

ՄԱՀՎԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՆԵՄՔՆԵՐՈՒՄ

ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Ժողովրդական անեծքներն, իրենց ցանկության հմայական խոսքեր¹, շատ կողմերով են առնչվում ժողովրդական աշխարհըմբռնումներին, մասնավորապես առասպելաբանական հնագույն հավատալիքներին ու պատկերացումներին: Լինելով լեզվական իրողություններ՝ որոշակի անուններից ու բառակապակցություններից բաղադրված սեղմ բանաձևեր, անեծքները լեզվական մակարդակում հասարակական մտահայեցությունների, հոգևոր մշակույթի փոփոխությունների հետևանքով ենթարկվել են բառային և իմաստաբանական տեղաշարժերի: Բառափոխման կամ բառերի իմաստափոխության նրեույթն ունի պատմամշակութային կարևոր արժեք. բանաձևված բառանվանական տարրեր ձևերի ու տարածամանակա առումների մեջ կարելի է հետևել ժողովրդական աշխարհընկալումներում կատարված փոփոխությունների ընթացքին և վերականգնել այդ փոփոխությունների մեջ նշմարվող հին հավատալիքների ու պատկերացումների հետքերը, դրանք համադրել ժողովրդական հավատալիքների ու պատկերացումների համաժամանակյա և տարածամանակյա լինելուն, բացահայտել դրանց վաղնշականության կամ կենդանի գոյատևման աստիճանը, դրանցով վերականգնել, համալրել, որոշ չափով ամբողջացնել ժողովրդական աշխարհընկալումների անցած պատմական շրջափոխության տարրեր փուլերը:

Այս տեսակետից առանձնապես աչքի են ընկնում մահվան ցանկությունն արտահայտող անեծքների բանաձևերը, որոնք, մեծ մասամբ ձևավորված լինելով մահվան մասին ժողովրդական հավատալիքների և առասպելաբանական տարրեր ըմբռնումների հիմքի վրա, իրենց մեջ են անդրադարձրել ու պահպանել հնագույն աշխարհընկալման այնպիսի տարրեր, որոնք հետագա զրկման կարող են ելակետ ծառայել վաղնշական, անգամ կորսված առասպելաբանական որոշ ըմբռնումներ ու պատկերացումներ վերականգնելու, լրացնելու, ճշգրտելու համար:

Անիծվողին ուղղված մահվան ցանկությունը հայկական անեծքներում արտահայտվում է *և՛ ուղղակի* (*«Մեռնես», «Սատկես», «Բալեդ մեռնի»* և այլն), *և՛* այլաբերությամբ: Առաջին դեպքում գործ ունենք մահվան իրական-ոբյեկտական ընկալման հետ, զերծ առասպելաբանական որևէ պատկերացումից: Այլաբերության դեպքում, ընդհակառակը, մահվան վերացարկված գաղափարը կոնկրետանում է ժողովրդական տարրեր հալածալիքներով պայմանավորված առասպելաբանական որոշակի կերպարների, նրանց բնորոշ արարքների, առարկայացված հասկացությունների ու իրադրությունների մեջ: Այլ կերպ ասած՝ այլաբերության դեպքում մահվան գաղափարը գրսևորվում է *և՛* անձնավորված, *և՛* առարկայացված ձևերով: Մահվան առարկայացված պատկերացումները շատ հազվադեպ են հայկական անեծքներում: Դրանք երկուսն են՝ Մեծ Բուճ կամ Սե Բուճ և Գրեղի (նաև Չարի, Աստծո, Յոխի) դավթաբուժ գրվելը: Երբ նկատի ենք առնում, որ Գրեղի դավթաբուժ (դիրք, մատյան), ինչպես ստորև կտեսնենք, կապված է մահվան անձնավորումներից մեկի՝ Գրեղի և նրա կարևոր ֆունկցիաներից մեկի՝ գրելու հետ, ապա պարզ կդառնա, որ դավթարն ինքնին վերառած դեռևս չի արտահայտում մահվան առարկայացված գաղափարը, առանց իր անձնավորյալ հատկացուցի՝ Գրեղի: Մնում են միայն *«Մեծ քուն»* և *«Սե քուն»* հասկացությունները, որոնք գրսևորվում են հետևյալ անեծքներում՝ *«Մինձ քունը քնանոս»*², *«Սե քուն քնիս ու լինիս»*³:

Հայ ժողովրդական հավատալիքներում և մանավանդ աղոթքներում քունը դիտվում է որպես ժամանակավոր մահ, անկողինը՝ գերեզման: Քնելուց առաջ ասվող մի շարք աղոթքներում վկայվում է. *«Ահա մտա զանկողին գերեզման»*, *«Ահա մտա գերեզմանս, լճոթիս ու մարմինս քեզի»*

¹ Տե՛ս Ս. Հարությունյան, Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ, Երևան, 1975, էջ 5—122:

² Հ. Ալլահվերդյան, Ուլնիա կամ Ջեյթուն, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 125:

³ Հեղինակի անձնական գրառումներից (Ղուկասյան-Ղազանչի):

⁴ Մ. Արեղյան, Երկեր, հ. է, Երևան, 1975, էջ 33:

ամանաթ, Մարմինս գողնալին ամանաթ, լնդիս Գարին հրեշտակին, ԽՅուխս դրի բարձին, լնդիս տվի պահապան հրեշտակին... էրկնավոր թաքավորին թալլում էրի իմ հոգին... Սոս մտա մահին գերեզմանը՝ և այլև։ Այս վկայություններում գրեթե բացակասում է նաև նախնադարյան այն հավատալիքը, թե քնած ժամանակ հոգին անշատվում է մարմնից, թափառում, կարող է նաև փորձանքի հանդիպել և այլևս լվերազատնալ՝ Ուստի և բարեպաշտ հայր հոգու անվրտանգությունն ապահովելու համար, աղերսանքով իր հոգին հանձնում է պահպանության մերթ պահապան հրեշտակին, մերթ հոգեատ Գարին հրեշտակին, մերթ երկնային թաքավորին՝ ասածուն։ Քնի ժամանակ հոգուց անշատված մարմինը ընկալվում է իբրև մեռած, անկողինը՝ գերեզման, իսկ քունը՝ մահվան երեւոյթ։ Բայց որովհետև քունը մարդու կյանքում ամենօրյա կրկնվող երեւոյթ է, որին պարբերաբար հետևում է արթնացումը, ուստի և այն դիտվում է իբրև ժամանակավոր մահ։

Մահը՝ քուն և քունը՝ մահ փոխընկալումը արտահայտություն է գտել նաև լեզվի մեջ, Հին Հայերենում քնել բայի հոմանիշ ենթյի բայի առումներից մեկն է նաև մեռնել, վախճանվել, նույն արմատից սերող ենթյից զոյականը նշանակում է և՛ մեռած, վախճանված մարդ (մեռել), և՛ քնած մարդ, Այդ առումով ուշադրով է շուրջան Ոսկերեքանի՝ Մաթեոսի Ավետարանի մեկնության մեջ արած հավաստիացումը. «Ծայտ առնէ՝ եթէ քուն է մահ, քանզի ննջեցին ասէ՞մ։ Անեծքներում մահը իբրև քուն հատկանշվում է Մեծ և Սև մակդիրներով։ Երկուսն էլ բնորոշում են տարբերակում են անիմիզիտի ցանկացվող քունը սովորական քնից։ Տեսանք, որ ամենօրյա կամ սովորական քունը ևս որպես մահ է գիտակցվել, միայն կարճատև ու պարբերաբար

5 Ե. Հալալյան, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1983, էջ 337, 339։

6 Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, М., 1980, с. 208—210.

