

Doi:10.54503/0135-0536-2022.2-216

ՍՆՎԵՆՈՒ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ ՀԱՅ ԲԱՆԱԿՈՐ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ  
(Առօրյա, տոնածիսական և առասպելաբանական  
մակարդակները)\*

ԹԱՄԱՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ

Բանալի բառեր՝ ուտեստ, սնվելու մշակույթ, խնջույք, ծես, տոն, առասպել, բանահյուսություն:

## Նախաբան

Մարդու կյանքի բոլոր կարևորագույն փուլերը՝ ծնունդը, կնունքը (մկրտություն), ամուսնությունը, թաղումն ավանդաբար նշվում է սեղանի շուրջ՝ ուղեկցվում հացկերությամբ կամ հոգեհացով: Մենդի (ուտելիք) անպայման առկայությունն այդ կարևոր իրադարձություններում ունիվերսալ հոգեբանական նախապայման է, իսկ սնունդ ընդունելու կամ դրանից հրաժարվելու ձևերը՝ էթնիկական կամ ազգային առանձնահատկություն:

Այս համատեքստում սննդի անհատական ընդունումը վերածվում է ընկերային ծեսի՝ խնջույքի, որը կոչված է բարեկարգություն մտցնել մարդկային փոխհարաբերությունների և համակեցության մեջ:

Վարդապետ, բանասեր Վարդան Հացունին «Ճաշեր եւ խնճոյք Հին Հայաստանի մէջ» աշխատությունում վերականգնելով արքայական խնջույքի արարողակարգը՝ վաղմիջնադարյան Հայաստանում խնջույքների անցկացման կարգի, մասնակիցների, ընթացքի և ուտեստների մասին գրում է. «Մարդուն անհատական եւ ընկերային կենաց մէջ՝ ամենէն անհրաժեշտ, գուարթ ու հաճելի վայրկեանը եղած է միշտ ճաշի ժամանակը, լինի այդ թագաւորին պալատան, շինականի խրճիթին կամ ճգնաւորի խցկան մէջ: Այդ վարկեանը միանգամայն հայելին է անհատին կամ ընկերութեան մէջ տիրող ընդհանուր բարոյականութեան աստիճանին եւ կենցաղավարութեան եղանակին, ունենալով ստուար բաժին մը սովորութեանց՝ որոց մէջ կը ցոլանայ ազգի մը նկարագիրը»<sup>1</sup>:

Խնջույք բառի (խնջոյ, խնճոյ) Հ. Աճառյանի մեկնաբանությունը՝ որպես «ուրախութեան սեղան, կոչունք, խրախճան, հանդիսականների բազմություն»<sup>2</sup>, համախոս է վերոնշյալ ծավալուն մեջբերման հետ:

Այսպիսով, որոշակի սննդատեսակների պատրաստումն ու «հանդիսականների բազմությամբ» համտեսումը ինքնին նպատակի որոշակիությամբ բնութագրվող տոնածիսական հացկերությի տեսակ է՝ դրանից բխող ընթացա-

\* Ներկայացվել է 10. XI. 2021 թ., գրախոսվել է 18. XI. 2021 թ., ընդունվել է տպագրության 08. IV. 2022 թ.:

<sup>1</sup> Հ ա ջ ու ն ի. 1912, 5:

<sup>2</sup> Ա ճ ա ռ յ ա ն. 1973, 381:

կարգով (նախապատրաստում, սկիզբ, կիզակետ և ավարտ), որի առանցքային բաղադրիչների ուսումնասիրությունը տարբեր ժամանակներում անդրադարձել են Ն. Լալայանը, Հ. Քաջերունին, Վ. Բդոյանը, Ստ. Լիսիցյանը, Լ. Աբրահամյանը, Հ. Պետրոսյանը, Հր. Խառատյանը, Ս. Մկրտչյանը, Ռ. Ծատուրյանը և այլք:

Մտունդ ընդունելու կամ դրանից հրաժարվելու (սահմանափակում, արգելք) վարվելակարգի հիման վրա առօրյա, տոնածխական ու առասպելաբանական մակարդակների դասակարգումը, իհարկե, պայմանական է գիտական գրականության մեջ, քանի որ վերոնշյալ մակարդակներն առնչվում են միմյանց առանձին համալիրների և ենթահամալիրների նմանություններ, երբեմն էլ միևնույն համալիրները տարբերվում են բովանդակային ու գաղափարական ընդհանուր նպատակադրմամբ:

### Մտունդ, բնություն և մշակույթ

«Մնվելու ֆենոմենը բացահայտվել է ֆրանսիացի մարդաբան Կլոդ Լևի-Ստրոսի՝ «Մարդկությունը սկսվում է խոհանոցից» թեմայով արտահայտությունում: Այդ նույն հեղինակի կարծիքով՝ բնությունից մշակույթ անցման լավագույն դրսևորումը սննդի պատրաստման գործընթացն է»<sup>3</sup>, որը ներկայանում է սննդի (մսի) պատրաստման խոհանոցային եռանկյունու եփած-տապակած-ապխտած եղանակներով<sup>4</sup>:

Մտունդն իր յուրահատուկ տեղն ունի բնություն-մշակույթ բեկեռների միջև և ըստ վերոնշյալ մարդաբանի՝ «խոհանոցային» սննդային ռեժիմների կառուցվածքը, դրանց բնույթն ու ընդգրկվածությունը մշակույթի համակարգում արտահայտվում է բինար (հակադրադույզներ) ձևով.

մարդակերի միս — ոչ մարդակերի միս,

մարդու միս — կենդանու միս,

հում միս — եփած միս,

կենդանական — բուսական:

Այս բեկեռային բնութագրերի արխայիկ համակարգն ավանդական մշակութայիններում առաջնորդվում է այլ հակադրություններով.

արական — իգական,

օտար — յուրային,

պիղծ — աստվածային,

կենդանի — մահացած,

առօրյա — տոնական և այլն<sup>5</sup>:

Ուտելը կամ ուտելիքի հետ կապված սահմանափակումները տարածված են բուսական և կենդանական աշխարհի առասպելներում, որոնցից ածանցվում են հակադրության նոր շարքեր՝ բուսակեր-գիշակեր, քաղաքակիրթ-վայրենի, մշակույթ-բնություն:

<sup>3</sup> Добровольская. 2005, 14.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss. 1997, 34.

<sup>5</sup> Lévi-Strauss. 1997, 28–35; Топоров. 1991, 427; Добровольская. 2005, 69.

Ընդհանուր առասպելաբանության մեջ «մշակույթի սկիզբը» վատ ուտելիքից (թունավոր սունկ, մարդու միս, հում միս, արտաթորանք, նեխուկ) հրաժարվելն է<sup>6</sup>։ Հին եգիպտական աստված Օսիրիսի ծննդից հետո եգիպտացիները հրաժարվեցին մարդակերությունից ու սկսեցին հացահատիկ ուտել<sup>7</sup>, ինչն ադերսվում է բնության՝ մասնավորապես երկրագործական տարեպտույտի և դրա տարբեր փուլերի օրինաչափ փոխակերպումներին՝ մեռնող-հառնող բուսական աստվածության առասպելին։

Մենդի ընդունումը (էներգոբալանսի վերականգնում) մշակութային բազմաբաղադրիչ երևույթ է, որը մարդու ամենօրյա կենսընթացում և հոգեբանության մեջ չի սահմանափակվում քաղցի բավարարման համապարփակ պահանջով։ Ակնհայտ է՝ համատեղ հացկերույթը իմաստավորված նշանակությամբ և բովանդակությամբ գործողություն է՝ սեղանի շուրջը դադեցրած տեղերի (գահնամակ, գորանամակ), կենացների հաջորդականության աստիճանակարգային կառուցվածքով, որի մեջ խտանում են ժողովրդի տոնածիսական ընկալումները։

Հայոց մեջ սնվելուն «հաց ուտել» են ասում։ Հացը բնիկ հայերեն բառ է և ունի գործածության լայն շրջանակ՝ կերակուր, ճաշ, ընթրիք, ճաշկերույթի հրավերք, սեղան<sup>8</sup>։ Հացը թխվում է ուտելու համար, և դա հացի առաջնային գործառույթն է։ Բայց սնունդ լինելուց բացի, հացը (ուտելիք) մշակութային իրողություն է և սեմիոտիկ խորհրդանիշ։

Մշակութային արժեք է ոչ միայն սնունդը (հաց) ստեղծելը և այն ուտելը, այլև ուտելուց հրաժարվելը՝ ծոմը, պահքը<sup>9</sup>։

#### Ուտեստի առօրյա և տոնածիսական ենթահամալիրները

«Ուտեստի համակարգը կայուն և կարծրացած համակարգ է։ Այն անընդհատ ենթարկվում է փոփոխությունների՝ արտացոլելով ժամանակի նորամուծությունները։ Սակայն, չնայած արտաքին ազդեցություններին ու ներքին զարգացումներին, ուտեստի համակարգը էթնիկ մշակույթի առավել կայուն համալիրներից մեկն է։ Այս համակարգում պահպանվում են բազմաթիվ անփոփոխ տարրեր, որոնց շուրջն էլ կառուցվում են տվյալ հանրույթին բնորոշ ուտեստի համակարգը, սնման մշակույթի կազմակերպման հիմնական սկզբունքները և այլն»<sup>10</sup>։

Ուտեստի ավանդական և ժամանակակից համալիրները ներկայանում են առօրյա ու տոնածիսական ենթահամալիրներով և համապատասխանաբար տարբերվում են մի կողմից՝ պատրաստման, պահպանման, սնման, մյուս

<sup>6</sup> Топоров. 1991, 427–429.

<sup>7</sup> Редер. 1992, 267–268.

<sup>8</sup> Ա ճ ա ո յ ա ն. 1977, 164–165:

<sup>9</sup> Ծոմ պահել՝ նշանակում է հրաժարվել ուտելիքից և ըմպելիքից։ Պահքը (պաս) պահեցողության այն տեսակն է, որի ընթացքում թույլատրվում է օգտագործել բուսական ծագում ունեցող կերակուրներ՝ զերծ մնալով ամեն տեսակ մսեղենից ու կաթնեղենից։ Ըստ Հայ եկեղեցու սահմանած կարգի՝ տարվա մոտ վեց ամիսը (158 օր) պահոց օրեր են (Օրմանյան. 1991, 24, 36)։

<sup>10</sup> Ծ ա տ ու ը յ ա ն. 2011, 13:

<sup>14</sup> Гарибян. 1982, 243, 247.

