

ԲԱՆԱՎԵՆ ԵՎ ՔՆՆԱՐԿՈՒՄ



ՀԱՅ ՀԻՆ ԵՎ ԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅԱՆ
ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԱՅԻՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

Յ. Ս. ԱԼՎԻՅԱՆ

ա. Այլաբանական մտածողության աշխարհայացքային հիմքը (Գողթան երգեր, առասպելաբանություն): Հայ գրականության հնագույն՝ մինչքրիստոնեական շրջանից մեզ հասած ժառանգությունը հայտնի է առասպելապատմական բանահյուսություն ընդհանուր անվամբ: Այն ամփոփում է Մ. Խորենացու շնորհիվ մեզ հասած հայոց հնագույն առասպելներն ու վիպասանությունները: Քրիստոնեական շրջանի հայ գրականությունը թեև թեմատիկ-բովանդակային և աշխարհայացքային առումով բոլորովին նոր երևույթ է և հնագույն շրջանի բանահյուսության հետ բովանդակային աղերսներ չունի, սակայն գաղափարական-աշխարհայացքային հենքի և մտածողության կերպի տեսակետից այս երկու շրջանների գրականության միջև բավականին սկզբունքային ընդհանրություններ կան:

Նախ՝ գաղափարական-աշխարհայացքային ընդհանրությունների մասին: Եթե հայ ժողովրդի մինչքրիստոնեական մշակույթի գաղափարական-աշխարհայացքային հենքը հեթանոսական շրջանի կրոնական աշխարհընկալումն է, ապա քրիստոնեական շրջանի մշակույթինը քրիստոնեական վարդապետությունն է ու Հայ առաքելական եկեղեցու դավանանքը:

Երկրորդ ընդհանրությունը մտածողության կերպն է, տեսակը: Այն ուղղակիորեն բխում է կրոնական պատկերացումներով ու հավատալիքներով պայմանավորված աշխարհընկալումից, որը այլաբանական է: Ինչպես աշխարհընկալումը, այնպես էլ այլաբանական մտածելակերպն ընդհանուր է ողջ հին աշխարհի համար, որն արտացոլվում է ոչ միայն բանահյուսության և գրականության մեջ, այլև մշակույթի այլ ոլորտներում՝ ժայռապատկերներ, քանդակագործություն, գեղանկարչություն, ճարտարապետություն և այլն:

Հայ բանաստեղծական խոսքի՝ մեզ հասած առաջին այլաբանական վկայությունները Գողթան երգերի պատառիկներն են, որոնցով, անշուշտ, դժվար է հստակ պատկերացում կազմել նրա տարածվածության աստիճանի մասին, սակայն հնագույն առասպելները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ այլաբանությունը լայն կիրառություն է ունեցել բանարվեստում: Կասկածից դուրս է, որ բազմաթիվ նման երգեր ու գրույցներ են գոյություն ունեցել, ինչը Մ. Խորենացին հաստատում է մի քանի անգամ. «Արդարացուցանե՛ և այս գասացեալ գրոյցս անգիրս»¹:

Երրորդ ընդհանրությունը դրսևորվում է խորհրդաբանության մակարդակում, որը նախնական կրոնական պատկերացումների ու հավատալիքների

¹ Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն հայոց, Եր., 1981, էջ 40:

ամբողջությամբ պայմանավորված իրողություն է և դարձյալ ուղղակիորեն բխում է հեթանոսական շրջանի մարդու աշխարհընկալումից ու մտածողությունից: Նախնական առասպելաստեղծ մտածողության մասին ուշագրավ է Ա. Լոսևի դիտարկումը. «Ակնհայտ է, որ նման մտածողությունը գործ ունի բացառապես նյութական-իրեղեն և զուտ զգայական առասպելների հետ, այսինքն՝ *զգայականն ու նյութականը այստեղ անհրաժեշտաբար ընկալվում են որպես առասպելական, իսկ ողջ առասպելականը՝ բացառապես միայն զգայական և նյութական*»²: Մա նշանակում է, որ մարդը, բանականությամբ ու զգացմունքով օժտելով ողջ տեսանելի և անտեսանելի աշխարհը, տեսանելի և անտեսանելի առարկաներին վերագրում է մարդկային բոլոր ունակությունները, կարողություններն ու զգացմունքները: Միայն այս դեպքում է հնարավոր առասպելի ծնունդը, որտեղ իրեղեն ու կենդանական աշխարհի բոլոր ներկայացուցիչներն անխտիր հարաբերվում են մարդու հետ և ըստ այդ հարաբերության արդյունքի ու հետևանքի՝ ընկալվում ու գնահատվում նրա կողմից: Ըստ էության առասպելն այլ բան չէ, քան այդ փոխհարաբերությունների պատմությունը՝ ամբողջացած մարդու գնահատողական-վերաբերմունքային վարքագծով:

Այս գործընթացի կարևորագույն պայմանն այն է, որ մարդը, առարկայական ու կենդանական աշխարհին վերագրելով մարդկային հատկություններ, անվերապահորեն հավատում է այդ աշխարհների զգացմունքայնությանն ու բանականությանը: Ավելին՝ նրանց նույնպես օժտում է գնահատելու, վերաբերմունք արտահայտելու, գործելու և վարքագիծ դրսևորելու ունակություններով. «Տրամաբանորեն դա նշանակում է, որ այստեղ բացակայում է կենդանի և անկենդան կատեգորիաների մասնատումը կամ ոչ կենդանի կատեգորիաների մասնատումը իրենց իսկ ներսում: Այդ կատեգորիաներն այստեղ միաձուլված են, մասնատված չեն, նույնացված են, ընդ որում՝ այդ նույնականությունն այստեղ տրված է ոչ թե արտաքինապես, ոչ թե պատկերի կամ մտապատկերի և ոչ էլ ինչ-որ ընդհանուր գիտական օրենքի ենթարկվածության տեսքով (ինչպես գիտությունն է միավորում տարբեր իրողություններ կամ մասեր իրենց ամբողջի հետ), այլ բացառապես բառացիորեն, առարկայորեն, նյութականորեն հիմնավորված, համարկված»³:

Այս երևույթը չպետք է շփոթել փոխաբերության հետ, երբ մարդ, բոլորովին այլ խնդիրներ հետապնդելով, խոսեցնում է կենդանիներին և առարկաներին, որը կոչվում է առակ, իսկ մտածողությունը՝ առակային. «Իսկ երբ Հոմերոսի «Իլիականում» մարտից առաջ Աքիլլեսի հետ խոսում են նրա նժույզները, դա արդեն ո՛չ փոխաբերություն է, ո՛չ էլ առակ, այլ՝ առասպել, որովհետև այստեղ նժույզներին բառի բուն իմաստով վերագրվում է խոսքի և բանականության ընդունակություն»⁴:

Գողթան երգերի՝ մեզ հասած պատառիկներից Վահագնի ծննդյան պատկերը լավագույնս ապացուցում է, որ հնագույն մարդու գիտակցության մեջ առարկայական աշխարհը (տիեզերքն ու երկիրը) ոչ միայն օժտված է

² **А. Ф. Лосев**, Знак, символ, миф. М., 1982, с. 260.

