, տարբեր կոդերով -ու խորհրդանշային համակարգերով), բայց երբեք չի խաթարվում, հատկապես՝ գերեզմանակոթողներում: Դրանով իսկ վերջիններս տարբերվում են Հայաստանի խաչքարերից, որոնք, ընդհակառակը, դարեր շարունակ կերտվելով կայուն ու անփոփոխ կրոնական միջավայրում, արագ կանոնացվել են, որի հետևանքով էլ գրանցում. գերիշխող տեղ գրաված խաչի պատկերը դուրս է մղել աշխարհի մոդելավորման հնամենի մոտիվները և այդ տեսակետից կոթողը դարձրել պակաս ինֆորմատիվ (էջ 5): Մինչդեռ «խաչաշերտ» խաչապատկերը, «նախապես լինելով արևի պտղաբերության խորհրդանշան՝ կենաց ծառ» (էջ 5), վկայություն է սոսկ այն բանի, որ դրանք վերաբերում են նոր քրիստոնեական կրոնին, այն դեպքում երբ Ախունդովները: Այդ է պատճառը, որ «խաչաշերտում» խաչապատկերը ձուլվում է դեկորատիվ ձևավորմանը, հաճախ բաժանվելով մի քանի մանր խաչերի, որոնք մոտենում են նախաքրիստոնեական կենաց-ծառային պատկերներին: «Խաչաշերտում», ուրեմն, գլխավորը ոչ միայն խաչն է, այլև կոթողի ամբողջական գեղարվեստական կերտվածքը (էջ 5):

Դա ճիշտ է: Խաչքարը որքան էլ ճոխ դեկորատիվ զարդարանք ստանա, մնում է քրիստոնեական հուշարձան, և խաչը, իբրև քրիստոնեական խորհրդանշան, կազմում է նրա բուն էությունը: Ուստի, ոչ քրիստոնեական միջավայրում խաչքարեր չեն կերտվել: Եթե այժմյան Ադրբեջանի տարածքում, մանավանդ

Քուռ գետի աջափնյա հարավային մասերում խաչքարեր շատ կան, ապա այն պարզ պատճառով, որ այդ վայրերում զանգվածաբար ապրում էին քրիստոնյա հայեր: Դա, իհարկե, հարցի մի կողմն է, բայց պակաս կարևոր չէ և մյուս կողմը: Ախունդովները հաշվի չեն նստում ոչ ժամանակի, ոչ էլ դարերի ընթացքում Մերձավոր Արևելքի երկրներում, Կովկասում մշակույթի և արվեստի (նաև խաչքարային արվեստի) կրած նշանակալից փոփոխությունների հետ: Սկսած XI—XII դդ., մանավանդ XIII—XIV դդ. շատ երկրների ճարտարապետական-քանդակագործական հարդարանքը, հատկապես հայկական խաչքարային հարդարանքը, ավելի ու ավելի ճոխ դեկորատիվ բնույթ է ստանում: Խաչքարերը երեւման են բերում ամենաբազմադան բուսական (թեև ոճավորված), երկրաչափական, կենդանական, մարդապատկերային ձևերի համադրություն, կերտվում են հազարավոր խաչքարեր, և խաչքարային արվեստը դառնում է հայկական ժողովրդական արվեստի ծավալուն բնագավառ, որի մեջ երևան են գալիս ոչ միայն քրիստոնեական-կրոնական, այլև ժողովրդական մտածողության, պատկերացումների և ըմբռնումների հետ կապված ձևեր, խորհրդանշիչներ, պատկերներ: Անառարկելի է, որ խաչքարերում (որքան էլ զարդարված լինեն դեկորատիվ ու սիմվոլիկ նախշերով, աշխարհիկ մարդկանց ու սրբերի պատկերներով) խաչը կենտրոնական տեղ է գրավում: Ուշագրավ է այն, որ թեև խաչքարը քրիստոնեական խորհրդանշան է, սակայն ուրիշ քրիստոնյա ժողովուրդները, անգամ հարևան վրացիները խաչքար չեն կերտել: Եվ դա բացատրվում է հայերի քրիստոնեական դավանանքի որոշակի առանձնահատկությամբ, որը XIII դ. սկզբին նշել է հայկական հայտնի դատաստանագրքի հեղինակ Մխիթար Գեղը, ասելով. «յոյնք և վիրք դպատկերադրութիւն առաւել պատուեն և հայք՝ զխաչ»¹⁰: Քաջ հայտնի է՝ որ երկրում և որտե՞ղ էլ հաստատվել-բնակվել են հայերը, այնտեղ կերտել են զգալի թվով և բազմազան խաչքարեր: Վերաստանում ևս խաչքարեր կան, բայց դրանք ևս կերտել են հայերը:

Մենք դիտարկեցինք զեկուցման առաջին մասը (էջ 1—6), որի դրույթները կոնկրետ կիրառության մեջ են դրվում երկրորդ մասում՝ խաչքարային առանձին հուշարձանների վերլուծությամբ: Սա է, որ մենք «գյուտ» անվանեցինք և ահա թե ինչու: Բանն այն է, որ ընդհանուր մշակութաբանության մեջ վաղուց դասագրքային ճշմարտության արժեք է ստացել մի դրույթ, որի համաձայն մարդկության ամենատարբեր կուլտուրաների մեջ, սկսած մեր ամենավաղ երկրագործ նախնիներից, տիեզերքի մոդելավորումը հանդես է եկել եռամաս կառուցվածքով, որի ամենատարածված ու հին արտահայտություններից է տիեզերական ծառը (տարբերակ՝ կենաց ծառ)¹¹ և որի երեք մասերը խորհրդանշում են այն երեք ոլորտները, որոնք Ախունդովները բնորոշ են համարում միայն «աղվանական տիպի» մշակույթին: Եռամաս կառուցվածքը, այսպիսով, ոչ թե որևէ ազգային, այլ ընդհանրապես մարդկային մտածողության ֆենոմեններից է: Այդ մասին մշակութաբան Վ. Տոպորովը գրում է. «Այդ կառուցվածքը հեշտությամբ դառնում է իդեալական համարվող էությունների կամ էլ մոտավոր ձևով ցանկացած այն երևույթի ճշգրիտ մոդելը, որի մեջ կարելի է ի հայտ բերել նշված երեք տարրերը»¹²: Իզուր չէ, որ ժամանակով ու տարածությամբ իրարից հեռու տարբեր մշակույթների հնագույն հուշարձանների իմաստաբանական վերլուծությունների մեջ մասնագետները հաճախ դիմում են եռամաս կառուցվածքի օգնությանը: Ահա օրինակ, սկյութական արվեստի գիտակ Ե. Կուզմինան, խոսելով մ. թ. ա. IV դ. սկյութական մի սափորի մասին, գրում է. «Սափորի երեք ծոփորները (ֆրիզները) մեկնաբանվում են որպես տիեզերքի երեք ոլորտների պատկերացումների արտացոլում, պատկերացում, որը հատուկ է առասպելաբանությանն ընդհանրապես, հնդիրանականին՝ մաս-

¹⁰ «Արարա», 1901, էջ 60:

¹¹ В. Н. Топоров, Древо мировое («Мифы народов мира», т. I, М., 1982).

¹² В. Н. Топоров, О числовых моделях в архаичных текстах (в кн. «Структура текста», М., 1980, с. 23).

նավորապես»¹³։ Սկյութական մի այլ գտածոյի մասին նա գրում է. «Հուշար-
ձանների եռամաս կառուցվածքը միաձուլյ կերպով մեկնաբանվել է որպես աշ-
խարհի տիեզերաբանական մոգել... տանջահարման տեսարանը՝ որպես վե-
րականդանացում՝ ոչնչացման միջոցով, բուսական ոճավորումը՝ որպես տիե-
զերական ծառ»¹⁴։

