

ԻՆՉՈՒՒՄ, ԵՐԲ ԵՎ ՈՐՔԱՆ ԵՆ ՈՒՏՈՒՄ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ ՈՒ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ. ՄՆՈՒՆԴՆ ՈՒ ԾԵՍԸ

Բանալի բառեր՝ Սասնա ծռեր, էպոս, ծես, մատաղ, վիշապաքար, մատենագրություն, ազգագրություն, ազգային ուտեստներ, հարիսա, սննդային կոդ, Հին Կտակարան, առօրեականության պատմություն, ազգագրություն, Մովսես Խորենացի:

Ա. Որքա՞ն են ուտում հերոսները

Մեր ուսումնասիրության առաջին մասում ներկայացրինք էպոսի ու մատենագրության սննդային կոդերն ու մոտիվները¹: Տեսանք, որ Սասնա ծռերը և միջնադարյան գրականության հերոսները, նաև նրանց շրջապատող այլ յուրային ու օտար հերոսներ, իրենց կյանքի տարբեր փուլերում ուտում են հարիսա, ղավուրմա, որսի մսից պատրաստվող խորովածներ, փլավներ, կաթնային, բուսական ու աղանդերային տարբեր ուտելիքներ, մատաղի միս և այլն: Ընդ որում՝ ուտում են շատ: Ընդհանրապես, էպոսներում ու առասպելներում տարածված են հերոսների շատակերության մոտիվները: Վիպական չափազանցություն լինելով հանդերձ, դրանք դիտարկելի են որպես մեկնաբանություն-հիմնավորում դյուցազունների ֆիզիկական մեծ չափերի ու ահռելի ուժի, սակայն ունեն նաև հոգեբանական ու մշակութաբանական այլ նշանակություններ:

Հայ միջնադարյան գրականության մեջ նույնպես ունենք շատակերության ու որկրամոլության օրինակներ: Այսպես, հայ վիպական ավանդության առաջին շատակեր հերոսը Հայկ Նահապետի ծոռ Շարան է: Մովսես Խորենացին մեջբերում է նրա հետ կապված ժողովրդական ասացվածքը, որն անտարակույս հիմնված է մեզ չհասած ավանդության վրա. «Եւ գորդի իւր գճարայ, գյուղվածին եւ զշատակեր, առաքէ ամենայն աղխիւ իւրով ի դաշտ մի մաւտաւոր, արգաւանդ եւ բերրի, յորում գնան ջուրք ոչ սակաւք, ի թիկունս հիւսիսոյ լերինն, որ անուա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ, hayk.hambardzumyan1982@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 29, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ մայիսի 31, 2023:

¹ Հ. Համբարձումյան, «Սննդային մոտիվները «Սասնա ծռեր» էպոսում և հայ միջնադարյան գրականության մեջ. հերոսների հաշագանկը», *ԲՄ*, 33, 2022, էջ 105-132:

նեցաւ Արագած. յորոյ անուն եւ զգաւառն ասեն անուանեալ Շիրակ: Վասն որոյ թուի արդարանալ առասպելին, որ ասի ի մէջ գեղջկաց. «Թէ քո Շարայի որկորն է՝ ասեն, մեր Շիրակայ ամբարքն չեն»²: Այս հատվածում հերոսի շատակերության հիշատակությունը առասպելի խորենացիական ընկալման համատեքստում խորհրդանշում է տարածաշրջանի՝ Շիրակի արգավանդությունն ու բերրիությունը:

Մատենագրության մեջ շատակերության նմանատիպ գրվագ հիշատակվում է նաև կապված Բելի հետ. «Բաբելացւոցն Բէլայ ասացաւ, երկոտասան արդու ուրեր եւ քառասուն ոչխար ի միում գիշերի ուտել Բէլայ. վասն որոյ պարծանաւք իմն խնդալից սրտիւ ասէ թագաւորն Դանիէլի. Դու ընդէր ոչ երկիր պագանես Բէլայ, եթէ ոչ տեսանես որչափ ուտէ եւ ըմպէ» (Թովմա Արծրունի, ՄՀ, հատ. ԺԱ, էջ 67): Թովմա Արծրունու պատմության այս հատվածը հղում է Հին Կտակարանի Դանիել մարգարեի գրքին: Այդտեղ Բելին մատուցվող սնունդը Աստիագես թագավորի կողմից ընկալվում է որպես նրա կենդանություն-ներկայության, նաև զորության նշան. «Եւ էին կուռք մի Բաբելացւոց անուն Բէլ. և ելանէր ի նմա ռոճիկ՝ աւուր միոջ, նաշիհ՝ երկոտասան արդու. և քառասուն ոչխար. և գինի վեց մար: Եւ թագաւորն պաշտէր զնա. և երթայր հանապազ երկիր՝ պագանէր նմա: Բայց Դանիէլ պագանէր երկիր Աստուծոյ իւրոյ. և ասէ զնա թագաւորն. Դու ընդէր ո՛չ երկիր պագանես Բելայ: Եւ նա ասէ. Քանզի ո՛չ պաշտեմ զկուռս ձեռագործս, այլ զԱստուած կենդանի զԱրարիչն երկնի և երկրի, որ ունի իշխանութիւն ամենայն մարմնոյ:

Եւ ասէ զնա թագաւորն. Իսկ Բէլ ո՛չ թուի քեզ թէ իցէ Աստուած կենդանի. եթէ ո՛չ տեսիցես՝ որչափ ուտէ և ըմպէ հանապազ: Եւ ասէ Դանիէլ ծիծաղելով. Մի՛ խաբիր արքայ, զի դա է ի ներքոյ կաւեայ, և արտաքոյ պղնձի. ո՛չ կերեալ դորա երբէք՝ և ո՛չ արբեալ» (Դանիէլ 14, 1-6):

Շատ ուտելու և զորեղության, ֆիզիկական մեծ ուժի համապատասխանության այս հինավուրց պատկերացումը տեսնում ենք և «Սասնա ծռեր» էպոսում:

էպոսի բանավոր տարբերակներում այլ հերոսների ու հատկապես Դավթի դեպքում հիշատակվում է նրանց շատակերությունը: Այսպես, առաջին ճյուղի պատումներից մեկում նշվում է, թե որքան շատ են ուտում Դավթի պապ Սանասարն ու նրա եղբայր Բաղդասարը.

էտ երկու ախպեր օրական մեկի տանը պլտի հաց ուտին:

էտոնց ուտվացք մեկ հայվան, մեկ ոչխար է,

Իրեք լիտր (մոտ 14.7 կգ) հաց, իրեք լիտր գինի,

² Մատենագիրք Հայոց, հ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս, 2003, էջ 1784: Հետայսու այս մատենաշարից մեջբերումների հղումները կնշվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ:

Իրե՛ք լիա՛ր բրինձ, իրե՛ք չարե՛ք(ֆառորդ) յեղ
Մեկ դամվա (անգամ) ուտվաց³:

Մեկ այլ պատումում Բաղդասարը նախապես առնում է Պղնձե քաղաքի ամբողջ հացն ու ջուրը, որպեսզի քառասնօրյա կովի ժամանակ ուտի ու կարողանա կովել թշնամիների դեմ.

Բաղդասար տղեն ֆառսուն օր, ֆառսուն գիշեր կռիվ էրավ.

Քառսուն ֆռան խաց, ինչ իջար էր երի, մինակ կերավ.

Քառսուն մարդու ջուր, ինչ կը կրին, մինակ խմավ.

Զթողավ էդ բուլուր ֆաղաֆ ոչ խաց ուտին, ոչ ջուր խմին (ՍԾ, հատ. Ա, պատ. Դ, էջ 152):

Դավթի դեպքում, հիմնականում միայն Մշո պատումներում է տարածված հերոսի շատակերության մոտիվը և կապված է մեկ այլ մոտիվի՝ գովթանով հող վարելու հետ (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, Բ, Ը, Թ, ԺԱ, ԺԷ, Ի, ԻԲ, հատ. Գ, պատ. Զ, Ը, Թ, Ժ, ԺԲ, ՍԳ, պատ. 6, 7): Այստեղ Դավիթը հարսնացուի մոտ գնալու ճանապարհին գյուղացիների փոխարեն նրանց աշխատանքն է կատարում, հողը վարում շատ արագ, նույնիսկ առանց եզների, ապա ուտում հողագործների համար նախատեսված ամբողջ հացը.

Ըս անգամ մանկալն ասեց.

— Դավիթ, դուրբան քրզի.

Կես օր է, մստի հաց կե ու նոր գնա:

Դավիթն ասեց — Զէ՛, ես կերթամ,

Թըղ հաց ձրը նժեր ուտեն.

Ես ուտեմ՝ ուրանց բան չմնա:

Ախրը նստավ:

Ու յերոր հաց դրեցին,

Ինչ դըղըր հաց կեր, ժողվեց,

Ու մեկ հաղ սրբեց գֆասեֆ ու դրեց բերան:

Հոտաղն ասեց. — Յըմա՛ն, էլե՛ք փախե՛ք,

էղի մարդ կուտե հալա:

³ Սասնա ծռեր, հատ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 490, Երևան, 1951: Հետալսու էպոսի մեջբերումների հղումները կտրվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ: Մեջբերումները կատարվում են հետևյալ հրատարակություններից. Սասնա ծռեր, հատ. Ա, 1936, հատ. Բ, մաս Ա, 1944, մաս Բ, 1951, հատ. Գ, 1979, հատ. Դ, 1999, Սասնա ծռեր. 7 նորահայտ պատումներ, Երևան, 2000:

Դավիթն ասեց. — Լաո՛,

Հըլքաթ գուրթան ֆաշոդ հաց կուտե, ի՛նչ կէնե

(ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 33):

Այս դեպքում ընդունված էպիկական չափազանցության՝ հերոսի ուժի ու նրա կերածի չափերի հարաբերության հետ միասին, Դավթի պատասխան խոսքն առավել չափով արտահայտում է վիպասաց գյուղացու աշխատանքի հետ կապված աշխարհայացքը. այսինքն՝ լավ բանողը լավ էլ կուտի: Միաժամանակ, տարբեր ժողովուրդների էպիկական ստեղծագործություններում տարածված թագավորների ու իշխանների՝ հանրույթի բարեկեցության երաշխավորների շատակերության մոտիվները կապված են իշխանություն ունեցողի հարստության, հզորության ընդգծման հետ և, ըստ էության, նրանց գովքի մի մաս են, այլ ոչ թե երգիծանքի կամ ծաղրի արտահայտություն:

Մեկ այլ՝ Ապարանցի Մուրադի պատումում ավելի մանրամասն են ներկայացվում ուտելիքները և ուտելու կերպը.

Հացն էկավ ու բերին, դրին Դավթի առեց:

Չորս դուրանոց ֆուլագ փլավ դրեցին Դավթի առեց:

Էրկու լոշ խաչ թալեց,

Ու աման սրբեց, մեկ բրտուշ էրեց.

Ինչխըդր օր հաց կէր, բիրադի կերավ (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Բ, էջ 81):

Մոկաց պատումների խմբում նույնպես իրացվում են Դավթի շատակերության մոտիվները, մի փոքր այլ լուծումներով (ՍԾ, հատ. Ա, պատ. Ե, Զ, Ը, Թ, ԻԴ, հատ. Բ, պատ. ԺԳ): Ուշագրավ է, որ ըստ ժողովրդական մտածողության, ֆիզիկական մեծ ուժի կրող է համարվում նաև Գաբրիել Հրեշտակապետը: Այսպես, Սարալանջեցի Մկրտիչ Պետրոսյանի պատումում Դավթի գութան անելու և շատակերության մոտիվների իրացման ժամանակ գյուղացիները ապշելով հերոսի մեծ ուժից, ենթադրում են՝ «Եսի որ կա, խողածին չէ/Վայ թե Գաբրել խրիշտակն է» (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. ԻԲ, էջ 695):

Մեկ այլ պատումում, երբ Մհերը տղաներին տանում է Մար և Մելիքին տալիս՝ պահելու համար, Մելիքը դժգոհում է, նշելով նաև սասան հերոսների ուտելու չափը, և նրանց պահելու դիմաց փոխհատուցում պահանջում.

Ըսեց. — Քու տղե՛ք մեկ-մեկ գոմեշ կ'ուտին,

Յես չեմ կանա պահի:

Ասեց. — Մուֆթա չեմ տա պահել (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 495):

Այսինքն՝ նույնիսկ օտար թագավորի կողմից սասնա դյուցազուններն ընկալվում են որպես մեծ ուժի ու համապատասխան մեծ ախորժակի տեր մարդիկ: Ընդ որում, շատակեր է նաև Մսրա Մելիքը, թեև զիջում է Դավթին.

Մսրա Մելիքի խորակն ի՞նչ է.
Մի հատ կարմրցուկ ոչխար:
Մի հատ սինի փլավ,
Մե փուտ էլ խաց:
Էտ Մսրա Մելիք կուտեր (ՍԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 386-387):

Իր շատակերությունից նախորդող հերոսներին չի զիջում նաև Դավթի որդին՝ Փոքր Մհերը.

Գոհար գինեւ Էնդոր ուղելու չափ;
Յելավ, օչխար մի կարմրցուց,
Տիգ մի գինի, հաց լը հեղ տվեց,
Ուր յառչեմի խըզմատչի առավ,
Գնաց Մհերի չաղրի դուռ:
Մհեր հաց կերավ, գինին խմեց (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Ը, էջ 333):

Օրինակները կարելի է շարունակել, նաև զուգահեռներ անցկացնել այլ ժողովուրդների էպիկական ստեղծագործությունների հետ, սակայն այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ բացի հերոսների շատակերության վերևում նշված մեկնաբանությունից, առասպելների ու էպոսների շատակերության մոտիվները, մշակութաբանական ընթերցումներում, ուղղակիորեն առնչվում են իշխանության էության ժողովրդական ընկալման հետ: Մասնավորապես մշակութաբան է. Կանեստրի՝ իշխանության ու ժողովրդական զանգվածների հարաբերությանը նվիրված ուսումնասիրության մեջ շեշտվում է այն հանգամանքը, որ նույնիսկ 20-րդ դարում, առաջնորդներն ընկալվում են սննդային խորհրդաբանությամբ: Առաջնորդը, միաժամանակ, երկրի առաջին ու ամենաշատ ուտողն է: Սա հոգեբանական ազդեցություն է գործում հպատակների վրա: Առատ սեղանների ու խնջույքների նկարագրությունները վստահություն են ներշնչում, որ սով չի լինի: Ըստ այդմ էլ՝ շատակեր առաջնորդը կարող է խորհրդանշել երկրի սոցիալական բարվոք վիճակը. «Ինչ որ ուտելի է՝ իշխանության առարկա է: Սովածը իր ներսում չլցված տարածություն է զգում: Նա հաղթահարում է այդ դատարկ տարածության՝ իրեն պատճառած անհարմարությունը, այն ուտելիքով լցնելով: Որքան այդ տարածությունը լիքն է, այնքան մարդն իրեն լավ է զգում: Ծանր ու գոհ է նա, ով կարող է ուտել բոլորից շատ՝ գլխավոր ուտողը: Կան մարդկանց

խմբեր, որոնք այդ գլխավոր շատակերի կերպարում տեսնում են իրենց առաջնորդին: Նրա չբավարարվող ախորժակը նրանց թվում է երաշխավորություն այն բանի, որ հենց իրենք երբեք չեն տառապի սովից»⁴:

Մեր էպոսի հերոսների դեպքում շատակերությունն, ինչպես տեսանք, առավել չափով մեկնաբանությունն է հերոսների ֆիզիկական մեծ ուժի ու ոչ մարդկային ծագման, թեև սննդային ապահովության երաշխավորի ընկալումներ, նույնպես նկատելի են: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ Դավիթը գյուղացիներին առանց հացի է թողնում, նրանք հիանում են Դավթի հզորությունը, քանի որ հերոսն իրենց փոխարեն վարում է հողը: Նաև առատորեն վարձատրում ու փոխհատուցում է հասցված վնասը:

Այլ ընթերցումներով, շատակերությունը ուժի ցուցադրության, որոշակի նախնադարյան ծիսական խաղերի կամ մրցության մաս կարող է համարվել՝ կրկին ֆիզիկական ուժի, հասունացման, առաջնության ու առաջնորդության ընդգծման գործառույթներով: Այն ծիսական նշանակություն ունի և հերոսների նվիրագործման ծեսի մի բաղադրիչ է⁵: Օրինակ, այսպես է Դավիթ՝ Մելիքի հետ կովից առաջ հաց ուտելու միջադեպում.

Էտի Մսրա Մելիփի խեա բարենբար խաց կուտեր,
Հըլը Մսրա Մելիփից մե բան էլ ավել կուտեր:
— Յա՛, —ըսեց Մսրա Մելիփ,—
Յագարեն մե մարդ,—ըսեց,—իմ չափ խաց չուտեր,
Սա,—ըսեց,—ընձնից շատ ա ուտում,
Դավիթին կա՛խտենմ:
Իրե՛f or խեաը խաց կերավ (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 387):

Ուշագրավ է, որ կովից առաջ, որոշ պատումներում Մելիքը Դավթի սպանությունը փոխաբերաբար ներկայացնում է որպես նրան ուտելու պրոցես.

— Հը՛յ, ուտիմ ֆեզ սըրտեշա՛ն՝ ճաշ չըմնա,
Ուտիմ ճաշ՝ խրամեց չըմնա,
Ուտիմ խրամեց՝ ընթրիֆ չըմնա (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Գ, էջ 145-146):

Այս դեպքում կրկին տեսնում ենք «վիշապի», օտար առաջնորդի, թագավորի՝ ամեն ինչ ուտողի կամ կող տվող կերպարի մասին պատկերացումը: Եվ սրան հակառակ, այս ամենակեր «վիշապին» հաղթող, նրան ծաղրող յուրային հերո-

⁴ Э. Канетти, *Масса и власть*, Москва, 1997, с. 239.

⁵ Թ. Հայրապետյան, «Սնվելու մշակույթը հայ բանավոր ավանդույթի մեջ (Առօրյա, տոնածիսական և առասպելաբանական մակարդակներ)», *ՊԲՀ*, 2, 2022, էջ 221-222:

սին, որը ժողովրդական ընկալմամբ հացի պաշտպան է: Նաև, ի տարբերություն օտար թագավորի՝ ժլատ չէ:

Մարդկության պատմության ամենավաղ ժամանակներից իդեալական առաջնորդներ են համարվում նրանք, որոնք ազա՛հ չեն, միայնակ չեն ուտում. կազմակերպում են խնջույքներ, ցեղակիցներին բաժանում որսի միսը, երաշխավորում սննդի առկայությունը:

Այս համատեքստում ուշագրավ են էպոսի հերոսների՝ սնունդ բաժանելու մոտիվները: Մեծ Մհերը որսով յոթ տարի պահում է Սասունը: Նա որսը բաժանում է ժողովրդին, և նրանք ղավուրմա են պատրաստում: Նույն կերպ էլ Դավիթը որսը յոթ տեղ է բաժանում (ինչպես ընդունված է բաժանել մատաղը), որից ղավուրմա են պատրաստում: Կամ գյուղից հարիսա է բերում նախրապան ընկերների համար և այլն:

Աշուն նեճիւ(որս) ջարդեց, ամեն տան յոթ նեճիւ հասաւ,
Ըմեն արին ղավուրմա, Մհերին օրհնեցին

(ԱԾ, հատ. Բ, պատ. Ժէ, էջ 493):

Որսը բաժանելու մոտիվները անտարակույս արխայիկ արմատներ ունեն, գուցե հասնում են մինչև որսորդական կացութաձևի հնագույն ժամանակներ, երբ գլխավոր որսորդը՝ առաջնորդը, որսը բաժանում է ցեղի անդամների միջև: Ավելի ուշ շրջանում հինավուրց մոտիվները մեկնաբանվում ու տարածվում են «Սասնա ծռերի» ժողովրդային ոգու ու սիրելի հերոսների նկատմամբ իդեալականացված վերաբերմունքի թելադրանքով:

Բ. Ինչո՞ւ և ե՞րբ են ուտում հերոսները. սնունդը՝ որպես ծեսի բաղադրիչ

էպոսի, նաև միջնադարյան գրականության սննդային մոտիվները հիմնականում նախորդում, որոշ դեպքերում հաջորդում են հերոսի կյանքի որևէ կարևոր իրադարձության: էպիկական ու գրական հացկերույթները մեծ մասամբ, ըստ էության, հերոսների համար փորձ ու փորձություն են, որոնք ավարտվում են հերոսի հասունացմամբ, կամ հաճախ էլ, հատկապես գրական բնագրերում՝ նրանց մահով: Անցումային և այլ ծեսերի հիշողություններ կարելի է տեսնել էպոսի բազմաթիվ մոտիվներում: Օրինակ՝ առաջին ճյուղում Սանասարն ու Բաղդասարը սարերում ու անտառներում մարդկային հասարակությունից հեռու որս են անում, անալի միս ուտում: Այս մոտիվները հիշեցնում են նախնադարյան նվիրագործման ծեսերը, երբ տոհմի երիտասարդ անդամներին ուղարկում էին անտառ, այնտեղ վայրի բնության մեջ գոյատևելու ու հասունա-

նալու: Որոշակի փուլից Սասնո բերդը կառուցելուց կամ հիմքերը գցելուց հետո, եղբայրները որոշում են գնալ ծառայել այլ թագավորների:

Կամ երկրորդ ճյուղում՝ Մեծ Մհերի առաջին փորձությունը կամ սխրանքը հացի ճանապարհը փակած առյուծին հաղթելն է: Մհերի որդի Դավիթը Մարում կրկին օտար ու թշնամական միջավայրում, ոչինչ չի ուտում, մինչև Սասունից մեղր ու կարագ են ուղարկում: Դավիթը Մելիքի հետ կռվից առաջ որոշում է անպայման նրա հետ հաց ուտել և այլն:

Հատկապես Մելիքի հետ հաց ուտելու միջադեպը դիտարկելի է որպես կռվից առաջ ուժի փորձություն, յուրահատուկ մրցության արտահայտություն:

Մեկ այլ միջադեպում Դավիթը շատակերությամբ է զբաղվում հարսնացուի մոտ գնալիս, ճանապարհին, երբ գութանով վարում է հողն ու ուտում մշակների ամբողջ հացը: Այսինքն կրկին կյանքի անցումային ու կարևոր փուլից առաջ, փորձվում է նրա ուժը:

Մենդային մոտիվներն ու հացկերույթի միջադեպերը, լինելով հանդերձ կենցաղային-ազգագրական իրողությունների գեղարվեստական պատկերներ, առասպելաբանության ու մշակութաբանության մեջ բազմաթիվ մեկնաբանություններ են ստանում: Հաշվի առնելով մեր ուսումնասիրության նյութի բնույթն ու եղած փաստերը, կարող ենք առանձնացնել մեկնաբանությունների բովանդակային-գաղափարական երեք հիմնական ուղղվածություն.

- ա) Բնություն-մշակույթ, յուրային-օտար հակադրություն,
- բ) Զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ,
- գ) Անցումային-նվիրագործման ծես⁶:

ա) Բնություն-մշակույթ, յուրային-օտար հակադրություններ

Առաջին դեպքում մենք տեսնում ենք ի սկզբանե բնական, սակայն կենցաղի ու մշակույթի կարևոր բաղադրիչի վերածված սնունդը որպես բնությունից՝ քաղաքակրթության անցման միջնորդ:

Բնականի ու մշակութայինի հակադրությունը շեշտվում է հատկապես էպոսի ամենից արխայիկը համարվող՝ առաջին ճյուղում: Այս մասի երկվորյակ հերոսները՝ Սանասարն ու Բաղդասարը, խալիֆից փախչելով, զորեղ աղբյուրի վրա իրենց համար բերդ են կառուցում, ապա որս անում: Եվ սկզբում որսած կենդանիների միսն ուտում են առանց աղի ու առանց եփելու: Այնուհետև, թերևս զգալով մարդկային ընկերակցության կարիք, նաև հոգնելով անալի ուտելիքից, գնում են և իրենց ծառայություններն առաջարկում տարբեր թագա-

⁶ *Мифы народов мира*, в 2-х томах, глав. ред. С. А. Токарев, эл. издание, Москва, 2008, сс. 353-355.

վորների: եղբայրների՝ սարերից իջնելու այս որոշումը խորհրդանշում է անցնումը մարդկային աշխարհին՝ մշակույթին.

Մեկ տաս-հասն օր բանան վր ըդ փռկին:
Աբամելիք էկավ ըն մեկ օր,
Տեսավ օր՝ Սանասար թաշկե՛ր էր
Ու փուն ընցեր էր վրեն.
Արընդոտ նեղիրներ հրմալ անեփել
Թալեր էր ի գետին ու ֆներ էր:
Շատ կսկծաց ընդուր օղուրին,
Ու ասեց. — Աղբեր, էլի էրթանֆ.
Յար ի յեք պիտի մնանֆ մննֆ հուդա
Ու անլի միս ուտենֆ:
Աստված՝ օր իտեր մըզի,
Մեր պապու փռլն ու սաբեն կիտեր (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 9-10):

Նույնը մոտիվը տեսնում ենք և Սասնո պատումներից մեկում. այստեղ բացի անալի ու անեփ միս ուտելուց շեշտվում է նաև դյուցազունների կտրվածությունը մարդկանցից.

Ժամանագ մը էդպես՝ գաբրին:
Անլի միս ուղելուց գըհիվդնան,
Մարդուց, ադամորդուց հեռու գըտխովին:
Վերջ գասին, «Ախպեր գերեվա Աստեղ չը մըզի տուն չեղնի,
Արի արթանֆ խըչ Բիթլիսու իշխան Բըլֆեան
մըզի էղնի բահապան» (ՍԳ, պատ. 2, էջ 65)

Եղբայրները մեծ դժվարություններ ծառայություն են անցնում մի որևէ իշխանի կամ թագավորի մոտ ու սոցիալիզացվում: Ընդ որում, առաջին պատումում շեշտվում է, որ նրանք դառնում են «չիբուխչի» ու «ղայֆաչի»: Այսինքն թագավորի թուլթուն ու սուրճ մատուցող: Թեև շարունակության մեջ չի շեշտվում, թե եղբայրները թագավորի պալատում ինչ են ուտում, սակայն ենթադրելի է, որ այլևս անալի ու անեփ միս չեն ուտում: Ըստ այդմ էլ եղբայրների սոցիալիզացումը սկսվում է սննդի փոփոխությունից, որն էլ հանգեցնում է նրանց վարքի փոփոխության:

Իհարկե, կենսաբանությունը վաղուց պարզել է և շատ ուսումնասիրություններ կան այն մասին, թե ինչպես, օրինակ, կրակի օգտագործումը կենցա-

ղում և միս եփելը կամ խորովելը նպաստեցին մարդու ուղեղի զարգացմանը: Ուշագրավ է, որ առասպելներում և էպոսներում պահպանվել է այս անցման որոշակի հիշողություն, իհարկե՝ գեղարվեստական ձևի մեջ:

Մենդի՝ վայրի բնությունից մշակույթի անցման կարևոր գործառույթի վկայությունը հանդիպում է նաև ամենահինը համարվող շումեր-աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում: Այստեղ գլխավոր հերոսներից մեկը՝ Գիլգամեշի ընկեր էնկիդուն, ի սկզբանե կենդանիներից գրեթե չի առանձնանում. «Եվ Արուրուն, երբ որ լսեց այս խոսքերը, դիցահոր Անուի հրամանով ձեռքերը լվաց, հողը շաղախեց իր աստվածային շողիքովն եւ ստեղծեց Նինուրտայի՝ պատերազմի աստծո ռազմիկը, քաջ էնկիդուն, որ ահա առանձին կեցած է իր մագոտ մարմնով ամայի դաշտագետնին վրա: Նիսաբային նման գլուխը երկար մազեր ունի, որոնք կախված են ցորենի խուրձի պես: Աշխարհես ու մարդոցմե լուր չունի: Արոտավայրերու եւ վայրի արջառներու աստված Սումուկանի նման կենդանիի մորթ հագած է: Վիթերուն հետ կարածի ու անոնց պես խոտ կուտե: Երեին հետ միասին ջուր խմելու կերթա»⁷: Սակայն ճանաչելով կնոջ սերը և ճաշակելով մարդկային ուտելիքը, էնկիդուն վերափոխվում է մարդու. «Կինը հագուստը պատռեց, մի լաթը անոր հագցուց եւ մյուսն ալ իրեն համար պահեց: Մոր մը պես, ձեռքեն բռնած, որսորդին դաշտավայրը տարավ: Հովիվները էնկիդուն շրջապատեցին: Սակայն էնկիդունի բնակավայրը լեռներն են: Վիթերուն հետ խոտ կերած, տափաստաններուն վայրի կենդանիներուն հետ ջուր խմած է: Խնչ չէ կերած լեռներու եւ տափաստաններու վրա: Ծած է վայրի անասուններու կաթը: Երբ առջելը կերակուր դրին, տեսավ եւ շվարեցավ: Էնկիդուն չէր գիտեր, թե ինչպես կուտվի հացը եւ ինչպես կխմվի հարբեցնող ըմպելիքը: Յնծուհին բերանը բանալով ըսավ.

— Հաց կեր. էնկիդու, ապրելու պետք ունիս: Ըմպելիք խմե, ինչպես սովորություն է այս երկրին մեջ: Էնկիդուն հաց կերավ ու կշտացավ, յոթ կճուճ ալ հարբեցնող ըմպելիք խմեց: Կուրծքը ուրախությամբ եւ պայծառությամբ լեցվեցավ, սիրտը բացվեցավ, երեսը ճառագայթեց: Ձեռքով իր մագոտ մարմնին վրայի աղտոտությունը շոշափեց, յուզով օծեց, հագուստը հագավ եւ այր մարդու մը կերպարանք ստացավ»⁸:

Սասնո հերոսները, թեև էնկիդունի պես վայրի չեն, սակայն շատ բաներով կենցաղավարությամբ, սննդի օգտագործման կերպով տարբերվում են հանրույթից: Որպես բնականի ու մշակութայինի մի կողմից, մյուս կողմից տարբեր կեցութեան ձևերի՝ որսորդության ու երկրագործության, կամ էլ սոցիալական շերտե-

⁷ Գիլգամեշ. Հին արևելքի դուցազնավեպ, Թարգմ. Նշան Մարտիրոսյան, Երևան, 1963, էջ 21:

⁸ Նույն տեղում, էջ 28-29:

րի՝ ազնվականության ու գյուղացիության հակադրության հեռավոր արձագանք կարելի է դիտարկել նաև էպոսի ամենահայտնի ու տարածված մոտիվներից մեկը. Սասունցի Դավիթը որս է անում արտատեր պառավի կամ հալիվորի արտում: Այս մոտիվը թեև կապված է որսորդության հետ, սակայն նաև սննդային նշանակություն ունի.

Քուոկե Զալին դուս փաշեց,
 Ու հեծավ, ու գնաց ավրդուշ էնելու:
 Գնաց արտ մի կորկի ռաստ էկավ,
 Ու բազեն թողեց մըշ կորկին,
 Ու բավականի լոր բոնեց:
 Առավ լորեր ու ետ դարձավ, էկավ տերտրոջ տուն.
 Լորեր խտրկեցին, էփին ու կերան (ՍԾ, հատ. Բ, պատ.Բ, էջ 70):

Պատանի կամ մանուկ հերոսը դեռևս սովոր չէ հանրույթի կանոնակարգված կյանքին, չգիտի, որ արտում որս անել չի կարող, ինչպես նաև չի կարող առանց օրհնության հարիսա ուտել, կամ հարիսան ուտել առանց յուղի ու աղի, ինչպես էպոսի շատ տարբերակներում է:

Այս համատեքստում կրկին կարող ենք հիշել Դավթի մանկությունը: Մանուկ Դավթին հոր մահից հետո ուղարկում են Մսր: Նա Մսրում հաց չի ուտում այլ սնվում է Սասունից բերված մեղր ու կարագով: Այստեղ տեսնում ենք սննդային կողի նշանակության երկու բաղադրիչն էլ՝ յուրային-օտար հակադրության ընդգծում, այստեղից՝ ինքնություն պահպանություն, և սննդի՝ որպես հերոսի հասունացման ու սոցիալականացման կարևոր պայմանի դրսևորում:

Բնականի ու մշակութայինի հակադրությունը կազմված է մի շարք այլ հակադրություններով: Ավելի ուշ շրջաններում բնականի ու մարդկային-մշակութայինի հակադրությունը դառնում է յուրայինների ու օտարների հակադրություն, և հակադիր կողմերը տարբերակվում են ըստ սննդի ընտրության ու օգտագործման ձևի:

Օրինակ, «Սասնա ծռեր» էպոսում նույն միջադեպում երևում է, թե ինչպես են եփում և օգտագործում միսը յուրայինները՝ մարդիկ՝ սասունցիները և օտարները, այս դեպքում՝ դեերը կամ հարամիները (ավազակները): Սասունցիները Յասման ժամի հարիսա են պատրաստում, ուտում աղով ու յուղով, միայն օրհնությունից հետո: Հարիսան եփում են սրբավայրերի բակում և բաժանում որպես հոգեհաց: Իսկ դեերը կամ հարամիները հենց այդ նույն ժամանակ, գողացված հորթերի միսը ուղղակի լցնում են կաթսաների մեջ: Դավիթը նախրապան ընկերոջ համար հարիսա է բերում, ինքն էլ ուտում, ապա դեերից ետ խլում գո-

դացված հորթերի միսն ու կաշին և դրանք բաժանում է սասունցիներին, որպես-
զի նրանք հարիսա պատրաստեն.

Միս մեշ հալա կեսափիփիլ, առից, վիրուց,
Տարավ էն գեղը՝ մեշ՝ կաշին էլ խիտ—
Առե՛ք, — էսաց, — էսա մեծ պղինձ
Զի պստիկ պղնձի փուխ.
էսա միսն էլ ձի խիսը փուխ, ինչ իս տարիս իմ,
Կաշիքն էլ շիվարնիս թըխ խագնիս իմ խերը խամար
(ՍԾ, հատ. Ա, պատ. Ե, էջ 175):

Թեև այս հատվածում Դավիթը սասունցիներին է վերադարձնում գողաց-
ված հորթերի միսը, սակայն տարբերակների մեծ մասում հերոսը վերադարձ-
նում է միայն հորթերի կաշին:

Այս միջադեպում տեսնում ենք նաև դևերի՝ վայրի բնության քառասյին
ուժերի մարմնավորումների ու մարդկանց՝ քաղաքակրթության հակադրու-
թյունը:

բ) Զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ

Հարիսայի հետ կապված դրվագը սակայն, առաջին հերթին մեկնաբանելի
է սննդի օգտագործման զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ իմաստային համա-
լիրի տեսնակցունից:

Հարիսան ծիսական նշանակություն ունեցող ուտեստ է, որը պատրաստ-
վում է որոշակի դեպքերում՝ էպոսում՝ «Յասման ժամ», որոշակի նպատակով՝
մատաղ, զոհաբերություն, հոգեհաց և պատրաստման ու օգտագործման որոշա-
կի պայմաններով: Մասնավորապես «Յասման ժամի» հարիսան, մեր կարծիքով,
գուցե կապ ունի «Յասման խաչերի», դրանց ծիսակարգի հետ. «Յասմանխաչ.
այն խաչքարերն են, որ քաղաքից դուրս ու ըստ մեծի մասին վանքերուն մօտ,
գեղերուն մօտ, արտի, անդաստանի բոլորը գտնուած բլուրներուն վրայ
տնկուած են: Այդ խաչքարերը՝ կամ առհասարակ գեղացիք միանալով, կամ իշ-
խան մը միայն իւր քսակով, ծախս կ'ընեն, կը տնկեն, օծել կու տան մեծ հանդի-
սիւ այդ քարին վրայ քանդակուած խաչը և կը տնկեն ի պահպանութիւն իւ-
րեանց գեղին: Մեծ հացկերոյթ կը կազմեն, եզներ կը մորթեն, հարիսայ կամ մա-
տաղ կեփեն, բոլոր հասարակութեան անխտիր կը կերցընեն: Այս բարեպաշտ
սովորութիւնը մինչեւ այսօր եւս պահուած կայ Հայոց մէջ: Թէ ինչո՞ւ համար
ըսուած է Յասմանխաչ. վասն զի երբ տարածած ձին կամ կարկուտ տեղայ, բեր-
քերուն վնասէ. երբ մարախն ու թրթուրը բոյսն ու կանանչը գօսացընեն. երբ

երաշտութիւն լինի. երբ ցաւ ու մահ պատահին մարդոց և անասնոց, երբ երկրաշարժ լինի, և ինչ վնաս որ պատահի երկրին, այն որ մարդոց ըրածը չէ, Աստուծոյ ցասումն կը համարին. և այդ ցասման դէմն առնելու համար Քրիստոսի խաչին պատկերը կը բարձրացոնեն այսպէս երկնից առջեւ, որ պատուհասիչ հրեշտակը պատկառի խաչէն, և Աստուած հաշտուի: Ու բաշխելով հաց և մատաղ հասարակութեան, իրենց սրտի ներողութիւնը միմեանց և գթածութիւնը ի գործ կը դնեն, որպէսզի և Աստուած ներէ իրենց յանցանաց, ետ առնու իւր ցասումն երկնաւոր Հայրն գթած»⁹, – գրում է Գարեգին Սրվանձտյանցը:

Գ. Սրվանձտյանցի վկայութիւնն ու մեկնաբանութիւնը բացում են էպոսում դեւերի ու հարիսալի հետ կապված դրվագի ծիսական մեկ այլ շերտ: Մ. Աբեղյանը, վիշապաքարերի հետ կապված իր ուսումնասիրության մեջ, դրանք համարում է ցասման խաչերի նախատիպը և կոչում «ցասման արձաններ»։ «Ձկնակերպ կոթողներն ահա այսպիսի «ցասման արձաններ» (արձան – տնկած քար) են, երաշտների ժամանակ դրված: Դրանով է բացատրվում և այն, որ կան տեղեր, ուր այդ արձանները մի քանիսն են: Դրանք տնկված են զանազան երաշտ տարիներում»¹⁰: Այս տեսակետին դեմ է Գ. Ղափանցյանը¹¹: Նա հիմնավորում է, որ այդ հսկայական քարե արձանները հնարավոր չէ կանգնեցնել, ինչպէս վկայում է Գ. Սրվանձտյանցը: Սակայն Մ. Աբեղյանի տեսակետը ընդունում է Ս. Հարությունյանը. «Միանգամայն ճիշտ է նկատված, որ ձկնակերպ արձանները սերտորեն կապված են զոհաբերության ծեսի հետ և հավանաբար տեղադրել են երաշտի ժամանակ, արհեստական ջրամբարների, աղբյուրների ու առուների մերձակայքում՝ իբրև նվիրաբերում ամպրոպի կամ ջրի աստվածությանը, ուղեկցվել են ցլի (երնջի) զոհաբերությամբ, երկնային արգելված ջրերի երկիր հորդելու ակնկալությամբ, որ արտահայտված է զոհված ցլի բերանից հոսող ջրային շիթերի պատկերներով: Այդ ավանդությունը շարունակվել է քրիստոնեական շրջանում՝ վերափոխված երաշտի ժամանակ անդաստանի օրհնությամբ, ցասման խաչերի բարձրացումով և դարձյալ զոհաբերության արարողությամբ»¹², – գրում է Ս. Հարությունյանը:

Սակայն այս ուսումնասիրողները էպոսի համատեքստում չեն անդրադար-

⁹ Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, ծրագրեաց Գ. Վ. Սրուանձտեանց, Կ. Պոլիս, 1974, էջ 117-119:

¹⁰ Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 88: Այս մասին տե՛ս նաև Հ. Պետրոսյան, «Մի քանի դիտողություններ վիշապ կոթողների վերաբերյալ», Վիշապ քարակոթողները, Երևան, 2015, էջ 97, նաև Ա. Բոբոխյան, Ա. Զիլբերտ, Պ. Հեիլա, «Վիշապաբաժնի հնագիտություն», նույն ժողովածուում, էջ 388-389:

¹¹ Г. Капанцян, О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952, с. 14.

¹² Վիշապ քարակոթողները, էջ 56:

ձեռք գրավելու համար անհրաժեշտ է, որ վիշապաբարերի վրա մեծ մասամբ պատկերվում էին զոհաբերված ցլի կամ երինջի գլուխ և մորթի: Ուշագրավ է, որ Դավիթը դեերի քարայրում կամ քարայրի մուտքի առջև գտնելով դեերի առևանգած երինջները՝ կաթսաների մեջ եփվող, միսը մեծ մասամբ թափում է և գլուղացիներին վերադարձնում մորթիները: Բոլոր պատումներում շեշտվում է մորթիների դրվագը: Ըստ այդմ էլ՝ հնարավոր է ենթադրել, որ ժողովրդական պատկերացումներով գլուղական «Յասման ժամի» քրիստոնեական-ժողովրդական ծեսին զուգահեռ դեերը իրականացրել են իրենց հին հեթանոսական ծեսը՝ Անահիտ դիցուհուն, կամ ամպրոպի աստծուն զոհաբերել են երինջներ՝ առանձնացնելով ու զոհասեղանի վրա դնելով երինջների գլուխը, վերջույթներն ու կաշին: Ճիշտ այնպես ինչպես պատկերված են դրանք շատ վիշապաբարերի վրա:

«Վիշապաբարերից շատերի եզրամասում պատկերված են զոհաբերված ցլի կամ եզան (կամ երինջի) գլուխը (երբեմն՝ ծավալային ու տպավորիչ), կաշին ու վերջույթները, հաճախ նաև կենդանու բերանից հոսող ջրի շիթեր: Ձոհաբերված կենդանու պատկերից պարզ է դառնում, որ այս կոթողները մի ժամանակ տնկված են եղել ուղղահայաց դիրքով և, ըստ էության, պատկերել են զոհասեղան, որի վրա գցվել է զոհ կենդանու կաշին՝ գլխի ու վերջույթների հետ միասին»¹³:

Ձոհաբերության վայրերում զոհաբերվող կենդանիների մորթիներ, գլուխ ու վերջույթներ թողնելու սովորությունն, ըստ ուսումնասիրողների, վաղնջական արմատներ ունի և շարունակվել է մինչև վերջերս: Կարող ենք ենթադրել, որ էպոսի այս դրվագում, որոշակիորեն պահպանվել է հնագույն հեթանոսական զոհաբերության ծեսի հիշողությունը: Նաև էպոսում դեերի հորթեր առևանգելու միջադեպը փորձ է մեկնաբանել ցասման խաչերի կամ վիշապաբարերի վրա պատկերված կենդանու գլուխը, մորթին ու վերջույթների պատկերման պատմությունն ու իմաստը:

Թերևս նաև ցանկություն է եղել այդ սովորությունը՝ որպես դիվական մի բան, ժողովրդի միջից արմատախիլ անել: Դրան զուգահեռ թերևս նպատակ է եղել նոր ծեսը՝ «Յասման ժամի» հարիսան՝ կրկին մատաղի՝ զոհաբերության նշանակությամբ հաստատելը: Այս ամենը դրվել է սոցիալական հիմքերի վրա, դեերը (ուշ գրառված պատումներում հարամիները կամ ավազակները), որոնք ամենայն հավանականությամբ մարմնավորել են զոհաբերության համար երինջներ տանող հեթանոսական կուռքերին կամ տաճարների սպասավորներին, ներկայացվել ու ընկալվել են որպես վնասատուներ, քանի որ գլուղացիներ-

¹³ Հ. Մարտիրոսյան, «Լեռնային ակունքի ֆաունա, աշխարհի դիցուհին և գլխի ու մորթու զոհաձեռը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում», Վիշապ քարակոթողները, էջ 136:

րին զրկում են իրենց ապրուստի միջոցներից: Այս հանգամանքը շեշտվում է էպոսի այս մոտիվն ունեցող բոլոր պատումներում: Դավիթը պատումների մեծ մասում հորթատերերին է վերադարձնում հորթերի կաշին ու մեծ կաթսան, որպեսզի վաճառեն և հորթերի արժեքը ստանան և զգուշացնում նրանց, որ իր հորթարած ընկերոջը չզրկեն աշխատանքի վարձատրությունից:

Հարիսայի ծիսական-հավատալիքային նշանակության մի հետաքրքիր վկայություն է պահպանվել Ալեքսանդր Մխիթարեանցի Ալեքսանդրապոլի գավառի (Շիրակի) գրառումներում: Գյուղացիներից մեկը պատմում է իրենց հավատալիքների մասին. «էս գիշեր էրազիս, խանի գիւլա (իբր թէ) հէրս ու մէրս էկել էին իմ ու հարսի հետ կը կռուէին թէ՛ «ընչի մէկ օր հիրիսայ չէք դնի, որ գանք ուտենք...»: Վաղուց է որ հօրս ու մօրս ժամ-պատարագ չեմ էրել, օղորմիս չեմ առել, ես գիտեմ, որ էտօրէն է. միտքս կայ էս պասի ելի պատարագը առնեմ, մէկ բօլ-բօլամայ հիրիսայ դնել տամ, սաղ գեղը գայ ուտէ ու օղորմի տայ, բալքի թէ խեղճ մեռելների աչքը կշտանայ, մեր տնէն կտրի, էլ չգան. Թէ որ չ՛ մէկ օր էլ կուգան տղոցս մէկի ձեռնէն բռնեն կը տանին էն վախտը զուլումի պոչը զրմըզ կհանի...»¹⁴:

էպոսի շատ պատումներում հարիսա պատրաստում են հենց միայն որպես հոգեհաց, մեռելների բաժին: Վերևում բերված վկայությունը փաստում է այս կերակրի կարևոր ծիսական-հավատալիքային նշանակությունը: Այսինքն մի դեպքում սրբություններին, Աստծուն, մատաղ է մատուցվում հացահատիկից պատրաստվող կերակուր՝ բնական աղետներից խուսափելու և գլխավորապես լավ բերք ստանալու, ըստ էության վնասարարությունը կանխելու համար, մյուս դեպքում՝ մատաղ է մատուցվում մահացած նախնիներին՝ նրանց վնասարարությունից խուսափելու համար:

Երկու դեպքում էլ հարիսան, հացահատիկը խորհրդանշում է հոգու վերածնունդը, կյանքի շարունակականությունը. «Հացահատիկը ունի հատկություն պահպանելու և նորից ստեղծելու կյանքը, բազմապատկելով այն: Հատիկ-բույս-հատիկ. ստեղծում են կյանքի հավերժական շրջապտույտը, որը վկայում է կյանքի հավերժականության մասին: Ուտելիքի միջոցով այս ամենին առնչվում են մարդիկ»¹⁵, – գրում է Վ. Պրոպը:

Ըստ Վ. Պրոպի՝ այս մոտիվները ցույց են տալիս, որ սնունդը ոչ միայն քաղցը հագեցնելու միջոց է, այլև ուտելիքի միջոցով ներկայացող ուժերի, նրանց նշանակությունների հետ հաղորդվելու¹⁶: Այս դեպքում հացահատիկը հենց կյանք-մահ-վերածնունդ շրջապտույտի խորհուրդն է ներկայացնում, իսկ դրա-

¹⁴ Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Ա, էջ 180-181:

¹⁵ **В. Я. Пропп**, «Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования», **его же: Собрание трудов**, Москва, 2000, с. 20.

¹⁶ Там же, с. 36.

նից պատրաստված ուտելիքի ճաշակումը՝ այդ խորհրդանշական շղթայում հայտնվելու միջոց:

Հացահատիկի և վիշապաքարերի հարաբերության մեկ այլ մեկնաբանություն է ներկայացնում ուսումնասիրող Ռ. Հովսեփյանը: Նա Ցասման խաչերի կամ վիշապաքարերի հետ կապված ծեսերում հացահատիկի կամ դրանից պատրաստված ուտելիքների առկայությունը մեկնաբանում է որպես զոհաբերություն վիշապներին՝ երաշտից խուսափելու համար. «Այս պահին ունենք աղբյուրների ակունքներում դրված վիշապաքարերի համատեքստում հնագիտորեն հայտնաբերված հացահատիկի գտածոներ: Դրանք համադրելով հարակից ազգագրական և բանահյուսական նյութերի հետ, ենթադրում ենք, որ վիշապներին նաև հացահատիկ են նվիրաբերվել՝ ակնկալելով, որ վերջիններս էլ մարդկանց կապահովեն երկրագործության համար այդքան անհրաժեշտ ջրով»¹⁷:

Հնդհանրապես, ազգագրական վկայություններում, նաև հաճախ տարբեր տոների ու սովորությունների նկարագրություններ համարվող հեքիաթներում ու էպոսներում, ուտելու պրոցեսները, նույնիսկ տոնական, հոգեհացի բնույթ ունեն: Դրանք կապված են նախիններին հիշելու, նրանց ողորմի տալու, հոգիների համար բաժին թողնելու հետ: Շատ ժողովուրդների մոտ այդպես է:

Մեր էպոսում նույնպես տեսնում ենք, որ ուտելիքները, հացկերույթները ավելի հաճախ ու մանրամասն են նկարագրված հոգեհացի դեպքերում: Ինչպես տեսանք, այդպիսին են հարիսա եփելու, այլ պատումներում Փոքր Մհերի համար կազմակերպված հոգեհացի ճաշակման տեսարանները:

Միաժամանակ, ուտելիքը կյանք, մարդկային աշխարհ վերադարձի միջոց է: Փոքր Մհերը, ժողովրդական հեքիաթների շատ հերոսներ ծիսական մահ են ապրում, լինում մեռյալների աշխարհում, ապա վերադարձին անպայման պետք է հաց ուտեն: Այս մոտիվաշարին կծանոթանանք ստորև:

Հարիսայի հետ կապված դրվագում արտացոլվում են նաև հարևան գյուղացիների և սասունցիների տարբերությունները.

Գնաց, որ ժամից հեղած եմ,
 Ու գան նստին խարիսա ուտեմ.
 Պառվրնեւ առած եմ յեղը, խարիսեմ ու խացը,
 Կանգնած եմ, որ լցնեմ, ուտեմ:
 Դավիթն եկավ, պառվին գոշտեց,
 Աղն ու յեղը լցրեց խարիսի մեջ,

¹⁷ Ռ. Հովսեփյան, «Հացահատիկը, անձրևաբեր ծեսերը և վիշապները», *Վիշապը հեքիաթի և իրականության սահմանին ժողովածուում*, Երևան, 2019, էջ 238-240: Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի տնօրեն Արսեն Բոբոլայանին, մեր ուշադրությունը այս հոդվածի վրա հրավիրելու և վիշապաբանների ծեսերի հետ կապված օգտակար տեղեկատվության համար:

Կոպալը ֆցեց խառնեց, խանեց, զարկեց կանթի մեջ,
Դրեց թևին, խացն էլ զարկեց դոթուղ գնաց
(ՄԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԱ, էջ 122):

Հարիսայի հիշատակության բոլոր միջադեպերում Դավիթը անհամբերությամբ է դրսևորում՝ չի սպասում պատարագն ավարտվի, չի հետևում հարիսայի պատրաստման ու օգտագործման սահմանված կարգին: Թեև այս մոտիվները վիպասացները մեկնաբանում են որպես ծոռություն, սակայն դրանք կարելի է դիտարկել նաև որպես բնականի ու մշակութայինի հակադրություն: Դավիթը չգիտի կամ չի ցանկանում հետևել հանրության մեջ հաստատված կերակրատեսակի օգտագործման ծիսական-կենցաղային պայմաններին.

Գնաց, զկոպալնի էձգեց
Ի չորս կանթեն պղինձ մի՝ հըմալ լճուկ,
Ու դրեց վր թեվին:
Չարմցան ըդ էրեցներ
Ու ըդ մայդեր, օր հող են:
Մարդու մեկ կանչեց,
Թե. — Ըդի ախր զպղինձ տարա՛վ, հե՛:
Էրեց կանչեց. — Քո Աստծու սե՛ր, ձեն մ՛էնե.
Ըդի Սասնու ծռերուցն է.
Կը դառնա, զմըզի ջարդ ու բուրդ կէնե.
Չուր գլուխն ուտի, թըդ տանի (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 21):

Հարիսան բերելիս, որոշ պատումներում Դավիթը չի վերցնում հարիսայի բաղկացուցիչ մասերը՝ աղն ու յուղը, ինչի դեմ բողոքում է ընկեր նախորդը: Դավիթն էլ սրամիտ պատասխան է տալիս.

Եկավ, խըրիսեն կերավ՝ ալնի, անեղ:
— Տնաշեն, — ըսեց, — Փշում՝ աղ բերիր, փշում՝ եղ բերիր:
— Տո տնաշեն, կե՛
Յիրգուն գնա ֆու տուն,
Փշում՝ աղ, փշում՝ եղ թալ,
Թըխ էթա, խառվի յիրար (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 369):

Պատումներում հիշատակվում է նաև, որ ուտելու ընթացքում Դավիթը թափում է հարիսան.

Դո՛ւսեն Տավիթ խրիսան կը պիրը, ֆիչ ըմ կ'ուտը՛,

**Մեկել կը լցը վորաքկտիրու հաւրճիվ, կը կոխըրճը
(ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Ժ, էջ 503):**

Այս դեպքում, սննդի օգտագործման կերպը հստակորեն տարբերում է Դավթին համայնքից: Այս տարբերությունները, ինչպես տեսանք մեր ուսումնասիրության առաջին մասում, կարող են մեկնաբանվել որպես դասային պատկանելության (ազնվական և գյուղացի), այնպես էլ ծագումնաբանական (որսորդ ու երկրագործ, աստվածային-գիվական և մարդկային) տարբերություններով: Այս տարբերությունները կարելի է դիտարկել նաև որոշակի տաբուների առկայությամբ:

Պատմական Հայաստանի տարբեր շրջաններում հարիսան պատրաստել են տարբեր կերպ ու ժամանակներում: Ազգագրագետների վկայությամբ, օրինակ, Տարոնում պատրաստում էին Վարագա Սուրբ Խաչի ուխտի օրը, Սասունում՝ մի փոքր ավելի ուշ՝ Նախրաթողին, երբ սարերից իջեցնում էին հոտն ու նախիրը¹⁸: Դա լինում էր, ամենայն հավանականությամբ, հոկտեմբեր ամսին: Նախրաթողը համարվում էր երկրորդ Նավասարդը: Այն տոնվում էր մի քանի օր, մեծ խնջույքներով: Այս համատեքստում հարիսայի ու դեերի հետ կապված դիպաշարը կարելի է դիտարկել նաև ժամանակից շուտ սարից իջնելու կամ նախիրն անտեր թողնելու որոշակի արգելքի՝ տաբուի գեղարվեստական արտահայտություն, քանի որ Դավիթը թողնում է հորթերի նախիրը և գյուղ գալիս:

Հակադրություն, տեսնում ենք ոչ միայն դեերի ու մարդկանց, այլև ծուերի ու հարակից գյուղերի բնակիչների, կամ հենց սասունցիների միջև: Այն, որ էպոսի գլխավոր հերոսների կենցաղավարությունը, սննդի հայթայթման ու օգտագործման ձևերը տարբերվում են հանրույթից, երևում է էպոսի բազմաթիվ միջադեպերում:

Ինչպես տեսանք, հացկերույթը հին բանահյուսական ու գրական բնագրերում որոշակիորեն կապված է զոհաբերության ծեսի հետ: Հարիսան եկեղեցում պատրաստվում է մատաղի մսից և դիտարկվում որպես մատաղ: Մեկ այլ դրվագում, որսի միսը Դավիթը կամ Մհերը 7 տեղ են բաժանում, ինչպես մատաղը: Էպոսի հերոսները թշնամու դեմ կռվից առաջ, ուժի ու պաշտպանության ձեռք բերման համար, նաև թագավոր օծվելու ժամանակ, առատ մատաղներ են մատուցում Մարութա Սուրբ Աստվածածին եկեղեցում:

**Լուսը որ բացվավ, բերեց լվաց.
Բերին, դեղ թալին կապին:**

¹⁸ Վ. Պետոյան, Սասուն, Երևան, 2016, էջ 320:

Հելան գահանե՛ր՝ երինջները, ժողովուրդը առան,
Գացի՛ն էնտեղը յիրանց մատաղն արին.
Թագը դրեց գլխիս,
Գուրգն առաւ ձեռը,
Համայիլը դրեց ծոցը,
Քուրկե-Ջալաթը խեծավ:
Ուզեց նամբախ յընկնի:
Քեռի Թորոսը դանչեց, ասավ.
– Դավիթ ջան, արի հաց կե, յիտի գնա:
Ասավ. – Անուն հաց իմ փոր չի մտնի,
Զուն՛ք իմ դուշմանի գլխի կտրեմ (ՄԾ, հատ. Բ, մաս Բ, պատ. ԺԱ, էջ 129):

Այստեղ մատաղ-զոհաբերությունը նաև դառնում է Դավիթ թարգադրման ծեսի մի մաս: Մեկ այլ տարբերակում ուժ ձեռք բերելու համար հերոսը լողանում է զոհաբերված կենդանիների արյան մեջ.

Ըդ գիշեր Դավիթ ֆնավ, տեսավ երած.
Առավ փառսուն երինջ
Ու գնաց վրւ սրբ Բանձրիկ Մարաթուկա
Մատղեց գերընջներն ու լողգցավ մըջ արունին.
Շատ լաց ու աղաչաց Աստծու երեսնու վե (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 26)¹⁹:

¹⁹ Հաշվի առնելով զոհաբերության մոտիվների մեծ տարածվածությունը էպոսում, գայթակղություն է առաջանում էպոսի՝ մարտից առաջ Մելիքի հետ հաց ուտելու վերոբոյալ դրվագում, բացի արդեն նշված ուժի փորձության միջոցից տեսնելու նաև առասպելաբանության մեջ տարածված զոհաբերվող աստծո մոտիվը: Այս համատեքստում, մարտից առաջ Մելիքի հետ հաց ուտելու պայմանը կարելի է դիտարկել որպես զոհաբերվող տոտեմի մարդկային կերպավորում Մելիքի հետ վերջին, հրաժեշտի ճաշ: Այն տարբերությամբ սակայն, որ եթե այս մոտիվն իրացնող այլ դիպաշարերում զոհաբերվելուց հետո աստված հառություն է առնում, ապա էպոսում Մարա Մելիքի հառության կամ վերածննդի մոտիվ չունենք:

Այս մոտիվի նման ընթերցման հնարավորությունը փաստվում է նաև նրանով, որ Դավիթ ու Մելիքի մենամարտը ավարտվում է հակառակորդին երկու կես անելով: Որոշ դեպքերում Դավիթը հորեղբոր, նրա կնոջ կամ փեսայի պահանջով իր հետ վերցնում է Մելիքի մարմնի կեսը, կամ նրա ձախ ձուն: Զոհաբերվողի մարմնի մասերի բաժանումը, մանրացումը, ըստ հին հավատալիքների, պետք է բերի պտղաբերություն և առատություն: Ըստ այդմ գուցե հնարավոր է Մելիքի կերպարը ընկալել որպես զոհաբերվող տոտեմ: Այս մոտիվների ծխառասպելական մեկնաբանությունները տե՛ս. **Л. Абрамян**, «Убийство Мсра Мелика в ритуально-мифологическом контексте», *Հայկական էպոսն ու համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*, միջազգային երրորդ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2012, էջ 103-118:

գ) Անցումային-նվիրագործման ծես

Թե՛ Մեծ Մհերի, թե՛ Դավթի, և թե՛ հատկապես Փոքր Մհերի դեպքում անուն-զրը ծիսական նշանակություն է ստանում անցումային ծեսերի համատեքստում: Հերոսների՝ արտաքին աշխարհի հետ առաջին բախման, ուժի ցուցադրության, ըստ էության առաջին փորձության հիմնական դրդապատճառը սննդի բացակայությունն է և մեղավորներին պատժելը. Մեծ Մհերի դեպքում՝ առյուծաձեման միջադեպում, սով է ու հացի ճանապարհն է փակվել, Դավթի դեպքում՝ գյուղացիների ապրուստի միջոց հորթերին են գողացել: Նաև այս սխրանքները որոշակիորեն կապված են նվիրագործման կամ անցումային ծեսերի հետ: Հերոսներն այս արարքներով ծուռ երեխայից վերածվում են պատանու, կամ ռզմիկի: Ցուցադրում են իրենց հիմնական նշանակությունն ու առաքելությունը՝ լինելու պաշտպան ու թագավոր, հասարակական բարեկեցության երաշխավոր: Սննդի և անցումային ծեսերի հարաբերությունը լավագույնս դրսևորվում է Փոքր Մհերի ճյուղում:

Ընդհանրապես Փոքր Մհերն իր մոտիվաշարով շատ է տարբերվում էպոսի մյուս հերոսներից: Նվիրագործման ծեսերի հետ են կապված էպոսի Ալաշկերտից սերող պատումներում Փոքր Մհերի շատակերության, դեերի հետ հաց ուտելու, կերած մսից առանձնացված ոսկորներով թշնամիների նկատմամբ հաշվեհարդար տեսնելու ու հացթուխ դե պառավների հետ հանդիպման մոտիվները:

Այս մոտիվաշարն ավելի շատ ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթների հետ զուգահեռներ տեսնելու հնարավորություն է տալիս: Նոր մոտիվները կապված են էպոսի երկու՝ ոչ այնքան հայտնի հերոսների՝ Ավդալի ու դե-պառավների հետ: Տգեղ արտաքինով պառավները հեքիաթային և էպիկական դեեր քույրերն են, որոնց հերոսը հանդիպում է իր թափառումների ընթացքում: Նրանք սովորաբար շատակեր են և զբաղված են լինում հաց թխելով:

Գնաց տեսավ՝ մեկ տեղաց մոխ, ըմ կելմի.

Հերի տակ էր, գնաց են հերի տակ:

Տեսավ մի պառավ նստի խաց կթխի.

Ծծեր թալեր վար թևերուն.

Ծծեր ինչիս շան լախոտ հիրուն կառնուն (ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Ա, էջ 47):

Փոքր Մհերը որպես կանոն սպանում է այս շատակեր պառավներին:

Մյուս հերոսը՝ Ավդալը գործում է «Սասնա ծռեր» էպոսի չորս պատումնե-

րում (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ը, Ժ, ԺԲ, հատ. Գ, պատ. Զ)²⁰: Այլ պատումներում նմանատիպ մոտիվներ իրացվում են կապված դե-պառավների հետ: Դիպաշարն այսպիսին է. Մհերին տարբեր պատճառներով, հիմնականում որսի արգելքը խախտելու, օտար քաղաքում գցում են հորի մեջ և նա դուրս է գալիս պառավի օգնությամբ: Հորում նրան կերակրել էր մի պառավ: Հորից դուրս գալուց, պառավին ու աղջկան սպանելուց հետո Մհերը հանդիպում է Ավդալ անունով հերոսին, սպանում նրան, հագնում նրա հագուստը, գնում Հալեպ և ներկայանում Մարա թագավորին: Այստեղ էլ թագավորի հետ զրույցից հետո, Մհերը շատակերությամբ է զբաղվում, իսկ կերած կենդանիների ոսկորներով վնասում թշնամիներին: Ապա Ավդալ-Մհերը գալիս է կնոջ՝ Գոհարի մոտ, խնդրում կերակրել իրեն ու պատմում, որ Մհերը ողջ է և ինքը՝ «բրդուճ է դրել Մհերի բերանը»: Այնուհետև մասնակցում է սկզբում իր ազգականների, ապա նաև սասունցիների կազմակերպած իր իսկ հոգեհացին: Պատուհասում է Վերգոյին և տղաներին: Ի վերջո, հերոսը ստանում է իր ձին, ընդունում նախկին կերպարանքն ու սասունցիների հետ կոտորում թշնամական զորքերը:

Մեր ուսումնասիրության տեսանկյունից այստեղ կարևոր են Մհերի շատակերության ու մտից ոսկորներն առանձնացնելու դրվագները: Մհերը ուտում է միայն միսը, իսկ ոսկորները հավաքելով փեշի մեջ՝ օգտագործում է որպես զենք. «Ավդալը խնդրեց ուրեն միս տան: Սալդատներուց հմեն մեկը տվեց ընդոր ուր ոսկրոցից: Մհերն ուր չուխի փեշն բռնած՝ կը ստանար ոսկրոցներն ու կը կռծեր ընդոց վրեքի միսն ու չոր ոսկրոցներ էլի կը քցեր փեշն: Յեփ վերջացուց կռծելն, սկսեց հանաք էնել. վազ կ'իտար ու հետո փեշերն բաց կ'եներ, ոսկրոցներն կը շփոտեր էս ու էն կողմ: Կը պատմին, որ հրմեն մե ոսկրոցով յեռսուն մարդ կը սպաներ» (ՄԾ, հատ. Բ, պատ., ԺԲ, էջ 221): Մհերը շատակերությամբ է աչքի ընկնում նաև իր հոգեհացի դրվագում, բացի այդ շատ գինի խմում:

Այս պատումներում իր նշանածին ու քեռուն երեք այցելությունների ժամանակ էլ հերոսից ակնկալում են տեղեկատվություն Մհերի մասին: Նա ասում է՝ «Յառեչ հաց, յեղեվ հարց»: Սա ժողովրդական հեքիաթներում շատ տարածված խոսքային բանաձև է: Հաց ուտելուց հետո նա յուրաքանչյուրին տալիս է իր ուզած պատասխանը: Երեք անգամ հաց ուտելը հիշեցնում է հեքիաթներում դեերի հետ երեք անգամ հաց ուտելու տարածված մոտիվը («Հազարան բլբուլի հեքիաթ», «Ալո Դինոյի հեքիաթ»): Ընդ որում, այստեղ ևս հերոսը փլավ ու միս է ուտում, այն սկզբունքային տարբերությամբ, որ հեքիաթներում հերոսը չի

²⁰ Այս պատումների համեմատական ֆննդությունը տե՛ս Հ. Համբարձումյան, «Բանավոր էպոսն ու գրական ավանդույթը. փոխազդեցության ուղղություններ ու հնարավորություններ», ԲՄ, 20, էջ 153-168:

առանձնացնում ոսկորները մսից, իսկ էպոսում Մհեր-Ավդալը դրանք առանձնացնում է՝ օգտագործելով որպես զենք:

Ոսկորի հետ կապված մի հետաքրքիր մոտիվ իրացվում է նաև Դավթի դեպքում: Մանուկ Դավթին Մարում փակում են մուլթ սենյակում և Մելիքը պատվիրում է նրան միայն այնպիսի ուտելիք տալ, որտեղ ոսկոր չլինի: Ծառաներից մեկը, սակայն, ոսկորոտ մսով փչավ է տալիս: Դավիթը գտնելով ոսկորը, դրանով կոտորում է ապակին ու կռվում սենյակ ընկած արևի շողի հետ (ՍԾ, հատ. Գ, պատ. ԺԳ, էջ 563 և այլուր):

Այրարատցի Մուրադ Հովսեփյանի պատումում Փոքր Մհերը, ինչպես ժողովրդական հեքիաթների վերը բերված մոտիվում, կերակրվում է Քուլընկի դեկ քրոջ կողմից և ընկերանում Դեի հետ: Այստեղ նույնպես Մհերը հյուրասիրվում է թագավորի պալատում, սակայն թագավորի մարդկանց նկատմամբ հաշվեհարդար է տեսնում ծիրանի կորիզներով (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԳ, էջ 310-311):

Կերած մսի ոսկորները որպես զենք օգտագործելը առասպելական-էպիկական տարածված մոտիվ է: Ընդհանրապես մսից ոսկորների առանձնացումը մենք մեկ այլ առիթով կապել ենք կովկասյան որսորդական առասպելաբանության հետ: Այնտեղ վայրի բնության տիրակալ աստվածությունները, մասնավորապես լակերի Ավդալը խանգարում էր որսորդներին սպանել զազանին՝ մահակով շեղելով նետերը, եթե որսից առաջ նրան հատուկ աղոթքներ չէին ուղղել: Հաջողության դեպքում Ավդալին զոհաբերում էին զազանի սիրտն ու լյարդը, իսկ ոսկորները չէին գցում և չէին այրում, քանի որ Ավդալը կենդանացնում էր զազանին²¹: Նմանատիպ հավատալիք հանդիպում ենք և մեզանում, մասնավորապես ժողովրդական մի զրույցում, որ ներկայացնում է Մ. Աբեղյանը. «Իրենց հարսանիքներին մեկի երինջն են մորթում (քաջքերը), խորովում և ուտում, իսկ լուսադեմին նրանք միացնում են կաշին ու ոսկորները, և կենդանին ողջ-առողջ տուն է վերադառնում: Դրա մեկ ոտքն է սովորաբար միայն կաղ մնում, քանզի նրանց հարսանիքին հրավիրված և իրենց հետ ուտող-խմող երաժիշտը կամ սափրիչը մի ոսկր է գողանում, որպեսզի ստուգի կենդանու հետ նրա ունեցած նույնությունը»²²: Ինչպես տեսանք, Դավիթը նույնպես դեկերի գողացած երինջների կաշին է բերում, ինչը գուցե նույնպես կենդանիներին վերականգնելու նախնադարյան ինչ-որ ծեսի հիշողություն է:

²¹ Հ. Համբարձումյան, ««Սասնա ծռեր» էպոսի և ժողովրդական հեքիաթների դե-պառավներն ու վայրի բնության տիրակալ Ավդալը», «Ոսկե Դիվան» հեքիաթագիտական հանդես, պրակ 5, Երևան, 2015, էջ 7-22: Այս մասին տե՛ս նաև Թ. Հայրապետյան, «Սնվելու մշակույթը հայ բանավոր ավանդության մեջ...», էջ 231:

²² Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. է, Երևան, 1975, էջ 88:

Ավանակի ծնոտով է Հին Կտակարանում թշնամիներին հաղթում մեկ այլ էպիկական հերոս՝ Սամսոնը. «Նա եկաւ մինչեւ Ծնօտ կոչուած վայրը, այլազգիներն աղաղակեցին եւ ընթացան նրա դէմ յանդիման: Տիրոջ հոգին աջակից եղաւ Սամսիսոնին, նրա բազուկները վրայի պարանները դարձան կրակից այրուած թելի նման, եւ կապանքները հալուեցին թափուեցին նրա բազուկներից: Նա գետին տապալուած էշի մի ծնօտ գտաւ, երկարեց իր ձեռքը, վերցրեց այն եւ դրանով հազար մարդ սպանեց» (Դատաւորներ, 15): Ոսկորների ու կաշվի հետ կապված մի պատմություն էլ ներկայացնում է Հեսիոդոսը Պրոմէթէոսի մասին: Վերջինս մի ցուլ է մորթում, ոսկորներից բաժանած միսը ծածկում կաշվով և ճարպով, վրան դնում կնեդանու ստամոքսը, ապա այդպես Զևսին առաջարկում ընտրել իր բաժինը: Զևսն ընտրում է ճարպով պատված ոսկորները²³:

Զոհաբերման ծեսի ժամանակ մսի, ոսկորների, ծեսի մասնակիցներին տրվող կտորների ընտրության, դրանց ծավալների ու նշանակության խնդիրներն ավելի մեծ ու մեր ուսումնասիրության շրջանակից դուրս հետազոտության նյութ են, ըստ այդմ էլ՝ այստեղ միայն հայկական էպոսի, ընդհանուր առաջաելաբանության ու հինկտակարանյան նյութի հիման վրա կարող ենք արձանագրել այս մոտիվների ընդհանրություններն ու կապը նախնադարյան զոհաբերության ու նաև նվիրագործման ծեսերի հետ:

Նվիրագործման ծեսի մի յուրօրինակ արձագանք է պահպանվել Դավթի ճյուղում. Դավիթը կռվից առաջ հորեղբորից հոր զենքերը ստանալու նպատակով, արտատեր պառավի խորհրդով Զենով Հովանին տաքացած քարերով «աղանձ» է պատրաստել տալիս.

Եսաց:– Խեռախո՛ւտ խռոխպեր, իլի վի՛, իլի վի՛,
Քիչ ըմ աղանձ շինի՛ ուտիմ, իմ ատամֆիւր կ'եռան:

Ըսաց:– Խռոխպեր կուրբան ի ֆի, ինչո՞վ շինիմ:

Ըսաց:– Ճա՛րտու ֆա՛րով շինի:

Խռոխպեր ելա՛վ ճա՛րտու ֆա՛րի պիրից.

Վոր պիրից, կրակին պո՛վից, տաֆա՛ցավ,

Ըսաց:– Խռոհպե՛ր, տո՛ւ աչֆի մ՛ մա՛ պո՛վի՞ր ը:

Ծի՛նով Հովա՛ն ծեռ իտու մա՛նչ ո՛ւր լպան,

Տա՛վիթ եթալ, եսպես գծեռ պո՛նից (ՍԾ, հատ. Ա, ԺԲ պատ. էջ 629):

²³ Ապոլլոդորոս, Դիցաբանական գրադարան, հին հունարենից քարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Գ. Մուրադյանի և Ա. Թոփչյանի, Երևան, 2017, էջ 230:

Նույն մոտիվը փոքր-ինչ այլ կերպ և արդեն կապված մոր հետ տեսնում ենք «Սասնայ ծռեր» անունով պատումում.

«Դէ՛հ, ասում ա, մէ՛րիկ, չունի դայիլ չես, գնա թաւն վեր կալ գետի դրաղից աւագ լից առ արի, եղն էլ ֆանդի դիր կրակի վրէն, լաւ եոցրու, աւագով լցրու իմ պերանը որ ես մեռնեմ, քեզի տանեն՝ իմ աչքը չը տեսնի»²⁴:

Հնարավոր է ենթադրել, որ տապակած քարերով աղանձը մարտից առաջ ուտելու մոտիվը հերոսի ուժի փորձության խորհուրդն ունի, թեև դառնում է հորեղբոր կամ մոր պատժի միջոց:

Եզրակացություններ

Հպոսի սննդային մոտիվները, կամ ուտելիքի օգտագործման տեսարանները՝ լինելով կենցաղային-ազգագրական իրականության գեղարվեստական պատկերներ, մոտիվներ կամ կոդեր, մեկնաբանելի են նաև որպես հնագույն ծեսերի ու տարբեր պատկերացումների արտացոլումներ: Այս մասին վկայում են Հպոսի հերոսների սննդի օգտագործման քանակն ու կերպը, դիպաշարում այդ մոտիվների իրացման տեղն ու ժամանակը: Այսպես, շատակերության մոտիվները վիպական չափազանցություն լինելով հանդերձ, դիտարկելի են որպես մեկնաբանություն-հիմնավորում դյուցազունների ֆիզիկական մեծ չափերի ու ահ-ռելի ուժի, սակայն կապված են նաև նվիրագործման ծեսերի հետ առնչվող փորձություն-մրցությունների ու երկրի շատակեր առաջնորդների ժողովրդական ընկալման հետ: Անցումային ծեսերին զուգահեռ, ուտելիքի ընդունման կերպը մատնանշում է հակադրություններ վայրի բնության ու քաղաքակիրթ աշխարհի, մանկության ու հասունության, երեխայի ու ռազմիկի և յուրայինների ու օտարների միջև: Այսպես, առաջին ճյուղում Սանասարի ու Բաղդասարի անեփ ու անալի միս ուտելու գրվագներում տեսնում ենք բնություն-մշակույթ հակադրությունը, իսկ երրորդ ճյուղում տարածված «Յասման ժամի» հարիսայի ու հորթերին գողացող դեերի գրվագում՝ յուրային-օտար հակադրությունը, ինչպես նաև այս գրվագի հնարավոր կապ «Յասման խաչերի», վիշապաքարերի պաշտամունքի հետ:

Հպոսի սննդային կոդերը շատ կապեր են դրսևորում նաև գոհաբերություն-մահ-վերածնունդ իմաստային համալիրի ու անցումային ծեսերի հետ: Հպոսում Հարիսան պատրաստվում է մատաղի մսից և դիտարկվում է որպես մատաղ ու հոգեհաց: Մեկ այլ գրվագում որսի միսը Դավիթը կամ Մհերը 7 տեղ են բաժանում, ինչպես մատաղը: Հպոսի հերոսները կովից առաջ, ուժի ու պաշտպանու-

²⁴ Թլուստ Դավիթ. Ժողովրդական վէպ, գրի առավ Ա. Աբեղեան, Թիֆլիս, 1902, էջ 56:

թյան ձեռք բերելու համար, նաև թագավոր օծվելու ժամանակ, առատ մատաղներ են մատուցում:

էպոսի գլխավոր հերոսների աշխարհի հետ առաջին բախման, ուժի ցուցադրության և առաջին փորձության հիմնական դրդապատճառը սննդի բացակայությունն է և մեղավորներին պատժելը: Մեծ Մհերը սպանում է հացի ճանապարհը փակած առյուծին, Դավիթը վերադարձնում է գողացված հորթերի կաշիները: Հերոսներն անցնում են նվիրագործման ծեսի միջով և հասունանում՝ դառնալով առաջնորդ ու ռազմիկ: Յուցագրում են իրենց հիմնական նշանակությունն ու առաքելությունը՝ լինելու պաշտպան ու թագավոր, հասարակական բարեկեցության երաշխավոր:

HAYK HAMBARDZUMYAN

WHY, WHEN AND HOW MUCH THEY EAT IN THE EPIC SASNA TSRER AND IN MEDIEVAL LITERATURE: FOOD AND RITUAL

Key words:

Daredevils of Sassoun, epic, historiography, ethnography, national dishes, bread, harissa, food code, anthropology, rite, sacrifice, *vishapak'ar*, Old Testament, Movses Khorenats'i.

The food motifs of the epic, being fictional motifs or codes of everyday ethnographic reality, have their roots associated with ancient rituals and various ideas. This is evidenced by the amount and method of food consumption by the heroes of the epic and the place and time of the implementation of these motifs in the plot of the epic. In particular, the motifs of gluttony, being an exaggeration, can be considered as an explanation and justification for the huge physical size and enormous strength of the heroes but are also associated with trials, initiation rites and the popular idea about the leader of the country. Along with the in initiation rites, the ways of eating indicate the contrasts between the wild and civilized world, childhood and maturity, child and warrior, one's own and alien.

Thus, in the episodes of Sanasar and Baghdasar eating raw and unsalted meat in the first branch of the epos, we see a contrast between nature and culture, and in the episode with harissa and demons kidnapping calves common in the variants of the third branch, we see a contrast between our own and alien, as well as a possible connection of this episode with the "Cross of Wrath" (*Tsasman Khach*) and with the cult of *Vishapak'ar* (Dragonstone).

The food codes of the epic also reveal many connections with the semantic

complex of sacrifice-death-rebirth and initiation rites. In the epic, harissa is made from sacrificial meat and is seen as a sacrifice. In another episode, David or Mher divide hunting meat into 7 pieces, like *matagh* – sacrificial meat. The heroes of the epic make plentiful sacrifices before a battle with the enemy in order to gain strength and protection, as well as during the chrismation of the king.

The main motif for the first encounter with the world of the main characters is the manifestation of strength, and the first test is the lack of food and the punishment of the guilty. Mher kills a lion, who blocks the way of bread, David returns the skins of the stolen calves. Through these actions, the heroes turn from children into warriors. They show their purpose – to be protector and king, guarantor of public welfare.

АЙК АМБАРЦУМЯН

**ПОЧЕМУ, КОГДА И СКОЛЬКО ЕДЯТ В ЭПОСЕ
«САСУНСКИЕ УДАЛЬЦЫ» И В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ?
ЕДА И РИТУАЛ**

Ключевые слова: «Сасунские удалыцы», эпос, историография, этнография, национальные блюда, хлеб, хариса, пищевой код, история повседневности, обряд, жертвоприношение, вишапакар (драконий камень), Ветхий Завет, Мовсес Хоренаци.

Пищевые мотивы эпоса, в качестве художественных мотивов или кодов бытовой этнографической действительности, своими корнями уходят в древние обряды и представления. Об этом свидетельствуют количество и способ потребления пищи героями эпоса, место и время реализации этих мотивов в сюжете. В частности, мотивы обжорства могут рассматриваться как объяснение-оправдание крупного телосложения и огромной силы героев, но также связаны с испытаниями, обрядами посвящения и народным представлением о царе. Наряду с обрядами перехода способы приема пищи указывают на противопоставления дикий-цивилизованный, детство-зрелость, ребенок-воин, свой-чужой. Так, в эпизодах поедания Санасаром и Багдасаром сырого и несоленого мяса в первой ветви эпоса, мы видим противопоставление дикий-цивилизованный, а в эпизоде с харисой и демонами, похищающими телят, распространенном в третьей ветви, мы видим контраст между своими и чужими, а также возможную связь этого эпизода с «Крестом гнева» (Цасман Хач) и с культом вишапакаров (Драконий камень).

Пищевые коды эпоса также обнаруживают множество связей со смыс-

ловым комплексом жертвоприношение-смерть-возрождение и с обрядами перехода. В эпосе хариса готовится из жертвенного мяса. В другом эпизоде Давид или Мгер делят охотничью добычу на 7 частей, как жертвенное мясо (*матх*). Герои эпоса приносят обильные жертвоприношения перед битвой с врагом, чтобы обрести силу и защиту, а также во время миропомазания.

Главной мотивацией первого столкновения с миром главных героев эпоса, проявления силы и первого испытания является отсутствие еды и наказание виновных. Мгер убивает льва, преграждающего путь доставки хлеба, Давид возвращает шкуры украденных телят. Благодаря этим действиям герой превращается из ребенка в воина и обнаруживает свое предназначение – быть царем и защитником, гарантом общественного благоденствия.