բանական սյուժեներում և զուգորդվում առասպելակերտման վաղազույն փուլերի հետ:

Հայոց բանահյուսական և ազգագրական կենցաղում մեծ է առատ ու համադամ ուտելիքի [«ավղուշ» (որսամիս), եփած ձուկ, տապակած ճուտ, չամիչով փլավ, որի մի կողմից հոսում է յուղը, կարագն ու մեղրը], ինչպես նաև խմելիքի [մեղրաջուր, «չարբաթ», «թերմուն», թեյ ու «ղայվե» (սուրճ)], «ռութ» (պտղից քամած, եփած, թանձրացրած հյութ) գերակայությունը: Հայկական ժողովրդական հեքիաթներում ճաշի համար անհրաժեշտ բոլոր մթերքներն առկա են. «Տանը պուճուխտակերը ըլուպուտիկ ըրավ, ծավարը, վեսպը, լոբին, սողանը, կրտուպին, եղը քթավ, վեղի կոժը եր կալավ, քյնաց քերծին տակին ըխպրան լցրուց, պերավ մին մեծ պղնձի դազղան ճաշ էփեց»<sup>15</sup>: Աղջիկն արջի որսամսով ճաշ է եփում, իսկ «մին պառավ կընեկ, մին մեծ դեզղան կրակին տըրած, մին սաղ վեխճար միջին էփում ա» իր «օշափ տղի համար»<sup>16</sup>:

Հանս-Յորգ Ութերի «Միջազգային հեքիաթների տիպերը»<sup>17</sup> (ATU) նշացանկի 563 թվահամարին համապատասխանող հայկական հեքիաթներում ուտելիքի գերադրական աստիճանի այս առկայությունը կենսաբանական բնականոն դրսևորում է, այլ «պարենային ուտոպիա», որն իրականություն է դառնում կախարդական սփռույցի ու վերջինիս հետ անմիջականորեն կապված խթանող առարկաների՝ ճիպոտի, մտրակի, գավազանի, կոպալի և այլնի հետ: Այն առավել տպավորիչ է Այրարատից գրառված «Կոմբալ տու...» հեքիաթում. «Բացում ա, ինչ բացում. էփած, հազիր տեսակ-տեսակ կիրակուրներ ասես, ձկնեղեն ասես՝ ո՛րը տապակած, ո՛րը խաշած, փլավ ասես՝ ճուտը տապակած, վրեն դրած, դաբուլ փլավ ասես՝ գլխին չամիչ, բաղամը դրած, ֆորսի միս ասես՝ ջուռա-ջուռա էփած, հազրած, մի խոսքով՝ աստու ինչ բար ու նուբար ասես սուփրի միջին կար»<sup>18</sup>:

Սփռույցը տալիս է անսահման անվելու հնարավորություն, հետևապես մարդն առավել վտանգի է ենթարկվում ուտելու ընթացքում՝ տրվելով որկրամոլություն, ինչը կրոնական բարոյագիտություն մեջ համարվում է մարդու յոթ մահացու մեղքերից մեկը:

Ի հակակշիռ վերոնշյալի՝ ծանր հիվանդ մարդը կորցնում է ծամելու և կլլման ընդունակությունը:

Ուտելու և խմելու մեջ բարոյական սկզբունք չպահող մարդը նույնն անում է նաև կյանքի այլազան իրավիճակներում, երբ ծանրանում է մարմինը, մթազնում սթափ միտքը: Այդ պատկերացումը բանահյուսական մշակույթում կենցաղավարում է բանաձևային այլաբանություն. «Անտեր մնաս դու բողազ, ինչ կը տենան կը դողաս»<sup>19</sup>:

<sup>15</sup> Հայկական ժողովրդական հեքիաթներ (այսուհետ՝ ՀԺՀ). 1979, 447:

<sup>16</sup> ՀԺՀ. 1979, 448:

<sup>17</sup> Uther. 2011, 331–332. Բանագիտության մեջ Հանս-Յորգ Ութերի «Միջազգային հեքիաթների տիպերը» նշացանկն ընդունված է հակիրճ հղել ATU (Աարնե-Թոմփսոն-Ութեր), քանի որ Ութերի առավել արդիականացած նշացանկի հիմքում ընկած է Աարնե-Թոմփսոնի նշացանկը:

<sup>18</sup> ՀԺՀ. 1959, հ. II, 129:

<sup>19</sup> Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. 1960, LXXXII:

Ակնհայտ է, որ հեքիաթի հերոսները՝ թագավորը, փաշան, բաղնեցականը և այլք խորամանկության են դիմում՝ առատ սեղան փոռղ հրաշագործ սփռոցին տիրանալու համար, որն ունի այնպիսի ծագում: Վասպուրականից գրառված «Օխեշ»<sup>20</sup> հեքիաթում ռեսի տղան խաբում է գյուղացու կնոջը՝ նրանից վերցնում սփռոցը: Մոկսից գրառված «Դանգանակ»<sup>21</sup> հեքիաթում հյուրընկալվելով աղքատ մարդու տանը՝ թագավորը խլում է հրաշագործ առարկաները, բայց գավազանը քոթակում է թագավորին և պահանջում գողոնը վերադարձնել տիրոջը:

Բանահյուսության մեջ մեծ չափաբաժիններով ուտելու և խմելու կարողությունը օժտվածությունը դիտարկվում է որպես փորձությունների հաղթահարման ծես<sup>22</sup>: Հայկական մի խումբ հեքիաթներում (ATU 465)<sup>23</sup> առկա է ուտող-չկշտացողի, խմող-ցամաքեցնողի մոտիվը: «Թռուռու տղեն»<sup>24</sup> հեքիաթում հերոսները «Գնում են, գնում, շատն ու քիչ աստոծ գիդե, ճամփին տենում են մի մարդ մի վենձ ջրի վրա ընգած խմում ա ու կանչում. «Վա՛յ ջուր, վա՛յ ջուր, որ խմեմ, ծարավս հովանա»»<sup>25</sup>: Թագավորի պալատում հյուրասիրության արժանացած ընկերներին «մեծ դազանով եփած ճաշը» չի կշտացնում. «Գնում են ամեն մնի հմա օխտը ընգնանի խորակ եփում ու բերում»<sup>26</sup>: Հեքիաթի շարունակության մեջ լինում է, թե թագավորը դժվար հանձնարարություններ է տալիս, որպեսզի ազատվի անկուշտ ընկերներից: Իրականում հրաշապատում հեքիաթներում մշակութային հերոսի նվիրագործման համար նախասահմանված փորձությունների հաղթահարումը հաճախ իրականացվում է թագավորի առաջադրած դժվարին խնդիրների լուծման միջոցով:

Շատակերությունը վիպական գիծ է, և շատ ուտելու ու խմելու օրինակները բնորոշ են նաև մեր դյուցազնավեպին: Սանասարը կաթը ոչ թե թատով, այլ տաշտով է խմում<sup>27</sup>, Դավիթը «էրկու հաց կաներ մեկ պատառ», գութանավորների յոթ օրվա պաշարը միանգամից կերավ և նրանց փոխարեն «վեց ավուր գութան մեկ ժամվա մեջ վարեց»<sup>28</sup>:

Հոտաղն ասեց. — Յրման, ելեք, փախե՛ք,  
Էդի մարդ կ'ուտե հպա:  
Դավիթն ասեց. — Լա՛ո,  
Հըլբաթ գութան քաշող հաց կ'ուտե, ինչ կե'նե<sup>29</sup>:

<sup>20</sup> ՀժՀ. 2009, 22–24:

<sup>21</sup> ՀժՀ. 2012, 566–568:

<sup>22</sup> Пропп. 1986, 317.

<sup>23</sup> Uther. 2011, 273–274.

<sup>24</sup> ՀժՀ. 1977, 20–28:

<sup>25</sup> ՀժՀ. 1977, 24–25:

<sup>26</sup> ՀժՀ. 1977, 26:

<sup>27</sup> Սասունցի Դավիթ. 1981, 65:

<sup>28</sup> Սասունցի Դավիթ. 1981, 257–258:

<sup>29</sup> Սասնա ծռեր. 1944, 33:

Այսպես է խորհում Դավիթը, երբ զարմանում են իր շատակերություն վրա, իսկ գինին թեև թասի փոխարեն «ջոջ տաշտով» են առաջարկում, նա նեղանում է, քանի որ ինքը «ճնճղուկ չէ, որ իրեն ջուր կուտան», «ուղտը գդալով չեն ջրի»:

Ասաց. – Գինու կարաս ինձի նշանց տվեք՝  
Էլթամ գինի խմեմ, գամ հաց ուտեմ<sup>30</sup>:

Նույնը տեսնում ենք նաև հույների մեջ, որոնք մրցակցում էին երգերով, հանելուկներով, արթուն մնալով և խմելով<sup>31</sup>: Արքա Ալեքսանդրը լավագույն խմողների համար սահմանել էր մրցանակ, որի հետևանքով երեսունհինգ մասնակիցներ մահացան միանգամից, ևս վեց հոգի՝ որոշ ժամանակ անց, այդ թվում նաև՝ մրցանակակիրը. «Մեծ քանակով ուտելու և խմելու մրցումները հանդիպում են նաև պոստալի<sup>32</sup> դեպքում», երբ նվերների փոխանակությունից ու ճոխ հացկերությունից հետո առաջնորդներն ու տոհմավազները հրավիրյալներին են բաժանում իրենց ողջ ունեցվածքը՝ իբրև քառս-կոսմոս անցման, տիեզերակարգի վերածնման և հանրության համախմբման յուրատեսակ ծիսակարգ:

Մասնագիտական գրականության համաձայն՝ մարդու հոգեկանում առանձնանում են հիմնավոր կապեր՝ ուտելիքի ընդունման գործընթացի (քաղցի հագեցում) և իր նմանին վերարտադրելու (սերնդագործություն) միջև: Մնվելու և վերարտադրվելու լավագույն սյուժետային դրսևորումը Եվայի կողմից արգելված պտղի ճաշակումն է. մի մեղք, որի համար պատասխանատու է ամեն մի մարդ-արարած<sup>33</sup>:

Եթե ավանդական հասարակություններում ազգակցության համակարգերի արխայիկ ընկալումները բազմազան են՝ արյունով, ոսկորով, արգանդով, ապա մեր ժամանակներում ազգակցությունը կենսաբանական փաստ է<sup>34</sup>: Մասնագետներն առանձնացնում են ազգակցության հատուկ տիպ՝ կերակրելու միջոցով: Հունարեն լեզվում գոյություն ունի երկու հասկացություն՝ «գենիտոր»՝ նա, ով ծնել է, և «պատեր»՝ նա, ով կերակրում, մեծացնում ու դաստիարակում է<sup>35</sup>:

Համեմատական առասպելաբանության տեսանկյունից հետաքրքիր է դիտարկել Օվկիանիայի պապուականների և մելանեզացիների պատկերացումները՝

<sup>30</sup> Սասունցի Դավիթ. 1981, 263:

<sup>31</sup> Հ ա յ գ ի ն գ ա. 2007, 108–109:

<sup>32</sup> Հ ա յ գ ի ն գ ա. 2007, 109, 368: Սեփական ունեցվածքի ոչնչացման տոն՝ տարածված հիմնականում Հյուսիսային Ամերիկայի Հյուսիս-արևմուտքում ապրող հնդկացիների, ինչպես նաև՝ Օվկիանիայի, Աֆրիկայի և Եվրոպայի ու Ասիայի հնագույն ժողովուրդների՝ գերմանների, չինացիների մեջ (տե՛ս [https://www.Kunstkamera.ru/exposition/countries\\_people\\_culture/amerika/prazdniki/potlach#:~:text=https://bigenc.ru/ethnology/text/3163332](https://www.Kunstkamera.ru/exposition/countries_people_culture/amerika/prazdniki/potlach#:~:text=https://bigenc.ru/ethnology/text/3163332)):

<sup>33</sup> Добровольская. 2005, 70.