Ստացվում է, որ Ախունդովների «գյուտը» իրոք գյուտ է, բայց ոչ իրենցը
և ոչ էլ միայն Աղվանքի, այլ հանուր մարդկության վերաբերությամբ, հոգ չէ,
որ Ախունդովների «գյուտը» ավելի ուշացած պետք է թվա, քան հեծանիվի գյու-
տը մեր օրերում, ասենք, հենց նույն թրիլիսիի որևէ տեխնոլոգիական սիմպո-
զիումում։ Սակայն քանի որ Ախունդովները դա շտեմելու են տալիս, ապա նույն
տրամաբանությամբ շարունակելով, նրանք պետք է, որ «աղվանականացման»
ենթարկեն ոչ միայն Հայաստանը (որի դեմ, ինչպես տեսանք, իրավամբ դժգո-
հում է Ա. Յակոբսոնը), այլև ամբողջ հնդեվրոպական աշխարհը (գոնե
նրա քրիստոնեական մասը), իսկ եթե Ախունդովներն ընդունեն, որ այդ եռա-
մաս կառուցվածքը հատուկ է նաև ողջ քրիստոնեական մշակույթին, ապա
պետք է բացառություն համարեն միայն Հայաստանը...։ Ինչե՞ր ասես, որ չի
կարելի բխցնել սխալ հիմնադրույթի «տրամաբանությամբ»...։ Ավելորդ է
ասել, որ եռամաս կառուցվածքը աղվանական մշակույթի տիպաբանության
համար չէր կարող ելակետ դառնալ այն ձևով, ինչ ձևով որ ցանկացել են դուրս
բերել հեղինակները։ Դրա համար էլ արհեստականորեն հայկականի և «աղվա-
նականի» բաժանված խաչքարախմբերի տարբերությունները, որոնք Ախուն-
դովները բխցրել են «աղվանական» մշակույթի՝ իրենց «բացահայտած» տի-
պից, այլ բան չեն, քան սովորական ընդհանրություններ։ Ինչպես կարելի է,
օրինակ, հայկական որոշ խաչքարերի խաչի հիմքում տեսնել նախնական «կե-
նաց ծառը», իսկ մյուսներում շտեմել, այն դեպքում, երբ հայ եկեղեցու գա-
ղափարախոս վարդապետներն իրենք իսկ V—VI դարերից ի վեր խաչը մեկնա-
բանում էին որպես կենաց փայտ, որպես լույս։

Հեղինակները պարզապես ցանկացել են, որ նախաքրիստոնեական մշա-
կութային սկզբնատիպերն ու խորհրդանիշերը Հայաստանում չպահպանվեն,
իսկ Աղվանքում հարատևեն, որովհետև իբր թե այնտեղ քրիստոնեությունը լրիվ
չէր արմատավորվել։ Բայց ինչպե՞ս կարող էր նման թույլ քրիստոնեության
պայմաններում հետևողականորեն ձևավորվել այնպիսի միատիպ մշակույթ,
ինչպիսին Աղվանքին է (ըստ հեղինակների)։ Չէ՞ որ այդ երկրում ապրում էին
լեզվով, հավատալիքներով ու տեղական սովորույթներով իրարից տարբեր էթ-
նիկ խմբեր։ Թե՞ հեղինակները, անտեսելով պատմական իրողությունը, լուե-
լայն ընդունում են, որ «Աղվանք» կոչվածը միատարր էթնիկական կազմ ունե-
ր։ Ըստ երևույթին այս հարցերը ոչինչ չարժեն «աղվանական» մշակութաբանու-
թյան հիմնադրույթի «գյուտի» առջև, և Ախունդովները, դրանք անպատաս-
խան թողնելով, անցնում են աշխատանքի երկրորդ մասին (էջ 6—16), որտեղ
հուշարձանների քննության կոնկրետ արվեստաբանական բնույթը պայմանա-
վորված է ոչ բարեխիղճ նկարագրությամբ ու ինքնահնար, դեկլարատիվ
մեկնարանություններով։ Դրանց քննադատությանն է նվիրված Ա. Յակոբսոնի
նշված հոդվածը։ Մեզ մնում է ավելացնել, որ դրանք՝ ևս բոնի ձևով բխցվում
են նույն կեղծ հիմնադրույթից, թեկուզ ոչ միշտ են պատշաճ կերպով փոխկա-
պակցվում։ Բերենք մի օրինակ։ Խաչքարերի ճակատներին երբեմն քանդակ-
վում է Քրիստոսի պատկերը՝ չորս ավետարանիչների խորհրդանիշերով (եզ,
արծիվ, առյուծ, մարդ) շրջապատված։ Ողջ քրիստոնյա աշխարհի, այդ թվում
և Նիքոպոլի մանրանկարչության ու դեկորատիվ արվեստի ամենաբազմազան
ժանրերի ստեղծագործություններում հանդիպող այդ խորհրդանիշերը համա-
պատասխանաբար ընկալվում էին որպես Մատթեոս, Մարկոս, Լուկաս և Հով-

¹³ Е. Е. Кузьмина, Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства («Вестник древней истории», 1984, № 3, с. 103).