³ Նույն տեղում, էջ 261:

⁴ Նույն տեղում:

զգացմունքով ու քանականությամբ, այլև մարդուն հատուկ այլ հատկանիշներով: Թեև նա մարդուց անհամեմատ մեծ է, ուժեղ ու ահարկու, սակայն, ինչը և գլխավորն է, մարդու մնան անմահ է ու ծնում է մարդու ճակատագիրը տնօրինող անմահներ՝ աստվածներ:

**Երկներ երկին, երկներ երկիր,
Երկներ և ծովն ծիրանի.
Երկն ի ծովուն ուներ և գկարմրիկն եղեգնիկ.
Ընդ եղեգան փող ծուխ ելաներ,
Ընդ եղեգան փող բոց ելաներ,
Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ.
Նա հուր հեր ուներ.
Ապա թէ բոց ուներ մորուս,
Եւ աչկունքն էին արեգակունք⁵:**

Մարդու (կամ նրա հոգու) անմահության մասին հավատը բազմիցս վկայված է ինչպես հայ ժողովրդի նախնական հավատալիքներում, այնպես էլ առասպելների մեջ: Բավական է հիշել Արտաշեսի հետ թաղվող սպասավորների և գույքի քանակը, որոնք նրան պետք էին գալու այն աշխարհում: Թերևս կարելի է եզրակացնել, որ այս հավատի վրա է խարսխվել նշանավոր արքաների, զորավարների, առաջնորդների ու հերոսների աստվածացման իրողությունը, որոնք իրենց կատարած մեծագործություններով հավասարվում էին աստվածներին և հետագայում զետեղվում երկնքում, ինչպես Հայկ նահապետը, Անգեղ Տուրքը և այլք: Ըստ Մ. Խորենացու մեկնության՝ Վահագնը նույնպես մարդ էր, Երվանդյան Տիգրան Երրորդի որդին, որը աստվածացվել է իր քաջագործությունների շնորհիվ և դասվել անմահների շարքը: Սակայն Խորենացու նպատակը հերոսների առասպելացման-աստվածացման կամ աստվածների հերոսացման պատճառների ուսումնասիրությունը չէ, այլ առասպելական պատումի հիմքում պատմականն ու հավաստին բացահայտելը:

Այստեղ մենք զործ ունենք առասպելական երգերի այլաբանական մտածողության ու հին աշխարհի շատ ժողովուրդների առասպելներին բնորոշ խորհրդանշանների հետ. երկրի, երկնքի և ծովի (երկնային) երկնելը, եղեգնից բոց և ծուխ ելնելը, պատանյակի խարտյաշ լինելը, ծնվելուց անմիջապես հետո բոցերի միջով վազելը և այլն⁶:

Եթե փորձենք ի մի բերել այն ամենը, ինչ ունենք Մ. Խորենացու կողմից թեկուզ պատմողաբար ավանդված, մոտավոր մի պատկերացում կկազմենք առասպելական մտածողության կերտած աշխարհի ու դրա կառուցվածքի մասին: Դա մեկ միասնական աշխարհ է, ուր բարի ուժեր խորհրդանշող աստվածները, դյուցազուններն ու հսկաները՝ Հայկը, Արամը, Անգեղ Տուրքը, Արա Գեղեցիկը, Վահագնը և այլք, կռվում են չար ուժերի մարմնացումների դեմ և հաղթում: Նրանք նաև ստեղծագործ են ու արարիչ:

⁵ **Մովսես Խորենացի**, նշվ. աշխ., էջ 102:

⁶ Մանրամասն տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 72-93:

Անհավանական թվացող պատմություններն ու հրաշագործությունները առասպելների մեջ հավաստի ու բնական իրադարձություններ են, որովհետև արտահայտում են աշխարհի ու մարդու արարման, մարդու և աստվածների փոխհարաբերությունների ամբողջական ու իրական ընկալումը: Սակայն առասպելաբանության մտածողության այլաբանական-հրաշապատումային բնույթը դեռևս հիմք չի տալիս կարծելու, որ հնագույն հեղինակները գիտակցել, տարբերակել են այլաբանությունն ու խորհրդանշանը որպես այդպիսիք, քանզի այդ հեղինակների աշխարհընկալմամբ վիշապներին հաղթողը այլ կերպ լինել չէր կարող. նա պետք է ծնվեր անսահմանորեն մեծ հորից ու մորից, երկունքի ցավերը պիտի լինեին բոցեղեն (քանզի նա ամպրոպի և կայծակի աստվածն էր) և այլն: Առասպելական աշխարհը միասնական է ու անտրոհելի: Ինչպես որ այնտեղ «բացակայում է կենդանի և անկենդան կատեգորիաների մասնատումը կամ անկենդան կատեգորիաների մասնատումը իրենց իսկ ներսում», ճիշտ այդպես հավերժ գործող որևէ բնական օրենք, ըստ նախնական աշխարհընկալման, բնորոշ է միայն տվյալ երևույթին կամ առարկային, հանդես է գալիս նրա հետ միասնաբար և կազմում է նրա *էությունը*` նախապայման դառնալով այդ երևույթի կամ առարկայի անձնավորմանը` *աստվածացմանը* կամ *մարդացմանը*: Ընդ որում` դրանց մարդացումը դառնում է տոտեմների ի հայտ գալու գլխավոր նախապայմանը, որոնք աստվածներից հետո երկրորդ դերակատարությունն ունեն առասպելներում: Այդ *էությունը* օրենք է դառնում միայն այն ժամանակ, երբ մարդու գիտակցության մեջ տեղի է ունենում կենդանի և անկենդան կատեգորիաների մասնատում, տրոհում, երբ դրանք տարբերակվում են, գիտակցվում առանձնաբար` ըստ իրենց սեռի ու տեսակի առանձնահատկությունների:

Այս երկարատև գործընթացում հիմնական դերակատարությունը աստվածներից աստիճանաբար անցնում է մարդուն` թագավորներին, գորավարներին, առաջնորդներին, հերոսներին և այլն, սակայն սրանց գործողությունների նկարագրությունը նույնպես դեռևս առասպելական երանգավորում ունի: Դա վիպասանության ձևավորման ու կայացման շրջանն է, որը գալիս է փոխարինելու առասպելաբանությանը: Այդ վիպասանական երգերն ամփոփված են Մեծն Տիգրանի և Արտաշեսի ու Արտավազդի ճյուղերում: Թեև վիպասանության հիմքը պատմական իրադարձություններն ու պատմական դեմքերն են, սակայն առասպելաբանությունը դեռևս մեծ տեղ ունի սրանցում. վեպերի հերոսները կռվում են վիշապների և վիշապագունների հետ, դերակատարներ են քաջքերն ու դևերը, բազմաթիվ են երևակայական և հրաշապատում անցքերն ու իրադարձությունները և այլն:

Սակայն դրանից հետո էլ երկար ժամանակ էր անհրաժեշտ, որպեսզի գիտակցվեին ու ընկալվեին կենդանի (էություն) և անկենդան կատեգորիաների օրինաչափությունները, և հայտնագործվեր օրենքը: Սա, ըստ էության, երկարատև գործընթաց էր բազմաստվածությունից դեպի միաստվածություն, որն ավարտվում է աշխարհի միասնականության նոր բացահայտմամբ. աշխարհը միասնական է ոչ թե այն պատճառով, որ ամեն ինչ *միաձուլված է*, առարկայորեն նույնացված, այլ այն պատճառով, որ այն առարկայորեն *մասնատված է* կենդանի և անկենդան կատեգորիաների, իսկ միասնության հիմքը օրինաչափությունների համընդհանուր գիտակցությունն

է՝ *օրենքը*, որը բխում է միակ Աստծուց: *Բազմազան աստվածների միասնականության գիտակցումը հանգեց միասնական ու մեկ աստծո բազմազանության մեծագույն հայտնագործությանը*, աշխարհի բազմազանության միասնությունն ապահովող անասան օրենքի՝ Միակ Աստծո հայտնությանը, որը քրիստոնեական աշխարհընկալման առանցքն է և մշակույթի գաղափարական-աշխարհայացքային հիմքը:

Սակայն եթե առասպելաստեղծ նախնական մտածելակերպից ու աշխարհընկալումից անցումը դեպի քրիստոնեական մտածելակերպ ու աշխարհընկալում ընթացել է օրինաչափ կերպով, նույնը չի կարելի ասել հայկական արվեստի և, տվյալ դեպքում, բանարվեստի մեջ այդ օրինաչափության գիտական ճանաչողության ու գնահատման առումով: Հայագիտության մեջ դեռևս կենսունակ է ավանդական այն տեսակետը, թե հայկական առասպելները, հայոց դիցարանը՝ աստվածների անուններով հանդերձ, հիմնականում փոխառություններ են այլ ժողովուրդներից: Ահա հիրավի մեծ հայագետներից մեկի՝ Մ. Աբեղյանի տեսակետն այդ մասին. «Մինչ առասպելներն ունեն ավելի դիցաբանական բնավորություն, *շատ քիչ պատմական ազդեցություն են կրած և հաճախ փոխառություն են ուրիշներից* (ընդգծումն իմն է - Հ.Ա.),- վեպն, ընդհակառակն, իր ծագումով, ընդհանուր առմամբ, բնիկ, ինքնուրույն ստեղծագործություն է»⁷:

Եթե XX դարի առաջին կեսին գիտության մեջ դեռևս իշխող էր այն տեսակետը, թե հայերը Հայկական լեռնաշխարհ են եկել Բալկաններից նախքան Քրիստոսը VIII դարում, ինչը Մ. Աբեղյանին և մյուս հայագետներին հիմք էր տալիս եզրակացնելու, որ հայոց առասպելները «*շատ քիչ պատմական ազդեցություն են կրած և հաճախ փոխառություն են ուրիշներից*», ապա այսօր այդ տեսակետը հիմնովին պետք է վերանայվի: Հնագիտության, լեզվաբանության, պատմագիտության և այլ գիտությունների նորագույն նվաճումները կասկած չեն թողնում, որ Հայկական լեռնաշխարհում հայերը բնիկներ են: Հայկական լեռնաշխարհը հնդեվրոպական ժողովուրդների նախահայրենիք լինելու՝ գնալով հիմնավորվող ու հաստատվող տեսակետը⁸ անվիճելի հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ.

ա. հայկական մշակույթը աշխարհի հնագույն մշակույթներից մեկն է,

բ. հայկական առասպելների ակունքը Հայկական լեռնաշխարհում կատարված պատմական իրադարձություններն են և ոչ թե «*փոխառություն են ուրիշներից*»,

գ. հայկական դիցարանը հայ ժողովրդի աշխարհընկալման ու պատկերացումների արդյունք է,

դ. հայերի եւ հնդեվրոպացի մյուս ժողովուրդների հնագույն առասպելների, դիցարանների և լեզվի ավագանը նույն նախահայրենիքն է, ինչով էլ բացատրվում են դրանց ընդհանրությունները, փոխազդեցություններն ու նմանությունները,

ե. մայր լեզվի տրոհումն ու ժողովուրդների հետագա տեղաշարժերը, նրանց կյանքում կատարված կարևոր իրադարձությունները հիմք են

⁷ Նույն տեղում, էջ 94:

⁸ Տե՛ս, օրինակ, **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси, 1984:

հանդիսացել նորանոր առասպելների ստեղծման, դիցաբանության և մշակութային այլ իրողությունների հարստացման ու ինքնատիպության համար,

գ. այս իրադարձությունների հետևանքով առաջացած մշակութային տարբերությունները հատկապես հարևան ժողովուրդների մշակույթների վրա ունեցել են առավել կամ պակաս ազդեցություն, որը պայմանավորված է եղել մշակութային շփումներով, բայց գլխավորապես՝ տնտեսական ու ռազմաքաղաքական գերակայությամբ,

ե. եթե ժողովուրդները պահպանել են քաղաքական ու լեզվամշակութային ինքնությունը, նման փոխհարաբերությունների հետևանքով անգամ առավելագույն ազդեցությունը չի կարող խաթարել ազդվող ժողովրդի մշակույթի ծագումնաբանությունը:

Հայ ժողովուրդը առնվազն քսանհինգ դար իր լեզվամշակութային ինքնությունը պահպանել է առավելագույն քաղաքական ինքնուրույնության պայմաններում և հինգ դար (Արշակունյաց գահակալության շրջանում)՝ համեմատաբար թույլ պետականության պայմաններում: Ուստի հայկական հնագույն առասպելներն ու դիցաբանը, որքան էլ օտար ազդեցություններ կրած լինեն (ինչը դեռևս հանգամանալից ուսումնասիրության կարոտ է), հիմքում առավել բնիկ ու ինքնուրույն են:

Նման մոտեցումը նախ սկզբունքային նշանակություն ունի հայ ժողովրդի և նրա մշակույթի պատմության համաժամանակյա ուսումնասիրության տեսակետից:

Եվ ապա՝ համեմատաբար հստակ պատկերացում է տալիս հնագույն շրջանի մշակույթի ծագման, ձևավորման ու զարգացման, գաղափարական-աշխարհայացքային հենքի, ազգային լեզվամտածողության, իսկ կոնկրետ առասպելների դեպքում՝ նաև դիցաբանության ու առասպելական-այլաբանական մտածողության մասին: Այլաբանությունը, լինելով առասպելապատմական բանահյուսության մտածողության հիմնական ձևը, իր հետագա զարգացումն է ունենում վիպասանական երգերում՝ ձեռք բերելով իրապատում մտածողության էական երանգներ և որակական նոր շարունակություն գտնում քրիստոնեական շրջանի բանաստեղծության մեջ՝ արդեն նոր գաղափարական-աշխարհայացքային հենքի վրա:

բ. Քրիստոնեական բանաստեղծության գաղափարական-աշխարհայացքային հիմքի ձևավորման շրջանը: Քրիստոնեական շրջանի հայ մշակույթի և հատկապես գրականության ու աստվածաբանական մտքի հիմնավորման ու հաստատման առումով V դարը եղավ վճռական ու անշրջելի: Քրիստոնեական դավանանքի գաղափարաբանական հաղթանակին նախորդել էին չորս երկար ու ձիգ դարեր: Անշուշտ, IV դարի սկզբում որպես պետական կրոն քրիստոնեությունն արդեն էականորեն ամրապնդել էր դիրքերը, սակայն որպես համազգային կրոն, որպես հայ ժողովրդի ազգային մշակույթի գաղափարախոսություն այն լիովին չէր կայացել: Մինչև V դարը չէր էլ կարող կայանալ, քանզի առնվազն երեք խիստ փոխկապակցված հարցեր դեռևս լուծված չէին. նախ՝ քրիստոնեությունը հասու չէր ժողովրդին, երկրորդ՝ չկար հայոց լեզվով անհրաժեշտ գրականություն, երրորդ՝ դեռ չէր ձևավորվել *ըստ էության* հայ հոգևորականություն: Սա չի նշանակում, թե հայ հոգևորականներ չկային. անշուշտ կային, և ավելին՝ հայ հոգևորական-

ները, եպիսկոպոսաց դասը՝ կաթողիկոսի գլխավորությամբ, երկրի ներքաղաքական կյանքում ազդեցիկ ուժ էին՝ օժտված նաև տնտեսական մեծ կարողությամբ: Անգամ Պապ թագավորի հեռատեսության շնորհիվ հայոց կաթողիկոսի ընտրության ու օժան հարցում Կեսարիայից անկախացումը լուծել էր թեև խիստ կարևոր, բայց ընդամենը քաղաքական հարց:

Հայ եկեղեցում առայժմ իշխում էին հունարենն ու ասորերենը: Քրիստոնեության տարածման ու ամրապնդման համար անփոխարինելի Աստվածաշունչ մատյանը, դավանաբանական գրականությունը, եկեղեցու ծիսակատարությունը օտարալեզու էին, մեծ մասամբ՝ անհասկանալի անգամ քահանայական դասին:

Առանց մայրենի լեզվով հոգևոր գրականության եթե ոչ անհնար, ապա խիստ դժվար էր քրիստոնեական վարդապետության տարածումն ու հաստատումը: Ժողովրդական բանահյուսությունը անկաշկանդ զարգանում էր հազարամյա կրոնական-մշակութային ավանդույթների հենքի վրա: Այս առումով խոսում է Փ. Բուզանդի վկայությունը. «Ոչ եթե որպես պարտն էր գիտութեամբ յուսով կամ հաւատով, բայց միայն սակաւ ինչ զհանգամանս գիտէին հելլէն կամ ասորի դպրութեանց, որք էին հասու այնմ փոքր ի շատէ: Իսկ որք արտաքոյ քան զգիտութիւն արուեստին էին այլ խառնիճադանճ բազմութիւն մարդկան ժողովրդոց նախարարացն եւ կամ շինականութեանն... դեգերեալ մաշէին յանուղայ կրթութիւն ընդ չքնոտի մտացն ի հնութիւն հեթանոսութեանց տվորութեանց, բարբարոս խուժադուժ միտս ունելով: Եւ զիրեանց երգս առասպելաց զվիպասանութեանն սիրեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն, և նմին հաւատացեալք, և ի նոյն հանապազորդեալք»⁹: Մյուս կողմից՝ հայոց թագավորության մասնատման (387թ.) հետևանքով Արևմտյան Հայաստանն ընկավ հունական մշակույթի ազդեցության տակ, իսկ Արևելյան Հայաստանում աստիճանաբար թուլացող պետականության պայմաններում գնալով ավելի էր մեծանում պարսկական և ասորական լեզվի, մշակույթի և կրոնի ազդեցությունը:

Անշուշտ, նախքան Մաշտոցը հայոց եկեղեցին քրիստոնեության տարածման ու ամրապնդման գործում գիտակցել էր դպրության դերը: Քրիստոնեության տարածման առաջին իսկ տարիներին Հայաստանում հիմնվել են դպրոցներ: Հետագայում Ներսես Մեծի ջանքերով դպրոցներ են բացվում Հայաստանի բոլոր գավառներում¹⁰, սակայն սրանցում ուսուցման լեզուն հունարենն ու ասորերենն էր: Օտար լեզուներով Ավետարանի քարոզչությունը կամ եկեղեցու ծիսակատարությունն ու ժամերգությունը ժողովրդին հասու չէին: Մաշտոցի քարոզչական գործունեությունը բացահայտեց, որ «Հայերը պաշտօնապես եւ անունով միայն քրիստոնեայ էին դարձած, բայց շատ կողմերում իշխում էր դեռ թանձր կռապաշտութիւնը»¹¹:

V դարի արշալույսին հայոց դպրության վերականգնումով սկիզբ դրվեց քրիստոնեական վարդապետության տարածմանն ու ամրապնդմանն ուղղված աննախադեպ հզոր մի հոգևոր, գրական-մշակութային, գիտական,

⁹ Փավստոս Բուզանդ, Պատմութիւն հայոց, Եր., 1987, էջ 54:

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 122:

¹¹ Մ. Աբեղեան, Հայոց հին գրականութեան պատմութիւն, Անթիլիաս, 2004, էջ 72:

գաղափարական ու քաղաքական շարժման: Գրական-գիտական միտքը զարգանում է երկու ուղղությամբ՝ թարգմանական գրականություն և ինքնուրույն գրականություն: Թարգմանվում են Աստվածաշունչ մատյանը, եկեղեցու հայրերի կարևոր աշխատությունները, դավանաբանական, մեկնաբանական, փիլիսոփայական, ճարտասանական, քերականական և այլ ստեղծագործություններ: Ի հայտ են գալիս առաջին հայ հեղինակների գիտական ու աստվածաբանական աշխատությունները և այլն: Այս շրջանում դրվում են նաև հայ հոգևոր երգի հիմքերը՝ կցուրդ, շարական, ավելի ուշ՝ տաղ, փոխ և գանձ:

Գրական-մշակութային աննախադեպ այս շարժումը ոչ միայն հետապնդում էր քրիստոնեության տարածման ու հաստատման հիմնական նպատակը, այլև ձևավորում էր հայ եկեղեցու դավանաբանությունը, ճշտում ու հստակեցնում այն սկզբունքները, որոնք հիմնավորվում ու պաշտպանվում էին ինչպես աստվածաբանական-դավանաբանական գրականության մեջ, այնպես էլ հոգևոր երգերում:

Հայ հոգևոր գրականությունը թեև ձևավորվեց V դարի առաջին տասնամյակներին, սակայն նրա ժանրային ու գաղափարական ակունքները գալիս են ավելի վաղ ժամանակներից: Հայ եկեղեցին, լինելով ընդհանրական եկեղեցու մաս, բնականաբար չէր կարող զերծ մնալ նրանում կատարվող գործընթացներից: Իսկ դա նշանակում է, որ հայ եկեղեցու ժամերգության մեջ սաղմոսներն ու հոգևոր այլ երգեր կիրառություն են ունեցել: Ավելին՝ հայ հոգևորականները, թեկուզ օտար լեզուներով, անմասն չէին կարող մնալ նման երգեր ստեղծելուց:

Արդեն առաքելական դարում քրիստոնեական վարդապետության հիմնական խնդիրը մարդկանց կրոնական դաստիարակությունն էր, նոր ուսմունքի գաղափարների տարածումը, որի մեջ կարևոր դեր էր վերապահված հոգևոր երգին ու մեղեդուն: Սկիզբ առնելով սաղմոսներից, որոնք առ Աստված անմնացորդ սիրո ու փառաբանության կատարյալ դրսևորումներ էին, նոր երգը, բնականաբար, պետք է տարբերվեր հնից այնպես, ինչպես տարբերվում էր նոր ուսմունքը: Այդ մասին Գարեգին Ա ամենայն հայոց կաթողիկոսը գրում է. «Արդարեւ, հրէութենէ անջատուող եւ ինքնուրոյնութիւն ու առանձնականութիւն ստացող քրիստոնէութիւնը առաքելական դարուն իսկ չէր կրնար տեսապէս իր արարողութեանց մէջ մնալ բոլորովին հրէական: Նոր կրօնք էր քրիստոնէութիւնը, թէւ հինի մը լրացումը, բայց իր բնոյթով, նկարագրով այնքա՛ն բարձր, որ չէր կրնար ինքզինք պահել հինին սահմաններուն մէջ, ինչպէս նոր գինին կարելի չէ պարփակել հին տիկին մէջ, աւետարանական բացատրութեամբ: Բնականաբար իրենք զիրենք հոգեբանօրէն տարբեր զգացող մարդեր տարբեր ձեւերով, տարբեր եւ նոր երգերով ու աղօթքներով պիտի փառաբանէին ու պաշտէին զԱստուած»¹²:

Մարդկանց կրոնական դաստիարակությունն ամբողջությամբ խարսխված էր Ս. Գրքի ուսմունքի վրա, որը հոգևոր բանաստեղծության մեջ դրսևորվում էր մեծագույն պատվիրանի առանցքային գործառնական նշանակությամբ. «Եւ սիրեսցես զՏէր Աստուած քո յամենայն սրտէ քումնէ

¹² Գարեգին արք. Մարգիսեան, Հայ եկեղեցույ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, Կանադա, 2003, էջ 56:

եւ յամենայն անձնէ քումնէ եւ յամենայն զօրութենէ քումնէ»¹³: Ոստի և այս երգերի հիմնական նպատակը դառնում է Աստծո պաշտամունքն ու փառաբանությունը, որն էլ պայմանավորելու էր հոգևոր երգի բովանդակությունը: Վաղբրիստոնեական շրջանում նոր վարդապետության տարածման ու հաստատման գործընթացում առաջնային՝ *մարդու խնդիրը* աստիճանաբար վերածվում է *մարդու համար* առաջնային *խնդրի*, որն է Աստծո պաշտամունքը, փառաբանությունն ու աստվածճանաչողությունը. «Մարդու խնդիրը, որ վաղբրիստոնեական փիլիսոփաների կողմից դրվել էր իրենց մշակութաբանության, փիլիսոփայության, գեղագիտության և պրակտիկ գործունեության կենտրոնում, ակտիվորեն շարունակում է հետաքրքրել միջնադարյան մտածողներին, սակայն հաճախ մղվում է երկրորդ պլան՝ առաջին տեղը զիջելով աստվածճանաչողության և պաշտամունքի հարցերին»¹⁴:

Ինչպես ընդհանրական եկեղեցու շրջանում, այնպես էլ դրանից հետո հայ եկեղեցու համար, ըստ անճառելի աստվածաբանության, Աստծո անճանաչելիության սուրբգրային հաստատումը ընդունված ու անառարկելի ճշմարտություն էր, քանզի նա է, «Որ միայն ունի զանմահություն՝ բնակեալ ի լոյս անմատոյց. գոր ոչ ոք ետես ի մարդկանէ եւ ոչ տեսանել կարող է...»¹⁵: Սակայն անմատչելի ու անճանաչելի լինելով որպէս անսկիզբ ու անվախճան էություն, ըստ ճառելի աստվածաբանության նա բազմաթիվ հատկանիշներով հայտնվել է մարդկանց և այդքանով ճանաչելի է: Եթե Աստծուն «...վերջնականապէս ճանաչում ենք նրանով, որ Նա անհասանելի է, սակայն միմիայն Իր կամքով ու յայտնութեամբ, սիրով և ուխտով է մեզ համար քննելի և հասանելի»¹⁶: Այլապես մարդուն անհասականալի և անհասանելի կմնար Աստծո փրկչագործությունը, որը հնարավոր է միայն նրա կամքով, նրա սիրո շնորհիվ, նրա հայտնութեանական դրսևորումների ընկալմամբ և նրա խոսքի իմացությամբ: Մարդու փրկության և նրա կողմից իր միակ Տիրոջը ճանաչելու համար Աստված ոչ միայն ուղարկեց իր Սիածին որդուն, այլև «...մեզ յայտնեաց Աստուած Հոգովն իւրով. զի Հոգին զամենայն քննէ եւ զխորս Աստուծոյ»¹⁷: Որդու և Հոգու հայտնությամբ մարդը ստանում է աստվածային գիտությամբ Տիրոջը ճանաչելու հնարավորություն. «Վասն զի գիտութիւնն Աստուծոյ յայտնի է ի նոսա. քանզի Աստուած իսկ յայտնեաց նոցա»¹⁸:

Աստծո ճանաչողությունը սոսկ իմացաբանական նպատակ չի հետապնդում, որը փրկության համար ոչ մի արժեք չունի, և «գիտութիւնն Աստծոյ» դրա համար չի տրվել մարդկանց: Այդ մասին Պողոս առաքյալն ասում է. «Ձի ծանեան զԱստուած, եւ ոչ իբրեւ զԱստուած փառաւորեցին կամ զոհացան. այլ նանրացան ի խորհուրդս իւրեանց, եւ խաւարեցան անմտութեամբ սիրտք նոցա»¹⁹: Ուրեմն՝ աստվածճանաչողության նպատակը Աստծուն

¹³ Օր. 2, 5:

¹⁴ **В. В. Бычков**, Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 287.

¹⁵ Ա Տիմ. 2, 16:

¹⁶ **Ա. Տեր-Սիբելեան**, Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը, Թեհրան, 2003, էջ 63:

¹⁷ Ա Կորն., Բ. 10:

¹⁸ Հռովմ., Ա, 19:

¹⁹ Հռովմ., Ա, 21:

փառավորելն ու պաշտելն է, քանզի նա է կյանքի միակ Արարիչը և փրկության ճանապարհը, որն էլ դառնում է քրիստոնեական մշակույթի և, հատկապես, հոգևոր բանաստեղծության միտք բանին. «Ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւն եւ կեանք. ոչ ոք գայ առ Հայր եթէ ոչ ինեւ»²⁰: Քրիստոնեական վարդապետության այս հիմնարար գաղափարի վրա է խարսխվում ինչպես աստվածաբանությունը, այնպես էլ գեղագիտական միտքը:

Հայ աստվածաբանական միտքը մշտապես անդրադարձել է այս կարևորագույն խնդրին՝ մեկնելով այն անխախտ հավատից, որ «Ձի թերես զննիցեն զնա եւ գտանիցեն. նա՛ եւ ոչ հեռի իսկ է յուրաքանչիւր ումեքէ ի մէնջ»²¹: Ու թեև Տերը մերձ է յուրաքանչյուրին, սակայն բոլորին չէ, որ տրված է աստվածճանաչողության շնորհը, այլ միայն արժանիներին²²:

Ճշմարիտ հավատացյալները Աստծո ճանաչողությամբ հանգում են աշխարհի միասնականության գաղափարին: Վ. Բիչկովի բնորոշմամբ «Միջնադարյան գեղագիտական գիտակցության համար մեծ նշանակություն ունեն աշխարհը որպես ամբողջական, կարգավորված և Աստվածային Գեղանկարիչի սքանչելի ստեղծագործություն լինելու վաղքրիստոնեական ըմբռնումը: Այսպես, թեկուզ անուղղակի, փոխակերպված տեսքով, աճում էր գեղարվեստի նշանակությունն ընդհանրապես»²³:

Գեղագիտական մտքի, ինչպես քրիստոնեական մատենագրության համար ընդհանրապես, միասնական «Աշխարհը մեկնաբանվում է որպես աստվածային հայտնությունն իր մեջ անթեղած Ս. Գրոց այլակեցություն, որպես Ս. Գրոց նյութական կրկնապատկերը կամ հայելացումը»²⁴: Այդ մեկնաբանությունն իրականանում է նոր՝ հոգևոր խորհրդանշանի (լայն առումով՝ խորհրդաբանության) միջոցով, որը արմատապես տարբերվում է առասպելական մտածողության խորհրդանշանից: Աստվածաշնչյան խոսքի խորհրդանշանային-այլաբանական բնույթն ըստ էության դառնում է հոգևոր բանաստեղծության խորհրդաբանության արտահայտման ձևափոխման հենքը, նրա կայացման պայմանը, քանզի, ինչպես նշում է Յու. Լոտմանը, «...անգամ եթե մենք չգիտենք, թե ինչ է խորհրդանշանը, յուրաքանչյուր համակարգ գիտի, թե ինչ է «իր խորհրդանշանը», և զգում է նրա կարիքը իմաստաբանական կառույցի աշխատանքի համար»²⁵:

Հայ հոգևոր երգը դեռևս իր արշալույսին գիտակցեց և ստեղծեց իր խորհրդանշանը՝ նվիրապետությամբ ու իմաստային խմբերով.

1. Հոգևոր խորհրդանշանի նվիրապետությունը.

ա. **Երկնայիններ** (Հայր Աստված, Հիսուս Քրիստոս, Սուրբ Հոգի, հրեշտակներ, սերովբեներ և քերովբեներ):

բ. **Երկրայիններ** (մարգարեներ, առաքյալներ, եկեղեցի, սրբեր, հավատավորներ և այլն):

²⁰ Յովհ., ԺԴ, 6:

²¹ Գործք, ԺԷ, 27:

²² Տե՛ս Յանախապատում, ԺԵ, 69:

²³ **В. В. Бычков**, նշվ. աշխ., էջ 289:

²⁴ **Հ. Քյուսեյան**, Գրվագներ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 96:

²⁵ **Ю. М. Лотман**, Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000, с. 240.

զ. **Խորհուրդներ** (Ավետում, Ծնունդ, Հայտնություն, Սկրտություն, Խաչելություն, Հարություն, Համբարձում, Հոգեգալուստ, Աստծո խոսքի տարածում, Աստծո թագավորության հաստատում):

2. *Խորհրդանշանի իմաստային խմբերը.*

ա. **Երկնային մարմիններ-լուսատուներ** (արփի, արեգակ-արև, լուսին, աստղ, ամպ, լույս, խավար):

բ. **Երկրային-առարկայական** (բույսեր-ծաղիկներ-ծառեր, մրգեր-պտուղներ, խմիչք- գինի, թռչուններ, կենդանիներ):

գ. **Բնության երևույթներ** (կրակ, քամի, անձրև, ցուրտ, ձյուն, լուսանալ, մթնել և այլն):

դ. **Տարվա եղանակներ** (գարուն, ամառ, աշուն, ձմեռ):

ե. **Ծեսեր-հանդեսներ** (հարսանիք, խնջույք, թաղում, սգահանդես և այլն):

զ. **Գույներ:**

է. **Թվեր:**

ը. **Անուններ-հասկացություններ-գաղափարներ** (սուրբգրային անձանց, վայրերի, երևույթների):

Հայ հոգևոր երգի և, ընդհանրապես, միջնադարյան արվեստի մեկնաբանության ու արժևորման համար խորհրդանշանն ունի սկզբունքային նշանակություն, քանզի «Խորհրդանշանը միջնադարի ըմբռնմամբ պարզ պայմանականություն չէ, այլ օժտված է վիթխարի նշանակությամբ և լցված է ամենախոր իմաստով: Չէ՞ որ առանձին գործողություն և առարկա չէ, որ խորհրդանշական է, այլ ողջ այսկողմնային աշխարհն այլ բան չէ, քան այն-կողմնային աշխարհի խորհրդանիշը. ուստի ամեն մի իր օժտված է կրրկնակի կամ բազմակի իմաստներով և գործնական կիրառության հետ մեկտեղ ունի նաև խորհրդանշական կիրառություն: Աշխարհը գիրք է՝ գրված աստծու ձեռքով, որի մեջ ամեն էակ իրենից ներկայացնում է բառ, որը լեցուն է իմաստով»²⁶:

Մշակույթը, հատկապես բանաստեղծությունը, իր ծիսական առաջնային գործառույթի շնորհիվ դառնում է քրիստոնեական ուսմունքի տարածման ու ամրապնդման ամենագանգվածային ու ազդեցիկ միջոցը. ժողովրդի կյանքում քիչ թե շատ նշանակալի որևէ դեպք ու իրադարձություն (ծնունդ, մկրտություն, պսակադրություն, հուղարկավորություն, եկեղեցական տոներ, պատարագ, ժամերգություն և այլն) այլևս անհնար է պատկերացնել առանց հոգևոր երգի: Ունենք բազմաթիվ վկայություններ, որ արդեն V դարի առաջին կեսերին հոգևոր երգը լայն տարածում և ընդունելություն էր գտել. «Որք շահեալք լի հոգևոր օգտիս՝ ընթանային խնդալիցք ի հաղորդմանն մեծի խորհրդոյն, արձակեալք յիրաքանչիւր ի տունս, մեծամեծք եւ տղայք, սաղմոսելով և կցորդս ասելով ընդ ամենայն տեղիս, ի հրապարակս և ի փողոցս և առունին»²⁷:

²⁶ **А. Я. Гуревич**, Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 248.

²⁷ **Ղազար Փարպեցի**, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1982, էջ 40:

Այս նոր երգերը, որոնք իշխող են դառնում կյանքի բոլոր բնագավառներում, բնականաբար, չէին կարող ստեղծվել առասպելական կամ վիպական ժանրերով, քանզի այդ երգերի հիմնական նպատակներից մեկն էլ հեթանոսական շրջանի կռապաշտական երգը ժողովրդի շուրթերից, կենցաղից ու հիշողությունից ջնջելն էր: Ուստի մեծապես կարևորվում էր նաև նոր երգի ձևը. հարկավոր էին հոգևոր երգի նոր տեսակներ, նոր ժանրեր: Այս խնդիրն առաջ եկավ քրիստոնեական բանաստեղծության արշալույսին: Քրիստոնեության վաղ շրջանում «Ձատագովները դեռևս մշուշոտ էին զգում իրականության նոր գեղագիտական յուրացումը, բայց նրանք լավ էին զգում, որ անտիկ մշակույթի ձևը հարմար չէ նոր հոգևոր բովանդակության արտահայտման համար»²⁸:

Պետք է ենթադրել, որ ձևի որոնման մեծ անորոշություններ և բարդություններ չեն ունեցել ո՛չ բյուզանդական, ո՛չ էլ արևելյան հեղինակները: Սուրբգրային երգերը, հատկապես սաղմոսներն իրենց ձևով նպատակահարմար էին մի քանի առումներով. նախ՝ ուղղակիորեն գուգորդական կապ էին ստեղծում Աստվածաշնչի հետ, երկրորդ՝ մշակված էր թե՛ դրանց ձևը, թե՛ մեղեդին: Պակաս կարևոր չէր, որ առաջին հեղինակները, տեսաբաններն ու աստվածաբանները ձևի նկատմամբ ունեին հատուկ գիտակցված մոտեցում, որը բխում էր քրիստոնեական վարդապետության բուն էությունից. «Ո՛չ քրիստոնյաները, ո՛չ նորալատոնականները, ո՛չ էլ, առավել ևս, գնոստիկները արվեստի (մասնավորապես՝ պոեզիայի) գեղարվեստական ձևը չէին ընկալում ինքնուրույն արժեք: Նրանք դրա մեջ տեսնում էին միայն ճշմարտության՝ ինչ-որ կողմ կամ թաքցնող գործիք»²⁹: Մ. Աբեղյանը, շարականների ձևի միակերպությունը բացատրելով նյութի միատեսակությամբ, այդ երևույթը բացատրում է նաև մեկ այլ հանգամանքով. «Բանաստեղծները բարեպաշտական երկիւղածութեամբ չէին համարձակում շատ հեռանալ Աստուածաշնչի բնագրից: Եւ իր այս յատկանիշը, որ նույնպես ձեռի միատեսակութիւն է առաջ բերում, մինչեւ վերջ էլ ատելի կամ պակաս չափով պահում են մեր շարականները»³⁰:

Անտիկ պոեզիային բնորոշ պերճախոսությունը, հարուստ, շքեղ, երբեմն էլ վեհ կամ վերամբարձ ոճն ու ձևերի բազմազանությունը չէին կարող ընդօրինակման կամ ներշնչանքի աղբյուր լինել վաղմիջնադարյան ասկետիզմի հետևորդների համար, որոնց համոզմամբ անգամ «...պաճուճագարդ արտահայտությունները հաճույք են պատճառում միայն փչացած մտքով մարդկանց»³¹: Անշուշտ սա սերտորեն կապվում է նաև բանաստեղծության նյութի՝ բովանդակության հետ. նոր բովանդակությունը պահանջում էր արտահայտման նոր ձև: Թեև վաղքրիստոնեական հեղինակները «գեղարվեստական ձևը չէին ընկալում ինքնուրույն արժեք», սակայն հին ձևերն անընդունելի էին թե՛ գաղափարական-դավանաբանական, թե՛ գործնական-կիրառական առումով: Նոր ձևի հիմնական արժեքը Ս. Գրքի երգերի ձևի հետ հարազատության մեջ էր, որը լուծում էր նոր վարդապետության տարածման

²⁸ **В. В. Бычков**, նշվ. աշխ., էջ 288:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 286:

³⁰ **Մ. Աբեղյան**, Հայոց հին գրականութեան պատմութիւն, էջ 518:

³¹ **В. В. Бычков**, նշվ. աշխ., էջ 180:

գործնական նպատակը: Նոր ձևի և նոր բովանդակության այսպիսի միասնության արդյունքը արտահայտման մակարդակում արձանագրում է բուն խնդրի իրականացման այնպիսի ներդաշնակություն, որը երկար դարեր չի կորցնում իր կիրառական նշանակությունը, քանզի և՛ ձևի միակերպությունը, և՛ բովանդակության միակերպությունը (սուրբգրային բովանդակության իմաստով) սպասարկում էին մեկ հիմնական նպատակ: Այս մասին Ս. Ավերինցևի դիտարկումը կարելի է համարել բանաձևային. «Հազիվ թե երբևէ պատմության ու բնության մեջ աստվածային կարգի գովերգությունը եղել է այդքան արտահայտիչ, իսկ խճանկարի պատկերի կամ արտահայտության մեջ բառի կանոնակարգված համաչափությունը՝ այդպես խիստ»³²: Թերևս հենց սա է նման ներդաշնակության պահպանողականության բուն պատճառը:

Վաղքրիստոնեական շրջանի հեղինակների մոտեցումները, որ հիմնականում պայմանավորված էին հեթանոսական պերճախոս գրականության նյութապաշտ աշխարհիկությանը հակադրվելու և այն մերժելու գաղափարաբանական-դավանաբանական սկզբունքներով, հետագա դարերում, պահպանելով գաղափարական հենքը, արտահայտության մակարդակում մի շարք հարցերում (ժանրային, ոճական, լեզվաարտահայտչական, պատկերավորության և այլն) վերանայվում են. «Մերձավոր Արևելքի համար իմաստունը միշտ «դպիր» է և գրագիր, - գրում է Վ. Բիչկովը,- դրա համար էլ նոր մշակույթը, գիտակցաբար կողմնորոշվելով դեպի Արևելքի հին մշակույթը, Ս. Գիրքն ընդունելով որպես աստվածային օրենսդիր փաստաթուղթ, պետք է քննադատաբար վերաբերվեր գեղարվեստորեն ձևավորված բանավոր խոսքի նկատմամբ եղած ակնածանքին: Քրիստոնյաները ավելի ուշ կարողացան ըստ արժանվույն գնահատել պերճախոսության նշանակությունը, բայց արդեն լցված նոր բովանդակությամբ՝ իրենց գաղափարախոսության քարոզչության համար»³³:

Բյուզանդական գրականության մեջ այս գործընթացներն իրենց բարձրարժեք դրսևորումներն են ունենում արդեն IV դարում՝ ի դեմս Հովհան Ոսկեբերանի, Գրիգոր Նազիանզացու և այլոց: Հայ գրականության մեջ հռետորականության ու պերճախոսության տեսակետից նշելի են հատկապես Եզնիկ Կողբացու և Եղիշեի աշխատությունները: Իսկ հայ հոգևոր երգը՝ գերազանցապես շարականը, երկար ժամանակ հիմնականում պահպանում է նախնական հատկանիշները: Սակայն արդեն VII դարի սկզբներին Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նուիրեալք» բացառիկ ստեղծագործությունը ուրվագծում է հոգևոր երգի զարգացման ընթացքը, որը X դարում, ի դեմս Գր. Նարեկացու ստեղծագործության, պետք է հասներ բանաստեղծական արվեստի կատարելության և ճանապարհ հարթեր հաջորդ դարերի բանաստեղծների համար:

Ամփոփելով՝ կարելի է անել հետևյալ եզրակացությունները.

ա. Թե՛ հին, թե՛ քրիստոնեական շրջանում հայ մշակույթի գաղափարական-աշխարհայացքային հենքը կրոնական է: Այդ աշխարհընկալումը բազմաստվածությունից դեպի միաստվածություն երկարատև գործընթացում

³² С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 15.

³³ В. В. Бычков, նշվ. աշխ., էջ 180:

բազմազան աստվածների միասնականության գիտակցումից հանգեց միասնական ու Միակ Աստծո բազմազանության մեծագույն հայտնագործությանը, որը քրիստոնեական աշխարհընկալման առանցքն է և մշակույթի գաղափարական-աշխարհայացքային հիմքը:

բ. Հին շրջանի առասպելական մտածողության այլաբանական բնույթը պայմանավորված է կենդանի և անկենդան աշխարհների միասնության աշխարհընկալումով, ըստ որի՝ այդ աշխարհները հավասարապես օժտված էին զգացմունքայնությամբ ու բանականությամբ:

Քրիստոնեական մշակույթի, հատկապես հոգևոր երգի այլաբանական մտածողությունը բխում է աստվածճանաչողության խնդրից: Երկնքի ու երկրի վրա ամեն ինչ արարված է իր արարչին ճանաչելու աստվածային կամքով: Ու քանի որ Աստված անտեսանելի է, անհասանելի ու անքննելի, նրա ճանաչողությունը հնարավոր է միայն այլաբանաբար. «Ձի, - ինչպես գրում է Պողոս առաքյալը, - աներեւոյթք նորա ի սկզբանէ աշխարհի արարածովքս իմացեալ տեսանին, այսինքն է մշտնջենաւորութիւն եւ զօրութիւն եւ աստուածութիւն նորա. զի ոչ գտանիցեն ամենեւին տալ պատասխանի»³⁴:

գ. Եթե հին աշխարհի մարդու կողմից աշխարհի առասպելական ընկալման խորհուրդն այն է, որ այդ «մտածողությունը գործ ունի բացառապես նյութական-իրեղեն և զուտ զգայական առասպելների հետ», և աստվածները ճանաչելի էին, ավելին՝ միջամտում էին երկրային գործերին և հաղորդակցվում մարդկանց հետ, ապա քրիստոնեական շրջանում Աստված ճանաչելի է միայն Իր հայտնութենական դրսևորումների ընկալման ճանապարհով: Անճանաչելի Աստծո՝ հայտնութենական դրսևորումների շնորհիվ ճանաչումը հնարավոր է միայն հոգևոր խորհրդանշանով՝ խորհրդաբանական մտածողությամբ, քանզի այսկողմնային՝ նյութական-իրեղեն աշխարհն ընդամենը այնկողմնային աշխարհի խորհրդանիշն է:

А. С. АЛВРЦЯН – *Идейно-мировозренческие основы древней и христианской армянской поэзии.* — При резком отличии идейно-мировозренческих основ древней и христианской армянской поэзии, они идентичны в плане религиозного восприятия мира. Если в языческой культуре процесс восприятия единого мира был возможен только на основе осознания разнообразных богов, то основой христианской культуры и мировоззрения стало осознание разнообразия Единого Бога. В христианской культуре познание Единого Бога и толкование мира становится возможным при помощи духовного символа — символического мышления, так как материальный мир воспринимается как символ тустороннего мира.

³⁴ Հռովմ., Ա, 20: