

ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ԶՈՒՅԳԻ ՈՒՂԻՆ ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔՈՒՄ

Զ. Վ. ԽԱՌԱՏՅԱՆ

Հայտնի ամուսնահարսանեկան ծիսակարգի բոլոր հայտնի նկարագրություններում առկա է խնամիացող կողմերի միջև նշանդրեքից հետո, հարսանիքից առաջ աղջկա հոր տանը կնքվող համաձայնության սովորույթը: Որպես կանոն, կողմերը պայմանավորվում են հարսանիքի օրվա, հարսանեկան խնջույքի ծախսերի, տղայի կողմի դրամական և այլ կարգի մոծումների, խսկ խրքեմն նաև՝ օժիտի չափերի վերաբերյալ: Դա փաստորեն, այսպես կոչված, «ամուսնական փոխանակության»¹ շուրջ կողմերի միջև վարվող բանակցությունների եզրափակիչ փուլն է, որից հետո միայն կարելի է անցնել ամուսնության ծիսական, ու պաշտոնական ձևակերպումներին:

Այս սովորույթը հայտնի է տարբեր էթնիկ միջավայրերում²: Ամուսնության և հարսանիքի պարագային կողմերի նյութական ծախսումների (մասնավորապես՝ օժիտի և գլխազնի) հարցերը լուսաբանված են հայ ազգագրագետ և իրավագիտական գրականության մեջ³, և դրանց հիշատակումն այստեղ ամենևին չի բխում վերստին այդ խնդրին անդրադառնալու մղումներից⁴:

Հայաստանի տարբեր պատմամշակութային շրջաններում խնդրո առարկա սովորույթը տարբեր կերպ էր կոչվում: Միսիանում⁵ «տուր և առ»⁶ (համա-

¹ Ամուսնական փոխանակության (կանանց փոխանակում)՝ որպես հասարակության մեջ հաղորդակցման համապարփակ միջոցներից մեկի մասին տե՛ս К. Левин-Строс, Структурная антропология, М., 1985, с. 72—78; В. Я. В. Иванов, Очерки по истории семантики в СССР, М., 1976, с. 54—55; և ուրի՛շ Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем, М., 1978, с. 109.

² Տե՛ս, օրինակ, М. О. Косвен, Брак-покупка (Красная новь, 1925, № 2); Н. А. Кисляков, Калым и приданое у таджиков (Родовое общество, Труды Института этнографии, нов. сер., т. 4, М., 1951); Я. С. Смирнова, Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, М., 1983; С. Ш. Гаджиева, Семья и брак у народов Дагестана, М., 1985; М. А. Меретуков, Семья и брак у адыгских народов, Майкоп, 1987.

³ Կ. Կոստանյան, Պոռոգ և տուայր [Ազգագրական հանդես (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. 13, 1906, էջ 131—138], է. Տ. Կարապետյան, Օժիտը հայոց մեջ (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 1978, նույնի՛ն Ծնունդը և օրհանգիստը (սոցիալա-էկոնոմիկական կոննեկցիան) (Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի, հ. 3, Երևան, 1950), Ս. Հովհաննիսյան, Ամուսնալուսանեկան իրավունքը վաղ ավատական Հայաստանում, Երևան, 1976:

⁴ Հարկ է միայն նշել, որ հարսանիքում նյութական ծախսերի խնդիրը լուրջ վերանայման կարիք ունի: Մասնավորապես, անհրաժեշտ է այն դիտել ժողովրդական փոխանակության հանուր համակարգում:

⁵ Ե. Հալալյան, Միսիան (ԱՀ, գ. 3, 1898, էջ 214):

⁶ Ուշագրավ է, որ «տուր և առ» բառը հայերենում բազմիմաստ է և բուն առևտրից դատ նշանակում է նաև զբոսը, ժամանակը, նույնիսկ՝ «կենսակցություն» [Է. Աճառյան, Հայերենի արմատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ), հ. 1, Երևան, 1971, էջ 247, Ա. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, 1974, էջ 634]: Ուրիշ առիթով ցույց է տրվել, որ «տուր և առ» բառակցում կաղապարված են ամուսնական զույգի՝ տուր—կին և առ—տղամարդ վաղնջական անվանումները [տե՛ս Զ. Վ. Խառատյան, Ամուս-

ռուսական ավանդույթում հարսանական պայմանագրի՝ որպես առևտրի ձեռնարկի և հետո՝ կամ «բաշխարհ կտրեք», Գողթնում⁸ «հարսանքախարհ», Շիրակում⁹ և Ջավախքում¹⁰ «քեհասում» կամ «քեհասալիչ», Ղազարում¹¹ «աստառածեք», Ապարանում¹² և Բուլանըխում¹³ «հաստակտուր», Լոռիում¹⁴ և Վայոց Ձորում¹⁵ «բարգյա կտրեք», Նոր Բայազետում¹⁶ «ղալան կտրեք», Գանձակում¹⁷ «խնամախոս», Գամիրքում¹⁸ և Վաշկաժագում¹⁹ «խոսք կըլքում», Վասպուրականում²⁰ «կտրվածք», Ջանգեղուրում²¹ «ճընհապուհ կտրել», Ղաբաղում²² «հղէ կտրել»:

Բերված բարբառային անվանումների տարբերակներից մեծ մասի մեջ առկա է «կտրել» բայը, որ մի շարք ուրիշ իմաստներին զուգահեռ [ինչպես՝ «հատել», «փակել» (ճանապարհը), ապա և՛ «լինել», «դառնալ», «անցնել»], նշանակում է նաև «որոշել, սահմանել»²³, «պայման կապել» (համտ. կապել-կտրել), «հաստատել»:

Արդ, հատկապես ի՞նչ պիտի սահմանվեր, որոշվեր, հաստատվեր հիշյալ սովորույթի պարագային: Դատելով տարբեր անվանումներից, մի դեպքում անհրաժեշտ էր պայմանավորվել հարսանիքի ծախսերի շուրջ, այլ դեպքում՝ որոշել գլխագնի (օժիտի) չափը, երրորդում՝ սահմանել ուղին կամ ճանապարհը: Նույն սովորույթի տարբեր անվանումների ամենահարևանցի դիտարկումն իսկ ցույց է տալիս, որ ամուսնական գործարքի շուրջ վարվող բանակցությունների պաշտոնական մասի ավարտին խնամախոսող կողմերը պարտավոր էին վերջնական համաձայնության գալ ինչպես հարսանիքի նյութական ծախսերի մեջ իրենց ներդրում-բաժինների, այնպես էլ, գլխագրերի և օժիտի չափերի հարցում: Ինչ վերաբերում է «հղէ կտրել» (Ղաբաղ) և «ճընհապահ կտրել» (Ջանգեղուր) անվանումներին, ապա դրանք ակնհայտորեն համահունչ չեն տվյալ սովորույթային իրավիճակին:

Հիշատակելով «ճընհապահ կտրել»-ը Ջանգեղուրում, Ստ. Լիսիցյանը միաժամանակ նշում է, որ սովորույթի անվանումը ենթադրում է «...աղբը»:

Նույն զույգ նշող հայերենի տերմիններն իբրև ընդհանրական փոխանակություն առաջադրում (Հայերենագիտական միջազգային երկրորդ գիտաժողով, Զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 1987, էջ 82—83)]:

7 В. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» (Труды по знаковым системам, т. 5, Тарту, 1971, с. 38).

8 Ե. Լալայան, Գողթն գավառ (ԱՀ, գ. 12, 1904, էջ 123):

9 Քաջբերունի, Հայկական սովորույթներ (ԱՀ, գ. 7—8, 1901, էջ 150):

10 Ե. Լալայան, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1983, էջ 150—151:

11 Քաջբերունի, նշվ. աշխ., էջ 150:

12 Գ. Հովսեփյան, Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892, էջ 53:

13 Թեևս, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ (ԱՀ, գ. 5, 1899, էջ 96—99):

14 Գ. Երզնկյանց, Լոռվա հարսանիքը (ԱՀ, գ. 3, էջ 331):

15 Ե. Լալայան, Վայոց Ձոր (ԱՀ, գ. 13, էջ 149—150):

16 Ե. Լալայան, Նոր Բայազետ գավառ (ԱՀ, գ. 16, 1907, էջ 16):

17 Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ (ԱՀ, գ. 6, 1900, էջ 250):

18 Վ. Թեմուրճյան, Գամիրքի հայերը (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն: Նյութեր և ուսումնասիրություններ, հ. 1, Երևան, 1970, էջ 118):

19 Ա. Փասպարյան, Չմշկաժագ ե յուր գյուղեր, 1969, էջ 463:

20 Ե. Լալայան, Վասպուրական (ԱՀ, գ. 26, 1916, էջ 148):

21 Ե. Լալայան, Ջանգեղուր (ԱՀ, գ. 4, 1898, էջ 71—72), Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեղուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 188:

22 Ե. Լալայան, Վարանդա (ԱՀ, գ. 2, 1897, էջ 126—127), Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 12, Երևան, 1981, էջ 45):

23 ՀԱՐ, հ. 3, Երևան, 1977, էջ 50:

կան տանից ճանապարհ դնելը»²⁴, Կովկասյան մի շարք ժողովուրդների համանման, իսկ շատ դեպքերում էլ համանուն²⁵ սովորույթը, որպես կանոն, մեկնաբանվում է իբրև այն ծախսերի չափի սահմանում, որ պահանջվում է աղջկան իր հայրական տնից ճանապարհելու համար:

Քննվող սովորույթի լուսաբանման կարևոր կովան կարող է դառնալ «ճանապարհ» բառի իմաստային դաշտի վերականգնումը:

Դիտարկելով «ճանապարհ»-ի անվանումները հնդեվրոպական տարբեր լեզուներում, է. Բենվենիստն առաջ է բերում վեդայական լեզվում առկա այլևայլ անվանումներ, որոնք տարբերվում են բուն «ճանապարհ»-ից: Այդպիսի անվանումներից մեկին՝ *panthāh*-ին, օրինակ, «...բնորոշ է, որ դա ոչ թե պարզապես «ճանապարհ» է, մի տարածություն, որը պետք է անցնել մի ձայրից մյուսը: *Panthāh* հասկացությունը ջանքեր, անվստահություն և վտանգ է պարունակում, այդպիսի ճանապարհն անակնկալ շրջադարձեր ունի, անցորդի հետ նա ինքը կարող է փոխվել, և այդու՝ այն սոսկ երկրային չէ. հավքերն իրենց այդպիսի ճանապարհն ունեն, գետերն՝ իրենցը: Հետևաբար, *panthāh*-ն այնպիսի ճանապարհ է, որը վաղօրոք չի բացված և որով կանոնավոր երթևեկ չկա: Դա ավելի շուտ «անցում» է, որ ջանում են կատարել անհայտ ու հաճախ թշնամական տեղանքով..., կարճ ասած, ճանապարհ դեպի մի տեղ, ուր հենց այնպես չեն գնում. անակնկալ պատահականություններով լի, վտանգաշատ տարածություն հաղթահարելու մի հնար: Ամենամոտ համարժեքն այստեղ, իհարկե, «անցումը», «հաղթահարումն» է, քան՝ «ճանապարհ»-ը...»²⁶: Հատկապես այդպիսի իմաստով է է. Բենվենիստը մեկնում հուն. *πονεος* - «ծով», լատ. *pons* - «կամուրջ» և հայ. *hup* - «ծանծաղուտ»²⁷ բառերը: *πονεος* նշանակում է «անցում, ջրանցում (նեղուցով), անցում (ծովային տարածություններով)», *pons*՝ «անցամիջոց (հոսանքի կամ անդունդի վրա), այսինքն՝ կամուրջ», իսկ *hup*՝ «գետանցում՝ ծանծաղուտով»²⁸:

Հայտնի է, որ «հուն»-ից բացի, որոշակի տարածություն անցնելու, տեղից տեղ գնալու տարածաժամանակային ընկալման գաղափարը հայերենում նշանակվում է նաև «ուղի» (որից էլ՝ բրբ. «հղէ» ձևը) և «ճանապարհ» տերմիններով: «Ուղի»-ն ծագում է հ.-ե. **u1*-արմատից²⁹ և նշանակում է բուն տեղից տեղ շարժվելու, գնալու հետագիծ-ուղի: Իսկ «ճանապարհ»-ը համարվում է³⁰ իրանական փոխառություն *carana-pard* ձևից՝ կազմված *caranā-*

²⁴ Ստ. Լիսիցյան, Ջանգելուրի հայերը, էջ 188: Ի դեպ, երևույթի նույնիմաստ ընկալումը Ստ. Լիսիցյանի կողմից առկա է նաև «հղէ կտրել»-ում՝ Ղարաբաղի համար (տե՛ս Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 45):

²⁵ Հմմտ. Ադրբեջանի ադրբեջանցիների այդ փոխույթ—ճանապարհի փոք (Народы Кавказа, т. 2, М., 1961, էջ 185, ծանոթ. 20), Նիմի ուղիների այդ, Թարասարանների, ծախուրների, Դերբենդի ադրբեջանցիների՝ «յել փուլու», ագուլների՝ «ոյակ փուլ»—ճամիի դրամ (С. III. Гаджиева, նշվ. աշխ., էջ 180): Միևնույն սովորույթի նույնիմաստ անվանումների առկայությունը տարեթիվի և տարալեզու միջավայրերում (Արևելյան Հայաստան, Հյուսիսային Ադրբեջան, Հարավային Դաղստան) որոշակիորեն վկայում է այդ շրջատարածքի էթնիկ միավորների լեզվական ու ծիսական մտածողության փոխառնակցությունների մասին:

²⁶ Э. Бенвенист, Общая лингвистика, М., 1974, с. 339.

²⁷ Իր հոնագույն կիրառության մեջ «հուն» բառը հայերենում այլևս դադարել է «մարդկային ճանապարհ» մատնանշելուց և ձևը է բերել «դետի հուն» լմաստը: Հմմտ. վրաց. «փոնի», «ֆոնի»—«գետի հուն», որ ավելի վաղ փոխառություն է հայերենից (ՀԱԲ, հ. 3, էջ 123):

²⁸ Э. Бенвенист, նշվ. աշխ., էջ 340:

²⁹ ՀԱԲ, հ. 3, էջ 595:

³⁰ Նույն աղբյուր, էջ 182—183, Գ. Բ. Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն (նախադրային ժամանակաշրջան), Երևան, 1987, էջ 532:

‘երթալ’³¹, ‘շարժվել’ և pard-‘անց’, ‘կամուրջ’³² բառերից, այսինքն՝ նշանակում է «անցում կատարել», «անցնել կամրջով»:

Այսպիսով, բնական լեզվի տվյալները պարզորոշ բացահայտում են «ճանապարհ»-ի և «անցման» (հաղթահարում) իմաստային նույնականությունը: Լեզվամտածողության այդ նույն ենթատեքստում նկատելի է նաև «ճանապարհ» (անցում) և «կամուրջ» (անցում) հասկացությունների նշանային մերձությունը:

Որոշ ժխտական տեքստեր հիմք են տալիս ճանապարհ-անցում-կամուրջ այս շարքը դասել նաև «ծառ»:

Ծառի ընկալումն իբրև ճանապարհ լավագույնս արտացոլված է հայ ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթներում: Հատկապես ուշագրավ է մի սյուժե, որտեղ հերոսի ուղին պատկերվում է մազի շափ երևացող երկրի վրա դեպի արևելք ձգվող բարակ ճանապարհի և այդ ճանապարհի ծայրին կանգնած ծառի տեսքով³³: Աղջկան տիրանալու համար հերոսին առաջադրվող բազում խոշորագույններից ու պայմաններից մեկն էլ հենց այդ ծառի գագաթը բարձրանալն է³⁴: Փոքր-ինչ առաջ անցնելով նշենք, որ ճանապարհի ու ծառի նույնացման այս մոտիվը հանգում է ամուսնություն՝ որպես «արարչագործ (տիեզերաստեղծ)» ակտի ընկալմանը: Մի իրողություն, որ առավել ցայտուն դրսևորվում է հայոց հարսանիքում, մասնավորապես, թագվորագություն³⁵ և այլ կարգի տրամախոսական (հարց-պատասխանային) տեքստերում ու, մասնավորապես, փեսածառի («ուռք», «նուրձ», «ծառն», «փոփխ», «շախ» և այլ տեղական անվանումներով) ստեղծման այլազան տարբերակներում:

Ճանապարհի ժխտական նշանակությունների և տիեզերական ծառի իմաստային նույնական կապը հավաստվում ու բացահայտվում է լեզվամշակութային մի շարք ավանդույթներում: Հին հնդկական տեքստերում, օրինակ, երկիրն ու երկինքը (մարդկանց և աստվածների, նախնիների աշխարհները) միացնող ճանապարհի մասին պատկերացումները սովորաբար կապվում են տիեզերական ծառի կամ դրա համարժեք սյան հետ³⁶: Իսկ բոլորովին այլ-էթնիկ ու այլալեզու մեկ այլ միջավայրում՝ սիրիյան ժողովուրդների մեջ, երկիրն ու երկինքն իրար միացնող ծառը կոչվում է «ուղի» կամ «ճանապարհ»³⁷: Սլավոնական ավանդույթում ծառը (дерево) և ճանապարհը (дорога) ստուգաբանվում են որպես նույնիմաստ բառեր³⁸, իսկ շատ դեպքերում

³¹ Դիտելի է, որ հայ. «ճան» բառը, ի թիվս այլ իմաստների, ինչպես՝ «վեգ», «կոն», («Գ. Բ. Զահուկյան, Հին հայերենի հոլովման սխեման, Երևան, 1959, էջ 349), ունի նաև «երթալ» նշանակությունը, որ հմմտ. նույն *ul-արմատից եկող հ.—պրուս. aulis—‘ոտքի ողք’ (ՀԱԲ, հ. 3, էջ 595), այսինքն՝ «կոն»: Ուշագրավ է, որ հայտնի մանկական «ճան» խաղի մեջ կոն-վեգի դերերից մեկը կոչվում է «ճամփորդ»:

³² «Կամուրջ» իմաստով՝ քրդերենում:

³³ Հայկական ժողովրդական հեքիաթներ, Բնագրերը հրատարակության պատրաստեցին, ծանոթագրեցին և բառացանկը կազմեցին Ն. Ա. Հակոբյանը և Ա. Ս. Սահակյանը, Երևան, 1980, էջ 199—200:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 203—205:

³⁵ Հ. Պիկիչյան, Թագվորագութի ծեսի մի հնագույն տարրերակ (Հանրապետական դիտական նստաշրջան, նվիրված 1984—1985 թթ. ազգագրական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին, Զեկուցումների թիվսներ, Երևան, 1987, էջ 70—71):

³⁶ Вяч. Вс. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов от ASVA—«конь» (жертвоприношение коня и дерево asvattha в древней Индии) (Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 118).

³⁷ Նույն տեղում, էջ 119, նույնի՝ Заметки о типологическом и сравнительно-психическом исследовании Римской и индоевропейской мифологии (Труды по знаковым системам, т. 4, Тарту, 1969, с. 48).

³⁸ Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965, с. 167.

էլ ծառն ուղղակի ներկայացվում է որպես կամուրջ³⁹ (հմմտ. շամանական ճանապարհի դերում կամրջի հանդես գալը)⁴⁰։ Հին Զինաստանի առասպելներում սովորական են ծառի՝ որպես երկինք տանող ճանապարհի կամ սանդուղքի մասին պատկերացումները⁴¹։ Սանդուղքի այս մոտիվը զարմանալիորեն պահպանված ենք տեսնում նաև հայոց միջավայրում։ Հատուկ աստիճանաձև պատրաստված փայտե ձողը, որ կենցաղում որպես սանդուղք էր ծառայում, համշենհայերն անվանում էին «կամուրջ»⁴²։

Այսպիսով, «ճանապարհ»-ի գաղափարը կաղապարվում ու արտահայտվում է մի շարք հասկացությունների՝ անցում-կամուրջ-ծառ-սանդուղք, իմաստային տարրերիցումների միջոցով։ Սակայն ի՞նչ կապ կարող է լինել հայոց ամուսնահարսանեկան ծիսակարգում հայտնի «հղէ/ճընհապահ կտրել» սովորույթի և «ճանապարհ»-ի վերը բերված ըմբռնումների միջև։ Բանն այն է, որ հայոց միջավայրում գործառնում են լեզվական որոշ տեքստեր, որոնք մատնացույց են անում «ամուսնության» և «ճանապարհի» նույնականությունը։ Ինչպես՝ «Ամուսնությունը տօր ճամփայա», «Քառասուն տարվա կյանքի (տարբերակ՝ ճամփի) ընկեր», «էսքան տարի իրար հետ ճամփա ենք դնում (տարբերակ՝ կտրում)»⁴³։ Սակայն առավել բնութագրական են հետևյալ խոսքերը. «Ամուսնությունը մի կարմունջ ա, որ անց պտես կենալ։ Անց կենաս՝ տես փոշմանի, անց չը կենաս՝ տես փոշմանի։ Համա կարմունջ եմ ասել է, իգիթը նայա ով կարենա էտ կարմունջն անց կենա»⁴⁴։ Բերված տեքստերը վկայում են, որ ամուսնությունն իրապես ընկալվում է իբրև ճանապարհ ու դեռ հաճախ էլ համեմատվում կամրջի հետ՝ ցույց տալու համար, որ այդ ճանապարհը դժվարամատչելի ու վտանգաշատ է⁴⁵, որ այն հաղթահարելու համար մեծ զգուշություն ու դրան պատրաստ լինելու կամք է պահանջվում։ Դրանով իսկ բացահայտվում է «ամուսնական ուղի»-«նվիրագործման (ինիցիացիա) ծես» իմաստային նույնական կապը⁴⁶։ Հենց նվիրագործվողի ուղի են անցնում հարսն ու փեսան իրենց համատեղ կյանքի սկզբնավորման պահին և, անտարակույս, հենց այդ մոտիվն է արտացոլված ամուսնական փոխանակության բոլոր պայմանների վերջնական հաստատման սովորույթի հայկական անվանումներից մեկում՝ «հղէ/ճընհապահ, կտրել»-ում։

Հայոց հարսանիքի՝ որպես «անցման ծեսի»⁴⁷, շրջանակներում դիտելի է ճանապարհ-ուղու երկու իմաստային հարթություն։ Առաջինն այսպես կոչված տեղադրական (տոպոգրաֆիկ)⁴⁸ ուղին է, որ գծագրում է հարս ու

³⁹ Նույն տեղում, էջ 168։

⁴⁰ В. Я. Ч. В. С. Иванов, Заметки..., с. 48.

⁴¹ В. Я. Ч. В. С. Иванов, Опыт истолкования..., с. 120.

⁴² Զ. Աճառյան, Հայերեն գաղափարական բառարան [Էմինյան ազգագրական ժողովածու (այսուհետև՝ ՀԳՐ), հ. 9, Թիֆլիս, 1913, էջ 543]։

⁴³ Խոսքերը որտեղ են 1983 թ. ՀԽՍՀ Շամշադինի շրջանի Թովուզ գյուղի բնակիչների 94-ամյա Անուշ Մաճկալյանից։

⁴⁴ Գրառել են 1976 թ. ՀԽՍՀ Ստեփանավանի շրջանի Ուրուտ գյուղի բնակիչներ, այժմ վախճանված, Մարտ Օհանյանից։

⁴⁵ Ամուսնական ուղու այս մոտիվը գիտելի է նաև հրաշապատում հեքիաթներում, որ հերոսը մինչև իր ապագա կնոջը հասնելն ու նրան տիրանալը հաղթահարում է ամենատարբեր բնույթի դժվարություններ ու արգելքներ, այդ թվում և՛ կամուրջ, հմմտ. «Սասնա ծռերի» Բաթմանա կամրջի վտանգավոր բնույթը։

⁴⁶ Ճանապարհը որպես նվիրագործվողի ուղի դիտելու կարևոր կետն է նաև այն, որ պհլ. և պարս. pand—'ճամփա' բառն ունի «խրատ» իմաստը (տե՛ս ՀԱԲ, հ. 3, էջ 122)։

⁴⁷ Անցման ծեսերի մասին մանրամասն տե՛ս A. Van Gennep, The Rites of Passage, L., 1960; B. Төрнер, Символ и ритуал, М., 1983, с. 168—170.

⁴⁸ Ենթերվ հարսանիքում աարածության ընկալման երկու համակարգերի զուգորդման իրողությունից, Ա. Բաբուրիցը և Գ. Լեինտոնը արևելասլավոնական հարսանյաց ծեսում առանձնացնում են երկու՝ կոնցեպտուալ և տոպոգրաֆիկ ուղիներ, սակայն նրանց ուշադրու-

փեսայի (ինչպես և՛ հարսանեկան թափորի) զանազան ուղերթերը՝ հարսան-
յաց ծեսի կազմակերպման տարածքային ըմբռնման մեջ, իսկ երկրորդը
փեսական-խորհրդանշանային ուղին է, որ ուրվագծում է «անցման»
բուն պրոցեսը՝ արտացոլելով նվիրագործման իմաստը⁴⁹։ Երկու ուղին էլ,
վերջին հաշվով, օրգանապես մտնում են հարսանյաց ծեսի նշանային կա-
ռուցվածքի մեջ և հավասարապես պայմանավորում են «անցման բովանդա-
կությունը»՝ ամուսնու թյունը⁵⁰։

Ընդհանուր գծերով ներկայացնենք միայն ծիսական ուղին։

Ամուսնական զույգի ծիսական ուղին սկսվում է բուն հարսանիքի նախ-
ընթերցումից՝ կողմերի բանակցությունների ավարտի պահից։ Այդ է վկայում, մաս-
նավորապես, ժողովրդի այն համոզումը, թե ծրագրվող ամուսնությունը (չնա-
յած «նշանված» լինելու փաստին) կասկածի տակ է մնում ընդհուպ մինչև
կողմերի հիշյալ պայմանագրությունը⁵¹։ Փաստորեն հանդիսանալով բուն
հարսանիքի սկիզբը, «հղէ՛ճընհապահ կտրել» սովորույթը միաժամանակ ուղ-
ղակիորեն մատնանշում է, որ ճանապարհը, որը պետք է անցնեն հարսն ու
փեսան, հենց այդ հարսանիքն է, այսինքն՝ հարսանյաց ծեսն ամբողջովին
ընկալվում է որպես ճանապարհ։

Հարսանյաց ծեսն ամենից առաջ կոչված է հաստատագրելու, սեփականե-
լու հարս ու փեսայի անցումն ամուսնի երկ կարգից ամուսնացած-
ների կարգը։ Ինչպես դիպուկ նկատել են Ա. Բայբուրինը և Գ. Լևինտոնը,
«ծեսի այս «հերոսականություն» բնույթի շնորհիվ է, որ թե՛ ծեսն ինքը, և թե՛
այդ ծեսն անցնողները դիտվում են ոչ թե այդ տիպի բազում ծեսերից մեկը,
ոչ թե իբրև ևս մեկ զույգ՝ անցյալի ու գալիքի ողջ ամուսնացողների շար-
քում։ այլ որպես նախադեպը շունեցող իրադարձություն և որպես միակ
զույգ...»⁵²։ Հարսանյաց ծեսի նմանօրինակ մեկնաբանությունը, որ լիովին
համահունչ է «ճանապարհ» հասկացության վերը բերված է. Բենեվենիստի
որակումներին⁵³, ընդհանուր շատ եզրեր ունի հայկական հարսանիքի հետ։

Հայոց հարսանյաց ծեսի նշանային համակարգում նորաթուխ զույգի
ուղին անցնում է բոլոր այն երեք փուլով, որոնք բնութագրական են «անցման
ծեսերին»՝ առհասարակ. «անշատում (կամ նախաշնամ)», «շնամ (կամ սահ-
ման)» և «միացում (կամ վերականգնում)»⁵⁴։

Առաջին փուլն (անշատում) սկսվում է նշանագրության պահից⁵⁵, որով

թյունից վրիպել է ծիսական ուղին [տե՛ս А. Байбурин, Г. Левинтон, К опи-
санию организации пространства в восточно-славянской свадьбе (Русский народ-
ный свадебный обряд, М., 1978, с. 92—93)]։

⁴⁹ Ուշագրավ է, որ ծեսում գիտվող ուղու այս իմաստային կտրվածքները լիովին հա-
մահունչ են բնական լեզվի տվյալներին. տեղագրականը՝ համապատասխանում է «սլ—ուղի»
բառին. իսկ «ծիսականը»՝ *агапа-рагд—«անցում կատարել» հասկացությանը։

⁵⁰ Հարկ է սոսկ հարևանցիորեն այստեղ նշել, որ հարսանյաց ծեսի կազմակերպման տա-
րածքային ըմբռնումն առնչվում է ազգայնատուն—տղայի տուն, յուրային—օտար
երկկազմ հակադրություններին ու դրանք հաշտեցնող շեղոթ գոտու և միջնորդի գաղա-
փարին։

⁵¹ Տե՛ս Ա. Գասպարյան, նշվ. աշխ., էջ 463։ Տեղին է հիշել նաև, որ հաջող բա-
նակցություններից հետո տղայի կողմի վերաբերմամբ սովորաբար ասվում էր. «ծովն ան-
ցավ...» կամ՝ «նշամին ընդ հուր և ընդ շուր անցած է...» (տե՛ս Բենսեն, նշվ. աշխ., էջ 99)։

⁵² А. Байбурин, Г. Левинтон, «Князь» и «княгиня» в русском свадебном
величании (к семантике обрядовых терминов) (Русская филология, т. 4, Тарту,
1975, с. 63)։

⁵³ Հմմտ, Զինաստանում շանյան ուսուցիչների խրատը. «Մեծ ճանապարհին տրոպած
արահետներ չկան, Այն անցնողը միայնակ է ու վտանգված» [տե՛ս В. В. Малавнин,
В поисках традиции (Восток—Запад. Исследования, переводы, публикации, М.,
1988, с. 34)]։

⁵⁴ В Тернер, նշվ. աշխ., էջ 168—170, 231—232։

⁵⁵ Իհարկե, ավելի օրինալափ կլինեն որպես «անշատման» փուլի սկիզբ տեսնել «խոսք-
կապ»-ի սովորույթը։ Սակայն երկու իրողությունը զրկում են դրա համար բավարար հիմք

փաստօրեն վավերացվում է երիտասարդների (տղայի և աղջկա) զատվելն իրենց հասակակիցներից, նրանց դուրս գալը սոցիալ-տարիքային որոշակի կառուցվածքից, այլ կերպ ասած, հասարակության մեջ մինչ այդ նրանց ունեցած խիստ որոշակի դերի ու դիրքի կորուստը: Երիտասարդներին հաս-տատուն վիճակից հանելու ազդանշան է ծառայում հանդիսավոր (նաև՝ պաշ-տոնական) պայմաններում աղջկան մատանի հանձնելը, ինչպես և՛ կողմերի միջև նվերների փոխանակումը: Այդ պահից ի վեր երիտասարդ զույգի վար-քագիծը կտրուկ փոխվում է՝ խորհրդանշելով նրանց հրաժարումը պատանե-կան (խսկ երբեմն էլ՝ մանկական) բազում նախասիրություններից: Դա, մաս-նավորապես, դրսևորվում է նրանց ինքնամեկուսացման, հասարակական վայրերում հազվադեպ երևալու, հասակակիցների հետ ավելի ու ավելի սա-կավ շփվելու և, ընդհակառակը, հնարավորին չափ հաճախ ամուսնացածների (ավագների) միջավայրում լինելու ձգտումների մեջ: Ի դեպ, նման պահ-վածքը թելադրվում է նաև դաստիարակչական մղումներով: Իրենց կյանքի կարևորագույն իրադարձության նախաշեմին երիտասարդները փորձի պակաս են զգում, նրանց պետք են այդ շեմը վաղուց անցած և այդուհի՝ իմաստնացած խրատատուներ:

«Անջատման» այս վիճակում, որ, սովորաբար, կարող է տևել մի քանի ամիս, խսկ երբեմն էլ՝ մի քանի տարի, երիտասարդները մնում են մինչև «հղէ/ճընհապահ կտրելու» պաշտոնական բանակցությունները: Հենց այս պահից էլ սկսվում է ծիսական ուղու երկրորդ փուլը՝ «շեմը» կամ «սահմա-նը», որ նշանավորվում է մի նոր վիճակով երիտասարդ զույգի դրուժյան մեջ: Նրանք դեռևս որոշակի ստատուս չունեն, ամեն կերպ ջանում են հզուրս պրծնել՝ անորոշ դիրքի այդ ժամանակային հատվածից, որ ընկած է երկու ստատուսի (չամուսնացած-ամուսնացած) միջև: Այդ ժամանակա-հատվածը լի է ծիսական ու իրական բնույթի ամենատարբեր խոչընդոտնե-րով ու փորձություններով: «Սահմանի» դերում փաստորեն հանդես է գալիս բուն հարսանիքը՝ որպես «երկարածիզ ակնթարթ»⁵⁶ և դրան հաջորդող քա-ռասուն օրը: Այն ցումը տեղի է ունենում ծիսական ուղու ահա այս՝ «շե-մային» հատվածում, որը բնութագրվում է նվիրագործման էությունն իմաս-տավորող մի շարք սրբազան հանգույցներով:

Ամուսնական զույգի ծիսական ուղու այս հատվածն իր հերթին բաժան-վում է երեք փուլի: Առաջին փուլն ընդգրկում է «հղէ/ճընհապահ կտրե-լու» պահից մինչև հարսանյաց իրավիճակում հարսի ու փեսայի հանդիպումն ընկած ժամանակը: Այս փուլը երիտասարդ զույգն անցնում է ամեն մեկն ատանձին՝ հաղթահարելով զանազան խորհրդանշական արգելքներ ու դժվա-րություններ: Ըողացնելու, զգեստավորելու, փեսային սափրելու, «թագը կա-պելու», «նզն մորթելու» և այլ սովորույթներն ու ծիսական մանրամասները, ինչպես և փեսայի և հարսի կողմերի՝ հարսանյաց թափոռների ճանապարհ-ների խաչաձևվելուց խույս տալը: Երկրորդ փուլը սկսվում հարսանիքի ժամանակ երիտասարդների հանդիպման պահից: Այս հանդիպումը սովո-րաբար համընկնում է հարս ու փեսայի ուղիների ծիսական միացումը խոր-հրդանշող «կանաչ-կարմիր»-ի կամ «նարոտ»-ի⁵⁷ կապելուն, ապա և՛ վա-

ունենալուց: Նախ, իրրե «խոսքկապ» շատ հաճախ հանդես է գալիս «օրորոցախաղի» սովո-րույթը, երբ երկու օրորոցային տարիքի և տարբեր սեռի մանկանց ծնողները փոխադարձ համաձայնության են գալիս շափահաս դառնալուն պես՝ ամուսնացնել իրենց զավակներին: Երկրորդ, իրականության մեջ սակավ շեն տրված խոսքի դրժման և դրանով իսկ՝ ամուսնու-թյան (ամուսնական ուղու) կասեցման կամ խաթարման դեպքերը:

⁵⁶ Հարսանիքը «երկարածիզ ակնթարթ» բնորոշող Ա. Բայրուրինը և Գ. Լեկնտոնը ել-նում են այն մտքից, որ «անցումը» կարող է ընկալվել ոչ որպես «բեկում»՝ ծեսի ընթացքի մեջ, այլ ծեսն ինքը կարող է հանգես գալ իրրե «անցում» (տե՛ս А. Баiburин, Г. Левинтон, «Князь» и «Княгиня»..., с. 66).

⁵⁷ Նարոտն ինքը փաստորեն հանդես է գալիս իրրե նվիրագործվողի ճանապարհի խորհրդանշելը: Դրա «կանաչ-կարմիր» անվանումը կարող է դիտվել իրրե ամուսնական զույ-գում աղջիկ-տղա (հարս-փեսա) զուգն այսին նշանակում:

վերացվում եկեղեցական (կամ օջախ-թոնրի) պսակով: Այս փուլը տևում է մինչև «առաքաստ»-ը ներառյալ, երբ իրագործվում է նորապսակ զույգի փաստական միացումը: Ճանապարհի այս հատվածում առավել խոցելի ու վտանգաշատ են գիտվում «պսակը», հարսանյաց թափորի նույն ճանապարհով գնալ-վերադառնալը, «առաքաստը», «նարոտի (և թագի) վերացումը»: Երրորդ փուլն «առաքաստին» հաջորդող, այսպես կոչված, ամուսնական «քառասունքն» է: Այս ժամանակահատվածում նորընծա զույգը տակավին «թույլ» է, «անպաշտպան ու խոցելի», ուստի և նրանց արգելվում է գետ կամ կամուրջ անցնել, գիշերով բակ դուրս գալ, անցնել խուլ ու ավեր տեղանքով, հանդիպել մեկ այլ նորապսակ զույգի և այլն:

«Քառասունք»-ի ավարտը խորհրդանշում է «միացումը» կամ «վերականգնումը»: Երիտասարդներն այլևս վերականգնվում են նոր ստատուսում՝ վերստին ձեռք բերելով հաստատուն իրավիճակ ու դիրք, սակայն. արդեն նոր որակով: Ընտանիք կազմելով աղջիկն ու տղան փաստորեն տեղ են զբաղեցնում մեկ այլ սոցիալ-տարիքային սանդղակում՝ ամուսնացածների շարքում: Նոր ստատուսի ձեռքբերման այս իրողությունը կաղապարված ենք տեսնում «աշխարհք մտնել» արտահայտություն մեջ, որ նշանակում է նաև «ամուսնանալ, կարգվել». հմմտ. «Աշխարհք մտած մարդ է», «Դեռ աշխարհք մտած չէ», «Ե՞րբ պիտի աշխարհք մտնես»⁵⁸:

Այսպիսով, ամուսնական ուղու սկզբնական, բայց և հիմնարար հատվածի՝ ընտանիք կազմելու, ծիսական ըմբռնման շրջանակներում հարսանիքը ներկայանում է իբրև տարիքային մի խմբից մյուս խումբը երիտասարդ զույգի անցումն ապահովող ծես: Հարսանյաց ծեսի այսօրինակ դերի ընկալումը բնորոշ է էթնոմշակութային գրեթե բոլոր ավանդույթներին: Ոսկայն հայ էթնիկ միջավայրում այն հանդես է գալիս առավել համապարփակ ձևով, քանզի հավաստվում է ինչպես մշակութային, այնպես էլ լեզվական տեքստերով: Հայոց մեջ ծիսական մտածողության այս կաղապարի համապարփակ բնույթն է վկայում նաև այն փաստը, որ կենսական բոլորաշրջանի (ցիկլ) մյուս երկու (տղաբերքի և թաղման) ծիսակարգերը ևս «անցման ծես» լինելով՝ պահպանել են նույն «ուղի-ճանապարհ» հիմքից արտածվող անվանումներ. «հուղարկել» կամ «հուղարկավորել» (ճանապարհել, ճամփա դնել)՝ թաղման ծեսի⁵⁹, և «տըր նամփի ա» կամ «տըր ծանդըր ա»՝ հղի կնոջ վերաբերմամբ⁶⁰: Հատկանշական է նաև, որ և՛ մահվան, և՛ ծննդյան պարագային, այսինքն՝ կյանքի ճանապարհի մյուս երկու կարևորագույն «անցումային» պահերին նույնպես խստագույնս պահպանվում են համապատասխան «քառասունքներ»:

ПУТЬ БРАЧНОЙ ПАРЫ В АРМЯНСКОЙ СВАДЬБЕ

Յ. Վ. ХАРАТЯН

Р е з ю м е

Одним из наиболее важных моментов «брачного обмена» в армянской этнической среде является обычай договора между брачующимися

⁵⁸ ՀԳՔ, էջ 114:

⁵⁹ Ուշագրավ է, որ մահվան «վախճան» անվանումը ծագում է *wahu-čarāna-՝լավ (բարի) ճանապարհ՝ ձևից, որ վկայում է մի կողմից՝ հանգուցյալի «ճանապարհ» գնալու ծիսական ընկալման իրողությունը, իսկ մյուս կողմից՝ կրկին անգամ հաստատում է հաճախված և անցման նույնիմաստ բնույթը: Այս հանգամանքին իմ ուղադրությունը հրավիրել է բանասիրական գիտությունների թեկնածու Գ. Ասատրյանը, որին շնորհակալություն եմ հայտնում:

⁶⁰ Հղի կնոջն այս կերպ որակելու հանգամանքն ինքնին մատնանշում է «ծննդաբերություն» (ծնունդ)՝ «ճանապարհ» իմաստային կապը: Սակայն, որ ծննդյան հաճախված ևս ընկալվում է իբրև անցում, լավագույնս երևում է «աշխարհ բերել» ծնել, «աշխարհ գալ»՝ ծնվել արտահայտությունների մեջ (ՀԳՔ, էջ 114):

сторонами о материальных расходах, связанных со свадьбой. Этот обычай, помимо множества других диалектных названий, именуется также *hñe ktrel* 'установить путь' /в Карабахе/ или *senharah ktrel* 'установить дорогу' /в Зангезуре/. Анализ данных естественного языка выявляет семантику «дороги» как «перехода», как пути иницируемого. Подобный путь совершают жених и невеста в самом начале своей совместной жизни, и именно этот мотив отражен в одном из названий обычая официального установления всех условий «брачного обмена» — «установить путь (дорогу)». В свадебном пути переходе как целостном акте выделяются два структурно отличных пути, равным образом участвующих в осуществлении «перехода» — в данном случае перехода из категории неженатых/незамужних/ в категорию женатых/замужних/, т. е. в осуществлении брака. Если *топографический путь* концептуально определяет маршрут иницируемых /жениха и невесты/ в пространственном коде свадебного обряда, то сам обряд являет собой как бы определенный участок на *символическом пути* новобрачных, определенную фазу «перехода». Кроме того, в знаковой системе армянского свадебного обряда путь молодой четы проходит через все те фазы, которыми отмечены «обряды перехода» вообще — *разделение, лиминальность, восстановление*.

ROAD OF MATRIMONIAL COUPLE IN ARMENIAN WEDDING

KHARATIAN Z. V.

S u m m a r y

¶ One of the most important moments at the „matrimonial exchange“ in the Armenian ethnical environment is the custom of agreement between the matrimonial parties regarding the material expenses connected with the wedding. That custom, beside many other dialectal names, is also called „cutting a road“. An analysis of the data of the natural language reveals the semantics of „road“ as „passage“, as road of [the initiator]. The groom and bride found such a road right at the start of their life together, and just that motive is reflected in one of the names of the custom of the official setting of all the conditions of the „matrimonial exchange“ — „cutting a road“. In the wedding way-passage just as in the entirety of the act, two structurally different ways are distinguished equally taking part in the realization of the „passage“ — in the given event the passage from the category of celibacy to the category of matrimony, that is, the realization of marriage. If the topographic way conceptually ascertains the itinerary of the initiated (groom and bride) in the spatial walk of the wedding ceremony, then the ceremony itself presents some definite plot on the symbolic way of the newly-married, a definite phase of the „passage“. Besides, in the symbolic system of the Armenian wedding ceremony the way of the young couple passes through all those phases which generally mark the „ceremony of the passage“ — sharing, liminality, renewal.