¹⁴ նույն աեղում։

հաննես ավետարանիչներ: Բայց հանկարծ Ախունդովները դրանք նույնացնում են Միհրի արքայականների հետ, իսկ Քրիստոսի լուսապսակը մեկնաբանում որպես «տիեզերքի խորհրդանշական պատկերավորում... լույսի անսահման տարածության դունդ-մոլորակներով հանդերձ, որ բնորոշ է ՄԼԺ Միհրի անձնավորմանը» (էջ 12): Ի միջի այլոց ասենք, որ Ախունդովները հատուկ սեր ունեն աստղերի ու մոլորակների հանդեպ և պատեհ առիթը բաց չեն թողնում բոլոր վարդյականները դրանց հետ նույնացնելու (էջ 6, 12, 15): Հարց է ծագում. ադրբեջանցի հեղինակների նման սխալը գիտակցաբար է արված, թե՞ գալիս է քրիստոնեական միջնադարյան մշակույթը բավարար շիմանալուց: Իհարկե, այստեղ չնայած կանգնած ենք գիտության դոկտորի հեղինակության առջև, միևնույն է, պետք է ասենք, որ իրենց համար պակաս պարսավելի կլինի երկրորդ պատճառաբանությունը:

Ընթացիկ, թե՛ Քրիստոսին Միհրով փոխարինելը վրիպակ է, թեև նրանք նման «վրիպակներ» շատ են թողնում խաչքարերի միտումնավոր «միհրականացման» մեջ, բայց չէ՞ որ այդ վրիպակը պայմանավորված է մի գլխավոր սխալով, որ հենց հեղինակների կուլտուր-պատմական հայացքի հիմքում է ընկած: Նրանք կարծում են, որ եթե խաչքարը «միհրականացվի», ուրեմն, դրանով նրանց «ազդանացման» հարցն էլ կլուծվի, դարձյալ մոռանալով, թե՞ անտեսելով, որ Անդրկովկասում Միհրի պաշտամունքի ամենաուժեղ կենտրոնը նախ և առաջ Հայաստանն էր, որտեղ վկայված միհրապաշտության բազմազան հետքերը մինչև այսօր էլ ուսումնասիրում են իրանագետներն ու հայագետները: Վերջապես կա նաև վրացական միհրապաշտություն: Ախունդովներն այս դեպքում ևս համընդհանուր կուլտուրական երևույթը (միհրապաշտությունը) փորձում են մասնավորել ու հատկանշական համարել միայն մի երկրի: Սա արդեն բացահայտ միտումնավոր սխալ է, որը խիստ անհարիր է ճշմարիտ գիտությանը:

Ընդհանրապես քննվող աշխատանքում հաճախ են հանդիպում այսպես կոչված «երկհարկանի» սխալներ, որոնցից առաջինը սովորաբար կրում է աշխարհայացքային, իսկ երկրորդը՝ մեկնողական բնույթ: Պետք է հատկապես նշել այն օրինակը, որը շատ զուսպ է արտահայտվել զեկուցման մեջ: Ախունդովները, որոշ խաչքարերի զարդագրությունը կտրելով հայկական ընդհանուր կենաց-ծառային ոճի հյուսվածքներից, նույնացնում են ադրբեջանական զարդարվեստի հետ, գրելով. «Ամբողջ խաչաշքը ծածկված է ադրբեջանական նախազարդերի ժանյակներով» կամ՝ «Երրորդ խաչաշքը նույնպես համատարած ծածկված է ադրբեջանական նախազարդերով» (էջ 12—13):

Այստեղ հեղինակները չեն կամեցել տեսնել ոչ դարաշրջանին բնորոշ զարդացումն ու փոփոխությունները, ոչ էլ տվյալ ժողովրդի (ներկա դեպքում՝ ադրբեջանցիների) արվեստի առանձնահատուկ գծերը: Ադրբեջանական զարդարվեստի մասին հեղինակների միանգամայն սխալ պատկերացումը նշելով՝ Ա. Յակոբսոնը գրում է. «Քաջ հայտնի է, որ Ադրբեջանի կոթողային զարդարվեստը, սկսած XII դ. ընդհուպ մինչև XV դ., բացառապես երկրաչափական էր... իսկ բուսական զարդարվեստը՝ մանր, ճյուղավոր պարուրաձև շյուղերի, ծաղիկների կոկոնների և բուսական մանր նախշերի տեսքով Ադրբեջանի կոթողային արվեստում երևան է գալիս միայն XV դարում»¹⁵, իսկ խնդրո առարկա խաչքարերը (XIV դ.) զարդարված են երկրաչափական նախշերի ու կենաց-ծառային (բուսական) հյուսվածքների համադրումով, մի բան, որ տարածված ու բնորոշ էր հայ կոթողային ու կիրառական արվեստներում, մանավանդ XII—XIII դդ., այսինքն, այն ժամանակ, երբ «Ադրբեջանում բուսական նախազարդը գեռ չէր օգտագործվում, իսկ կոթողային արվեստում (քարի փորագրության մեջ) պարզապես անհայտ էր»¹⁶:

¹⁵ А. Л. Якобсон, *нշվ. աշխ.*, էջ 151:

¹⁶ Նույն տեղում:

Հեղինակների համար նույնպիսի «խոսուն վկայություններ» են ոչ միայն ադրբեջանական, այլև այն բոլոր մուսուլմանական (օրինակ. միհրաբ կոչված սրածայր կամարները), անդամ մոնղոլական (օրինակ. մոնղոլոիդ տիպի դեմքը՝ քանդակներում) թվացող հետքերը, որոնք նրանք տեսնում են խաչքարերի վրա: Անհեթեթ և տարօրինակ է, որ Ախունդովները Զանգեզուրի հնագույն մենհիրների կռվան են դիտում նաև դրանց թուրքերեն հետսագույն անվանումը՝ ղոշուն դաշ (էջ 13—14), որն առաջ է եկել ուշ միջնադարում: Արժեք ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել մի շատ հետաքրքիր հոգեբանական հանգամանքի վրա: Հեղինակները ենթագիտակցորեն (") հայկական հուշարձանների աղվանականացման հետք են համարում ոչ միայն նրանց մեջ «պեղված» ադրբեջանական նշմարները, այլև ընդհանրապես մուսուլմանական, օրինակ մոնղոլական (մոնղոլները ևս իսլամ են ընդունել 1295 թ.) այն բոլոր գուգորդումները, որոնք արթնանում են հեղինակների մեջ հուշարձանը դիտելիս: Մեղմ ասած, Ախունդովներն առաջնորդվում են միջնադարյան այն հասցեով, ըստ որի, տարբեր ժողովուրդների ու նրանց մշակույթների ընդհանրությունների ու տարբերությունների հիմքը կազմում է միայն հավատքը: Դրանով անտեսվում է ազգային, դասակարգային և սոցիալական այլ կարգի գործոնների դերը կոլտուրայի պատմության մեջ: Չէ՞ որ դրանցից մեկի՝ դասակարգային գործոնի, շնորհիվ է, որ Ա. Յակոբսոնը իր ընդդիմախոսությունն մեջ բացատրում է, թե ինչու պիտի հայկական հուշարձանների վրա քանդակվեն մոնղոլական տարազով հեծյալներ¹⁷: Այս բոլորը դեռ ոչինչ, կարելի էր չիմացության հետևանք համարել, եթե չլինեք դրանց հիմքում ընկած այն աշխարհայացքային սխալը, որի համաձայն Ախունդովները «Աղվանք» կոչված տարածքի տարբեր էթնիկ խմբերի մշակութային ժառանգորդ են ընդունում ադրբեջանցիներին, լուծության մատենելով նախ հարավային դաղստանցիներին, ուղիներին ու նրանց նման փոքր խմբերին, ապա նաև նույն տարածքի վրա բնակվող վրացիներին ու հայերին:

Թվում է, թե հեղինակներն ադրբեջանական միջնադարյան մշակույթի ինչ-ինչ երևույթներ ևս պատրաստ են համարելու «աղվանական» (և ոչ թե ընդհանրապես մուսուլմանական), որպեսզի տեսանելի դարձնեն աղվանաադրբեջանական կոլտուր-ժառանգորդական կապերը: Այլապես ի՞նչ տրամաբանություն է նրանք քրիստոնեական հուշարձանի, օրինակ՝ խաչքարի, մեջ նրկատված «մուսուլմանական» հետքը դիտում իբրև «աղվանականացման» միջոց: Նէ՞ որ նույն մուսուլմանական միջավայրից կարող էր ազդվել նաև հայկական մշակույթը: Այս առիթով նկատենք, որ Ախունդովների զեկուցման վերջին պարբերությունը հնչում է որպես մի տարօրինակ եզրակացություն. «Քրիստոնեական պատկերազրույթյան, մահմեդական դեկորի և հեթանոսական սիմվոլիկայի մոտիվների միահյուսումը աղվանների մեմորիալ ստեղծագործություններում, անկախ քրիստոնեություն թե մահմեդականություն դավանողներից, նրանց գլխավոր տարբերակիչ հատկանիշն է» (էջ 16):