7 Քնի, իբրև ժամանակավոր մահվան ընկալումը առավելագույնս ամբողջականանում է բնից արթնացումը որպես ամենօրյա հարություն գիտելու հավատալիքի մեջ, Հայ բանավոր ավանդության մեջ, հատկապես հանելուկներում, ուղղակի վկայություններ կան այդ հավատալիքի գոյության մասին։ Աքաղաղին նվիրված հանելուկների թագմատարբերակ մի խմբում, որի տարբերակներից մի կանխը վկայված են տակավին միջնադարից, ասվում է. «Մեկ զատ մը կա՝ զատոց է, թագն ի դուխ՝ սղոց է, թիչերվան մեռելհարուց է, Կամ՝ Են ինիմ լրարձարանամ (այսուհետև հեղինակի բնագրային բացատրությունները կնշվեն *ով) ծառը, լնդիս տամ ձորը, լնդիս մարթին՝ կենդանություն։ Կամ մեկ ուրիշը՝ «Թագավորս ունիմ հնոց-նորոց, լնդիս ունի օսկե թորոց, լնդի կանչեց ննջեցելոց, լնդիստոս հարավ ի մեռելոց (տե՛ս Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 68—69, հմտ. նուև հիշյալ հանելուկներին տված ծանոթագրությունները. նույն տեղում, էջ 254—255)։ Ընդհանուր առաջնություններից մեջ աքաղաղի խորհրդանշաններից մեկն էլ մեռելներին հարություն տալու, կյանքի հավերժ վերածնության գաղափարի մարմնավորումն է։ Եթե Վ. Տոպորովի այս գիտարկումը [հմտ. «Мифы народов мира» (այսուհետև՝ «Мифы...»), т. 2, М., 1982, с. 310] հիմնականում բխում է գերեզմանաքարերին, գերեզմանների վրա գրված խաչերին քանդակված աքաղաղի պատկերների մեկնաբանությունից, ապա հայկական հանելուկներում ուղղակի վկայվում է աքաղաղի՝ մեռելներին հարություն տալու ֆունկցիան։ Աքաղաղի մեռելահարուց գերը հանելուկներում, սակայն, ունի առավել որոշակի իմաստ. այն կապվում է գիշերվա քնածներին (իմա՝ մեռածներին) արթնացնելու (իմա՝ հարություն տալու) գաղափարին («գիշերվան մեռելհարուց»)։ Կարեւորն այստեղ այն է, որ քնածները (ննջածները) դիտվում են իբրև մեռյալներ («Ելավ կանչեց ննջեցելոց»), որոնց յուրաքանչյուր առավոտ իր կանչով արթնացնում-հարություն է տալիս աքաղաղը։ Քնի և արթնացման, իբրև ամենօրյա մահվան ու հարության այս հին հավատալիքը, հավանաբար, նկատի ունեն Դարմատեները, որ վեղալական արշալույսը համարում էր ամենօրյա հարություն, նույն կերպ Մ. Աբեղյանն է հայկական արշալույսը համարում «ամեն օր կրկնվող հարություն» (Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 24)։ Մարդու կյանքում ամեն օր կրկնվող քնի և արթնացման երեւոյթի մահվան և հարության առասպելաբանական ընկալումը, կարծում ենք, շատ ավելի վաղնշական է, կապված մարդու բնախոսական անմիջական զգայունների հետ և հնում, եթե ոչ առաջնային, ապա գեթ երկրորդային գեր է կատարել մեռնող-հառնող առասպելովի (միֆոլոգիա) ձևավորման մեջ, ինչպես մեռնող-հառնող բուսականությունը, արեն ու լուսինը կամ մեռնող-հառնող ընկալված առասպելական գաղափարը։

8 Ընդ որ բառգիրք Հայկազյան լեզվի (այսուհետև՝ ՆՐՀ), հ. 2, Երևան, 1981, էջ 433։

9 նույն տեղում։

կրկնվող, որ իրացվում է երկհակադրության սկզբունքով՝ քուն <արթնացում պարբերական իրականացումների տեսքով: Այս երկհակադրությունն առկա է նաև Մեծ կամ Սև Բեհ դեպքերում, քանզի քունը ինչ չափի ու ձևի էլ լինի, ենթադրում է արթնացում: Եվ միանգամայն իրավացի էն նոր Հայկադյան բառարանի հեղինակները, երբ նշել լայի մեռնել, վախճանել առումը մեկնաբանելիս, ավելացնում են՝ «մեռանիլ յուսով յարութեան»: Անկախ այս մեկնաբանության ենթադրվող քրիստոնեական իմաստից մեծ հարության դադափարը վախճանաբանական մի շարք առասպելների հիմքն է կազմում: Մեծ քուն <Մեծ մահ (մեծն այստեղ ունի ժամանակային իմաստ, այսինքն՝ տեական) հասկացությունը ենթադրում է իր հակոտնյա դադափարը՝ մեռելների մեծ կամ ընդհանուր հարությունը: Հետևաբար՝ Մեծ քունը ևս ժամանակավոր է, հակադիր սովորական քնին սոսկ ժամանակային առումով, քանզի երկուսին էլ հաջորդում է արթնացում-հարությունը, միայն մեկը ամեն օր կատարվող, մյուսը՝ երկարատև, աշխարհի վախճանի կամ նորացման ժամանակ իրականացվող: Ինչ վերաբերում է Սև Բուն հասկացությանը, որ Սև մահ (նույնպես անեծք է) հասկացության իրականությունն է, ապա տարբերությունը Մեծ քնից միայն մակդիրի որակի մեջ է. Սևը գունային սիմվոլ է, խորհրդանշում է մահվան սգի դադափարը, ժաղումնաբանորեն գույցն է սև հողում թաղվելու երևութից սերող, դարձյալ սովորական քնին հակադրվող:

Մահվան ցանկությունն արտահայտող անեծքներում, սակայն, մեծ տեղ են բռնում մահվան աննշանվող կամ պատկերացումները: Մահվան աննշանվողությունը հանգեսն են դալիս հետևյալ անուններով. Ման, Գրող, Հոգեառ Երեշտակ, Գարբիել Երեշտակապետ, Հրեշտակապետ, Հիլիշտակ կամ Հիլիտակ, Հաշտակ, Հրաշք, Աստված, Իղի, Շեռիվառ (Շեռֆոր), Սառաճա, Պեյլացած, Պրեհաճ կամ Մոմտուկ ըրեհեակ (արեգակ)*: Այս տարբեր անուններից շատերը հատկանշվում են միևնույն արարքով կամ ֆունկցիայով, որ վկայում է դրանց համանշանությունը: Այդ ընդհանուր ֆունկցիան տանելու հատկանիշն է, որ արտահայտվում է «Մահը քե տանի»,¹⁰ «Գրողը տանի քեդի»,¹¹ «Հիլիտակը քեդ տանի»,¹² «Հրաշքը քի տանի»,¹³ «Հաշտակը քե տանի»,¹⁴ «Պեյլացած (վարիանտ՝ պրեհաճ, մոմտուկ) ըրեքնակը քե տանի»,¹⁵ «Շիլին քի տանի»,¹⁶ «Սառաճն քի տանի»,¹⁷ անեծքներում կամ, նույնիմաստ, բայց հարակատար դերայով արտահայտված «Գրողի տարած», «Մահի տարած»,¹⁸ «Շեռֆորի տարուկ»,¹⁹ «Սառաճի տարուկ» անեծքների կոչական բանաձևերում: Հետևաբար՝ մահվան ամենաընդհանրական պատկերացումը, որ դրսևորված է այս տարբեր աննշանվողությունների արարքներում՝ տանելն է, տեղափոխելը, ըստ երևույթին՝ իրիադրելը մի աշխարհից մյուսը: Ընդ որում, այս ֆունկցիայով էլ ավարտվում է մահվան աննշանվողությունից մի քանիսի՝ Հիլիտակի, Հրաշքի, Հաշտակի, Շիլ-Շիլիայի, Մոմտուկ կամ Պեյլացած արեգակի հիմնական արարքը:²⁰ Այս շարքի մահվան մնացած աննշան-

10 Ն. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարան (այսուհետև՝ ԳԱԹ), Ս. Փամայանի ֆ., II—89:

11 Տ. Վարդանյան, Ժողովրդական անգիր բանաստեղծություններ, Թիֆլիս, 1900, էջ 122:

12 Հեղինակի անձնական գրառումներից (Ջանգեզուր-Գորիս):

13 «Ազգագրական հանգես» (այսուհետև՝ ԱՀ), գիրք XI, Թիֆլիս, 1904, էջ 124:

14 ԳԱԹ, Ս. Փամայանի ֆ., II—89:

15 Նույն տեղում, նաև ԱՀ, գիրք XI, էջ 124:

16 ԱՀ, գիրք XI, էջ 123:

17 Հեղինակի անձնական գրառումներից (Ղուկասյան-Ղաղանի):

18 Նույն տեղում:

19 «Էմինյան ազգագրական ժողովածու» (այսուհետև՝ ԷԱԺ), հ. 2, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 308:

20 Հիլիտակ, Հիլիշտակ, Հաշտակ, Հրաշք անունները, մեր կարծիքով, «Հրեշտակ» բառի բարբառային աղավաղումներն են, հետևանք մահվան հրեշտակի հին անվան մթազնման: Եղին՝ աստվածաշնչյան Նղիան է, որ քրիստոնեության ազդեցության հետևանքով մի շարք ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայերի մոտ փոխարինել է հին ամպրոպային աստծո անվանը: «Շիլին քի տանի» անեծքում, գրառված Բորչալուից, ամենայն հավանականությամբ նկատի է առնվել. կայծակնահարությամբ զոհվելու ցանկությունը: Ամենաուղագրավոր թերևս Մոմտուկ, Պրեհաճ (բարակած, նվաղած)*, Պեյլացած ըրեքնակ-արեգակի մահվան աննշանվողումն է: Արևապարտության հնագույն ավանդությունն ունեցող հայոց մեջ արեգակը միշտ էլ կյանք է

