

## ХАЧКАРЫ—ПРЕДМЕТ АНТИНАУЧНЫХ ИЗВРАЩЕНИЙ

Хачкары относятся к наиболее значительным, получившим всеобщее признание памятникам культуры армянского народа. Их ценность обусловлена не только высоким мастерством исполнения, но и исторической уникальностью явления. Именно этим и объясняется то, что этот вид средневековых мемориальных памятников вошел в международную научную терминологию под его армянским названием—хачкар (крестный камень).

Каждое новое исследование хачкаров вызывает большой интерес не только в среде специалистов, но и в широких читательских кругах. И не случайно поэтому, что в Советском Союзе (особенно в Армении), а также на Западе сложилась довольно весомая литература о хачкарах<sup>1</sup>. Выводы исследователей об истоках искусства хачкаров, этапах его развития, внешних параллелях и пр. при всем разнообразии единодушны в признании того, что хачкар есть результат единого мировосприятия, культурной деятельности армянского народа, единой генеалогии. Вот почему в условиях традиции создания этого вида монументального искусства и преемственности принципов его изучения было бессмысленно поднимать проблему генезиса хачкара в каком-либо отдельном районе исторической Армении. Однако в последнее время появилась работа, в которой не только выдвигается подобная, лишённая основания и научного смысла проблема, но и делается попытка «выявить» в контексте армянской средневековой культуры хачкары неармянского происхождения, приписать их албанцам, переименовать хачкар в «хачдаш». Истинная же цель авторов—утвердить продолжение культурной традиции мнимых албанских хачкаров в памятниках азербайджанской культуры. Подобная постановка вопроса со всей очевидностью не только игнорирует и искажает достижения в области исследования хачкаров, но и наводит тень на общеизвестные и элементарные истины в истории общего христианского искусства средних веков. Авторы работы—бакинцы Д. А. и М. Д. Ахундовы выступили со своим «нововведением» в 1983 г. в Тбилиси на IV международном симпозиуме грузинского искусства и в стремлении придать видимость научности своему сообщению назвали его:

---

<sup>1</sup> Общий обзор результатов исследований по хачкарам и литературу см. в труде «Мемориальные памятники средневековой Армении. Хачкары IX—XIII вв.». Ереван, 1984.

[стр. 471]

«Культурная символика и картина мира, запечатленная на храмах и стелах Кавказской Албании». Сообщение это было опубликовано отдельной брошюрой на нескольких языках.

В свое время с критикой названной работы выступил доктор исторических наук А. Л. Якобсон, статья которого «Гандзасарский монастырь и хачкары: факты и вымыслы» вышла в свет в 1984 г. в «Историко-филологическом журнале» (№ 2, с. 146—152, далее: ИФЖ) и приводится выше в настоящем сборнике. Свои многочисленные критические замечания (источниковедческого, искусствоведческого, фактографического, языково-стилистического характера) А. Якобсон группирует вокруг четырех главных пробелов упомянутого сообщения:

1. Он отмечает неверное представление Ахундовых о территориальном и административном составе исторической Албании и об изменениях, которые претерпело понятие «Албания» в последующие века, вплоть до 1829 г. (ИФЖ, 1984, № 2, с. 147).

2. А. Якобсон очень метко замечает, что Ахундовы в своем стремлении албанизировать армянскую культуру связывают любую деталь памятника с символикой митраизма («Митраистский туман обволакивает почти все памятники, которых касаются авторы», с. 149) и поэтому он вынужден объяснить смысл ряда элементарных символов (например, трехступенчатого постамента—с. 147-149 и сл.), порой же просто приводит некоторые цитаты из явно ошибочных выводов бакинских авторов без излишних комментариев (с. 149, 150).

3. Третий главный недостаток сообщения Ахундовых Якобсон видит в их взглядах на Гандзасарский монастырь, сформировавшихся на основе вопиющих извращений фактов. Именно этим обусловлен саркастический стиль, к которому прибегает А. Якобсон: «...монгольские косички на голове Христа... я заметить никак не смог, несмотря на то, что трижды побывал в монастыре Гандзасар», или же «никакой черепахи я увидеть не смог, нет там и никакой «ступенчатой горы» (с. 150). Действительно, может ли быть равнодушным к фальсификации ученый, посвятивший многие годы изучению этого замечательного памятника армянской архитектуры, опубликовавший ряд трудов по этому вопросу (в том числе и об армяно-албанских архитектурных связях)? Якобсон уже имел повод выступить с критикой одного из авторов ложных толкований Гандзасара Р. Б. Геюшева, так что относительно новых высказываний Ахундовых о Гандзасарском монастыре ему оставалось добавить лишь одно предложение: «Это сплошной каскад фантазии Д. и М. Ахундовых, способный только запутать читателя» (с. 151).

4. В заключение А. Якобсон обвиняет Ахундовых в игнорировании ими ряда известных положений истории орнаментально-

[стр. 472]

го искусства, приводя по этому поводу элементарные сведения относительно уже подлинно азербайджанской орнаментики; после чего следует объективный

вывод: «Таким образом, определение орнаментики хачкаров из Нораванка как азербайджанской просто неверно, если не сказать фальшиво» (с. 152).

Казалось, справедливая критика должна была отрезвить Ахундовых... но оказывается, что, в частности, доктор наук Д. А. Ахундов не только не хочет отказаться от своих ошибок, но и продолжает упорно идти по заведомо ложному пути. Подтверждением тому служит его доклад «Отличительные черты и символические особенности стел Кавказской Албании», прочитанный в Баку на Всесоюзной археологической конференции (см. Всесоюзная археологическая конференция, «Достижения советской археологии в XI пятилетке», Баку, 17—21 мая 1985 г., с 77—78). Поскольку доклад ничего существенного и серьезного не добавляет к предыдущему сообщению (не считая искусственно созданного термина «нишандаш») и в основном является повторением его второй части, остается только думать, что искажения и ошибки Д. Ахундова были не следствием заблуждения или недосмотра, а плодом явно тенденциозных взглядов автора.

Еще одним подтверждением является ответная статья Д. А. и М. Д. Ахундовых покойному А. Л. Якобсону, которая, однако, в сущности не является ответом, хотя озаглавлена «К вопросу о «спорных» моментах в истории культуры Кавказской Албании»<sup>2</sup>. Избегая прямых ответов на критические замечания ученого-архитектора, азербайджанские авторы назвали их формальными, примитивно усматривая цель работы в одном единственном абзаце, для опровержения которого они превратили всю свою статью в сбивчивые и расплывчатые разглагольствования о политических границах, церковной истории, всяких этнических приоритетах Албании, а также об «арменизации» ее культуры и т. д., что можно назвать не иначе как «пространствоманией». Вот как, например, в азербайджанской албанистике, «следуя утвердившимся канонам научного исследования»<sup>3</sup>, избегают конкретных вопросов, естественно встающих перед профессионалами: «А. Л. Якобсон подверг нашу работу критике, которая формально направлена против некоторых положений вышеуказанной брошюры, но на самом деле преследует более фундаментальные цели и призвана закрыть важное научное направление, связанное с исследованием христианской культуры Кавказской Албании. С последним мы ни в коей мере мириться не намерены»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> См. Известия АН Азерб. ССР, серия лит-ры, языка и иск-ва, 1986, № 2, с 104—114.

<sup>3</sup> Там же, с. 105.

<sup>4</sup> Там же, с. 105.

[стр. 473]

Становится очевидным, что Д. А. и М. Д. Ахундовы хотят свой тенденциозный поиск памятников исторического прошлого Албании поставить на службу

определенной концепции. В основу этой концепции ставится азербайджанская теория историко-географического понятия «Албания», приоритет надуманного толкования которой принадлежит З. Буниятову. В многочисленных трудах и исследованиях эта беспочвенная теория была подвергнута исчерпывающей критике<sup>5</sup>, которая, однако, игнорируется как Ахундовыми, так и их коллегами-единомышленниками. А это значит, что в азербайджанском албановедении фактически насаждается predetermined доктрина, определенные «директивы», которые должны быть проведены и осуществлены в различных областях этой науки (истории, литературоведении, искусствоведении, археологии и т. п.). Согласно этой доктрине, историческая страна «Албания» охватывала не только левобережье реки Куры, но и области исторической Армении (Арцах, Утик, Сюник, Вайоц дзор, Нахичеван) вплоть до реки Аракс.

---

<sup>5</sup> Здесь представлен неполный список монографий и статей, посвященных критике албановедческих и другого рода тенденциозных работ; Мнацаканян А. Ш. О литературе Кавказской Албании (на арм. яз.), Ереван, 1966; то же на рус. яз., Ереван, 1969; Мнацаканян Ас, Севак П. По поводу книги З. Буниатова «Азербайджан в VII—IX вв.», ИФЖ, 1967, № 1, с. 177—190; Мелик-Оганджян К. Историко-литературная концепция З. Буниатова.—Вестник архивов Армении, Ереван, 1968, с. 169—190; его же: Еще раз о национальной принадлежности Мхитара Гоша, автора «Судебника».— Вестник общественных наук, Ереван, 1969, № 1, с. 183—198; Улубабян Б. А. Княжество Хачен в X—XVI вв., Ереван, 1965; Улубабян Б. А. О границах древнего Агванка.—Вестник Ереванского университета, 1979, № 1, с. 109—124; его же, Еще одна произвольная интерпретация армянской «Истории страны Агванк».—Вестник архивов Армении, 1979, № 2, с. 219—232; его же, Очерки истории восточного края Армении (V—VII вв.); Ганалаян А., Хачикян Л., Тер-Гевондян А. Об очередных «размышлениях» З. Буниатова.—Вестник общественных наук, 1978, № 5, с. 95—104; Папазян А. Д. Новые эпиграфические данные о последних отпрысках армянской феодальной знати в Сюнике, ИФЖ, 1983, № 4, с. 118—125. Якобсон А. Л. Из истории армянского средневекового зодчества: Гандзакский монастырь XIII в.—Вестник общественных наук, 1977, № 12; Его же, Гандзакский монастырь и хачкары: факты и вымыслы, ИФЖ, 1984, № 2; «Мовсес Каланкатуаци, История страны Алуанк», пер. с древнеармянского, предисловие и комментарии Ш. В. Смбатяна, Ереван, 1984, (см. раздел «Комментарии»); Акопян А. А. Албания и Албанцы в греко-латинских и армянских источниках. Ереван, 1987 и т. д. Названные (и неназванные) труды роднит общий для них всех вывод: науку нельзя превратить в арену «культурной экспансии», ибо это противоречит гражданскому и гуманистическому долгу ученого и мешает развитию науки в целом.

[стр. 474]

Следуя этой логике, Ахундовы считают своим «искусствоведческим долгом», увидеть в сохранившихся в Арцахе или в Севанском бассейне, Вайоц дзоре или

же в Старой Джуге средневековых армянских памятниках культуры отражение мировоззрения и космологических представлений албанцев. Ради этого они помимо армянского монастыря Гандзасар, что уже не ново, впервые привлекают ряд хачкаров, которые, по-видимому, им кажутся наиболее удобными для измышлений и искусственных толкований.

Почему же все-таки именно хачкары?

А потому, что хачкары, согласно авторам,—это надгробия, а надгробия являются самыми статичными памятниками культуры народа. Следуя логике их анализа, как бы ни менялась религия этого народа (албанцев)—от язычества к христианству, а затем к магометанству, кто бы ни завоевывал и поработал его, как бы ни менялись формы его домов и храмов, все равно его надгробные памятники остаются неизменными, вернее неизменной остается их фундаментальная структура. Этому, по их мнению, способствует не только консервативность погребальных обрядов данного народа (албанцев), но и то, что отраженная в этих обрядах космогония оказывалась приемлемой и для других господствовавших на данной территории религиозных систем.

В приведенных общих рассуждениях есть много существенных противоречий, что, однако, не беспокоит Ахундовых, и они спешат принять свои безоговорочные «истины» за культурологическую основу анализа хачкаров. Авторы просто избегают прямого заявления о том, что они нашли некую типологическую точку зрения, согласно которой албано-языческие, албано-христианские и албано-мусульманские памятники объединяются (диахронический план) и, напротив, албано-христианские, армяно-христианские или же албано-мусульманские и тюркско-мусульманские памятники разнятся друг от друга (синхронный план). Более того, через свои наблюдения, по их мнению, они выявили некую особенность албанской культуры, чем и обуславливается эта общность и это различие.

Согласно «открытию» Ахундовых, надгробные памятники язычников-албанцев имели вид менгиров или «вишапов». В период христианства их сменили хачдаши (хачкары), а когда албанцы приняли ислам—башдаши. И хотя внешне (по форме) они разнятся (с. 3), однако внутренне (т. е. по содержанию) похожи друг на друга, ибо исходят из единого инварианта, что проявилось и выразилось в их общей структуре. Все они представляют модель мира, которая организует пространство как вокруг горизонтальной, так и вертикальной оси (с. 4). Эта модель трехчастна, и, продолжают Ахундовы, верхняя ее часть символизирует небесную (рай), средняя—земную, а нижняя—подземную

[стр. 475]

(преисподняя) сферы (с. 4). Представленная инвариантная структура в своеобразных условиях Албании (смена ряда религий, частые завоевания, культурные влияния и т. п. с. 4) находит многочисленные культурные выражения (в различных сюжетах, кодах и символических системах), но

никогда не искажается и не разрушается, в особенности в надгробных памятниках, чем они и отличаются от хачкаров Армении. Последние, напротив, создаваясь в течение веков в стабильной и неизменной религиозной среде очень быстро канонизировались, в результате чего изображение креста, занимающее центральное место, вытолкнуло архаичные мотивы моделирования мира и с этой точки зрения сделало памятник менее информативным (с. 5). Между тем, утверждают Ахундовы, крест на «хачдашах», «бывший ранее символом солнца, плодородия—древом жизни» (с. 5), свидетельствует только о том, что памятник относится к новой христианской религии. По этой причине изображение креста на «хачдашах» сливается с декоративным оформлением, часто разделяясь на несколько мелких крестов, которые приближаются к дохристианским изображениям древа жизни. В «хачдашах», таким образом, главным является не столько крест, сколько художественное оформление памятника в целом (с. 5).

Все эти рассуждения абсолютно неверны: как бы декоративно пышно ни был украшен хачкар, он остается христианским памятником, и крест как символ христианства составляет его подлинную сущность. Именно поэтому в нехристианской среде хачкаров не было. И если на территории нынешнего Азербайджана, в особенности на правом берегу реки Куры, встречается много хачкаров, то—только по той простой причине, что эти земли были заселены армянами-христианами, а жившие здесь албанцы давно уже приняли ислам. Понятно, что это только одна сторона вопроса. Не менее важна другая. Ахундовы не считают с теми изменениями культуры и искусства (в том числе к искусства хачкара), которые происходили в странах Ближнего Востока в течение многих веков. Начиная с XI—XII и особенно в XIII—XIV веках во многих странах архитектурно-скульптурная отделка памятников и, в частности армянских хачкаров, постепенно приобретала все большую художественную емкость, более пышный декоративный характер. В хачкарах сопоставляются и синтезируются самые разнообразные растительные (хотя и стилизованные), геометрические, зооморфные и антропоморфные формы. Создаются тысячи хачкаров, и это искусство становится обширной областью армянской народной культуры, в которой проявляются формы не только религиозно-христианского, но и народного мышления, мироощущения и связанных с ними символов и образов. Но как бы ни были хачкары насыщены символическими и декоративными узорами, а также изображениями смертных и святых, несомнен-

[стр. 476]

но, крест занимает в них центральное место. Примечательно, что традиция хачкара, хоть он и является христианским символом, не была принята другими христианскими народами, даже ближайшими соседями-грузинами. Это объясняется определенной спецификой христианского вероисповедания армян, которую в начале XIII века очень метко и точно охарактеризовал автор известного армянского «Судебника» Мхитар Гош: «Греки и грузины более чтут образ (икону), а армяне—крест». Общеизвестно, что в какой бы стране ни поселялись армяне, они ставили там многочисленные и разнообразные хачкары. И в Грузии есть хачкары, но их создателями были армяне.

Мы рассмотрели первую часть доклада (с. 1—6), положения которого находят конкретное применение во второй его части, при анализе отдельных хачкаров-памятников. Речь идет о так называемом моделировании космоса.

Именно это мы назвали выше «открытием», сейчас хотелось бы объяснить, почему это слово взято в кавычки. Дело в том, что в общей культурологии давно получило статус хрестоматийной истины положение, о котором сейчас даже трудно сказать, у кого и когда оно родилось. Согласно этому тезису, в самых различных человеческих культурах, начиная с самых древнейших предков-земледельцев, космос моделировался в виде трехчастной схемы, одним из самых распространенных и древних выражений которой и является мировое древо (вар., древо жизни)<sup>6</sup> с тремя частями, символизирующими те три сферы, которые Ахундовы считают характерными только для «албанского» типа культуры. Трехчастная структура, таким образом, является феноменом не национального, а общечеловеческого мышления, о чем В. Н. Топоров пишет: «Эта структура легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента...»<sup>7</sup>. Не случайно поэтому в семантическом анализе удаленных друг от друга во времени и пространстве древнейших памятников различных культур специалисты зачастую обращаются к помощи трехчастной структуры. Так, например, об одном скифском кувшине Е. Е. Кузьмина пишет: «Три фриза вазы тракуются как отражение представления о трех сферах мироздания, характерного для мифологии вообще, индоиранской в особенности». О другой же находке говорится: «Трехчастную композицию памятников единогласно интерпретировали как космологическую модель Вселенной... сцену терзания—как возрождение через унич-

---

<sup>6</sup> См.: Топоров В. Н. Древо мировое, Мифы народов мира, Энциклопедия, т. 1, М., 1982.

<sup>7</sup> Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах, в кн.: Структура текста, М., 1980, с. 23.

[стр. 477]

тожение, растительный орнамент—как мировое дерево»<sup>8</sup>. Подобные примеры можно умножить.

Получается, что «открытие» Ахундовых на самом деле уже открыто, но не конкретно для «албанцев», а для человечества вообще. Но так как Ахундовы не хотят замечать этого, то, следуя принятой логической схеме, они должны были бы подвергнуть албанизации не только Армению (против чего по праву выступает А. Л. Якобсон), но и весь индоевропейский мир (хотя бы его христианскую часть); если же авторы признают, что эта трехчастная структура свойственна всей христианской культуре, то должны объявить исключением

только Армении? До чего только нельзя додуматься «логикой» неверной установки...

Следовательно, излишне даже доказывать, что трехчастная структура не могла стать исходной для типологии «албанской» культуры в той ее форме, в какой хотелось бы ее вывести авторам. Поэтому-то различие между двумя группами хачкаров— армянскими и «албанскими», искусственно выделенными Ахундовыми на основе «албанского» культурного типа, есть не что иное, как самое обычное тождество. Как можно, например, в основании креста ряда армянских хачкаров увидеть начальное «древо жизни», а в других—не заметить этого, тогда как уже с V—VI вв. духовники-идеологи армянской церкви толковали крест как древо жизни и т. д.

Просто авторам хотелось бы, чтобы дохристианские культурные архетипы и символы не сохранились в Армении, а в «Албании», напротив, существовали долго потому, что там христианство не смогло окончательно укорениться. Но как же в условиях слабого развития христианства могла так последовательно сформироваться монолитная культура, которая, согласно авторам, принадлежит «Албании»? Ведь как известно, эту страну населяли различные по языку, религиозной принадлежности и местным обычаям этнические группы. Игнорируя историческую действительность, авторы бездоказательно и молчаливо приписывают так называемой «Албании» однородный этнический состав.

Конечно, все эти вопросы мало чего стоят по сравнению с «открытием» основного положения «албанской» культурологии, и Ахундовы, оставляя их без ответа, переходят ко второй части работы (6—16), где искусствоведческий анализ конкретных памятников отличается недобросовестным описанием и надуманными декларативными откровениями. Его критике посвящена упомянутая статья А. Л. Якобсона; нам остается только добавить, что все эти положения насильственно выводятся из знако-

---

<sup>8</sup> Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников Скифского искусства. Вестник древней истории, 1984, № 3, с. 103.

[стр. 478]

мого уже тезиса, хотя авторов трудно похвалить в умении сводить концы с концами. Приведем всего один пример:

На фронтоне хачкара порой высекается образ Христа в окружении символов четырех евангелистов (бык, орел, лев, человек). Эти символы, встречающиеся в произведениях самых различных жанров миниатюры и декоративного искусства всего христианского мира, в том числе и Европы, соответственно воспринимаются как евангелисты Марк, Матвей, Лука и Иоанн. Но неожиданно



Ахундовы уподобляют евангелистов спутникам Митры-Михра, а ореол Христа сравнивают с шарами-планетами, истолковывая его как «символическое изображение космоса—беспредельного пространства света, характерного олицетворения Великого Митры» (с. 12).

Добавим, кстати, что Ахундовы питают особую страсть к звездам и планетам и, подобно народным самоучкам-натурфилософам, не упускают удобного случая уподобить им все розетки на хачкарах (см. с. 6, 12, 15). Напрашивается справедливый вопрос, недостаточное знание христианского средневекового искусства или же сознательная преднамеренность авторов вызвала эту, мягко говоря, ошибку? И хотя мы и стоим перед авторитетом доктора наук, вынуждены признать, что для них менее предосудительной была бы первая мотивировка.

Но предположим, что замена Христа Митрой просто досадное недоразумение, хотя в тенденциозной «митраизации» хачкаров подобных промахов немало и обусловлены они одной главной ошибкой, лежащей в основе культурно-исторических взглядов авторов. Они думают, что если хачкар подвергнуть «митраизации», решится и вопрос его «албанизации», в который раз забывая, а может и игнорируя ту известную истину, что самым главным центром митраизма в Закавказье прежде всего была Армения, засвидетельствованные в которой различные выражения культа Митры по сей день исследуются иранистами и арменоведами. Наконец, существует и грузинский культ Митры. Фактически и в данном случае Ахундовы всеобщее культурное явление (митраизм) пытаются конкретизировать и объявить специфической особенностью лишь одной страны. Эти домыслы получают характер не просто ошибки, а тенденциозного мнения, что несовместимо с наукой.

Вообще в рецензируемой работе встречается много так называемых «двухкратных» ошибок, из которых первая обычно бывает концептуальной, а вторая — пояснительного характера. Хочется особо выделить тот момент, который в докладе выразился довольно (сдержанно). Ахундовы, отторгая орнаменту ряда хачкаров от мотивов общего армянского стиля «древа жизни», объявляют ее тождественной азербайджанской орнаментике. «Весь хачдаш,— пишут они,— покрыт сплошным кружевом

[стр. 479]

азербайджанского орнамента» или «Третий хачдаш также весь покрыт сплошным азербайджанским орнаментом» (с. 12-13).

Здесь авторы не увидели ни характерного для исследуемой эпохи развития и изменения культуры, ни специфических черт искусства данного народа (в конкретном случае, азербайджанского). Насколько неверно их представление об искусстве орнамента, прекрасно показано в критической рецензии А. Якобсона: «Хорошо известно, что монументальная орнаментика Азербайджана, начиная с XII в. и вплоть до XV в. была исключительно геометрической... А растительная

орнаментика в виде мелких вьющихся спиралью стеблей с ответвлениями, с бутонами цветов и с мелкими растительными разводами появляются в монументальном искусстве Азербайджана только в XV в.»<sup>9</sup>.

А в орнаментации хачкаров XIV в., ставших предметом настоящего обсуждения, использовано сочетание геометрических и растительных узоров («древо жизни»), что характерно для армянского монументального и прикладного искусства вообще и в XII—XIII вв. в особенности, т. е. тогда, когда «в Азербайджане растительная орнаментика еще не использовалась, а в монументальном искусстве (каменной резьбе) просто неизвестна» (см.: А. Л. Якобсон, ук. соч., с. 3).

Для авторов убедительным и выразительным свидетельством правильности их тезисов являются не только азербайджанские, но и вообще все мусульманские формы, например, остроконечные арки типа Михраб и даже монгольские (например, монголоидный тип лица на скульптуре), которые им видятся на хачкарах. Смехотворно, но и странно одновременно, что Ахундовы в качестве аргумента «албанизации» зангезурских менгиров называют их позднее турецкое наименование Гошун-даш (с. 13-14). Здесь стоит привлечь внимание читателя к очень интересному обстоятельству отчасти психологического порядка. Авторы неосознанно ли (?) считают следом албанизации армянских памятников не только «извлеченные» из них азербайджанские отголоски, но и вообще мусульманские (например, монгольские, ибо они в 1295 г. также приняли ислам) ассоциации, которые пробуждаются у них при обозрении памятников. Мягко говоря, Ахундовы в своих суждениях и выводах руководствуются средневековым принципом, согласно которому основу общности и различия народов и их культур составляет только вероисповедание. Тем самым в истории культуры игнорируется роль национальных, классовых, социальных и другого рода факторов. Имен-

---

<sup>9</sup> Якобсон А. Л. Гандзасарский монастырь и хачкары: факты и вымыслы, ИФЖ, 1984, № 2, с. 151, где имеется ссылка на работу Л. С. Бретаницкого «Зодчество Азербайджана в XII—XV вв., и его место в архитектуре Ближнего Востока», М., 1966.

[стр. 480]

но благодаря одному из них, классовому фактору, как точно фиксирует и объясняет Якобсон, должны были на армянских памятниках высекаться всадники в монгольских одеждах (см.: указ. соч., с. 149). Эти грубые промахи еще можно было бы отнести за счет неведения, если бы в их основе не лежала та концептуальная установка, согласно которой Ахундовы считают себя вправе объявить культурными наследниками различных народов, проживающих на территории «Албании», только азербайджанцев, умалчивая как о южных дагестанцах, удидах и других малочисленных народах, так и о грузинах и

армянах (последние давно обосновались к северу от реки Куры, вследствие армянского «потока» в сторону Северного Кавказа и России, начиная уже со времени падения Ани).

Думается, что определенные явления в средневековой культуре Азербайджана авторы готовы назвать «албанскими» (а не общемусульманскими), лишь бы надуманный тезис о культурно-генетических албано-азербайджанских связях (получил большую весомость и доказательность. Иначе, какой логической схеме следовали авторы, рассматривая замеченный ими «мусульманский» след на армянском памятнике как средство «албанизации», ведь та же мусульманская среда в таком случае могла оказать влияние и на армянскую культуру? В этой связи заметим, что последний абзац сообщения Ахундова звучит более чем странно: «Переплетение мотивов христианской иконографии, мусульманского декора и языческой символики на мемориальных произведениях албанцев, независимо исповедующих христианство или магометанскую религию, является главной отличительной их чертой» (с. 16).

Таким образом, проявление влияния и взаимосвязи языческих, христианских и мусульманских культур, изолированное во времени, пространстве и исторической среде, рассматривается всего лишь как характерная черта «албанских» мемориальных памятников. Подобный стиль анализа создает широкую возможность говорить все, что придет на ум.

Анализ вышеприведенных концептуальных ошибок дает, пожалуй, исчерпывающий ответ на вопрос, почему маленькая брошюра Ахундовых столь насыщена искажениями фактов. Мы, конечно, далеки от намерения собрать их воедино и ограничимся констатацией лишь тех, которые наиболее ярко подтверждают недостаточную кавказоведческую подготовленность авторов, что, впрочем, восполняется декларативными высказываниями и домыслами.

В них проявляются в первую очередь территориальные претензии, которые составляют историко-политическую сущность тенденциозной концепции Ахундовых, как бы она ни была при-

[стр. 481]

крыта и завуалирована в подстрочных примечаниях к докладу. Так, в сноске на стр. 11 говорится: «Три хачдаша из старого албанского княжества в Джуге, а четвертый из Нораванка—историческая Албания»; сноски же на стр. 13 вновь гласит: «Земли исторического албанского княжества Сюник и других указанных районов в настоящее время расположены на территории Советской Армении».

Итак, Джуга в Нахичеванской провинции исторической Армении, Нораванк в Ехегнадзоре (в историческом Вайоц дзоре, который турецко-татарские завоеватели переименовали в Даралагяз), армянская область Сюник, никогда не входившая в состав Албании, но в свое время завоеванная турками-сельджуками (печальная судьба, павшая на долю всей Армении, а также Грузии

и той же Албании), объявляются составной частью Албании или албанского княжества, т. е. Азербайджана, ибо, по мнению авторов, азербайджанцы единственные и прямые потомки албанцев.

Вот какой подтекст таится, казалось бы, в механическом переименовании хачкара в «хачдаш» и в антинаучной тенденции локализовать и искать эти «хачдаши» на исконно армянских землях.

Обратимся к анализу ряда конкретных фактов.

Ахундовы, якобы путем сравнения известного хачкара из Джуги, (перевезенного затем в Эчмиадзин, мастер Григор, 1602 г.) с однотипными ранними хачкарами, позволяют себе внести «весомый» вклад в датировку памятника: «Мы подвергаем сомнению указанную датировку третьего хачкара (т. е. 1602 г.), тем более, что на нем отбиты фактически все надписи, не исключено, что албанские, и относим три хачдаша к более ранним, чем четвертый» (т. е. раньше XIII в.)». Авторам, видимо, казалось, что 1602 год определен приблизительно (ведь надпись на основании стерта), но они не пожелали задаться вопросом, почему обозначена столь конкретная дата (обычно приблизительная датировка относится к целому веку, к той или другой его половине, в лучшем случае к четверти века). Между тем и неспециалист даже на фотографии может увидеть высеченные вокруг малой и большей розетки у основания хачкара буквы ՉԴԳԴ (Григор), ՎԴՊՏ (мастер) Թ (в год) ՌԾԱ (1051+551=1602), а в стертой части надписи еще проглядываются армянские буквы и среди них довольно четко—слово իսսչի (сей крест)<sup>10</sup>. Чтобы удостовериться в этом, Ахундовым и их единомышленникам достаточно было посмотреть на более ранний фотоснимок этого хачкара, на котором надпись предстает на совершенно ясном армянском языке и можно прочесть:

---

<sup>10</sup> Азарян Л., Армянские хачкары, Париж, 1973, илл. № 198.

[стр. 482]

Սուրբ իսսչի բարեխօս ան Քրիստոսի սարնն Յովհաննէսին:

Сей святой крест—ходатай господина Ованеса перед Христом<sup>11</sup>.

Это значит, что, по крайней мере, в конце XIX и начале XX века, а может и позднее надпись на хачкаре кто-то (?) испортил. Обойдя вниманием приведенные факты, Ахундовы решили более чем на четыре века отодвинуть этот хачкар в прошлое, лишь бы предположить на нем албанские надписи. Наконец по поводу фразы Ахундовых «не исключено, что албанские» отметим следующее : известные нам на одном из албанских языков надписи (их всего девять и датируются они не позднее VII—IX вв.) обнаружены только на территории собственно Албании (к северу от Куры), поэтому допущение

возможности существования албанских эпиграфических лапидарных надписей в центральной Армении (в данном случае в Джуге, да еще и в позднем средневековье) выглядит по крайней мере фантастично.

Приведем еще один пример. Для сравнения с мусульманскими башдашами Ахундовы в качестве памятного надгробия называют два таких хачкара, которые были поставлены в IX в. и как таковые, понятно, должны были иметь чисто культовую функцию, ибо назначение надгробия, как известно, часть хачкаров получила лишь с XII в. Может, Ахундовы думают, что функция надгробия является первичным и основным назначением хачкара? Эта тенденция хорошо обозначается в последнем положении второго доклада Д. Ахундова, согласно которому два древнейших хачкара сел Мец Мазра и Мартирос, в силу своей якобы схожести с «азербайджанскими» и «дагестанскими» башдашами, генетически восходят к единой основе, которую Ахундовы формулируют как «антропоморфное происхождение»: «Наше мнение об антропоморфном происхождении раннесредневековых стел подтверждается множеством надгробий Азербайджана и Дагестана...» (см.: Д. А. Ахундов, Отличительные черты..., тезисы докладов, Баку, 17—21 мая 1985 г., с. 78).

Но это еще ничего: авторы, к сожалению, позволяют себе даже выдумывать усопших. Под хачкаром села Мартирос они хоронят князя IX века Григора Атрнерсехяна, не считаясь с тем, что на этом хачкаре нет надписи. Из каких источников они черпают эту информацию? Под хачкаром же из села Мец Мазра им видится захоронение не существующего князя IX века Григора Нергина, между тем именно на этом хачкаре сохранилась надпись, которая гласит, что армянский князь «Григор Атрнерсехян

---

<sup>11</sup> Айвазян А. Джуга. Ереван, 1984, илл. № 63 (на арм. яз.).

[стр. 483]

поставил хачкар в 881 году в помощь верующим»<sup>12</sup>, а не как надгробие, как бы того ни желали авторы.

Допущена, если можно так выразиться, четырехкратная ошибка: во-первых, названный хачкар не является надгробным памятником; во-вторых, под ним нет никакого захоронения (пусть даже княжеского); в-третьих, никакого князя по имени Григор Нергин не существовало; и, наконец, самая основная ошибка заключается в том, что здесь не было и не могло быть никакой албанской культуры. Вся незавидность положения авторов объясняется тем, что им захотелось выискать «албанскую» культуру там, где не было «Албании». Но так как Ахундовы страстно желают найти «албанскую» культуру в армянских провинциях, как входивших некогда в Албанию (Арцах, Утик), так и не входивших в нее (Сюник, Джуга, Нахичеван и т. д.), они ищут, а вернее, измышляют факты для доказательства.

Эту тенденцию очень метко и верно охарактеризовал А. Якобсон: «С сожалением приходится признать, что статья Д. А. и М. Д. Ахундовых крайне тенденциозна по смыслу и духу своему. Такого рода статьи на наш взгляд, могут только дезориентировать читателя» (см.: А. Л. Якобсон, указ. соч., с. 152). Нам остается только добавить, что если названная статья своей искусствоведческой частью полностью является кустарщиной, то с культурологической точки зрения носит ярко выраженный «натурфилософский» характер. Такой натурфилософский подход к армянским памятникам, если даже в его основе лежит надуманная, но хорошо усвоенная авторами историко-географическая теория «Албании», завуалированная некоторыми заимствованными, но не усвоенными терминами из современной культурологии, несовместим с профессиональной академической наукой.

И последнее. В духовной и материальной культуре веками соседствующих народов Армении, Албании, а в новое время и Азербайджана существовали связи и взаимоотношения, выявление и правдивое истолкование (которых дает интересный и богатый материал для истинного ученого.

---

<sup>12</sup> Свод армянских надписей, т. IV, составитель С. Г. Бархударян, Ереван, 1973, с. 334 (на арм. яз.).