Այսպիսով, հեթանոսական, քրիստոնեական և մուսուլմանական մշակույթների ազդեցության և փոխազդեցության դրսևորումները՝ կտրված ժամանակից, հողից, միջավայրից, գիտվում են իբրև միայն և միայն «աղվանական» մեմորիալ ստեղծագործությունների բնորոշ գծեր: Այս մեթոդով ինչ կամենաս կարող ես ասել: Վերը բերված աշխարհայացքային սխալների լույսի տակ հասկանալի է դառնում, թե ինչու Ախունդովների փոքրիկ բրոշյուրը ողողված պետք է լինի փաստերի խեղաթյուրումներով: Մենք կբավարարվենք միայն դրանցից մի քանիսի նշումով, որոնք խոսում են հեղինակների ոչ բավարար կովկասագիտական պատրաստականության մասին, որի պակասը «լրացվում է» ավելի որոշակի ցանկություններով ու կտրուկ հայտարարություններով, որոնց մեջ երևան են գալիս նաև Ախունդովների միտումնավոր հայեցակետի

պատմաքաղաքական առանցքը կազմող տարածքային հավակնություններ, որքան էլ դրանք սքողված լինեն բնագրի տողատակերի ծանոթագրություններում: Այսպես, 11-րդ էջի ծանոթագրության մեջ ասված է. «Երեք խաչքարերը Ջուղայի հին աղվանական իշխանությունից են, իսկ չորրորդը Նորավանքից է՝ պատմական Աղվանքից», իսկ 13-րդ էջի տողատակում՝ «Աղվանական պատմական Սյունիք իշխանության և նշված մյուս շրջանների տարածքները ներկայումս ընկած են Սովետական Հայաստանի տարածքում»: Այդպիսով, Ջուղան (պատմական Հայաստանի Նախճավան գավառում), Նորավանքը (Եղեգնաձոր՝ պատմական Վայոց ձորում, որին թուրք-թաթարական նվաճողները Դարալագյազ անուն են տվել), Սյունիք նահանգը, որոնք երբեք Աղվանքի կազմում չեն եղել, բայց մի ժամանակ նվաճվել են սելջուկյան թուրքերի կողմից (մի ճակատագիր, որը բաժին էր ընկել ամբողջ Հայաստանին, Վրաստանին և իրեն՝ Աղվանքին), հայտարարվում են Աղվանքի կամ աղվանական իշխանության («КНЯЖЕСТВО») բաղկացուցիչ մասեր: Ահա, թե ուր է հասցնում խաչքարերը «խաչդաշ» հայտարարելը և դրանք հայկական հողերում որոնելու Ախունդովների հակագիտական միտումը:

Բայց դառնանք մի քանի կոնկրետ փաստերի քննությանը: Խոսելով Հին Ջուղայից էջմիածին տեղափոխված 1602 թ. մի խաչքարի մասին¹⁸ և իբրև թե համեմատելով նմանատիպ վաղ շրջանի խաչքարերի հետ, Ախունդովներն անում են իրենց «ծանրակշիռ» եզրակացությունը. «Մենք կասկածելի ենք համարում երրորդ խաչդաշի նշված թվագրումը (այսինքն՝ 1602 թ.—Բ. Ա., Ա. Ս.), մանավանդ, որ նրա վրա բոլոր արձանագրությունները փաստորեն չնշված են, բացառված չէ, որ դրանք աղվանական են և այդ երեք խաչքարերը վերագրում ենք ավելի վաղ ժամանակների, քան չորրորդը» (էջ 13): Հեղինակները կարծել են, թե 1602 թվականը մոտավոր է որոշված (չէ՞ որ հիմքի արձանագրությունը չնշված է), քայքայ իրենց հարց չեն տվել, թե ինչու այդքան կոնկրետ թիվ է նշանակվել (սովորաբար մոտավոր թվագրումը լինում է դարերով, նրա այս կամ այն կետով, լավագույն դեպքում՝ քառորդով): Մինչդեռ հայերեն վիմագրերին ծանոթ ամեն ոք կարող է լուսանկարից իսկ տեսնել, որ խաչքարի հիմքի մեծ ու փոքր երկու վարդյակների շուրջ գրված է ԳՐԳՐ վրայոթ թ. ՌՃԱ (Գրիգոր վարպետ թվին 1051+551=1602), իսկ չնշված արձանագրության մասում երևում են հայերեն տառերը, որոնց մեջ կարելի է նշմարել անգամ «խաչ» բառը: Այդ բանում համոզվելու համար Ախունդովներն ու նրանց համախոհները կարող են նայել նույն խաչքարի վաղ լուսանկարը, որտեղ արձանագրությունը մեզ է ներկայանում պարզ ու հստակ հայերենով և վերծանվում է.

Սուրբ խաչս բարեխօս առ Քրիստոս
պարոն Հովանեսին¹⁹

Սա նշանակում է, որ առնվազն XIX դ. վերջերին, XX դ. սկզբներին կամ դրանից հետո խաչքարի արձանագրությունը ինչ-որ մեկը (հ) եղծել է: Դ. Ախունդովը, նշված խաչքարը ամենաքիչը 4 դարով հնացնելով, նրա վրա աղվաներեն արձանագրություն է ենթադրում: Վերջապես, Ախունդովների այն միտքը, թե արձանագրության եղծված գրերը «չի բացառվում, որ աղվաններն լինեն», մեզ մղում է ասելու հետևյալը. աղվանական լեզուներից մեկով գրված բոլոր հայտնի արձանագրությունները (թվով՝ ինը, որոնք թվագրվում են ոչ ուշ, քան VII—IX դդ.) գտնվել են միմյալն բուն Աղվանքի տարածքում (Կուրից հյուսիս), իսկ դա նշանակում է, որ այսօր արդեն բուն Աղվանքից դուրս՝ Կենտրոնական Հայաստանում (տվյալ դեպքում՝ Ջուղայում, այն էլ ուշ միջնադարում) աղվանական վիմագիր արձանագրություններ ենթադրելը անհիմն համարձակություն է:

¹⁸ Լ. Աղարյան, Հայկական խաչքարեր, Փարիզ, 1973, նկ. 193:

¹⁹ Ա. Ալմազյան, Ջուղա, Երևան, 1984, նկ. 63:

Մի այլ տեղ Ախունդովները գերեզմանակոթողները մուսուլմանական բաշ-
դաշերի հետ համեմատելու համար իբրև օրինակ են վերցնում երկու այնպիսի
խաչարեր, որոնք կանգնեցվել են IX դարում և ունեցել են պաշտամունքային
նշանակություն. գերեզմանային խաչարերը հայտնի են սկսած XII դարից,
երևի Ախունդովները կարծում են, թե խաչարերի սկզբնական գլխավոր
ֆունկցիան գերեզմանային է: Դա լավ երևում է նաև Դ. Ախունդովի երկրորդ
գեղեցիկ գերեզմանային խաչարից. իբր թե Մեծ Մազրա և Մարտիրոս գյուղերի եր-
կու հնագույն խաչարերը նման են ադրբեջանական ու դաղստանյան բաշդա-
շերին, ուրեմն սրանց նման ունեն այնպիսի ծագում, որպիսին, դատելով Դ. Ա-
խունդովի լեզվական ձևակերպումից, գիտությունը հայտնի չի եղել, և Դ. Ա-
խունդովը դա անվանում է «մարդակերպ ծագում»։ «Վաղ միջնադարյան կո-
թողների մարդակերպ ծագման մասին մեր կարծիքը հաստատվում է Աղբը-
բեջանի և Դաղստանի բազմաթիվ գերեզմանաքարերով»²⁰։

Սա դեռ ոչինչ։ Հեղինակները նաև նշեցյալներ են հորինում։ Մարտիրոս
գյուղի խաչարի տակ դնում են IX դ. իշխան Գրիգոր Ատրնեբսեհյանին, ա-
ռանց հաշիվ տալու իրենց, որ այդ կոթողը արձանագրված չէ, ուրեմն որտե-
ղից են բերում այդ փաստը։ Իսկ Մեծ Մազրա գյուղի խաչարի տակ դնում են
IX դարի մի չեղած իշխանի՝ Գրիգոր Ներդին անվամբ, մինչդեռ այդ խաչարի
վրա է արձանագրված Գրիգոր Ատրնեբսեհյանի անունը, որը խաչարը կանգ-
նեցրել է 881 թ., ոչ թե իբրև մահարձան, այլ իբրև «աւգնական հաւատացե-
լաց»²¹։

Կարելի է ասել, որ թույլ է տրված «քառահարկ» սխալ առաջին. այդ խա-
չարերը գերեզմանակոթող չեն, երկրորդ. դրանց տակ իշխան չի եղել թաղված,
և երրորդ. Գրիգոր Ներդին անունով իշխան չի եղել, վերջապես չորրորդ. այս-
տեղ ոչ մի աղվանական մշակույթ չի եղել չէր կարող։ Ադրբեջանցի գիտնա-
կանները նման աննախանձելի վիճակում հայտնվում են միայն այն
պատճառով, որ ուզում են, «աղվանական» մշակույթ փնտրել այնտեղ, որտեղ
Աղվանք չի եղել։ Բայց քանի որ նրանց խաբին ցանկությամբ երբևէ «Աղվանք»
կոչված տարածքի մեջ ընդգրկված (Արցախ, Ուտիք) և չընդգրկված (Սյունիք,
Ջուղա, Նախիջևան և այլն) հայկական գավառներում պետք է որ «աղվանա-
կան» մշակույթ եղած լիներ, ապա նրանք ապացույց-փաստեր են որոնում
կամ հորինում։ Իրավացի է Ա. Յակոբսոնը, երբ գրում է. «ցավով հարկադրե-
ված ենք նշել, որ Դ. Ա. և Մ. Դ. Ախունդովների հոդվածն իր իմաստով ու ոգով
ծայրահեղորեն միտումնավոր է։ Նմանատիպ հոդվածները, մեր կարծիքով,
կարող են միայն ապակողմնորոշել ընթերցողին»²²։ Քննվող աշխատանքի մա-
սին մեզ մնում է ավելացնել, որ եթե արվեստաբանական մասով այն լրիվ
տնայնագործական է, ապա մշակութաբանական մասով ընդարձակ նատուրֆի-
լիստիկական բնույթ է կրում։ Հայկական հուշարձանների իմաստաբանական
վերլուծության աչքի զարնող պարզունակ բնափիլիսոփայական հայացքը, որ-
քան էլ հիմնված լինի Աղվանքի պատմաաշխարհագրական կեղծ տեսությունից
առնված ու յուրացված դրույթների վրա, որքան էլ այն քողարկված լինի ժա-
մանակակից մշակութաբանությունից փոխառնված ու չյուրացված մի քանի
տերմիններով, միևնույն է, անհամատեղելի է գիտության հետ։

Ի վերջո նկատենք, որ Հայաստանի և Աղվանքի, ապա Ադրբեջանի դարա-
վոր հարևան ժողովուրդների անցյալի և՛ նյութական, և՛ հոգևոր մշակույթների
միջև եղել են բազմազան կապեր ու աղերսներ, որոնց բացահայտումը և ճշ-
մարտացի ուսումնասիրությունը սովետական գիտնականի պարտքը և պար-
տականությունն է մեր ժողովուրդների հանդեպ։

²⁰ Д. А. Ахундов, *Узл. аш.*, էջ 77—78։

²¹ «Դիվան հայ վիմագրության», պր. 4, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյանը, Երևան,
1973, էջ 334։

²² А. Л. Якобсон, *Узл. аш.*, էջ 152։

ХАЧКАРЫ—ПРЕДМЕТ АНТИНАУЧНЫХ ФАЛЬСИФИКАЦИЙ

БАБКЕН АРАКЕЛЯН (академик АН АрмССР), АРЦРУНИ СААКЯН

Резюме

В статье подвергаются критике доклады об армянских хачкарах, прочитанные М. А. и Д. М. Ахундовыми в Тбилиси (1983 г.) и М. А. Ахундовым в Баку (1985 г.). Выдвинутая авторами «идея» «албанского хачкара» или «хачдаша» полностью несостоятельна и преследует антинаучную цель—«албанизировать» ряд армянских культурных реалий прошлого и приписать их культурному наследию Азербайджана. В докладах наличествуют также многочисленные ошибки культурологического, историко-географического, искусствоведческого и фактографического характера. Эти доклады в искусствоведческом плане являются кустарщиной, а в плане культурологического исследования носят примитивный характер, что несовместимо с истинной наукой.