վորումները հանդես են գալիս նաև ուրիշ արարքներով, որոնց միշտցով էլ առավել որոշարկվում է նրանց կերպարը:

Մանի, իբրև անձնավորման տանելու ֆունկցիան անեծքում արտահայտվում է առավել որոշակի «Մահի շալակը բեղ դնեմ, առնի տանի»²¹, Նույն պատկերացումն է առկա նաև Գրողի մասին ասվող անեծքում. «Գրողի շալակը դնեմ քեզի»²², Այս անեծքներում, ուրեմն, տանելը մտածվում է իբրև Մահի և Գրողի կողմից շալակով տեղափոխում: Այս պատկերացումը կարող է և՛ հին լինել, և՛ զուգանմանությամբ ծագած հուղարկավորման արարողության առավել ուշ ձևերից, երբ մեռելին տանում էին թաղելու ուսերի վրա դրած:

Մանի դուռ հասկացությունը հանդես է գալիս և՛ անեծքներում, և՛ ժողովրդական դարձվածներում, Անեծքներում այն ունի մեկ բանաձևում՝ «Մահի դուռը գնա»²³, իսկ ժողովրդական դարձվածներում՝ «Մահի դուռն էր հասել», «Մահի դուռը գնաց, ետ եկավ» և այլ ձևեր²⁴, Երկու դեպքում էլ դուռը ենթադրում է Մահի սեփականության կամ տիրակալության տակ գանձվող շինության կամ տիրույթի, ըստ երևույթին՝ մահվան թագավորության մուտք: Այս հասկացության վաղագույն վկայությունը ունենք մեր միջնադարյան մատենագրության մեջ: Քարե լեռան վրա, ուր գտնվում է Մշո ս. Կարապետ վանքը, հնում, ըստ Զենոբ Գլակի, տեղադրված են եղել Գիսանյա կոթերը, և տեղը կոչվել է Իննակնեան տեղիք, միաժամանակ նաև «Գրունք Դժոխոց», «Գրունք մահու» (մահի դռներ)²⁵. «Ջոր օրինակ ընդ դրունս քաղաքի զօրք մտանեն, նոյնպէս և այս տեղիս գուռն էր դուաց, զի այնչափ էին դեքն ի տեղւոջն Գիսանէ, որչափ ի Սանդարամետ անդնոց»²⁶: Մ. Աբեղյանն իրավացիորեն գտնում է, որ «Իննակնեան տեղերում եղել է Սանդարամետ-Դեմետր աստվածության պաշտամունքը, և որ այդ տեղը համարվել է Սանդարամետի դուռ»²⁶: Այս վկայությունից ու հավաստումից երևում է, որ հայոց հին հավատալիքներով գույություն է ունեցել ստորգետնյայքի կամ մահվան թագավորություն, որը կոչվել է Սանդարամետը անդնոց, և որոշակի տեղավայրում՝ Քարե լեռան վրա եղել է այդ թագավորության տիրակալի՝ Սանդարամետի պաշտամունքատեղին, որը կոչվել է Դժոխքի դռներ կամ Մահի դռներ: Եվ ուշ շրջանի բանավոր ավանդության մեջ վկայվող մանի դուռ հասկացությունը աներկբայորեն սերում է վերոհիշյալ հնօրյա հավատալիքից ու կապվում է Սանդարամետի կամ մահվան ստորգետնյա թագավորության մուտքի գոտին հետ:

Անձնավորված մահը հանդես է գալիս նաև որպես կլանող ճեղք, որ դրսևորվում է հատկապես Մանի քերական հասկացությունն արտահայտող անեծքներում և դարձվածներում: «Մահին բերանը երթա»²⁷, «Մահի բերանն էրթա», էլ ետ չգա»²⁸, «Մահու բերան գնալ», «Մահվան բերանը գցել (ուղարկել)»²⁹: Որ այստեղ գործ ունենք մահի բերանում կլանվելու, կուլ գնալու պատկերացման հետ, առավել ցայտուն երևում է «Մահի բռնուլ ըլլիս»³⁰ և «Հանկարծակի մահը քեզ ավտիսուսի անեծք»³¹ անեծքներում: Առաջինում մահի երախը մտովին այնքան մեծ

խորհրդանշել, որի ցայտուն արտահայտություններն են. «Արեղ կանաչի», «Երկանարե ըլնա», «Արեղ մոնի», «Արեղ թաղեմ», «Արեղ խավարի» և բազում նման օրհնանքներն ու անեծքները: Արեկ-կյանք այս նույն մտահայեցությամբ է մայրամուտի թույլ արեղ և խավարած արեղ ընկալվել իբրև մահվան խորհրդանշիչ, անձնավորված մահ: Պեղացած (սառած, ապշած)* արեգակ հասկացության տակ, ամենայն հավանականությամբ, ընկալվել է դարձյալ արեգակնային-նույն երևույթը: Արեկային անձնավորումներով մահվան անեծքները բոլորն էլ գրաված են Բորչալուից, որի բանավոր ավանդության մեջ արևապաշտության ուղադրված հետքեր կան պահպանված:

21 ԷԱԺ, հ. Ա, Մոսկվա—Ալեքսանդրպոլ, 1901, էջ 137:

22 «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», ժողովածու S. Նավասարդյանցի (այսուհետև՝ ՀԺ), գիրք VI, Թիֆլիս, 1890, էջ 142:

23 Նույն տեղում, էջ 140, ԱԶ, գիրք XI, էջ 124:

24 Հմմտ. նաև Ա. Սուքիասյան, Ս. Գալստյան, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երևան, 1975, էջ 408:

25 Զենոբ Գլակ, Պատմութիւն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1832, էջ 8, 15, 32, 36:

26 Մ. Արեղյան, Երկեր, Ա, Երևան, 1966, էջ 299:

27 ՀԺ, գիրք VIII, Թիֆլիս, 1894, էջ 105:

28 ԷԱԺ, հ. Ա, էջ 137:

29 Ա. Սուքիասյան, Ս. Գալստյան, նշվ. աշխ., էջ 407—408:

30 ՀԺ, գիրք VI, էջ 139:

31 ԷԱԺ, հ. Ա, էջ 137:

է պատկերացվում, որ անծվողը բրդուճի ձևով կարող է կլանվել նրանից: Բացի այդ, «Մահի բրդուճ» արտահայտությունը ցույց է տալիս, որ մեռնողը դիտվել է իբրև Մահի կերակուր: Երկրորդ անեծքում հանկարծադեպ Մահը դիտվել է իբրև միանգամից բռնող և կլանող (ափուխուփ անող) էակ:

Անեծքների մի այլ խմբում մահվան երևույթը պատկերացվել է իբրև անձնավորյալ Մահի շողմից խեղդելու արարք: Այդ են ցույց տալիս «Մահ էլնն վրադ»³², «Մահը բդիցդ կպչի», «Քոռ սահը բուդդ»³³, «Քոռ մահը խեղդե քեզի»³⁴ անեծքները: Վերջին երկուսում խեղդող մահը կույր է պատկերացվել: Սա անեծքներում թերևս միակ դեպքն է, որ մակդրով («քոռ») բնորոշվում է անձնավորված մահի արտաքին նկարագիրը:

Գրող: Անեծքներում մահվան անձնավորումներից ամենահաճախագեղն ու բազմապիսին Գրողն է, որոշ բարբառներում՝ Կրող, համանիշ Մահի: Գրողը ժողովրդական հավատալիքներում ընկալվում է երկու-երեք կերպ. նախ իբրև մահվան կամ հոգեհառ հրեշտակ, երբեմն՝ աստվածային բախտորոշումը՝ ճակատագիրը, ծնվողի ճակատին կամ իր մատյանում գրող, ապա նաև հոգեակի ձևով՝ իբրև մահաբեր հիվանդության ոգիներ կամ անձնավորված հիվանդություններ: Վերջին դեպքում գրողները նմանվում կամ համանիշ են նկատվում հիվանդության բուն ոգիներին՝ ցավերին³⁵: Գրողների այդ կոլեկտիվ գործունեությունը հազես է գալիս համաճարակների, մահաարածամների, զանգվածային ավերածությունների ու ասպատակությունների ժամանակ, երբ աստված իր հովանավոր ձեռք քաշում է տվյալ տեղից: Գրողների գլխավորն իմանալով այդ, տվյալ տեղավայրի մարդկանց անունները գրում է իր գավթարում, հավաքում գրողների, ուղարկում այնտեղ, ուր նրանք ավերածություններ են կատարում և առնում մարդկանց հոգիները³⁶:

Գրող անունը, ըստ հավատալիքի, ծագել է իր գրքում կամ գավթարում մարդկանց ճակատագիրը, առավել ևս մահվան դատապարտվածների անունները գրելու արարքից: Ուսումնասիրողներից ոմանք³⁷ տարբերություն են փորձում դնել Գրողի և Կրողի միջև, առաջինին համարելով մարդկանց բարի ու չար գործերն արձանագրող ոգի, ընդհանրապես բարի բնավորություն, որ կոչվում է նաև զատատաճաղաք կամ զատատաճաղաքի աղբաք: Մինչդեռ երկրորդին համապատասխան են համարում հունական առասպելաբանության դժոխքի նավավար Փարոնին, որը մեռելների հոգիներն է կրում, տանում: Գրողին համապատասխան են համարում հեթանոսական Տիրին, իբրև Արամազդի գրչի կամ քրմերի գիտության դպրի, իսկ Կրողին՝ Առնակին: Գրող իբրև տարբերակումը մեզ թվում է միանգամայն ավելորդ, այստեղ պարզապես առկա է Գ ձայնեղի արևմտահայ որոշ բարբառներում խլանալու՝ Կ դառնալու երևույթը, քանզի ինչպես ցույց են տալիս համապատասխան անեծքները, կերպարի և արարքի առումով ոչ մի տարբերություն չկա Գրողի և Կրողի միջև: Անվան երկու ձևեր ունեցող անեծքները կա՛մ նույն են, կա՛մ միևնույն անեծքի աննշան տարբերակներ, հետևաբար Գրողն ու Կրողն էլ միևնույն անվան սոսկ հնչյունական տարբերակներ են: Նկատենք նաև, որ «Կրողը» հանգես է գալիս միայն արևմտահայ որոշ բարբառներում կամ ենթաբարբառներում:

Ինչ վերաբերում է Գրողին Տիր աստծուն նույնացնելու վարկածին, ապա դա ևս զուրկ է բավարար հիմքից, քանզի Ազաթանգեղոսի միակ վկայությամբ՝ Տիրը քրմական գիտության դպիր է, երազացույց և երազահան, որի պաշտամունքատեղին կոչվել է Որմզդի գրչի դիվան և իմաստություն ուսման մեհյան³⁸: Հետևաբար, Տիրը կապ չունի ճակատագրի գրչի կամ մեռնողի վատ կամ լավ արարքները գրող-գրանցող հոգեհառի հետ: Միակ քիչ թե շատ բավարար հիմունքը թերևս «Բյուրականի» հոգվածագրի բերած զատատաճաղաք կամ զատատաճաղաքի աղբաք կոչումն է, որը ըստ երևույթին ոչ թե հոգեհառ Գրողին է տրվել, այլ այն պահապան հրեշտակին կամ հրեշտակներին, որոնք քրիստոնեական հավատալիքներով ամեն օր գրառում են տվյալ

³² ՀԺՀ, գիրք VII, էջ 105:

³³ ԱՀ, գիրք XI, էջ 124, 125:

³⁴ ՀԺՀ, գիրք VI, էջ 142:

³⁵ Հմմտ. Մ. Արեղյան, Երկեր, էջ 22—23, 49—50, 98—99:

³⁶ Գ. Սրվաճյան, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1978, էջ 147:

³⁷ Տե՛ս «Բյուրական», 1898, էջ 867—868, նաև Ս. Մովսիսյան (Բենսե), «Հարք (Մշո Բուլանքի)» շալ ազգագրություն և բանահյուսություն», պր. 3, Երևան, 1972, էջ 47:

³⁸ «Ազաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Գ. Մկրտչյան, Ստ. Կանայանց, Տիֆլիս, 1909, § 778:

անձի լավ ու վատ արարքները և ներկայացնում հոգու դատաստանին, Անշուշտ, հոգեառ Գրողը գրելու իր արարքով խառնվել է այս պահպան հրեշտակների, հատկապես մարդու վատ արարքները գրանցող չար հրեշտակի հետ: Բոլոր դեպքերում հոգեառ Գրողը պատկանում է առասպելաբանական կերպարների այս նույն միջավայրին, թերևս ավելի նախնական է և մարմնավորում է մահվան վաղնջական աստծուն կամ ոգուն: Միջնադարյան մի քանի աղբյուրների վկայությամբ Գրողը վկայվում է իբրև մահ, մահվան հրեշտակ: Ախթարքներում անգամ պատվիրվում է Գրողին և աստծուն չհայհոյել³⁹:

Գրողն առավել հաճախ է հանդիպում միջնադարյան ժողովրդական երգերում՝ հայրեններում: Այստեղ այն հանգես է դալիս սոսկ իբրև հոգեառ:

Քո զունովն զինի պիտէր, /հմնի ու հարբենայի.

Քո ծոցդ Աղամայ դրախտ. /Մտնեի, խնծուր քողի.

Քու երկու ձրծամիքին /Պառկեի ու քուն լինեի.

Անժամ ես հոգի պարտի /Գրողին, լուկ բող զայ, տանի⁴⁰:

Մեկ այլ հայրենում երգիչը խնդրում է իր սիրուհուն՝ թույլ տալ իրեն, որ մտնի նրա ծոցը՝ այն դարձնի պարտեզ, երգվի, որ իր տված խոստումը չի խախտի և այնժամ՝

Այն ի՞նչ անհաւատ Գրող,

Ձիս ի քո ծոցուդ զայ, տանի⁴¹:

Այսինքն՝ Գրողն անգամ իրեն թույլ չի տա այդ երանելի վիճակից երգչին հանելու: Առավել ուշագրավ է հետևյալ հայրենը, ուր երգիչը երկխոսությամբ Գրողի հետ վեճի է բռնվում իր անժամանակ մահվան առթիվ:

Գիշերս ես ի դուրս ելայ, /Թէ քառ մի գանում սիրելու,

Գրողն այլ ի դէմս ելաւ, /Թէ՛ «Ձեռքեկդ ունիմ տանելու»:

—Գրող, անհաւատ Գրող, /Գեռ մանուկ եմ, չեմ տանելու:

Նկու՛ տանելուն ցուցնեմ, /Տանելու, զչլին զարեւելու,

Ձայախն (բաժակ)* ի յափին ունի /Ոչ խմէ, ոչ տայ խմելու.

Ձաղաւառն ի դրկին ունի, /Ոչ գրկէ, ոչ տայ գրկելու⁴²:

Այստեղ փոքր ինչ այլ ձևով դրսևորված է այն հավատալիքը, թե հոգեառը՝ Գրողը, մեկի հոգու փոխարեն կարող է մեկ ուրիշի հոգին առնել, տվյալ դեպքում՝ կյանքի վայելքով լցված երիտասարդի փոխարեն կյանքի վայելքը չգիտակցող մեկ ուրիշի: Հայրեններից մեկում Գրողն անիծվում է այն բանի համար, որ երգչի (զուցն և երգչուհու) սիրածներին ամեն տարի անժամանակ տանում է.

Այս աստընվորիս վերայ /Գրողին տնակն ալիւրի.

Կայծիկ մի կրակ ասնի, /Ձինքն ու գիր տնակն էրեի.

Յամէն տարի յայս ասնես /Ձով սիրեմ, նայ զայն կու տանի.

Վախեմ՝ օր մի գիս տանի, /Խուտամառ խելկացն (չնչին խելք)* ու ունի⁴³:

Այստեղ ուշագրավ է «Գրողի տնակ» պատկերացումը, որը կամենում է երգիչը հրդեհել:

Գրողի, իբրև չար ու անարդար էակի մասին անեծքներն առավել հաճախագեղ են XIX դարում գրաված երգերի, մասնավորապես հայրենների բանավոր ավանդված տարբերակների՝ անտունիների մեջ: Այդ տեսակետից ուշագրավ են Ակնա մահբոգերը, որոնց մեջ երևան են գալիս

39 Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 226--227:

40 Մ. Աբեղյան, Գուսանական ժողովրդական տաղեր, Հայրեններ և անտունիներ (այսուհետև՝ ԳԺՏ), Երևան, 1940, էջ 116:

41 Նույն տեղում, էջ 117:

42 Նույն տեղում, էջ 137:

43 Նույն տեղում, էջ 186:

Գրողի մասին նորանոր պատկերացումներ: Ահա մի մահերգ, որ կատարվել է մահացած երիտասարդի վրա.