<sup>34</sup> Бутинов. 1992, 6.

<sup>35</sup> Бутинов. 1992, 8.

կապված սննդի պահանջի և բնագոյների էներգիայի հետ: Ըստ այդմ՝ սեռական ակտը մեկնաբանվում է որպես ուտելիքի ընդունում (ոչ ազգակցականի հետ՝ լավ ուտելիքի ընդունում, ազգակցականի հետ՝ վատ ուտելիքի ընդունում)<sup>36</sup>, ինչը մանրամասն քննության է ենթարկվել բանասեր-մշակութաբան Օլգա Ֆրեյդենբերգի աշխատանքներում, որոնց համաձայն՝ կլանել՝ նշանակում է ծնել, «ինչի մասին են վկայում սաղմի կլման հետևանքով բեղմնավորման առաապելները»<sup>37</sup>, ինչպես, օրինակ՝ Զևար, կու տալով հղի իմաստուն Մետիսին, աշխարհ է բերում Աթենաս-Պալլասին, եգիպտական առասպելաբանության մեջ Բատի կինը հղիանում է պատահաբար բերանն ընկած փայտի ծեղից<sup>38</sup>, իսկ հայկական հրաշապատում հեքիաթներում աղջիկը հղիանում է անգգուշաբար կու տված ոսպից, կոտից, նուա՛ն հատիկից, մարջանից և այլն:

Այրարատից գրառված «Մերջանի հեքիաթում»<sup>39</sup>, երբ քույրը պատրաստվում է որսի գնացած եղբայրների շորերը լվանալ, մեծ եղբոր գրպանում մի հատիկ մարջան է գտնում. «Ախճկա ձեռները թամուզ չէր, ասեց. — Յավաղ դենձ բերանս, ձեռներս լվանամ նոր կպահեմ: — Արի տես, որ ձեռները լվանալուց՝ մերջանը կու գնաց:

Նոր ըտե ասեց. — Հըմի ինչ անենք, մի մերջան ա էլի, ի՞նչ պլտի անի ինձ որ:

Մնաց, մի քանի ժամանակ անց կացավ. Ախպերտինքը տենում են, որ, ա՛յտա, քիրը ավալվա քիրը չի, էրկուֆոքացել ա (հղիացել է — Թ. Հ.)»<sup>40</sup>:

Հայկական դյուցազնավեպում Ծովինարը հղիանում է Կաթնաղբյուրից ջուր խմելով<sup>41</sup>, մեկ այլ պատումի համաձայն՝ երկու հատիկ ցորեն կու տալով<sup>42</sup>: Սերմը, հատիկազգիները և դրանց նմանողությամբ բնակազմական ուլունքները (մարգարիտ, մարջան) կլանելով՝ հերոսուհին հղիանում է, ինչին հետևում է ծնունդը:

«Երբ երեխան կտրվում է իր նախկին աշխարհից, նրա լիբիդոյի<sup>43</sup> մեծ մասը կենտրոնանում է շրթունքներում, և դրանք ձեռք են բերում բացառիկ զգայունություն ... Չափազանցություն չի լինի, եթե ասենք, որ նորածինը սկսում է տեսնել շրթունքներով, որ շրթունքները համարվում են ուշադրության, կողմնորոշման և բավարարման կենտրոն»<sup>44</sup>:

<sup>36</sup> Бутиннов. 1992, 10.

<sup>37</sup> Фрейденберг. 1997, 306. Հետաքրքիր է նկատել՝ երբ դեռ որևէ օրգան չի սաղմնավորվել, առաջինը ձևավորվում է մարսողության համակարգի նախատիպը՝ «ստամոքսը» (gastrula)՝ առաջնային աղիքի խորշը, որը դեպի դուրս է բացվում անցքով՝ առաջնային բերանով (Forgács. 2005, 108–116):

<sup>38</sup> Фрейденберг. 1997, 306.

<sup>39</sup> ՀԺՀ. 1959, հ. I, 228–235:

<sup>40</sup> ՀԺՀ. 1959, հ. I, 231:

<sup>41</sup> Սասունցի Դավիթ. 1961, 9–10:

<sup>42</sup> Սասնա ծռեր. 1979, 446:

<sup>43</sup> Բնագոյների էներգիան՝ լատիներեն՝ libido — ուժգել, ցանկանալ, ձգտել բախարհից:

<sup>44</sup> Франкл. 1998, 41.



Նորածինը կարիք ունի դրական զգայական ապրումների, և լարվածությունը կարող է ծագել մայրական կաթի անբավարարությունից<sup>45</sup>: «Այդպիսով, մարդու հոգեբանության մեջ ծագած ամենանախնական կապը սնունդ ընդունելն է ու դրանից ստացած բավականությունը»<sup>46</sup>:

Եթե ուտելիքը հաճույք է պատճառում, ծնոտն ու ատամներն աշխատում են առանց լարվածության, «ուտելիքի և ուտողի միջև սիրո հարաբերություններ» են առաջանում<sup>47</sup>:

Ցուցանշական է, որ ինքնանույնականացումը՝ սեփական ես-ի գիտակցումը, կատարվում է նաև կլանվածի հետ. «Ես այն եմ, ինչ ուտում եմ»: Նախնադարյան մարդն, իսկապես, ուտում էր իր նախնիների մարմնի մասերը, որպեսզի կապ պահպանի նրանց հետ»<sup>48</sup>:

Ինքնանույնականացման կապն ուտելիք ընդունելու գործողության հետ ակներև է ավստրիացի հոգեվերլուծաբան Զ. Ֆրեյդի «Տոտեմ և տաբու» աշխատության մեջ: Որդիները սպանում և ուտում են իրենց հորը (տոտեմ-կենդանին փոխարինում է հորը): Նիստ հայրն, անկասկած, օրինակ էր ծառայում, որին նախանձում և որից վախենում էր յուրաքանչյուր զավակ: Հորն ուտելու ժամանակ նրանք նրա հետ նույնանում են: Զավակներից յուրաքանչյուրը յուրացնում է նրա ուժի մի մասը: Տոտեմական սեղանը (ճաշկերույթը) հնարավոր է մարդկության առաջին խնջույքն էր, որը «հրաշալի» հանցավոր գործունեության կրկնությունն ու հիշողությունն էր, որից էլ սկիզբ առան սոցիալական խմբավորումները, բարոյական սահմանափակումները և կրոնը<sup>49</sup>:

Այն, որ ուտելիքն ու խմելիքը բոլոր կրոնական տոների գլխավոր բաղադրիչներն են, վաղուց հայտնի էր մեր հներին: Ըստ Օ. Ֆրեյդենբերգի «ուտելը որպես հասարակության կենսաընթացի առանցքային ակտ, իմաստավորվում է տիեզերածնության մեջ, երբ ուտելու գործողության մեջ տիեզերքը (=տոտեմ, հասարակություն) վերանում է և վերածնվում»<sup>50</sup>:

Ժողովրդական պատկերացումների համաձայն՝ հանգուցյալի հոգին կարիք ունի որևէ բան ուտելու և խմելու, ուստի մեռնելուց անմիջապես հետո հայոց մեջ հանգուցյալի կրծքին հաց են դնում<sup>51</sup>: Որոշ վայրերում սովորություն կա նաև բերանը՝ նշխարք, իսկ քթանցքներում խունկ դնելու<sup>52</sup>:

Տարբեր ժողովուրդների՝ ուղանների, չինացիների, եգիպտացիների, չուկչանների, ալթայացիների ավանդույթում տիկնիկներին կերակրում էին՝ կարծելով,

<sup>45</sup> Франкл. 1998, 56. Երբ դուրս են գալիս երեխայի ատամները, և նա կարողանում է կուլ տալ կոշտ ուտելիք, նրա աչքի առաջ ուտելիքը ոչնչանում-անհետանում է: Այդ ագրեսիան հոգեբաններն անվանում են «օրալ-կանիբալյան» (Франкл. 1998, 61):

<sup>46</sup> Добровольская. 2005, 61.

<sup>47</sup> Франкл. 1998, 61.

<sup>48</sup> Франкл. 1998, 61.

<sup>49</sup> Фрейд. 1997, 162–165.

<sup>50</sup> Фрейденберг. 1997, 63–64.

<sup>51</sup> Լալալյան. 1897, 179, Աբեղյան. 1975, 25:

<sup>52</sup> Լալալյան. 1896, 310:

թե ննջեցյալների հոգիները վերաբնակվում են վերջիններիս մեջ<sup>53</sup>։ Ռուսական «Գեղեցիկուհի Վասիլիսան» հեքիաթում մահվան մահճում մայրը աղջկան մի տիկնիկ է հանձնում և պատվիրում նեղություն մեջ ընկնելիս նրան կերակրել ու հետևել խորհուրդներին<sup>54</sup>։

Բնականաբար, կենսաբանական ռեալ ուտելիքը դրա համար ինչ-որ հիմքեր չի տալիս, բայց գիտակցությունն անմասն չի մնում դրանից, նրան առանձնացնում է իրականության համատեքստում, շեշտադրում, աշխարհայացքային առաջնապլան է մղում իհարկե, իմաստավորելով աշխարհի ճանաչման առանձնահատուկ կարգն ընդհանրապես<sup>55</sup>։

Հացի՝ իբրև զոհաբերված աստծո մարմնի ճաշակումը կապվում է հինարևելյան քաղաքակրթություններում ցորենի ցանքսն ու ամեցումը խորհրդանշող աստվածային անձի թաղման և հարության հետ (եգիպտական Օսիրիս, բաբելական Թամմուզ, փյունիկյան Ադոնիս, փոյուզիական Ատտիս)<sup>56</sup>։ Այս առումով ուշագրավ են ցորենի առասպելաբանությունը նվիրված հանելուկաշարն ու ծիծեռնակի առասպելությունն նվիրված բնագրերը, որոնցից առաջինում ցորենը հանդես է գալիս տղամարդու կերպարով, որն ամենուրեք ենթարկվում է մարմնական տանջանքների. սրտովում, կտրատվում, քարի վրա մանրացվում, քարկոծվում, մեռնում, բայց կրկին հառնում, վերակենդանանում է կամ էլ մտնում է դժոխքի կրակի մեջ և դառնում հոգիների ճար կամ փրկության միջոց, այսինքն՝ հաց։

Սաղ էր՝ մեռալ, / Էլըմ (դարձյալ) սաղացալ, /  
Սուրով կտրեցալ, / Քյար-քյարի վրեն կոճվեցալ (աղալ),  
Մտալ տըժյոխք, / Էլալ մեր խուզիլ (հոգի) ճար (Վան)<sup>57</sup>։

Այս ամենը կարելի է համեմատել ցորեն հացաբույսի հետ կատարվող արտադրական տարբեր գործընթացների հետ՝ ցանելուց մինչև հաց դառնալը և դրա վայելելը. «Խոսքը վերաբերում է ոչ թե սովորական, այլ ծխական հացին, որի ճաշակումը ծխարարքին ենթակա հավատացյալի համար իրոք ուներ հոգևոր փրկության արժեք, ինչպես, դիցուք, Քրիստոսի սուրբ հաղորդության ճաշակումը պատարագի ժամանակ»<sup>58</sup>։ Հացը համեմատվում է Քրիստոսի հետ, որը ևս պատկանում է մեռնող-հառնող աստվածների խմբին։

Հատիկը բուսական աշխարհում մարմնացումն է կենաց սաղմի, ծննդի, վերածննդի և հարության։ Արա դիցանունը, որպես հացահատիկի (ցորեն, գարի ու այլն) մեռնող-հառնող բուսական աստվածություն, ուգարիթյան բնագրերում բառացի նշանակում է «հունձ», և ինքը հենց հնձի աստվածությունն է<sup>59</sup>։ Իսկ հաց ստանալը գործողությունների մի ամբողջ շղթա է, որի ընթաց-

<sup>53</sup> Мелетинский. 1958, 185–186.

<sup>54</sup> Народные русские сказки. 1991, 61–66. Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ ա յ ր ա պ ե տ յ ա ն. 2016, 251։

<sup>55</sup> Фрейденберг. 1997, 64.

<sup>56</sup> Ֆրեդեր. 1989, 399, 416, 443։

<sup>57</sup> Հ ա Ր Ո Ւ Թ յ Ո Ւ Ն Յ ա ն. 2000, 357։

<sup>58</sup> Հ ա Ր Ո Ւ Թ յ Ո Ւ Ն Յ ա ն. 2000, 359։

<sup>59</sup> Հ ա Ր Ո Ւ Թ յ Ո Ւ Ն Յ ա ն. 2000, 365։

քում այն բնական պարզ իրողությունից վերածվում է մշակութային արժեքի:

IV դարից սկզբնավորված մանիքեական կրոնի աղոթող ընտրյալը ներողություն է խնդրում հացահատիկի ու հացի սուրբ հոգուց՝ վերջինիս կրած տանջանքների համար, թեպետ ինքն այդ գործում բնավ մեղսակից չէ:

Ես քեզ չեմ հնձել,  
Քեզ չեմ աղացել, չեմ հունցել,  
Այլ ուրիշներն են այդ արել  
Ու քեզ ինձ մատուցել.  
Ես քեզ ճաշակում եմ առանց մեղքի<sup>60</sup>:

Իսկ երկրորդ առասպելը կապված է որդու ճկույթը (ծիծեռն) ճաշակելու՝ խորթ մոր ցանկության հետ (հանիբալիզմի դրսևորում), որի պատճառով տղան մահանում է, իսկ ճկույթը փոխակերպվում է ծիծեռնակի՝ իրար կապելով երկինքն ու երկիրը՝ մերձենալով մեռնող-հառնողի առասպելության:

Ծիծեռն եմ, հա՛, ծիծեռն եմ,  
Հորը մորթած ծիծեռն եմ,  
Մորը կերած ծիծեռն եմ,  
Թուել ծիծեռնակ եմ դառել<sup>61</sup>:

ATU նշացանկի 451 թվահամարին<sup>62</sup> համապատասխանող 12 տարբերակ հայկական հեքիաթներում<sup>63</sup> դեւը (տարբերակներում՝ պառավը), որը ստորերկրայքի խորհրդանիշն է, տեսնելով, որ չի կարողանում հափշտակել տանը փակված աղջկան, նրան համոզում է ճկույթը դռան անցքից դուրս հանել, որպեսզի իբր նրա եղբայրների (կամ մոր) ուղարկած մատանին փորձի մատին: Դեւը խաբելով՝ ծծում է աղջկա ճկույթը, որից աղջիկը կորցնում է գիտակցությունը: Այրարատից գրառված «Ախպեր դառներ»<sup>64</sup> հեքիաթում. «Շատ չարհրրավ դեւը՝ չկարգավ դուռը բանա, իրաճը կտրվավ, ասավ ախհրկան. — Սիրուն ախհի՛կ, ներս մտնելու տեղն ասա, գամ ըտե.

Ախհիկն ասավ. — Տեղ չեմ գիտա, որ ցույց տամ քե:

— Որ դուռը չես բանըմ,— ասավ,— ձեռդ պարզի, մերդ մատնիք տված ա, դնեմ քո մատ:

Խեղճ ախհիկը հավատաց, ձեռը ծակիցը դուս հանեց թե չէ, դեւ ախհկան ճկույթը առավ բերանը ու ծրծեց, ընչանք ախհիկը ուշաթափ իրավ, ընկավ»<sup>65</sup>:

<sup>60</sup> Հ ա Ր Ո Ւ Թ յ Ո Ւ Ն յ ա ն. 2000, 361, Widengren. 1961, 99.

<sup>61</sup> Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. 1969, 136:

<sup>62</sup> Uther. 2011, 267–268.

<sup>63</sup> Հ ժ չ. 1962, 182–192, Հ ժ չ. 1966, 251–256, Հ ժ չ. 1973, 58–61, 662–666, Հ ժ չ. 1979, 441–452 և այլն:

<sup>64</sup> Հ ժ չ. 1962, 82–192:

<sup>65</sup> Հ ժ չ. 1962, 186:

Սյունիքից գրաված «Օխտը ախպոր մին քերը»<sup>66</sup> հեքիաթում պատուհասված աղջկան գիտակցության են բերում եփած գինուց պատրաստած թերմունով<sup>67</sup>, որին հայոց մեջ ավանդաբար վերագրվել է բուժիչ հատկություն:

Թե՛ խորթ մոր կողմից ամուսնու որդու ճկույթը ճաշակելու և թե՛ վիշապի կողմից աղջկա ճկույթը խաբեությանը ծծելու ցանկությունը սեռական ձգտման մասնակի գոհացման բանահյուսական արձագանք կարելի է համարել, ինչը վկայում է ճկույթի (մատի) խորհրդանշական արժեքի մասին՝ աղջկա «ձեռքը խնդրելու», մատին մատանիով «նշան դնելու» ծիսական արարողության մեջ<sup>68</sup>:

Ճկույթն ունի միջնորդ դեր տարբեր աշխարհների (վիճակների) միջև, և նրա ուտվելու շեշտված պարագան վկայում է ծիսական գոհաճաշակման ու դրա շնորհիվ հակառակ աշխարհին, վիճակին, էությունը հաղորդակցվելու մասին. «Ծիսական մակարդակով ճկույթը դիտվում է իբրև սրբազան զոհի մասունք, որի ճաշակումը ընկալվում է իբրև նրա էությունը հաղորդակցվելու, միանալու, ձուլվելու միջոց»<sup>69</sup>:

#### Զոհաբերություն (մատաղ)

Տարբեր մշակույթներից հայտնի՝ ուտելիքի համատեղ՝ ընտանեկան կամ հասարակական ճաշակման սովորույթը (կենդանական, բուսական կամ դրանց համադրությունը) ցայսօր, որոշ փոփոխություններով հանդերձ, կենցաղավարում է հատկապես զոհաբերության (մատաղ) հացկերությունը. «Առհասարակ, զոհաբերության ծեսի մեջ խտացված է միաժամանակ տալու և ստանալու միտումը: Այդ պատճառով զոհում էին լավագույնը, կարևորագույնը, նույնատիպ վերաբերմունք ստանալու ակնկալիքով»<sup>70</sup>:

Մատաղը ծիսական հացկերության կարևոր բաղադրիչներից է, որն ունի զոհի միսը եփելու, բոլորին հավասար բաժանելու և համատեղ ուտելու միջոցով այնկողմնային ուժերի հետ հաղորդակցվելու իմաստաբանություն:

Ընդհանուր առասպելաբանության մեջ ծիսական ուտեստի համատեղ ընդունումը համարվել է միևնույն ցեղին պատկանելու հիմնական խորհրդանիշներից մեկը: Այս տեսակետից կարելի է դիտարկել հանրապրիզմի (անհատի մարմնի մասից անդի ճաշակում)<sup>71</sup> արխայիկ ավանդույթը, որը կապվում է տոտեմի, ավելի ուշ՝ աստվածային անդից ինչ-որ մաս ընդունելու զոհաբերության գաղափարի հետ<sup>72</sup>:

<sup>66</sup> ՀժՀ. 1979, 441–452:

<sup>67</sup> Եփած-թանձրացրած գինուն ավելացրել են մեղր, դոշաք կամ պողպահյուղ:

<sup>68</sup> Հարությունյան. 2000, 309:

<sup>69</sup> Հարությունյան. 2000, 313:

<sup>70</sup> Ծատուրյան. 2011, 22:

<sup>71</sup> Каннибализм. — <https://life.ru/p/1047218https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B8%D0%B1%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC>.

<sup>72</sup> Фрейд. 1997, 181.

ATU նշացանկի 510A+511 թվահամարին<sup>73</sup> համապատասխանող «Թանջ-յուման խաթուն»<sup>74</sup> հեքիաթում կով դարձած կնոջ մարմնի և կաթի ճաշակումը ոչ միայն նրա ընտանիքի, այլև համայնքի անդամների կողմից՝ աղերսվում է զոհաբերության ծեսի հետ. «Կովն էլ հա՛ ուր ախչրկան ծեռքեր կլիգեր, հա՛ կարոտով-կարոտով կիրիչկեր ինոր իրես: Ըսկում էլ պեղ կաթ կուտեր, որ խեր էնան ախչիկ պեղ-պեղ ուտելուց սորա կծախին էլ»<sup>75</sup>: Որք աղջիկը (տարբերակներում՝ տղան, երեխաները) առատորեն սնվում էր կովի եղջյուրներից, որոնք յուղ, անմահական ջուր ու մեղր էին արտադրում, որտեղից էլ, անկասկած, ծագել է «առատության եղջյուր» դարձվածքը:

Խորթ մոր պահանջով կովը մորթվում է: «Պոլոտ կեով»<sup>76</sup> և «Կարմիր կովի խեքեաթը»<sup>77</sup> դիպաշարերում որք աղջիկը մորթվող կովի կամ պառավի հանձնարարականով խնամքով ժողովում ու հորում է կովի ոսկորները, ինչի շնորհիվ էլ հետո հայտնվում է առատության և բարեկեցության մեջ: «Էսա կով որ կմորթեն կպրոծեն, ախչիկն ի, կառնի կաշին, ուր մոր ոսկրոններն էլ բիթոն գյաղտիկ կժողվի, կլրցի մեջ էտա կաշուն, կիսթրթի, կտանի փաղախ կովու մըսրի տակ կփորի, կխորի»<sup>78</sup>:

«Ոսկեմագիկը»<sup>79</sup> հեքիաթում խորթ մայրն ու աղջիկը ձեռ են առնում որբին. «Տո՛, ֆողը քու գլխին, էդ ոսկոռնին ի՞նչ տիս անիլ:

Ասըմ ա. — Ձեզ մատաղ ըլիմ, ոսկոռը դեն մեք գծիլ, ինձ տվեք, տանիլ տիմ թաղիլ, էդ կովն ինձ պհել ա, մոր համ ա տվել:

Ինչքան դրա վրա ծիծաղում են, գլխին տալիս են, դա անգաճ չի անըմ, հվաբըմ ա: Եփ որ չիմըն էլ գխտվըմ են, տանիցը դուս են ըլըմ հովերըմը ման գալու, դա գնըմ ա դուսն տակին մի ֆոր փորըմ, էդ ոսկոռնին սագով միչին շարըմ ա ու թաղըմ»<sup>80</sup>:

Հարավային Աֆրիկայում՝ Նաթալում և Զուլուլենդում, ապրող քաֆրերի մոտ տոնախմբության արարողությունն ավարտվում է «ժողովրդի հաղորդության» ծեսով ու հաղորդված բարիքները ճաշակած մարդը մի ամբողջ տարով մաքրագործվում է. «Կաթաններում զոհաբերված մսի և համեմունքների հետ շերտ առ շերտ եփվում են հողի տարբեր բարիքներ՝ հացահատիկ, եգիպտացորեն, դդում, որից հետո արքայիկն ինքը այդ ուտեստից մի քիչ դնում է տոնի ամեն մի մասնակցի բերանը»<sup>81</sup>:

<sup>73</sup> Լ ա լ ա յ ա ն. 1914–1915, 252–257, ՀԺՀ. 1962, 435–441, ՀԺՀ. 1973, 46–49, ՀԺՀ. 1977, 72–77, 387–393, ՀԺՀ. 1984, 524–539, ՀԺՀ. 1985, 161–177, ՀԺՀ. 1999, 94–205, ՀԺՀ. 2012, 149–151:

<sup>74</sup> ՀԺՀ. 1999, 194–205:

<sup>75</sup> ՀԺՀ. 1999, 194: Բրիտանական Արևելյան Աֆրիկայում բնակվող նանդինները հացահատիկի նոր բերքից կաթնով չիլա են եփում, ճաշակում և աղոթելով՝ աստծուց աղերսում են ուժ, առողջություն ու կաթ (Ֆրեդեր. 1989, 567):

<sup>76</sup> ՀԺՀ. 2012, 149–151:

<sup>77</sup> Լ ա լ ա յ ա ն. 1914–1915, 252–257:

<sup>78</sup> ՀԺՀ. 1999, 199:

<sup>79</sup> ՀԺՀ. 1985, 387–393:

<sup>80</sup> ՀԺՀ. 1985, 390:

<sup>81</sup> Ֆրեդեր. 1989, 567–568:

Ըստ Վ. Հացունու՝ հայոց մեջ արքայական խնջույքում հացկերույթին հաջորդում է գինարբուքի ծեսը, երբ լայնաբերան կարասից (թակոյկ) գինի էր լցվում «նուազ» կոչվող մեծ գավաթի մեջ, որից սկզբում ըմպում էր արքան, ապա, ըստ «գահի և պատվի», մատուցվում էր սեղանակիցներին<sup>82</sup>։ «Այս ծեսում փաստորեն արքան ստանձնում էր քուրմ-աստծո դերը. նրա բաժակն ընկալվում էր որպես «կենաց բաժակ», գինին՝ «կենաց հեղուկ», և խոսքը՝ «կենաց խոսք»։ Սրանով ողջ գինարբուքը ստանում էր «կենաց հեղուկի» միջոցով մահը հաղթահարելու իմաստ»<sup>83</sup>։

Մասի միջոցով ամբողջին տիրանալու հավատալիքն առկա է հայ և ընդհանուր բանավոր ավանդության ու առասպելաբանության մեջ։ Էկզոհանի-բալիզմի (օտարին պատկանող անհատի մարմնից սննդի ընդունում) սովորույթը վառ կերպով դրսևորվում է հաղթական պատերազմին նվիրված խնջույքում, երբ զորավարը թշնամու զոհաբերված մարմնից սնունդ է ընդունում, որպեսզի վերջինիս քաջությունը, ուժն ու իմաստությունն անցնեն իրեն։ «Յաղթանակներ վերցնելու անմիջական շարժառիթից զատ կայ նաև մի ուրիշ կողմնակի շարժառիթ, որ ամենայն հաւանականութեամբ մեծապէս նպաստում է այս սովորութեան զարգացման։ Նախնական մարդը կարծում է, որ իրի յատկութիւնը հաւասարապէս տարածւում է բոլոր մասերի մէջ, և յուր այս կարծիքը վերագրում է և՛ մարդուն։ Այստեղից ծագում է մեռած ազգականների մարմնի մասերը ուտելու, նրանց ոսկորները ջրի մէջ լուծած խմելու սովորութիւնը՝ նրանց առաքինութիւնները ժառանգելու նպատակով. սպանուած քաջի արիւնը խմել և կամ սիրտը ուտել, որպէսզի ձեռք բերուի նրա քաջութիւնը, կամ նրա աչքը կուլ տալ, որ աւելի հեռուն տեսնի, զգուշանալ մի քանի վախկոտ կենդանիների միսն ուտելուց, որպէսզի չվարակուի նրա թուլամորթութեամբ»<sup>84</sup>։

Ուշագրավ է Մ. Վ. Դոբրովոլսկայայի մատնանշած վերածննդյան սյուժեն՝ կապված էկզոհանիբալիզմի հետ (ոչ թե սիմվոլիկ, այլ իրական) կապված մի սյուժեի վրա, որի համաձայն՝ աղջիկը, բանից անտեղյակ, ուտում է սիրած տղայի սրտից պատրաստած կերակուրը և հետո իմանալով այդ մասին՝ մահանում վշտից<sup>85</sup>։ Այս սյուժեն ունի տարբերակներ, որոնք իրենց արտահայտությունն են գտել տրուբադուրների մասին միջնադարյան պալատական հորինվածքներում, սկանդինավյան ժողովրդական բալլադներում, Զ. Բոկաչչոյի «Դեկամերոնում», հնդկական բանահյուսության մեջ և այլն։ Շատ հաճախ իմանալով սրտի ու պատկանելը՝ աղջիկը բացասական էմոցիաներ չի զգում և ընդամենը սգում է նրա մահը։

«Դեկամերոնի» 4-րդ օրվա 9-րդ պատմությունն այն մասին է, թե ինչպես Մեսսեր Գվիլելմո Ռոսսիլոնեն սպանում է իր կնոջ սիրեկան Գվարդաստանիոյին և վերջինիս սրտից պատրաստած ուտեստով պատվում է կնոջը։ Իմանալով այդ մասին՝ կինն իրեն նետում է բարձրիկ պատուհանից, ջախջախվում և թաղվում իր սիրածի հետ<sup>86</sup>։

<sup>82</sup> Հ ա ց ու ն ի. 1912, 197–200։

<sup>83</sup> Պ ե տ Ր ո ս յ ա ն. 2000, 356–361։

<sup>84</sup> Լ ա լ ա յ ա ն. 1912, 185, Франкл. 1998, 61.

<sup>85</sup> Жизнеописания трубадуров. 1993, 460–461.

<sup>86</sup> Բ ո կ ա չ չ ո. 1960, 355–357։

Վերոնշյալ այս դիպաշարի<sup>87</sup> առկայությունը հայ բանավոր ավանդույթ-  
յան մեջ վկայում է նյութի արխայիկ լինելու մասին, որի բանահյուսական  
արձագանքները հետագայում տեսնում ենք նաև հայ դասական գրական-  
նությունում:

«Մոր սիրտը» ավանդավեպում, թեև սիրտը ճաշակելու մոտիվը բացակա-  
յում է, բայց աղջիկը եռանդազին պահանջում է սիրած տղայի մոր սիրտը.

Տղան գնաց՝ մորն սպանեց,  
Երբ վաղ կըտար  
Սիրտը՝ ձեռքին,  
Ոտքը սահեց, ընկավ վար:  
Եվ սիրտը մոր ասավ տխուր,  
Լացակումած.  
— Վա՛յ, խեղճ տղաս,  
Ոչ մի տեղե՛ չըցավա՛ց...<sup>88</sup>:

Հնագույն պատկերացումների համաձայն՝ հերոսի վարկը ժողովրդի  
աչքում բարձրանում է այն ժամանակ, երբ նա իբրև ապացույց բերում է իր  
զոհի մարմնի մի մասը՝ գլուխը, ծնոտը, ատամները, քիթը, ականջները<sup>89</sup>, մեզ  
հետաքրքրող նյութի պարագայում՝ վիշապի լեզուները՝ Մեղրիից գրառած  
«Ուսկէ խոնձորոն նաղըլը»<sup>90</sup> հեքիաթում և Կոզբազինի ատամներն ու  
չրթուքները՝ «Սասունցի Դավիթ» էպոսում<sup>91</sup>:

Լոռուց գրառված «Տղա դարձող աղջկա հեքիաթում»<sup>92</sup>, որպեսզի աղջիկը  
փոխակերպվի քաջ տղայի ու ամուսնանա իրեն սիրահարված թագավորի  
աղջկա հետ, նա կուլ է տալիս Զմրուժ դուշի պլորը և սեռափոխվում տղայի  
«Բիգունը գնաց իրա կնգա կուշտը, կնիկը վրեն ծիծաղեց:

— Հպարտանալ մի, որ անմահական ջուր բերիր, դշի թևերը բերիր, ինձ  
հրձա ավելի լավ կըլեր, որ մի խնքոտ տղա ըլեր, քան թե մի ղոչաղ ախչիկ:

Տղան ասավ. — Բա տղա հեմ, ի՞նչ եմ: — Զունքի տեհել էր, որ դշի պ... կուլ  
տալու պես՝ տղա էր դառել»<sup>93</sup>:

Աստվածաշնչյան առասպելներից մեկի համաձայն՝ Աբրահամը հորթին  
զոհաբերում է պատիվ տալով իրեն հյուր եկած հրեշտակին: Երեկոյան, երբ  
կովը բառաչելով փնտրում է հորթին՝ հյուրը օրհնում է մորթված հորթի կաշին

<sup>87</sup> Ղ ա գ ի յ ա ն, Վ ա ր դ ա ն յ ա ն. 1980, 16:

<sup>88</sup> Ի ս ա հ ա կ յ ա ն. 1974, 189–190:

<sup>89</sup> Հայ մատենագրության մեջ ևս տեղեկություններ կան նմանատիպ փաստերի  
վերաբերյալ (Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց. 1987, 305, 309, 315,  
387, Մ ա մ ի կ ո ն յ ա ն. 1989, 89, 99):

<sup>90</sup> Հ ժ շ. 1979, 585–597: Հեքիաթի ձեռագիրը՝ Հնագիտության և ազգագրութ-  
յան ինստիտուտի բանահյուսական արխիվ, Զարեհ Տեր-Մինասյանի ֆոնդ. FFIV  
1929–1954:

<sup>91</sup> Սասունցի Դավիթ. 1981, 206:

<sup>92</sup> Հ ժ շ. 1977, 68–71:

<sup>93</sup> Հ ժ շ. 1977, 71:

ու ոսկորները և անմիջապես կենդանություն պարգևում նրան: Հորթի կորած ազդրոսկրը մի քիչ ուշացումով է գտնվում և հրեշտակի պատվերով թաղվում է այգում, որից էլ բուսնում է խաղողի որթը:

Սրբազան զոհաբերության մասին են վկայում նաև արխազական լեզենդները, որոնց համաձայն խփված կենդանուն ուտելուց հետո ոսկորները խնամքով ժողովում են իր իսկ կաշվի մեջ (եթե նույնիսկ մեկ ոսկոր են կորցրել, այն փոխարինում են ձողիկով): Այնուհետև փաթաթված կաշվի վրա հարվածում են մտրակով կամ մահակով: Կենդանին վերակենդանանում է և նրան քշում են անտառ<sup>94</sup>:

«Մորթված կենդանու մասերի հավաքումն ու ամբողջականացումը (կենդանացում) և օրհնումը նույնական է զոհաբերության վաղնջական ծեսի իմաստաբանությանը, երբ արարողապետը զոհի կտրտված, բաժանված մասերը (քառսի, խառնակության խորհրդանիշ) հավաքելով ի մի է բերում և ամբողջացնում (տիեզերքի մասերի կամ տարրերի համախմբման, միավորման, կազմակերպման խորհրդանիշ)»<sup>95</sup>, ինչն էլ աղերսվում է ոսկորների մեջ պարփակված կենդանի ոգու կրոնաառասպելաբանական հավատալիքին:

Մեզ հետաքրքրող հեքիաթախմբի համարյա բոլոր տարբերակներում գործ ունենք էնդոհանիբալիզմի (սեփական ցեղին պատկանող անհատի մարմնի մասից սննդի ճաշակում) երևույթի հետ: Դրա ակնհայտ դրսևորումներից է Քրիստոսի արյան ու մարմնի ճաշակումը՝ հացի և գինու տեսքով:

Տարբեր ավանդույթներում պաշտամունքի նախնական աստիճանում արգելվում էր տոտեմ կենդանու մսի ճաշակումը<sup>96</sup>: Վերոնշյալ հեքիաթներում կովակերպ նախամայրը (տարբերակ՝ արարողական արխայիկ պառավը) հովանավորյալ որբերին տեղեկացնում է այդ տաբուի մասին:

«Պոլոտ կեով»<sup>97</sup> հեքիաթում կովին մորթելուց հետո նրա միսը ոչ ոք չի կարողանում ուտել, քանի որ օտարների համար այն դառնանում է: Միսը կարողանում է ուտել միայն հարազատ աղջիկը, ինչն էլ վկայում է տոտեմի մարմնի ճաշակման նախնական սահմանափակության մասին<sup>98</sup> պայմանավորված միևնույն արմատից սերված լինելու և անփոփոխ էություն ունենալու անխախտ պահանջով:

Ըստ Զ. Ֆրեյդի հայտնի աշխատության, որտեղ քննության են առնվում տարբեր մշակութային ավանդույթներում հացկերության ծեսերը, ցեղի մաս կազմել՝ նշանակում է ոչ միայն սեփական մորից ծնվել և նրա կաթով սնվել, այլև հետագայում մարմինը սնուցել ու նորոգել այն սննդով, որն ամրապնդում է ցեղակցությունը. «Աստծո հետ հաղորդակցվելիս ևս այն համոզմունքն էր գործում, որ սկիզբ են առել միևնույն արմատից: Եվ օտար են համարում նրան, ում հետ հացկերության չեն նստում»:

Ըստ այսմ զոհաբերված կենդանու միսը ճաշակելը ցեղակիցների նախնական տոնական խնջույքի առանցքային բաղադրիչներից էր, քանի որ, որ-

<sup>94</sup> Байбурин, Топорков. 1990, 140.

<sup>95</sup> Հ ա ր ու թ յ ու ն յ ա ն. 2000, 265–266:

<sup>96</sup> Соколова. 1972, 7.

<sup>97</sup> Հ ժ չ. 2012, 149–151:

<sup>98</sup> Հ ա յ ր ա պ ե տ յ ա ն. 2016, 233–234:



պես կանոն, միայն նրանք միասին ուտելու իրավունք ունենին»<sup>99</sup>: Դրան է ուղղված նաև հոգեհանգստյան հացկերությունի ժամանակ զոհի միսը համատեղ ճաշակելու միջոցով մահվան հաղթահարման գաղափարը:

Հանրությունն ապահով ու բարեկեցիկ կյանքի համար աստվածային ուժերին առավել թանկարժեք զոհեր էին մատուցում՝ հայցելով նրանց բարյացակամությունը: Զոհաբերության առարկա էին դառնում տվյալ համայնքի գոյատևման հիմքը կազմող կենսապահովման միջոցները<sup>100</sup> (մթերքներ, ապրանքներ և անգամ մարդիկ):

Այս առումով ուշագրավ է բերդերի, կամուրջների, պարիսպների ամրությունն նպատակով դրանց մեջ կենդանի մարդ զմուռելու ծիսական արարողությունը, որը հայոց բանահյուսական ավանդությունում կենցաղավարում է «Սրբերտը քար մրաքուրը»<sup>101</sup> հեքիաթի, ինչպես նաև Սրբուհի Լիսիցյանի և այլոց կողմից ձայնագրված «Շարեցին, մորքուր ջան, շարեցին»<sup>102</sup> երգի բազում տարբերակներում: Անպսակ մանկամարդ աղջիկը կամ տղան, առաջնեկին կերակրող երեխամայրը զոհաբերվում է որպես մարդ-չինարարական զոհ՝ հանուն հանրային բարեկեցության:

Իսկ կենդանու՝ մասնավորապես արջի ոսկորների նկատմամբ պաշտամունքն արտահայտված է Սիբիրի ու Հեռավոր Արևելքի որսորդական կենցաղով ապրող ժողովուրդների՝ խանտերի, մանսիների, կետերի, էվենկների, կորյակների, չուկչանների, այնիների, նենցերի և այլոց մեջ, որոնք հավատում են մորթված կենդանու վերակենդանացմանը: Այդ մարդիկ, վախենալով, որ կգրկվեն որսի ժամանակ սպանված կենդանու բարեհաճ հովանավորությունից, նրանից ներում են հայցում, հորինում հազար ու մի արդարացում, օրինակ՝ «այդ մենք չենք քեզ սպանել, այլ՝ ուռնները»<sup>103</sup> և այլն:

Հետևաբար, առասպելաբանական մակարդակում ուտելը համարվում է հաղորդակցող օղակ՝ այս և այնկողմնային աշխարհների, կյանքի ու մահվան, ողջերի և մեռածների միջև: Ծիսական զոհաճաշակման միջոցով ուտելը ստանում է կենսանորոգման՝ մեռնող ու հառնող աշխարհի, հասարա-

<sup>99</sup> Фрейд. 1997, 181.

<sup>100</sup> Добровольская. 2005, 73. Այս առումով ուշագրավ է Հինկտակարանային (Մենդոց. 4:1–16) նախասկզբնական կոնֆլիկտի սյուժեն՝ Կայենի եղբայրասպանությունից մասին, երբ Ադամի ու Եվայի կրտսեր որդին՝ Աբելը, Աստծուն զոհ է մատուցում իր հոտի առաջնեկներից, և Աստված ընդունում է այդ զոհը: Բայց, երբ ավագ որդին՝ Կայենն է զոհ մատուցում իր երկրագործության պտուղներից, Աստված զոհը չի ընդունում: Արդյունքում Կայենը սկսում է ատել Աբելին և սպանում նրան: «Աստվածաշնչի մեկնաբանները մի շարք ուշագրավ պատճառաբանություններ են բերում այս նախընտրության համար, օրինակ՝ ասելով, որ Աբելի զոհը մատուցվեց մաքուր սրտով, սակայն Աստվածաշնչի շարադրանքում նման մեկնաբանությունը հիմնավորող որևէ փաստարկ չկա» (Ռոբերտ Ն. 2007, 90):

<sup>101</sup> ՀժՀ. 1966, 588–589:

<sup>102</sup> Лисициан. 1958, 231–232, 531. Պարերգի նոտագրված տարբերակում՝ 531–532:

<sup>103</sup> Соколова. 1972, 67.

կուլթյան, նրա յուրաքանչյուր անդամի, ինչպես նաև երկնավոր հանդերձյալների հետ հաղորդակցության իմաստաբանություն<sup>104</sup>:

#### Պահեցողություն

Հայ եկեղեցին վաղուց է կիրառում մարդու ենթագիտակցության վրա ներգործելու բնական և արդյունավետ եղանակներ, որոնցից մեկը Պահքն է:

Առօրյա ուտեստի մեջ տարանջատվում են ուտիս և պաս կերակուրներ:

ATU<sup>105</sup> նշացանկի 311 թվահամարի<sup>106</sup> ներքո գետեղված հեքիաթներում, ինչպես, օրինակ՝ «Թիզ ու կես, գետնի Մուսես»,<sup>107</sup> «Մախոխի հեքիաթը»<sup>108</sup> և այլ դիպաշարերում ուշագրավ են կրոնական հավատալիքների հետ կապված այս կամ այն սննդամթերքների սահմանափակումներն ու ծիսարգելքները: Վերոնշյալ հեքիաթներում սխալմամբ եփված ծիսապուրները՝ «ոսփե շուրվան» և «մախոխ» ազդարարում են Մեծ պասի՝ յոթ շաբաթյա պահեցողության սկիզբը, ինչը ենթադրում է կրոնածիսական զսպվածության, սակավապետության, ինքնամաքման շրջան:

«Մախոխի հեքիաթում»<sup>109</sup> աղջիկները հորից նվերներ են ուզում: Փոքր աղջիկն ուզում է մարգարտե շապիկ: Հայրը շապիկը ձեռք է բերում մի կախարդից, որը պայման է դնում՝ «մախոխ» ճաշ չեփել, հակառակ դեպքում՝ շապիկի տիրոջը կտանի: Մեծ աղջիկը խախտում է «մախոխ» (տարբերակում՝ «ոսփե շուրվան») չեփելու պայմանը, որի պատճառով կախարդը հերթով տանում է քույրերին և ենթարկում փորձություն:

Վերոնշյալ հեքիաթներում կախարդը (սեհրբազ), տարբերակներում հալիփորը, օշափը, քոսակը, արջը, դարվիշը հերթով ամուսնանում են տարիքային մի խմբից մյուսն անցնող, նվիրագործման ծես հաղթահարող երեք քույրերի հետ ու ստիպում նրանց ուտել մարդկային ականջը, միսը, գայլի կամ կովի հում միսը, լյարդը, եփած շան թուլան:

Մեծ պասի ծիսական ուտելիքների շղթան սկսվում է աղանձ, խաշած ցորեն և սիսեռ ուտելով, իսկ հատիկազգիներն արտաքին նմանակմամբ համադրվում են նվիրագործյալ աղջիկների պահանջած մարգարտի ու մարջանի հետ՝ խորհրդանշելով սեռազգացություն և ամուսնությունն նախապատրաստում:

Նախամուսնական փորձությունը հնարամտորեն հաղթահարում է միայն փոքր քույրը՝ մարդու կամ կենդանու հում մսով կերակրելով եգիպտական, բալթա-սլավոնական-գերմանական, ինչպես նաև հայկական հավատալիքներով պաշտամունքային կենդանի համարվող կատվին<sup>110</sup> և պարփակվելով սնդուկի մեջ՝ նետվում է ծովը՝ նախապատրաստվելով թագավորի որդու հետ բարեհաջող ամուսնություն: Չմոռանանք, որ Մեծ պասին հաջորդում է Ծաղ-

<sup>104</sup> Фрейденберг. 1997, 64–65.

<sup>105</sup> Uther. 2011, 191–192.

<sup>106</sup> ՀժՀ. 1959, 354–356, ՀժՀ. 1966, 163–169, ՀժՀ. 1973, 62–64, ՀժՀ. 1977, 314–317, ՀժՀ. 1968, 114–118, 258–265, ՀժՀ. 1967, 92–99, ՀժՀ. 1980, 353–355, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. 1999, 61–63 և այլն:

<sup>107</sup> ՀժՀ. 1980, 353–355:

<sup>108</sup> ՀժՀ. 1959, հ. II, 354–362:

<sup>109</sup> ՀժՀ. 1959, հ. II, 354–362:

<sup>110</sup> Гамкрелидзе, Иванов. 1984, 600.

կազարդը, որը զարնան զարթոնքի, ցանքի նախապատրաստությունների և հանպատրաստի նշանադրությունների ժամանակաշրջան է:

Պասը խախտելը լուրջ ու ծանր մեղք էր համարվում, ուստի վերոնշյալ հեքիաթներում մարդկային մահ, հում մահ և շան ու գայլի մահ միջոցով ընդգծվում է Մեծ պատվ սկսվող կենդանական ծագում ունեցող բոլոր ուտելիքների օգտագործման խստիվ արգելքը: Մեծ պատի ընթացքում այնքան էին մախոխ ուտում (թիթխմորով չաղախված կորկոտե ապուր), որ պասը բացելիս «մախոխ» ապուրին ձոնում էին հրաժեշտի բաղձալի երգեր:

Մենձ Պասն էկալ, կայնալ թառին (ոտքի ծայրին),  
Աչկըս մընաց հավա կաթին:

Կամ՝

Ծառազարդը մոտեցալ, մախոխ ապուրն հոտեցալ<sup>111</sup>:

Ժողովրդական պատկերացումներում ցանկալի ուտելիքը զուգակցվում է կյանքի, իսկ անցանկալի հոտած ապուրը՝ մահվան հետ:

Սնուենդ, մահ, վերածնունդ

Օ. Ֆրեյդենբերգի դիտարկմամբ ուտելիքի և մահվան կապն առավել տեսանելի է տապանաքարային քանդակների օրինակով՝ նկատի առնելով դամբարաններում հանգուցյալների ուտելիքն ու խմելիքը, ինչը երկրի վրա զուգահեռաբար ուղեկցվում է հոգեհանգստյան հացկերույթով<sup>112</sup>: Ի վերջո, առասպելաբանական մակարդակում ուտելիքը դիտարկվում է թե՛ նախնիների և թե՛ երկու աշխարհների հետ հաղորդակցության արխայիկ միջոց:

«Փաստորեն, խնջույքը ոչ միայն մահը հաղթահարելու հիմնարար եղանակն էր, այլև իդեալական կենսաձևը՝ թե՛ այս և թե՛ այն աշխարհում»<sup>113</sup>:

Ավելորդ է հիշել, որ դրախտի մասին պատկերացումներն ինքնին կապված են ուտելու և խմելու հարատև գործողության հետ<sup>114</sup>:

Լուսո դրախտում երանելիները նստած են բացված սեղանի առաջ՝ լի անուշակ կերակուրներով, ճաշակում են անմահական ուտելիքներ և ըմպում անմահական Կաթնաղբյուրի ջուրը<sup>115</sup>:

Տապանաքարային քանդակներում հանգուցյալները պատկերված են մերթ խնջույքի տեսարաններում՝ ձեռքին կյանքի բաժակը, մերթ՝ որպես կուլի պատրաստ սպառազեն հերոս կամ գազանին հալածող քաջ որսորդ և այլն, ինչը մասնագիտական գրականության մեջ մեկնաբանվում է որպես մահվան հաղթահարում՝ կյանքի բաժակը ըմպելու ու թշնամուն հաղթելու խորհրդաբանությամբ<sup>116</sup>: Այս առումով ուշագրավ են Արատեսի վանքում հանգուցյալի տապանաքարային քանդակը (1602 թ.), խնջույքի տեսարանը՝ Սևանտուկի տապանաքարում, Երանոս (1601 թ.) և այլն<sup>117</sup>: «Հանգուցյալը դրանց միջոցով

<sup>111</sup> Խ ա ու ա տ յ ա ն-Ա ու ա ք ե լ յ ա ն. 2005, 111:

<sup>112</sup> Фрейденберг. 1997, 62.

<sup>113</sup> Պ ե տ ռ ո ս յ ա ն. 2003, 60:

<sup>114</sup> Фрейденберг. 1997, 62.

<sup>115</sup> Ա ք ե ղ յ ա ն. 1975, 29–30:

<sup>116</sup> Պ ե տ ռ ո ս յ ա ն. 2003, 60:

<sup>117</sup> Պ ե տ ռ ո ս յ ա ն. 2003, 56:

Հաղթահարում է իր իսկ սեփական մահը, ապահովում սեփական անմահությունը և վերջապես «ապահովում» իր ներկայությունը ողջերի հասարակության մեջ»<sup>118</sup>։ Ի վերջո, մահը ոչնչով չի տարբերվում կյանքից, մահը վերջի սկիզբն է, իսկ ծնունդը պարզապես կյանքի մի ձևից անցումն է մյուսին, ինչպես մահը<sup>119</sup>։

### Եզրակացություն

Ուտեստի համակարգը կենսաապահովման մշակույթի այն տարրերից է, որի կառուցվածքում և արարողակարգում համեմատաբար ցայտուն են արտահայտվում ժողովրդական աշխարհընկալման ու կենսընթացի առանցքային հատկանիշները։

Մնվելու ֆենոմենն իր մեջ ներառում է մարդու կենսաբանական, սոցիալական մշակութային պահանջմունքների բավարարումը՝ դրանից բխող ընթացակարգով, ուտեստի տեսականիով, տոնածիսական հացկերույթին բնորոշ վարքագծային կանոններով։

Քննելով հայ ժողովրդական բանահյուսության և առասպելաբանության մեջ տեղ գտած սննդի պատրաստման ու ընդունման առանձնահատկությունների մասին տվյալները՝ հնարավորություն է ընձեռվում բացահայտելու վերոնշյալ բաղադրիչների փոխներգործությունը, քննելու բանավոր ավանդության մեջ ուտեստի առօրյա, տոնածիսական և առասպելաբանական մակարդակները, Պահքի հետ կապված սննդային սահմանափակումներն ու վարքի մշակութային նորմերը, ծիսական ուտեստին բնորոշ գոհաբերության տարատեսակները։

Առասպելաբանական մակարդակում ուտելը համարվում է հաղորդակցող օղակ՝ սերնդագործության, տիեզերքի կենսանորոգման, այս ու այն կողմնային աշխարհների, կյանքի և մահվան, կենդանիների ու մեռածների միջև։

Մննդի ընդունումը մշակութային բազմաբաղադրիչ երևույթ է, որտեղ համատեղ հացկերույթը կոլեկտիվ կազմակերպված քաղցի հագեցում չէ, այլ իմաստավորված նշանակությամբ ու բովանդակությամբ գործողություն, որի մեջ խտանում են մեր ժողովրդի հավատալիքները և ավանդույթները, տոնածիսական ընկալումներն ու առասպելաբանական պատկերացումները, ինչպես նաև առօրյա կյանքից դուրս գալու և տոնական կյանքով ապրելու ձևերը։

Թամար Հայրապետյան — Բ. Գ. Բ., ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի վարիչ, առաջատար գիտաշխատող, ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի դասախոս։ Գիտական հետաքրքրությունները՝ հայ ժողովրդական բանահյուսության վիպական ժանրերի, մասնավորապես՝ հայկական հրաշապատում հեքիաթների և միջազգային հեքիաթանյութի համեմատական տիպաբանություն, խորհրդանշային համակարգի ուսումնասիրություն, հավաղությունների ու հաշտարարության դրսևորումները բանավոր ավանդության մեջ և

<sup>118</sup> Պետրոսյան. 2003, 56։

<sup>119</sup> Фрейденберг. 1997, 306.

արդի իրողություններում: Հեղինակ է 2 մենագրության, 3 ժողովածուի և ավելի քան 100 հոդվածի: tamar.hayrapetyan@gmail.com

#### ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան Մ. 1975, Երկեր, հ. է, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 603 էջ:

Աճառյան Հ. 1973, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 687 էջ:

Աճառյան Հ. 1977, Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 635 էջ:

Բդոյան Վ. Հ. 1974, Հայ ազգագրություն, համառոտ ուրվագիծ, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 287 էջ:

Բոկաչչո Ջ. 1960, Դեկամերոն (թարգմ.՝ Սուրեն Վահունու), Երևան, Հայպետհրատ, 759 էջ:

Իսահակյան Ա. 1974, Երկերի ժողովածու վեց հատորով, հ. երկրորդ (տեքստի պատրաստումը, ծանոթագրությունները՝ Ա. Մ. Ինձիկյանի), Երևան, «Հայաստան» հրատ., 336 էջ:

Լալայան Ե. 1896, Ընտանեկան բարք. Մահ, թաղումն և մեռելոց.՝ Ազգագրական հանդես, գիրք Ա, Շուշի, տպ. Ա. Մահտեսի-Յակոբեանց, 380 էջ+134 էջ:

Լալայան Ե. 1897, Ընտանեկան բարք. Մահ, թաղումն և մեռելոց.՝ Ազգագրական հանդես, գիրք Բ, Թիֆլիս, տպ. Մ. Ռոտինեանցի, 384 էջ+121 էջ:

Լալայան Ե. 1912, Ծիսական կարգերը հայոց մէջ.՝ Ազգագրական հանդես, գիրք XXI, Թիֆլիս, տպ. Ն. Աղանեանցի, 240 էջ:

Լալայան Ե. 1914–1915, Մարգարիտներ հայ բանահիստութեան, գիրք Գ, Թիֆլիս-Վաղարշապատ, տպ. Ս. Էջմիածնի, 269 էջ:

Խառատյան-Առաքելյան Հ. 2005, Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, «Զանգակ-97», 360 էջ:

Ծատուրյան Ռ. 2011, Հայոց ավանդական տոնական ուսուեստը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 100 էջ:

Հացունի Վ. 1912, Ճաշեր և խնձոյք Հին Հայաստանի մեջ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 504 էջ:

Հարությունյան Ս. 2000, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան տպ., 527 էջ:

Հայրապետյան Թ. 2016, Արքեպիսկոպոսի հարակցումները հայկական հրաշապատում հեքիաթներում և վիպապատմական բանահյուսության մեջ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 462 էջ:

Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. 1999, Նյութեր և ուսումնասիրություններ, հ. 19, կազմող՝ Ռ. Խաչատրյան, Թալին, պատ. խմբ.՝ Ս. Բ. Հարությունյան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 280 էջ:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (ՀԺՀ). 1959, հ. I, Այրարատ, պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 670 էջ:

ՀԺՀ. 1959, հ. II, Այրարատ, պատրաստեց և նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 659 էջ:

ՀԺՀ. 1962, հ. III, Այրարատ, պատրաստեց և նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 671 էջ:

ՀԺՀ. 1973, հ. VI, Արցախ-Ուտիք, բնագիրը, նախաբանը, ծանոթագրությունները, բառարանն ու ցանկերը՝ Ա. Մ. Նազինյանի և Վ. Գ. Սվազյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 778 էջ:

ՀԺՀ. 1966, հ. V, Արցախ, բնագիրը և ծանոթագրությունները՝ Ա. Մ. Նազինյանի և Մ. Մ. Գրիգորյան-Սպանդարյանի, նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 759 էջ:

ՀԺՀ. 1979, հ. VII, Արցախ-Սյունիք, տպագրության են պատրաստել Ա. Մ. Նազինյանը և Մ. Ն. Առաքելյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 767 էջ:

ՀԺՀ. 1977, հ. VIII, Գուգարք-Լոռի, բնագրի պատրաստումը, նախաբանը, ծանոթագրությունները, բառարանն ու ցանկերը՝ Ա. Մ. Նազինյանի և Ռ. Հ. Գրիգորյանի Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 904 էջ:

ՀԺՀ. 1968, հ. IX, Բագրևանդ, Ալաշկերտ, Մանազկերտ, Բաղեշ, պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Մ. Ս. Մկրտչյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 649 էջ:

ՀԺՀ. 1967, հ. X, Տուրուբերան-Մուշ-Բուլանդիս, կազմեց և ծանոթագրեց Ս. Տարոնցին, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 635 էջ:

ՀԺՀ. 1980, հ. XI, Տուրուբերան-Հարք, տպագրության պատրաստեց և ծանոթագրեց Մ. Ս. Մկրտչյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 547 էջ:

ՀԺՀ. 1984, հ. XII, Տուրուբերան-Մուշ, կազմեց և տպագրության պատրաստեց Վ. Գ. Սվազյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 651 էջ:

ՀԺՀ. 1985, հ. XIII, Տուրուբերան-Մուշ-Տարոն, տպագրության պատրաստեց և ծանոթագրեց Ա. Ս. Ղազինյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 616 էջ:

ՀԺՀ. 1999, հ. XIV, Վան-Վասպուրական, կազմեց և տպագրության պատրաստեց Ա. Ս. Ղազինյանը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 590 էջ:

ՀԺՀ. 2009, հ. XVI, Վան-Վասպուրական, Խլաթ, Բուլանդիս, Բզնունիք-Խնուս, Արձեշ, Արծկե, Չարսանձազ, պատրաստեց, ծանոթագրեց Ա. Ս. Ղազինյանը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 600 էջ:

ՀԺՀ. 2012, հ. XVII, Մոկս, կազմեց, առաջաբանը գրեց և տպագրության պատրաստեց Թ. Լ. Հայրապետյանը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 839 էջ:

Հայգինգա Յ. 2007, Homo Ludens, Մշակույթի խաղային տարրի սահմանման փորձ, հոլանդերենից թարգմանեց Ս. Ղաթանյանը, «Սարգիս Խաչենց» հրատ., 373 էջ:

Հովհան Մամիկոնյան. 1989, Տարոնի Պատմություն, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Վ. Վարդանյանի, Երևան, «Խորհրդային գրող», 176 էջ:

Ղազինյան Բ., Վարդանյան Ս. 1980, Դաշտային բանահյուսական նյութեր, Տեսրո 3, Շուշիի շրջանի Եղգահող գյուղ, օգոստոս 1-15, 45 էջ:

Ղանալանյան Ա. 1960, Առաժանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 398 էջ:

Ղանալանյան Ա. 1969, Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 488 էջ:

Պետրոսյան Հ. 2000, Անանիա Շիրակացու «Խրախճանականքը» և միջնադարյան խնջույքը. – Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Երևան, էջ 356-361:

Պետրոսյան Հ. 2003, Ողջերը և մեռածները (մահը և անմահությունը հայ ավանդական աշխարհընկալման համակարգում). – «Գիտություն և տեխնիկա» (Երևան), № 6-7, էջ 54-60:

Ռուբինշտեյն Ռ. Ե. 2007, Սկզբնապատճառները. – Կոնֆլիկտ (խմբագիրներ՝ Ս. Զելդելին, Դ. Դրաքման, Լ. Ֆասթ), Երևան, «Զանգակ-97» հրատ., էջ 87-102:

Սասունցի Դավիթ. 1961, Հայկական ժողովրդական էպոս, երկրորդ հրատարակություն, նախաբանը՝ ակադեմիկոս Հ. Օրբելու, Երևան, Հայպետհրատ, 334 էջ:

Սասունցի Դավիթ. 1981, Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, Երևան, «Լույս» հրատ., 367 էջ:

Սասնա ծռեր. 1944, հ. Բ, մաս Ա, խմբագրեց ակադեմիկոս Մանուկ Աբեղյան, աշխատակցությամբ՝ պրոֆ. Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետ. հրատ., 405 էջ:

Սասնա ծռեր. 1979, հ. Գ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 582 էջ:

Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց. 1987, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 455 էջ:

Օրմանյան Մաղաքիա արք. 1991, Ծիսական բառարան, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 182 էջ:

Ֆրեդեր Զ. Զ. 1989, Ոսկե ճյուղը. Մոզուրյան և Կրոնի ուսումնասիրություն, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 880 էջ:

Байбурин А, Топорков А. 1990, У истоков этикета. Л., «Наука», 166 с.

Бутинов Н. А. 1992, Детство в условиях общинно-родового строя. – Этнография детства. М., «Наука», с. 5–17.

Гамкрелидзе Т., Иванов В. 1984, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II. Тбилиси, Изд-во Тбилисского университета, 1328 с.

Гарибян А. С. 1982, Русско-армянский словарь. Ереван, «Айастан», 1435 с.

Добровольская М. В. 2005, Человек и его пища. М., «Научный мир», 368 с.

Жизнеописания трубадуров. 1993, Жан де Нострадам, ред. Е. М. Мелетинский. М., «Наука», 736 с.

Соколова З. 1972, Культ животных в религиях. М., «Наука», 211 с.

Пропп В. Я. 1986, Исторические корни волшебной сказки. Л., Изд-во Ленинградского университета, 365 с.

Лисициан Срб. 1958, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1. Ереван, Изд-во Академии наук АрмССР, 612 с.

Мелетинский Е. 1958, Герой волшебной сказки. М., Изд-во Восточной литературы, 263 с.

Народные русские сказки. 1991, Из сборника А. Н. Афанасьева. М., «Художественная литература», 270 с.

Редер Д. Г. 1992, Осирис. – Мифы народов мира, т. 2. М., «Советская энциклопедия», 719 с.

Топоров В. Н. 1991, Еда. – Мифы народов мира, т. 1. М., «Советская энциклопедия», 671 с.

Франкл Д. 1998, Непознанное я. М., «Прогресс», 245 с.

Фрейд З. 1997, Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. СПб., «Алетейя», 224 с.

Фрейденберг О. М. 1997, Поэтика сюжета и жанра. Подготовка текста и общая редакция Н. В. Брагинской. М., «Лабиринт», 448 с.

Forgács G. & Newman Stuart A. 2005, “Cleavage and blastula formation”: Biological physics of the developing embryo: Cambridge, Cambridge University Press, 327 p.

Lévi-Strauss C. 1997. “The Culinary Triangle”. In C. Counihan and P. Van Esterik (ed.). Food and Culture: A Reader. Peter Brooks (trans.) (2nd ed.). New York: Routledge. pp. 28–35.

Uther H.-J. 2011, The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Part I, Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 619 p.

Widengren Geo 1961, Mani und der Manichäismus, 1 vol, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 160 p.

[https://www.kunstkamera.ru/exposition/countries\\_people\\_culture/amerika/prazdniki/potlach#:~:text=](https://www.kunstkamera.ru/exposition/countries_people_culture/amerika/prazdniki/potlach#:~:text=)

Каннибализм.— <https://bigenc.ru/ethnology/text/3163332>, <https://life.ru/p/1047218https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B8%D0%B1%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC>.

## КУЛЬТУРА ПИТАНИЯ В АРМЯНСКОЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ (Повседневный, празднично-ритуальный и мифологический уровни)

ТАМАР АЙРАПЕТЯН

### Резюме

*Ключевые слова:* еда, культура питания, застолье, ритуал, праздник, миф, фольклор.

Система питания – один из аспектов жизнедеятельности, в котором относительно очевидны ключевые особенности мировоззрения и образа жизни людей. Традиционные культурные проявления приема пищи или отказа от нее взаимосвязаны с образом жизни человека, с ритуалом приема, составом, типом еды, правилами поведения, характерными для праздничной трапезы. Эти правила носят универсальный характер, представлены в фольклоре (иногда имплицитно) и часто встречаются в мифических сюжетах.

Идея совместных ритуальных трапез была главной чертой, символизирующей принадлежность к определенному племени, которая рассматривалась как возможность получить часть божественной пищи и как символический цикл жизни, возможность общаться между этим и другими мирами.

Принятие пищи – мультикультурный феномен, где совместная трапеза – это не утоление коллективного голода, а акт, полный множества интерпретаций и содержания, в котором рассматриваются верования и традиции нашего народа, представления о пиршестве и мифологических идеях, а также отключение от житейских проблем.

*Тамар Айрапетян – д. филол. н., ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии НАН РА, заведующая отделом текстологии фольклора, преподаватель кафедры культурологии факультета истории ЕГУ. Научные интересы: эпические жанры армянского фольклора, в частности, сравнительная типология и система символов армянских волшебных сказок и международных сказочных сюжетов, проявления противоположности и примирения в устной традиции и в современности. Автор 2 монографий, 3 сборников и более 100 статей. [tamar.hayrapetyan@gmail.com](mailto:tamar.hayrapetyan@gmail.com)*



## FOOD CULTURE IN ARMENIAN ORAL TRADITION

(Daily, feast and ritual, and mythological levels)

TAMAR HAYRAPETYAN

## Summary

*Key words: food, food culture, feast, ritual, holiday, myth, folklore.*

The food system is one of life essentials, where the key features of popular worldview and lifestyle of people are relatively evident. Traditional cultural manifestations of having or refusing meals are interrelated with life style of an individual, with a subsequent procedure, type of food, rules of conduct typical of festive meal. These rules are of universal nature and are represented in folklore (sometimes implicitly hidden), and often appear in mythological plots.

The idea of having joint ritual meals together was the main feature symbolizing the affiliation to the tribe, which was seen as an opportunity to receive some of the divine food, the symbolic cycle of life, a chance to communicate between this and other worlds.

Having food is a multicultural phenomenon, where a joint meal is not about satisfying collective hunger, but an act full of multiple interpretations and content, in which beliefs and traditions of our people, perceptions about feast and mythological ideas, as well as cutting off from everyday problems can be observed.

*Tamar Hayrapetyan – Doctor of Sciences in Philology, Leading Researcher, Head of the Department of Folklore Textology at the NAS RA Institute of Archaeology and Ethnography, Visiting Professor of Culture Studies at the YSU Chair of Culturology of the Faculty of History. Scientific interests: epic genres of Armenian folklore, comparative typology of Armenian and international folktales, the system of symbols in Armenian folktales, manifestations of conflicts and conciliation in oral tradition and current developments. Author of 2 monographs, 3 collections and over 100 articles. tamar.hayrapetyan@gmail.com*