Բռնեկս ապառաժ ֆառէն, /Գրողին աներն ի վրան.

—Գրող Ի՛նչ անօրէ՛ն Գրող. /Ի՛նչ կուզէ Բռն մարդ ի մէնէ.

Աշուն ու գարուն շրսեր, /Մե՛ն կայեն ձանը (ողբալի ձայն*) կու բերէ⁴⁴:

Սա բովանդակութեամբ ու տրամադրութեամբ համահունչ է վերնում բերված հայերենին: Այստեղ կա մի նոր հասկացություն՝ Գրողի մայր, որ հավանաբար զաւիս է երիտասարդ որդու վրա ողբացող մոր հոգեբանությունից: Ողբացող մայրը, դիմելով Գրողին, հարցնում է նրա մոր մասին, իբրև իր նմանի, կամենալով նրանից պատճառն իմանալ իրենց հետ նման անարդար վարմունքի համար: Մեկ այլ մահերգում մեռած ամուսնունց ողբացող կինը դիմում է իր որդուն հետևյալ կերպ.

—Որդեկ էիր ու իրաւ, /Զառնեիր՝ առիկն ի Առէն.

Առիկն Առէն առնէիր, /Քու նարիկը շար Գրողէն:

—Գրող Ի՛նչ անօրէ՛ն Գրող, /Վախրը շէր տանելուն.

Տանելուն, զնտան ղնելուն⁴⁵:

Ուշագրավ է այս երգին տված Մ. Արեղյանի հետևյալ մեկնաբանությունը. «Առիկ» բառը նշանակում է «առ», «ավար», իսկ «առն» բառն այստեղ նշանակում է «առնող», Հոգեառ, Գրող: Առաջին տողերի բովանդակությունն է՝ «Որդի էիր և իրավունք ունեիր. միթե՞ չպիտի առնեիր ավարը Հոգեառի ձեռից. ավարը Հոգեառի ձեռից առնեիր, քո հայրիկդ շար Գրողից»⁴⁶:

Երգի առաջին քառյակը կառուցված է հնագույն ծիսաառասպելական անագրամային բանաստեղծության սկզբունքով. II և III տողերի «առիկ», «առ», «առնել» նույնարմատ և նույնահունչ, բայց տարիմաստ բառերի ընդհանուր իմաստաբանությունը բացահայտվում է միայն IV տողում. նկատի ունենալով երգի հին ծիսային, սգերգային բնույթը, պետք է ենթադրել, որ հնում լայաց ծիսական երգերում հանդուցյալի հոգին ու հոգեառը ենթարկվել են որոշակի մեղմասուլիան (էվֆեմիզմ) և տաբուավորման. «Առն» արմատից կազմված առ—հոգեառ, առիկ=հոգի, առնել—մահացնել, տանել բառերը բանաստեղծական մտքի պատահական ու սրամիտ գյուտեր չեն, այլ արարողական ու հավատքային որոշակի իմաստաբանությամբ պայմանավորված նպատակային տերմիններ ու տերմինաշար: Այսինքն՝ դրանք ոչ թե լեզվական սովորական փոխաբերություններ են, այլ ծիսաառասպելաբանական որոշակի միտումով կազմված տերմիններ, մեղմասուլիաներ, թաքցնելու համար այն անձանց ու հասկացությունների անունները, որոնց ուղղակի անվանումը արգելվում էր⁴⁷:

Երգն ուշագրավ է նաև իր բովանդակությամբ. մեռած ամուսնու կինը դիմում է որդուն, թե ինչու նա չի ելել հոգեառի դեմ և իր հորը նրանից ետ չի խել: Սա հոգեառի դեմ մղվող կռվի առասպելաբանական հանրահայտ մոտիվն է, որ երգում դրսևորվել է ցանկության կարգով և որի վիպական մարմնավորումը գտնում ենք «Ասլան աղա» վիպերգում: Ասլան աղան

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 260:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 255—259:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 300:

⁴⁷ Առասպելական որոշակի հավատալիքով պայմանավորված հենց «առն» բառի գործածության արգելման օրինակ է հնուց ի վեր մինչև XX դար հայ գյուղական աշխատանքային կենցաղում գոյատևող հետևյալ սովորույթը. կալ ու կութի ժամանակ, անգամ տանիքներից զեզ դնելիս, գյուղացիները, խրձերը կամ կալված հացահատիկը միմյանց տալիս ոչ թե ասում էին «առն, առն», այսինքն՝ վերցրո՛ւ, վերցրո՛ւ, այլ «կալ, կալ» (բռնի՛ր, բռնի՛ր): Հավատում էին, թե վիշապները կամ շարքերը այդ պահին այդտեղ աննկատ կանգնած են լինում. եթե ասեն «ա՛ռ, ա՛ռ» ապա նրանք պիտի հասկանան, թե իրենց են դիմում, կվերցնեն խրձերը կամ հացահատիկը և կտանեն: Իսկ երբ ասվում է «առն, առն»-ին հոմանիշ «կա՛լ, կա՛լ» (բռնի՛ր, բռնի՛ր), ապա շար ոգիները կկարծեն, թե իրենց են ուզում բռնել, կվախենան, կփախչեն: Այս սովորույթի ու բառային արգելքի մասին վկայում է Ծղնիկը տակավին V դարից (տե՛ս Մ. Արեղյան, Երկեր, է, էջ 123):

կույում է հոգեառ Գարրիել հրեշտակի հետ իր մեռած հպատակի համար և պարտվում։ Մահը, մանավանդ տառապանքով մահը, երբ մեռնողը դժվարությամբ է հեղին ավանդում, դիտվել է իրրե կոիվ հոգեառի հետ⁴⁸, Այս միևնույն հավատալիքն ու մոտիվն է դարձյալ փոքր ինչ մեղմացված արտահայտվել վերևում բերված այն հայրենում, ուր երիտասարդը վեճի է բռնվում Գրողի հետ, իր հոգին անժամանակ տանելու համար։ Քննվող մահերգում մեռնելը ըմբռնվում է իրրե Գրողի կողմից զնգան գրվել, այսինքն՝ ստորագետնյա բանտարկություն։ Եթե այդ զնգանը վերևում բերված հայրենում «Գրողի տնակ» պատկերացման մեկ այլ արտահայտությունը չէ, տպա այն իրական գերեզմանի փոխարենությունն է, որ ավելի որոշակի գտնում ենք հետևյալ հայրենում։

Աւա՛ղ քէ մեռնիլ պիտէր
 Եւ մտնուլ ի հոգւ ՚ի զեփան,
 Փոքեն լաւ ու մեծ տալան.
 Զի բողոն մէկիկ մի պատուհան...⁴⁹

Հետաքրքիր է, որ միջնադարյան հայրեններում չի հանդիպում «Գրողի դավթար» կամ Գրողի դավթարում գրվելու մոտիվը։ Մինչդեռ XIX դարում գրառած անտունիներից մեկում կատարվող մոտիվը, հետևյալ ձևով.

...էն փաղափ ուր դու կմտնես,
 Գրողի Դավթար չգրվես...⁵⁰

Մինչդեռ երգի միջնադարյան տարրերակ հանդիսացող հայրենում այդ մոտիվը այլ ձևակերպում ունի.

...Այն փաղափն ուր դու մտնուս,
 Գրողին ձայնն չի հասնի...⁵¹

Ուրեմն, երգի ավելի վաղ տարրերակում Գրողի դավթարում գրվելու ըմբռնումն իսպառ բացակայում է և, ընդհակառակն, շեշտված է Գրողի բոլորովին մեկ ուրիշ հատկանիշ՝ ձայնը կամ կանչը (անշուշտ, բարձր), որ ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ բնավ չի հանդիպում։ Սա, հարկավ, դեռ չի նշանակում, թե Գրողի դավթարում գրվելու հավատալիքը նոր է և հնում չի եղել։ Անշուշտ ամեն ինչ չէ, որ հնից վկայված է, բայց այդուհանդերձ, երեւելով մտորումների տեղիք է տալիս։ Վանից և Ալաշկերտից գրաված մի անտունու երեք աղճատված տարրերակներում պանդուխտ ամուսնուն սպասող կինը անիծում է իր շարակամ լրագրերին հետևյալ խոսքերով.

1. ...Չարկա՛մ, տնիկը փանդվէր, մնիւ մեջ խոպան դաշտին.
 Քո դռնիկ քացվէր դէմ չար Գրողին,
 Քո երգիսն դէմ շարկամին, դէմ չար փամուն,
 Գրողն էլ քոյ ելմուտ անէր օրն ի բուն:
 Չարկա՛մ, քո հարս քո բախտից տանէր,
 Քո փեսէն եօթնիկ աքռէն.
 Չարկա՛մ, տնիկը վավիլէր, խորտեր (մաքրել, սրբել)*
 Տուն տնդիորովն սուգի մէջ մնէր:
2. — Չարկա՛մ, դու խէր շտեսնաս,
 Դուս քանաս, դէմ չար Գրողին,
 Գայ, խորտի քո դուստրն ու որդին...
3. — Քո սուն տալի, շարկա՛մ, քո դուռն փակվի՛,
 Քո տուն մէջ տապան փարին.
 Քո դուս պիտէր դիմաց Գրողին,
 Դուդ քո տուն մտնէր,
 Քո ծէք-պետ (մեծ ու փոքր)* խորտեր⁵²:

⁴⁸ Մ. Արեղյան, Երկեր, Կ. Ա, էջ 507—512:

⁴⁹ ԳԺՏ, էջ 300:

⁵⁰ Մ. Արեղյան, Երկեր, Բ, Երևան, 1967, էջ 275:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 276:

⁵² ԳԺՏ, էջ 295—296, 298:

Չարական թշնամուն ուղղված այս երգային անեծքներում Գրողը հանդես է գալիս իրեն մի ամբողջ գերդաստանի, նրա մեծ ու փոքրի, ունեցվածքի համատարած կոտորածի հեղինակ։ Այս նույն անեծքների առավել սեղմ տարբերակները դարձյալ գրանցված են Վանում, իրեն առանձին բանաձևեր։ «Գրողը տունդ, ավահիդ քարուքանդ անի», «Գրողը գյա տանդ ձեթ-պետ խորտի, վայնատուն իսկի մէջ տան տեղացդ», «Գրողը տղեներդ կոտորի»⁵³։ Գրողի կատարելիք այս համատարած շարդի ու ավերածությունների պատկերը ցույց է տալիս, որ անխնայորեն կատի է առել համաճարակի ու հասարակական ավերածությունների իրական երևույթը, որի դեպքում էլ Գրողը նույնանում է մահացու հիվանդությունները մարմնավորող ոգիների՝ անբուժելի ցավերի, ինչպես նաև մեծ ավերումներն ու կոտորածները մարմնավորող մահվան հին աստվածությունների պատկերացումներին։

Ի մի բերելով Գրողի մասին եղած ամենավաղ, այսինքն՝ միջնադարյան պատկերացումները, սկսած աթաբաղներից, հայրենիներից, վերջացրած XIX դարում գրաված հայրենիների բանավոր տարբերակներից՝ անտունիներից, նկատում ենք հետևյալը. նախ, ոչ մի վկայություն չկա Գրողի արտաքին նկարագրի կամ նրա կրած որևէ առարկայի մասին. ապա՝ Գրողը հանդես է գալիս անորոշ արտաքինով իրեն միակ հոգեառ, որը բնորոշվում է (հատկապես մահվան ենթակայի կողմից) «անիրավ», «անօրեն», «անհավատ» մակդիրներով, իսկ աթաբաղներում մեղք է համարվում անգամ Գրողին և աստծուն հայհուլիք, այսինքն, ինչպես նկատում է Ալիշանը՝ «Այսպիսի յիշատակք» բարի կամ Աստուծոյ պաշտոնեայ ցուցնեն դժբաղն»⁵⁴։ Գրողը բնորոշվում է նաև «կուտաման խելկացն» տեր, այսինքն լնլին խելք ունեցող և բարձր ձայն (հավանաբար, մահացույժ ձայն) արձակող։ Հանդես են գալիս Գրողի տեսակ և Գրողի մայր հասկացությունները, մեկի հոգու փոխարեն, մյուսի հոգին առնելու հավատալիքը։ Մահը դիտվում է իրեն վեճ կամ կոփ Գրողի հետ, Գրողի բաժին դառնալ կամ Գրողի կողմից տարվել և գնդանում փակվել։ XX դարում գրաված անտունիներում և նրանցում եղած անեծքներում Գրողը բնութագրվում է շարժման մակդիրով, իրեն շարժվող և դժբախտության, ավերածությունների մարմնացում, վկայվում է նաև Գրողի դավթարում դրվելու պատկերացումը։ XIX—XX դարերում գրաված անեծքներում այս պատկերացումների մի մասը ընդլայնվում է կամ համալրվում նորերով։

Գրողի անվան ժողովրդական ստուգաբանության և հիմնական արարքներից մեկի՝ գրելու իմաստը բացահայտելու համար կարևոր նշանակություն ունի «Գրողի դավթար» պատկերացումը։ Այն արտահայտվել է «Գրողի դավթարում գրվես»⁵⁵, «Գրողի դավթարն ինես»⁵⁶ անեծքներում։ Կան նաև այս անեծքների զուգահեռ տարբերակները՝ այլ անուններով։ «Չարի դավթարում գրվես»⁵⁷, «Յոխի (ոչնչացման, մահի)» դավթարը գրվես»⁵⁸ կամ «Յոխ դեֆթերի մէջ գրվես»⁵⁹, «Աստուծու տեֆթերին քիրվես»⁶⁰։ Հայտնի են նաև «Սատանի դավթար» և «Շան դավթար» հանդիմանական դարձվածները։ Այս բոլորի մեջ կայուն կամ անփոփոխակ մոտիվը դավթարն է կամ դավթարի մեջ գրվելը, փոփոխական են դավթարի տերերի անունները՝ Գրող, Չար, Յոխ, Աստված, Սատանա, Շուն, Բուրդ անունները, բացի Աստուծուց, ունեն բացասական իմաստ, գործողությունները հաստատական են (գրվես, ընկնես)։ Ժանրային առումով գրեթե բոլոր բանաձևերը համասեռ են՝ անեծք են կամ հանդիմանական, պարսավական խոսքեր, այսինքն՝ արտահայտում են բացասական իմաստ։ Հետևաբար, տվյալ դավթարը կամ դրա մեջ գրվելը ևս բացասական է, վնասակար։ Հստ հավատալիքի դա նշանակում է գրանցվել իրեն մահվան դատապարտյալ, իսկ Չարի, Սատանայի դեպքում՝ նաև դժոխքի դատապարտյալ։ Որ դավթարն ինքնին վերադառն բացասական իմաստ ունի, երևում է ամենադրական առասպելական էակի՝ «Աստծու դավթար» հակացությունն արտահայտող անեծքում։ «Աստծու տեֆթերին քիրվես» անեծքը նշանակում է աստծու կողմից գրանցվել իրեն մահվան դատապարտյալ⁶¹։ Հե-

53 Գ. Շ եր ե ն ց, Վանա սաղ, մասն Բ, Թիֆլիս, 1899, էջ 158, 160։

54 Ղ. Ա լ ի շ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 227։

55 Աձ, գիրք XI, էջ 123։

56 Գ. Շ եր ե ն ց, Նշվ. աշխ., էջ 158։

57 Աձ, գիրք XI, էջ 124։

58 ՀԺՀ, գիրք VI, էջ 142։

59 Նույն տեղում, գիրք VIII, էջ 105։

60 Հ. Ա լ լ ա հ վ եր դ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 117։

61 Այս իմաստով ուշագրավ է Զավաթում տարածված այն հավատալիքը, թե հիվանդության ոգիները (ցավներ) նախ նայում են աստվածությունից իրենց հանձնված «դավթարին»։

տևարար, մեջտեղից վերանում է այն կարծիքի արժեքը, թե իրր Գրողը մարդու վատ և լավ արարքների գրանցողն է, իր գրքում գրողը, որը ներկայացվում է հոգիների դատաստանին⁶²։

Երավթարի հետ իմաստարանական սերտ աղերսներ ունեն «բարաթ» և «բաժին» հասկացությունները։ Բարաթը՝ մուրհակն է, պարտամուրհակը, հավանաբար, մարդու հոգու գնման թուղթը, իրավունքը։ Ունենք «Գրողը բարաթդ տանի»⁶³, «Սատանեն բարաթդ տանի» անեծքները և «Սատանի բարաթ»⁶⁴ հանդիմանությունը, որոնք իմաստով գրեթե մոտենում են դավթարում գրվելու անեծքներին։ Նույն իմաստն են արտահայտում «Գրողի փայլուն»⁶⁵, «Սատանի բաժին էղնիս» անեծքները, «Շան բաժին», «Գրողի բաժին»⁶⁶ հանդիմանությունները։ Այս բոլոր համադրությունները ցույց են տալիս, որ ժողովրդական ուշ բանավոր ավանդության մեջ Գրողը չար է գիտակցվել և դարձել համազոր ու համանշանակ մյուս չար ոգիներին։ Մահը անեծքներում պատկերացվել է Գրողի ծոցը կամ Գրողի հոր ծոցը գնալ («Գրողին ծոցն էրթաս»⁶⁷, «Գրողի հոր ծոցն էրթաս», էլ հետ չգաս»⁶⁸։ Ամենաուշագրավը, սակայն, մահվան տեսակների ու պատճառների պատկերացումներն են, որ արտահայտվել են Գրողի տարբեր արարքներում։ Դանցից մեկը՝ անիծվողի դեմքը գրողի կողմից տեսնելն է. «Կրողը տեսնե երեսդ»⁶⁹, «Դրողը երեսդ տեսնի, քեզ տանի»⁷⁰, «Գրողը ըրեսդդ»⁷¹։ Այս անեծքներից հետևում է գոյությունն այն պատկերացման, որ եթե Գրողը մեկի դեմքը տեսնի, ապա նա անմիջապես մեռնելու է, գրողակոխ, հրեշտակակոխ է լինելու։ Հաջորդը՝ Գրողի կողմից մեռնողին հորվածելն է, գետին փռելը և բոյի վրա տարածվելը [«Գրողը քեզ չոփի (խփել, գգեսնել)»⁷², «Գրող պոյիդ վրա»⁷³ (ալսինքն՝ մեռածի պառկած վիճակը)՝]։ Երրորդը՝ Գրողի կողմից մեռնողին խեղդամահ ենելն է (համտ. անձնավորված Մահի նույն արարքի հետ)՝ գրսեռված՝ «Երբեքը քե խեխտի»⁷⁴,

և ում որ սե հիպետով խփեն, նա կմեռնի, իսկ ում՝ կարմիրով կամ սպիտակով, միայն կհիվանդանա (ԱՀ, հ. Ա, էջ 309)։

62 Ի դեպ, գրողի այս անթաղրյալ հատկանիշով է որոշ չափով օժտված հին հնդկական մահվան աստվածություն՝ Յամայի, դպիր կամ գրագիր Չիտրագուպտան։ Յամայի մեռելների թագավորության մասին պատկերացումները առավել որոշարկվում են հնդկական համեմատաբար ուշ վիպական ու պոեմական առասպելաբանության մեջ։ Հստ ալոմ՝ Յաման բնակվում է ստորին աշխարհում, իր Յամապուր քաղաքում։ Նա նստած է իր գահույթին, և երբ նրա պատգամաբերները բերում են մեռածի հոգին, նրա գրագիր Չիտրագուպտան ղեկուցում է Յամային մեռածի՝ երկրի վրա կատարած բոլոր գործերի և արարքների մասին։ Այդ ղեկուցման համաձայն էլ Յաման որոշում է կայացնում մեռածի հոգին ուղարկել կամ դրախտ, կամ դժոխք։ Որևից որևիցե կամ էլ վերածնված ուղարկում է երկիր, ուրիշ մարմնավորմամբ [տե՛ս Պ. Գրիսցերի Յամա հոգվածը («МирФид...», т. 2, с. 683)՝]։ Չիտրագուպտան, ուրեմն, ոչ թե հոգեառ է (հոգեառները Յամայի պատգամաբեր շնորհ են), այլ գրագիրը, որը ղեկուցում է Յամային մեռածների արարքների մասին։ Գրողը գրելու հատկանիշով մեռնելում է Չիտրագուպտային (գրագիր), բայց հիմնական ֆունկցիայով, իբրև հոգեառ, տարբերվում է նրանից։

63 Ա. Երեմյան, Չահարմահալի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Վիեննա, 1923, էջ 66։

64 Հեղինակի գրառումներից։

65 Ա. Երեմյան, նշվ. աշխ., էջ 66։

66 Հեղինակի գրառումներից։

67 Տ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 123։

68 ԷԱԺ, հ. Ա, էջ 135։

69 «Հիշատակարան էվերեկ-Ֆենեսեի», հավաքեց Ա. Գրիգորյան, Փարիզ, 1963, էջ 886։

70 ԷԱԺ, հ. Ա, էջ 135։

71 ԱՀ, գիրք XI, էջ 123։

72 «Հայ ժողովրդական ավանդություններ», ժողովածու Տ. Նավասարդյանի (ուսուհետե՝ ՀԺԱ), Երևան, 1983, էջ 6։

73 ԷԱԺ, հ. 2, էջ 315։

74 ԳԱԹ, Ս. Քամալյանի ֆ, II—89։

75 ԷԱԺ, Հ. Ա, էջ 320:
76 ԱԶ, գիրք XI, էջ 123:
77 ԷԱԺ, Հ. Ա, էջ 135:
78 Ա. Սուրբ իսսյան, Ս. Գալստյան, նշվ. աշխ., էջ 177:
79 ՀԺԱ, էջ 4:
80 ԷԱԺ, Հ. Ա, էջ 317:
81 Բանագետ Ա. Սահակյանի հաղորդածից:
82 Բ. Գրիգորյան, Գեղարքունիք («Հայ ազգադուրբուն և բանահյուսութուն», հ. 1, Երևան, 1983, էջ 232):
83 ԱԶ, գիրք Ա, Թիֆլիս, 1900, էջ 8:
84 ԷԱԺ, Հ. Ա, էջ 135:
85 ԱԶ, գիրք Ա, էջ 8:
86 Ա. Սուրբ իսսյան, Ս. Գալստյան, նշվ. աշխ., էջ 177:
87 ԱԶ, գիրք IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 195:
88 Նույն տեղում, գիրք XIX, № 1, Թիֆլիս, 1910, էջ 114:
89 Հեղինակի անձնական գրառումներից:
90 ՀԺԱ, էջ 5:
91 ԷԱԺ, Հ. Ա, էջ 135:
92 ՀԺԱ, էջ 3:
93 Նույն տեղում, էջ 7:

«Գրողն ու Մահը լերդ ու շիդյարդ մտնի» (տարր. խաշի)⁹⁴, «Գրողը րըկիդ, Մահն էրեռիդ»⁹⁵ և նմանները: Ինչպես տեսնում ենք, Գրողի ու Մահի վերաբերյալ պատկերացումները մեծազույն մասով համընկնում են իրար, իսկ Գրողն իրեն յուրահատուկ մի քանի պատկերացումներով («Գրողի դավթար», տարբեր զենքերով կռիվ և այլն) զերազանցում է Մահին: Եթե ընդունենք այն տրամաբանական վարկածը, որ անձնավորված Մահը իր անվամբ ու հասկացությամբ առավել նախնական է, գուցե՝ մահվան վաղնջական ոգու կամ աստվածության պատկերացումը, իսկ Գրողը, դարձյալ իր անունից ու կոնկրետ արարքներից ելնելով, առավել ուշ շրջանի մահվան աստվածության ծառայության մեջ գտնվող, նրան ենթակա ոգի՝ հոգեառ, ապա դժվար չէ նկատել, որ հոգեառ Գրողը ժողովրդական պատկերացումներում այնքան է ծավալվել ու ընդհանրացել, որ իր վրա է առել նաև հին մահվան աստվածության հատկանիշների մեծ մասը և իր հանրաճանաչությամբ դարձել Մահին լրիվ համազոր, կամ միևնույն Մահի մեկ այլ անունով անձնավորումը:

Վերևում տեսանք, որ Մահը կույր է պատկերացվել Գրողի մասին ասվող մի քանի անեծքներում Թեթև ակնարկներ կան նաև Գրողի վերաբերյալ. «Գրողը քոռանա, վուր քիդ չէ տեսնում»⁹⁶, «Գրողը քոռանա, որ քի կարըմ չի դոնի»⁹⁷, «Գրողն ինձ տեսու, քի վեր ունի»⁹⁸, Բենսեն բերում է ժողովրդական հետևյալ ասացվածքը. «Նա գինամ... մարգում՝ իմ կուր (կույր)» Գրողն է» և ենթադրում, որ Գրողը կույր պիտի եղած լինի⁹⁹: Ուրեմն այդ արտաքին հատկանիշով ևս Գրողը նույնանում է Մահին:

Անեծքներում շատ հազվադեպ, հանդես է գալիս նաև հոգեառ Գրողի քրիստոնեական փոխարինողը՝ հոգեառ հրեշտակը կամ Գարրիել հրեշտակը: «Խոգեառ խրշտակ զլխուդ վերեն կայնի»¹⁰⁰, «Գարրել հրեշտակ հիգետ առնու»¹⁰¹, Հանգես է դալիս նաև Աստված, դարձյալ քրիստոնեական ըմբռնումով, իբրև հոգեառ կամ մահացնող. «Աստված հոգիդ առնի»¹⁰², «Աստուժ ինձ ատե, քիդ տանե»¹⁰³:

Մահվան վերջին անձնավորումը անեծքներում Շեռֆուրն է կամ Շեռեվարը, որն, ինչպես քրավացիորեն նկատված է, ժանտախտ համաճարակի մարմնավորումն է¹⁰⁴, և ինչպես բոլոր

94 Նույն տեղում, էԱԺ, հ. Ա, էջ 135:

95 Տ. Վարդանյանց, նշվ. աշխ., էջ 122:

96 Գ. Տեր-Աղեքսանյան, Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, Թիֆլիս, 1885, էջ 138:

97 ԱՀ, գիրք XI, էջ 123:

98 Նույն տեղում:

99 ԱՀ, գիրք Զ, էջ 8:

100 էԱԺ, հ. Զ, էջ 310:

101 Հ. Ալլահվերդյան, նշվ. աշխ., էջ 119:

102 էԱԺ, հ. Զ, էջ 310:

103 Գ. Տեր-Աղեքսանյան, նշվ. աշխ., էջ 185:

104 Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 227: ՆՔՀԼ-ում Շեռհվոր բառին այլ բացատրություն է տրվում. «Բառ ուսմական իբր Շանցավ կամ Փողացավ և՛ կամ Քաղցկեղ»: Իբրև բնագրային օրինակ Հայսմավուրքից բերված է հետևյալը. «Եկն կին մի, հարեալ ի մարմին նորա շար վէր, զոր շնորհուր ցաւ ասեն. և չէ շնորհուր, այլ դժուարաւոր» (ՆՔՀԼ, հ. 2): Ըստ ՆՔՀԼ-ի կաղմողների, այդ մահաբեր հիվանդությունը դարձյալ շան հետ է կապվում (շանցավ), որի հոմանիշն է փողացավ, այսինքն կոկորդացավ, կոկորդախտ, հին հունական ավանդության մեջ այն կոչվում է *κυνόμαχον* — բառացի «կոկորդի շան հիվանդություն», անգինա, շան վզնոց, որ հարուցվում է Հերմեսի կողմից իր պահապան շներին խոտերի օգնությամբ: Այստեղից էլ Հերմեսին տրվող *κυνόμαχον* — շնախեղդ մականիքը [տե՛ս В. Иванов, Древнебалканский и общендоевропейский текст мифа о герое-убийце пса и евразийские параллели (в сб. «Славянское и балканское языкознание», М., 1977, с. 182)]: Իսկ ըստ Հայսմավուրքի՝ շնորհվոր հիվանդության առասպելական հարուցիչը կին է: Շեռհվոր (շնորհվոր) բառի ստուգաբանությունը Աճառյանը դնում է Շնորհ բառի տակ, ծագած համարում շնորհ արմատից, միջին հայերենում (Կ. Երզնկացի) շնորհոր-շնորհալի նշանակությամբ, Հայսմավուրքում փոքր իմաստով՝ «մի տեսակ վատ վերք» (Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառաբան, հ. 3, Երևան, 1977, էջ 527), ըստ երևույթի՝ իբրև «մի քանի մահացու պարզև»: Ժողովրդական մտածողության մեջ, հավանաբար, բառի նմանության պատճառով, կապվել է շան, հատկապես շանցավ կոչված կոկորդախտի հետ: Ունենք շեռեվար խառ բույսը, որի հոմանիշ-

Համաճարակների ոգիները՝ նույնանում է Գրողին, նույնացման հիմքը համաճարակների ժամանակ զանգվածային տարածված մահերն էին, որ շէր կարելի պատկերացնել առանց Գրողի կամ գրողների մասնակցության: Այստեղից էլ անեծքը՝ «Օխտը գրողի գաս»¹⁰⁵: Ըստ առասպելի՝ շնոֆորները կամ գրողները, որոնք պատկերացվում են այլանդակ դեմքերով ու հագուստներով, զլուխներին սրածայր կնգուղ կամ բուռղ, ձեռներին կանաչ ձիպոտ, գիշերով դալիս են որևէ բնակավայր, վերցնում տեղացիներից որևէ մեկին իբրև ուղեկից (որը կոչվում է շնոֆորի զգիւր կամ զրոդի զգիւր) տանում իրենց գլխավորի մոտ: Այդ գզիրի առաջնորդությունը շնոֆորը շնոֆոր են տնից տուն և ում որ կանաչ ձիպոտով հարվածում են, տեղնուտեղը մեռնում է¹⁰⁶: Հիշյալ զրույցը գրաված է Մուշում, ուր մի ժամանակ՝ «Շնոֆորի տարին» մոլեգնել է ժանտախտը և ալեպիսի զանգվածային մահացությունների պատճառով, որ հարեան գավառների բնակիչների հիշողության մեջ մնացել է «Մշու շնոֆոր» կամ «Մշու Գրող» անունով: Այգուղից էլ համապատասխան անեծքները. «Մշու Շնոֆորը վարկա քեղ»¹⁰⁷, «Մշու Դրողը մտնի քու տուն»¹⁰⁸, «Շնոֆորի բրդուն ի բերանդ»¹⁰⁹, «Շնոֆորը վրեդ գնեմ» տակը մնա»¹¹⁰, բոլորն էլ Գրողին յուրահատուկ անեծքներ:

Ալեպիսով, ալեպի է ամբողջանում Գրող-հոգեհոգի առասպելադրական պատկերը իր յուրընդանիմությունում, այսինքն՝ այնպիսին, ինչպիսին նրան ընկալել է ժողովուրդը, սկսած միջնադարից մինչև նորերս:

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ В АРМЯНСКИХ ПРОКЛЯТИЯХ

САРКИС АРУТЮНЯН

Резюме

Обширный сравнительно-историко-этнографический, фольклорно-литературный материал дает возможность раскрыть мифологическую основу представлений о смерти в армянских проклятиях (обыкновенный сон как временная смерть, пробуждение—воскресение, смерть как Великий сон, подразумевающий окончательное воскресение, т. е. один из исходных элементов возникновения мифологемы смерти и воскресения). Особые места выделяются ретроспективным анализом функций и названиями персонафицируемых образов смерти *Маһ* (сама смерть, вероятное название божества смерти древних армян, иногда выступающая слепой), ангел смерти *Грох*, самый распространенный образ смерти, имеющий свою книгу (*Грохи дафтар*), где он записывает имена осужденных на смерть. *Грох* в проклятиях часто идентифицируется с *Маһом*, вооруженным стрелой и копьем. Его христианский заместитель—*Габриэл Хрештак*—ангел Гавриил. *Грох* во множественном числе часто отождествляется с духами смертных болезней («Цавер»); *Шнофор*—дух чумы (идентифицируется с *Грох* или Цавер, иногда называется *шнацав* (собачья болезнь, от корня *шун*—собака, т. е. ангина, ср. греч. *куваγχη*—собачья болезнь горла, вызванная у сторожевых собак Гермесом с помощью трав, ср. также арм. слово трива *шнаавор*)).

ներն են՝ աղավնաբոտ, աղավնիճ, գիվամուշկ: Աղավնիճագզիրի ընտանիքը պատկանում է երկշաբլի ձուլապսակաթերթավոր բույսերին, որոնց հոմանիշն են նաև շնամեռուկագզիրներ: Դրանց թվին է պատկանում շնատ (շան մահարար, շնամեռուկ, շուն սպանող, շնասպան) բույսը (հմտ. Ա. Սուրբ-ասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, 1967, էդ. Աղասյան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976): Շնամեռուկ, շնասպան բուսանունները հմտ. Հերմեսի կողմից որոշ բույսերի միջոցով շներին հարուցվող կոկորդացավի, իսկ շնամուշկը իսպ.՝ շնեմուշկը ճիվանդության հետ:

¹⁰⁵ Տ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 122:

¹⁰⁶ Ս. Մովսիսյան (Բենե), նշվ. աշխ., էջ 47—48: Համանման զրույցների գրողների և ցավերի մասին տե՛ս Գ. Սրվանձտյան, նշվ. աշխ., էջ 145—146, Աձ, գիրք Ա, էջ 298, 309, գիրք 2, էջ 353 և այլուր:

¹⁰⁷ ԷԱԺ, հ. 2, էջ 317:

¹⁰⁸ Նույն տեղում:

¹⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 308:

¹¹⁰ ԷԱԺ, հ. Ա, էջ 137: