ВРЕМЯ ИГРАТЬ СВАДЬБУ: МИФОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ АРМЯНСКОГО СВАДЕБНОГО СЕЗОНА

Время проведения свадеб у многих народов коррелировало с народным праздничным календарем, который, как известно, в первую очередь отмерял сельскохозяйственные циклы: «в космическом времени пора свадеб, следовавшая после уборки урожая, завершала годовой кругооборот обрядовой жизни» [Карпов 2001, 78-79]. С другой стороны, поскольку необходимым условием проведения свадеб было наличие значительных запасов пищи, свадебный сезон зависел от периода сбора урожая по экономическим соображениям, и по причине относительно свободного от хозяйственных работ времени.

На селе таким сезоном был период с конца осени (после сбора урожая, поспевания вина и пригона скота с летних пастбищ) по начало зимы, который на селе иногда «заканчивался» раньше календарного срока – масленицей, приходящейся на период от 19 января по 24 февраля и длящейся две недели [Դաշինյան-Անտրյան 2005, 76]. Затем начинался Великий пост, когда было сравнительно мало съестных припасов, особенно мясо-молочных, и соответственно свадьбы на время прекращались. Возможно, наложение «постной диеты» на почти двухмесячный период, помимо религиозных объяснений, имело и свое рациональное объяснение, обусловленное сельскохозяйственным циклом.

Этот «запрещенный» христианской церковью для свадеб и с экономической точки зрения неудобный для пиршеств период продлевался за счет запрета «майских» свадеб. Последнее условие, правда, не было канонизировано церковью, но более или менее строго соблюдалось в силу народной традиции. Сегодня Армянская Церковь пытается вести «разъяснительную» работу, чтобы искоренить это теперь уже непонятное ограничение и вместо этого установить более строгий запрет на венчание в Великий пост. Но в современной обрядовой практике такие венчания в период Великого поста не составляют редких исключений, и церковь, идя навстречу молодоженам, венчает их при закрытом алтаре – ситуация, которую трудно представить в традиционной свадьбе. Тогда, при возникновении каких-либо сложностей с венчанием в церкви обряд обычно проводился у *тоныра* (очаге - *Ред.*) или у дверей церкви (редко у «непорочной» постели)¹. Поскольку жизнь людей в традиционном обществе больше

¹ В тех случаях, когда нельзя было совершить обряд венчания в церкви, в качестве альтернативного «алтаря» использовали тоныр или постель девственницы у ахдзникских

зависела от природных циклов, занятости в полевых (особенно весенних) работах и наличия необходимых съестных припасов, то проведение свадеб в «неправильный» сезон просто не приходило в голову, и редкие исключения обычно делались в случае умыкания невесты или каких-либо срочных и непредвиденных обстоятельств.

Запрет на майские свадьбы широко распространен и среди европейских народов². Некоторые исследователи, вслед за французским ученым Ф. Бенуа [Покровская 1977, 43], возводят его истоки к римским лемуриям³, которым были посвящены 9, 11, 13 мая, когда закрывались храмы и не совершались браки [Штаерман 1989, 48].

Относительно запрета свадеб на май у славян есть такое толкование: «У славянских народов месяц май, наоборот, предвещал веселье и радость. Думается, поверье, по которому нежелательно вступить в брак в мае, скорее всего связано с созвучием слов «май», «маета», «маяться». Нелепое и смешное верование, возникшее вследствие простого, совершенно случайного совпадения слов» [Семенов 2007]. Интересно, что в армянском языке к слову «май» также подбирается «трагическая» рифма: մայիսի-վայիսի (букв. «май-вай», где «вай» – возглас причитания). Очевидно, что в обоих случаях запрет на майские свадьбы является не результатом рифмы, подобный же подбор рифмы – результат определенного отношения к майским свадьбам.

Запрет играть свадьбы в «траурный период» у армян, в отличие от римлян, падает скорее на сентябрь (11-17), когда празднуют *Сурбхач* (Սուրբ Դաշ, Մրիւն), который в христианстве отмечается как праздник возвращения Святого Креста в Иерусалим, в храм св. Вознесения (14 сентября 627 г.). Однако по народной версии этот праздник армяне отмечают в ближайшее к 14 сентября воскресенье как день поминовения усопших, и потому вся неделя, на которую приходится 14 сентября, проходит под знаком траура, что и налагает запрет на свадьбы в этот период.

Помимо недели Св. Креста, остальной сентябрь открыт для свадебных торжеств. Интересно, что римские лемурии также охватывают период не более одной недели, но запрет распространяется на целый месяц. В аналогичной ситуации в Армении растяжение табу на свадьбы на весь сентябрь происходит лишь в немногих селах⁴,

армян [Եւհիշվելյան 2007а, 134].

2 Ср. Филимонова 1989, 25; Токарев, Шервуд 1989, 98; Красновская 1989, 118, 131; Кожановский 1989, 152. Хотя здесь местами «наблюдается передвижка традиционных «брачных сезонов»: не февраль, как раньше (перед постом), не ноябрь (перед адвентом), а апрель, май, сентябрь» [Токарев, Шервуд 1989, 98]. Уже Плутарх дал пять различных объяснений запрету жениться в мае [Плутарх 1990, 212], но многие авторы считают наиболее вероятным из них связь с лемуриями, на что указывал и Овидий (Фасты. 421) [Овидий 1990, 285; Токарев, Шервуд 1989, 98].

3 В Древнем Риме лемуры - призраки не получивших должного погребения людей, которые бродили по ночам, насылая безумие.

4 Запрет на сентябрьские свадьбы по причине Сурбхача я встречала, например, в Одзуне, Джрашене (ПЭМ 2007, Лорийский марз), Гоше, Ахарцине (ПЭМ 2007, Тавушский марз). В

что, на наш взгляд, дополнительно свидетельствует не в пользу объяснения запрета майских свадеб по причине римской традиции поминовения убитых преступников и злодеев, попадавшей на этот период [Штаерман 1989, 48].

Запрет на майские свадьбы некоторые информанты объясняют тем, что в брак «вступает» сама природа, и потому «в это время пристало цвести природе, а не людям» [ПЭМ 2007, Капан], «май сам по себе – уже невеста, о какой свадьбе в таком случае может идти речь?!» [ПЭМ 2007, Ашнак]. Такое объяснение отчасти совпадает с объяснением тех ученых, которые отмечают, что май был месяцем ритуальных ухаживаний, когда свободная любовь не только была разрешена, но в определенной степени даже сакрализована, в чем, возможно, проявлялся отголосок древних ритуалов, совершавшихся в период «возрождения природы». «Они (эти ритуалы - *ред.*) отражали представления о связи акта зачатия и весенних всходов полей, плодородия» [Иванова, Покровская 1989, 186; Фрэзер 1983, 160].

Толкуя запрет майских свадеб в Армении, информанты объясняли это тем, что май считается месяцем измены и предательства [ПЭМ 2007, Джрашен], что может быть поздней репликой идеи свободной любви.

Традиция не играть в мае свадеб во Франции была настолько сильна, что церковь посвятила май деве Марии с целью ввести в христианский календарь уже сложившуюся древнюю народную практику, которая противопоставляла свободную любовь законному браку [Иванова, Покровская 1989, 186]. Похожая ситуация сложилась в Бельгии и Нидерландах, где в некоторых районах именно на май приходился пик свадебных торжеств, в чем Э. Ферле и А. Марино видели пережиток языческих верований, признававших именно май и его первый день наиболее благоприятным для бракосочетания [Решина 1989, 231]⁵.

селе Арамус Котайкского марза запрет играть свадьбы распространяется на начало сентября до следующего после Сурбхача понедельника, после чего, в остальной период сентября, свадьбы допускались. В последние годы, как с удивлением упомянули в с. Мусалер Армавирского марза, в городе (имеется в виду Ереван) свадьбы справляют даже на неделе Сурбхача [ПЭМ 2007, Мусалер].

5 По мнению М. Элиаде, нынешний первомайский праздник восходит к празднику весны, который мог оканчиваться оргиями: «Несмотря на все сопротивления Церкви, Майский день продолжал праздноваться. Не был он отменен ни историческими, ни социальными, ни религиозными переменами; кое-где удалось только изменить его имя. В Перигоре и во многих местах Майское дерево стало символом Французской революции; оно называлось «Дерево свободы», но крестьяне так же плясали вокруг него, как их предки. Теперь Первое мая отмечается как праздник труда и свободы; в современном уме это еще вызывает некоторые смутные воспоминания о мифе возрождения и совершенствования мира, который типичен для всех традиционалистских обществ» [Элиаде 1999, 290]. О формировании майского праздника и его трансформации в трудовой праздник в контексте становления европейских государств см. Hobsbawm 1983, 283-291.

По мнению Н. Решиной, лишь благодаря стараниям христианской церкви, стремившейся искоренить языческий обычай, распространилось противоположное поверье: «того, кто вступает в брак в мае, ничего хорошего не ожидает» [Решина 1989, 231].

Думаем, что приведенные данные говорят в пользу того, что ограничения на майский брак или восприятие месяца мая как «благоприятного для любви» сезона скорее всего восходят к представлениям о «единстве» и «общности» человеческих и природных репродуктивных сил, их взаимосвязи и взаимообусловленности. Эта общая основа в одном случае расценивает схожие действия людей и природы как резонирующие, а в другом, наоборот, «растрата» человеческой репродукции воспринимается как возможное негативное воздействие на воспроизводящие силы природы⁶. В рамках той же логики (но уже с положительным магическим результатом) действуют разного рода весенне-посевные обряды и поверья, например, армянский обряд «первой борозды» [Պիլիբյանի 2006, 70-71; Абрамян, Пикичян 1991, 176-185]. По сходной схеме в Германии считалось, что если в ритуальную пахоту впрягались девушки на выданье, то урожай от этого получался лучше, а лен, посеянный невестой, рос лучше [Филимонова 1977, 142]. Например, на некоторых островах Амбоина, когда гвоздичные плантации не дают урожая, мужчины идут туда ночью обнаженными и изображают, что оплодотворяют их [Элиаде 1999, 293]. Наконец, вспомним, что у многих европейских народов во время майских праздников (например, на праздник Вознесения) природные силы олицетворялись ритуальной парой: женихом и невестой [Филимонова 1977, 158-159]. В армянской же традиции больше распространен образ одной только невесты.

Для нас же более существенно наличие темы запретной любви, которая сопровождает праздник Вознесения⁷, во время которого вся природа: горы, земля, небо, цветы – все мыслится в любовном соитии. Так, в календаре праздников мая делается отсылка на свадебный ритуал жизненного цикла, цитирование из которого не только передает тему «природного брака», повторяя космическую иерогамию Неба и Земли, но тем самым объясняет запрет и на людской брак. Здесь, конечно, нельзя не согласиться с М. Элиаде в том, что «трудно разобрать, насколько данный обряд выражает эротический символизм, а насколько просто символизм Земли и

6 На первый взгляд к таким же обрядам можно отнести табу на половые отношения охотников накануне охоты, но эта аналогия скорее формальная, поскольку, как показала М. Дуглас, такие запреты больше из области представлений о женской скверне, которая может помешать при важных магически-ритуальных действиях, каковым отчасти мыслилась и охота [Дуглас 2000, 184-192].

7 Например, в тех случаях, когда нельзя было совершить обряд венчания в церкви, в качестве альтернативного «алтаря» использовали тоныр или постель девственницы у ахдзникских армян [Միշինցի 2007а, 134].

земледелия. Жизнь едина; разные уровни космической жизни совмещаются (Луна – Женщина – Земля; Небо – Дождь – Мужчина и т.д.) и даже пересекаются друг с другом в основополагающих пунктах (все космологические атрибуты Луны, Ночи, Воды, Земли, семян, возрождения, воскрешения и так далее присутствуют, например, в женщине и могут быть актуализированы и усилены женскими ритуалами или иерогамиями)» [Элиаде 1999, 293]. Именно это единство скорее всего породило взаимозависимость ритуалов календарного и жизненного циклов. Взаимосвязь эта не заканчивалась запретом на майские браки, но предполагала и обратное влияние – переговоры и соглашения о браке предпочитали проводить в определенные календарные праздники. Так, известны обручения, которые заключались на Вербное воскресенье, когда мать жениха, подведя невесту к праздничному дереву, накидывала на ее голову косынку или зажигала от горящих на дереве свечей свою крестообразную свечу [Лшшшшш 1988а, 98; Лшшшшш 1988б, 341] и на Вардавар, когда молодые обменивались яблоками [Харатян 1989, 12]. В Гандзаке на Вербное воскресенье во время танцев мать жениха, заранее получив согласие на брак родителей будущей невесты, вручала ей яблоко с воткнутым кольцом или серебряной монетой как символ обручения [Лшшшшш 1988б, 341-342]. После чего стороны входили в своеобразные «празднично-ритуальные» отношения – обмен даров по поводу всех календарных праздников вплоть до свадьбы, и на первый год после свадьбы, пока не родился первенец и тем самым переход невесты в дом жениха не считался окончательно завершенным.

Сращенность брачных и календарных ритуалов обусловлена их типологической тождественностью. Основным мифологическим компонентом свадеб и календарных праздников является идея перехода. В одном случае это переход в новый временной цикл, в другом – переход в новый социальный статус, а для невесты еще и физический переход в новую семью. Учитывая тот факт, что свадьбы помимо прочего являлись определенным хозяйственным договором, то логика ритуального поведения предполагала подтверждение этого договора во время каждого календарного праздника, вводящего новый временной цикл, а значит отменяющего предыдущие циклы с их внутренними договоренностями. Думаю, что именно этим можно объяснить обязательный обмен дарами на календарные праздники в период от помолвки до рождения первого ребенка. Весь этот период невеста находится в лиминальном состоянии и поэтому календарные праздники особенно значимы, поскольку сопровождаются также и топографическими перемещениями невесты: в период от помолвки до свадьбы в качестве гостыи в доме жениха, после свадьбы – в качестве «гостыи» в отчем доме (ср. традицию временного возвращения в отцовский дом – դարձ, «дардз»). Календарная обусловленность брачных отношений

присуща традиционным культурам многих народов⁸, что позволяет говорить не только о совмещении отдельных семейных и календарных ритуалов, но и о родстве, доходящем до «взаимопереплетения их в один, органически слитый годичный цикл» [Земцовский 1974, 154].

Взаимообусловленность природных и жизненных циклов по-своему повлияла на определение дня свадьбы и в более позднее время. Так, в некоторых селах, например селе Ашнак (марз Арагацотн), население которого составляют переселенцы из Сасуна (Зап. Армения), вплоть до конца 1980-х свадеб в феврале не играли. Тогда как во многих селах и городах Армении пик свадеб приходился именно на этот месяц в основном по причине Сретения Господня (праздник в народной традиции, связанный с солнечным культом). Свадебный сезон сасунских армян обычно заканчивался с окончанием Масленицы [Պէտոնյա՛ն 1965, 241], а во время определения дня свадьбы выносили вердикт: «исключив февраль, можно на любое время назначить» [ПЭМ 2007, Ашнак]. Причину запрета февральских свадеб объясняли неполнотой календарного месяца, а «неполнота»⁹ в контексте свадьбы воспринималась в первую очередь как угроза благосостоянию вступающих в брак. Среди толкований запрета были отсылки и на то, что февраль – это месяц «швотов»¹⁰, демонического духа, которого в феврале изгоняли из домов. Образ этого персонажа всегда вызывал интерес в армянской этнографии. Его в основном рассматривали как персонификацию зимы и морозов [Ղա՛նաշի՛նյա՛ն 1969, 8; Օշի՛րաշի՛նյա՛ն 1978, 34; Ղա՛նաշի՛նյա՛ն 1960, XI-XII], а само название возводили к арабскому – *шубат* [Բէ՛նու՛՛ 1899, 9] или ассирийскому – *шебет* [Харатян 1989, 45], то есть к семитскому названию месяца февраль. Однако, как убедительно показал З. Харатян, демоническая природа этого персонажа не так однозначна и, учитывая другие бытующие в народе представления о нем, а именно его способность внушать людям эротические сновидения и связь с семейством кошачьих, этот образ можно рассматривать как некогда доброго духа, считавшегося *производителем*, творцом обильного урожая и хранителем семейного благосостояния и богатства дома [Харатян 1980]. Кажется логичным, что в период, когда такой дух изгонялся из дома (чтобы обеспечить плодородие природы) создавать семью без его благословения и участия могло показаться сомнительным предприятием. В этом смысле запрет на февральские свадьбы напоминает логику запрета на майские свадьбы – пробуждение и плодородие сил природы важнее создания отдельно взятой частной семьи, последнее становится конкурирующей задачей, способной отвести на

8 Об этой взаимосвязи, например, у славянских народов см. Веселовский 1940, 215-223; Чичеров 1957, 39, 44, 51, 133; Земцовский 1974, 147-154.

9 О семантике «неполных» чисел см. Абрамян, Айрапетян, Аракелян, Гулян 1984; Айрапетян 2000, 68.

10 См. напр. Ալիշի՛ն 2002, 97-98.

себя долю вегетативных сил, тогда как все усилия людей должны быть направлены на возбуждение/пробуждение природы.

Как уже отмечалось, сведения о запрете на февральские свадьбы мне удалось зафиксировать только у сасунских армян, в традиционной культуре которых распространены представления о «швоте», тогда как во всех остальных субгруппах на февраль приходится пик свадебного сезона в основном по причине Сретения Господня, после которого свадебный сезон традиционно прекращался [ПЭМ 2007, Цахкашен; Հնգւիւնիսի 1986, 75-76]. Стоит отметить, что «эротическая» природа армянского «швота» напоминает образ св. Валентина, покровителя влюбленных, чей праздник также отмечается в феврале (14 февраля)¹¹. Такое впечатление, что и в мае и в феврале мы имеем дело, с одной стороны, с проблемой институционализации брака, противопоставленного свободе внебрачной любви, а с другой, с особым восприятием пробуждения и оплодотворения природы, что предполагает культурологическое ограничение тех же процессов в обществе. Приведенные объяснения, очевидно, не альтернативные, а скорее взаимодополняющие, где отражаются представления о неразделимых связях человека и природы.

В наши дни пики свадебных сезонов обусловлены не столько представлениями о репродуктивных способностях природы в тот или иной месяц, сколько с магией или «эстетикой» чисел. Так, по всему миру был зарегистрирован бум бракосочетаний седьмого июля 2007-го года, так как кратко эта дата значилась как 07.07.07. Три семерки были восприняты как благоприятное предзнаменование для начала семейной жизни. Только в одной Армении в этот день было 900 регистраций. Интересно, что такой пик пришелся в основном на Ереван и городское население Армении, тогда как в селах к «удобной» для свадьбы дате отнеслись более равнодушно. Думаю, что это различие говорит о все еще разном восприятии времени, более цикличном у сельского населения и более линейном у городского.

Сегодня свадебный сезон в Армении приходится на период с ноября по февраль/март¹², что обусловлено не столько традицией играть зимние свадьбы после сбора урожая, сколько тем, что сезонное возвращение выехавших за пределы Армении на заработки мужчин попадает именно на этот период [ПЭМ 2007, Гавар]. Часть этого

11 Об армянских аналогиях праздника св. Валентина см. Шагоян 2000.

12 По сведениям видеооператора Г. Галстяна из г. Талин в 2005-2007 гг. наблюдается увеличение количества летних свадеб, которые справляют в основном эмигрировавшие из Армении в 1990-2005 мужчины, теперь вернувшиеся с целью женитьбы. Пробыв примерно месяц-полтора и за такой короткий период женившись, они вновь уезжают, забрав с собой жену. Это впечатление Галстяна основано на том, что последние два года его приглашали снимать свадьбы практически каждую летнюю неделю [ПЭМ 2007, Талин]. Полевой материал из остальных поселений подтверждает в качестве «свадебного сезона» все же период с ноября по Сретение (февраль).

сезона совпадает как раз с Великим постом, но люди больше считаются со своим рабочим графиком, нежели с церковным календарем, несмотря на сегодняшнюю популярность венчаний, а церковь, как уже отмечалось, не поощряет венчаний в Великий пост. Последний часто приходится на апрель, но сегодня редко встречающиеся запреты на апрельские свадьбы некоторые наши собеседники склонны объяснять скорее по причине дня поминовения жертв геноцида 24 апреля¹³, тогда как армяне вплоть до начала XX века в марте-апреле свадьбы не играли по причине Великого Поста [Լալաչյան 1988а, 54-55]. По сведениям Ер. Лалаяна, например в Варанде (Зап. Армения), минимум свадеб в XIX в. приходился на летние и первые осенние месяцы в силу занятости в сельском хозяйстве, а максимум – на период от ноября до февраля.

Сегодня в городе и на селе свадебные сезоны в основном совпадают, поскольку, как уже отмечалось, и там и здесь они больше обусловлены рабочей миграцией. Сезон «открывается» в конце октября и обычно длится по 13 февраля – *трндез*. Как говорила одна из моих собеседниц, «как только приходит трндез, *девушки роют глубокую яму и садятся в нее*, их судьба тяжелеет, и ждать им следующей осени...» [ПЭМ 2007, Цахкашен]. Хотя церковь и не поддерживала прекращение свадеб после Сретения, однако в народной традиции этот очевидный элемент языческого солнечного культа до сих пор в некоторой степени определяет конец свадебного сезона.

В Муше свадьбы чаще справлялись либо на пост св. Иакова (Իսաիւրաբարդի ցաիւն), либо на пост св. Саргиса (Սարգիսի արարդ ցահոց), а для того, чтобы не ограничиваться постной пищей, пир устраивали поздно вечером [Լալաչյան 1916, 162] после вечерней службы, когда, согласно церковным канонам, день уже сменился (соответственно постный день считался завершенным). Сегодня многие молодожены, не зная об ограничениях на венчание в определенные дни недели (среда, пятница, воскресенье), заранее назначают день свадебного пира и приглашают гостей, и только в последнюю очередь – день венчания в церкви, поэтому им приходится венчаться либо при закрытом алтаре (во время Великого поста, за исключением Страстной недели, когда запрещается любое венчание), либо после вечерней службы [ПЭМ 2007, Гавар, Епископ Маркос Ованнесян, Гехаркуникская епархия]. В традиционной свадьбе фактор поста был настолько важным, что, например, в Джавахке экономные отцы невест старались приурочить помолвку к периоду Великого поста, чтобы сэкономить на выпивке, в таких случаях свадьбы чаще приходились на масленицу [Լալաչյան 1983, 139].

Однако прагматическая приуроченность брачных обрядов к календарным праздникам, возможно, была побочным результатом мифологической парадигмы

13 В качестве запретного для проведения свадьбы дня выступает не только 24 апреля, но и 7 декабря – после спитакского землетрясения 1988 года [ПЭМ 2007, Арамус].

ритуального временного цикла, согласно которой максимально сакральной является та точка на оси времени, когда свершался акт творения, то есть «все то, что кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и творцом, что произошло “в начале”, во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии» [Топоров 1988, 13]. Такой момент по мифопоэтическому мышлению наступает на стыке Старого и Нового года, когда время разрывается, порождая новое время, новый цикл творения. Поэтому социальные акты творения, каковым можно считать и свадьбу, получают дополнительный выход к сакральному порогу, если они бывают приурочены к календарному празднику. Современным выражением такого архетипа можно считать свадьбу 2000 китайских пар, которые вместе справили свадьбу на Новый 2000-й год. Здесь уместно вспомнить тезис А. Одабашян о том, что многие армянские календарные праздники в конечном итоге восходят к весеннему новогоднему празднику [Օդաբաշյան 1978].

Второй, не менее важной, причиной соотнесенности праздничного календаря и свадебных обрядов является наличие комплекса инициационных обрядов в свадьбе, особенно если учесть, что ритуалы для групп инициантов является одной из основных составляющих календарных праздников традиционных обществ [Абрамян 1983, 60-68]. Соответственно многие календарно-инициационные темы были закреплены в свадьбе, которая и сама выступает как отдельный инициационный сюжет в некоторых календарных праздниках [Մանվադյան 2007, 90-118] (ср. наличие невесты как обязательного персонажа на армянский праздник Вознесения или масленичные игры в «фальшивые свадьбы» – անվիվ հարսնիք).

Таким образом, свадебный сезон в Армении определялся несколькими условиями: во-первых, это экономическая (практическая) целесообразность, которая определяла период, когда урожай был собран и было достаточно вина и водки для проведения пиров, во-вторых, это период сравнительно свободный от сельскохозяйственных работ, в-третьих, и экономическая и мифологическая обусловленность свадеб и календарных праздников выработала механизм их временной взаимозависимости. Тогда как сезон современных свадеб скорее обусловлен периодами трудовых миграций, который почти совпадает с сезоном традиционных свадеб. В отличие от традиционных, современные свадебные сезоны в городе и на селе разнятся меньше и менее зависимы от природных циклов. Более или менее неизменным остался период завершения свадебного сезона, который приурочен к Сретению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамян 1983: *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ер.: Изд. АН АрмССР, 1983.
- Абрамян, Айрапетян, Аракелян, Гулян 1984: *Абрамян Л., Айрапетян В., Аракелян Г., Гулян А.* Разговор о круглых и абсолютных числах. Ер., 1981-1984 (рукопись).
- Абрамян, Пикичян 1991: *Абрамян Л.А., Пикичян Р.В.* Греческая свирель, австралийская гуделка и армянская зурна: Генезис музыкального инструмента в ритуально-мифологическом контексте // *ՊԲՀ*, 1991, №12, с. 176-185.
- Айрапетян 2000: *Айрапетян В.* Русские толкования. М.: Языки славянских культур, 2000.
- Веселовский 1940: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940.
- Дуглас 2000: *Дуглас М.* Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.
- Земцовский 1974: *Земцовский И.И.* К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л.: Наука, 1974, с. 147-154.
- Иванова, Покровская 1989: *Иванова Ю.В., Покровская Л.В.* Народы Франции // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 177-209.
- Карпов 2001: *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
- Кожановский 1989: *Кожановский А.Н.* Народы Испании // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 134-166.
- Красновская 1989: *Красновская Н.А.* Народы Италии // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 107-133.
- Овидий 1990: *Овидий*, Фасты // Овидий, Наука о любви. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1990, с. 247-406.
- Плутарх 1990: *Плутарх*, Римские вопросы // Плутарх, Застольные беседы. Ленинград: Наука, 1990, с. 180-222.
- Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (Весенние праздники). М.: Наука, 1977, с. 30-48.
- Решина 1989: *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 210-238.
- Семенов 2007: *Семенов священник Вячеслав*, Дорога к богу // Общественный комитет «За нравственное возрождение Отечества». http://www.moral.ru/propoved/Prop_Semenov-2.html (16.08.07).
- Токарев, Шервуд 1989: *Токарев С.А., Шервуд Е.А.* Народы Швейцарии // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 89-106.

- Топоров 1988: *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках, М.: Наука, 1988, с. 7-60.
- Филимонова 1977: *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (Весенние праздники). М.: Наука, 1977, с. 139-162.
- Филимонова 1989: *Филимонова Т.Д.* Австрийцы // Брак у народов Западной и Южной Европы. М.: Наука, 1989, с. 44-65.
- Фрэзер 1983: *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1983.
- Харатян 1980: *Харатян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX-XX вв) // СЭ, 1980, N 2, с. 103-116.
- Харатян 1989: *Харатян З.В.* Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян // ՀԱԲ 17, Եր.: Հայկական ՄՍՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 1989, с. 5-62.
- Чичеров 1957: *Чичеров В.И.* Зимний период русского крестьянского земледельческого календаря // Труды института этнографии, Т. 40, М.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Шагоян 2000: *Шагоян Г.А.* Февральские праздники, или когда нужно играть с огнем, посылать валентинки и кушать соленое печенье // www.pc-bbc.am (01.03.2000).
- Штаерман 1989: *Штаерман Е.М.* Лемуры // МНМ. Т. II, М.: Советская энциклопедия, 1989, с. 48.
- Элиаде 1999: *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- Ալիշան 2002 – Ալիշան Դ., Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., «Հրազդան» ՍՊԸ, 2002:
- Բենսե 1899 – Բենսե, Բուլանըի կամ Հարք գաւառ // ԱՀ, Ե. Գիրք, Թիֆլիս, Տպարան Վ. Մարտիրոսեանցի, 1899, N 1, էջ 5-184:
- Լալայեան 1916 – Լալայեան Ե., Մուշ-Տարօն // ԱՀ, XXVI Գիրք, Թիֆլիս: Տպ. «Սլովո», Գիմնազիչէսկայեա, N 1, 1916, էջ 149-195:
- Լալայան 1983 – Լալայան Ե., Ջավախք. Նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար // Եր. Լալայան, Երկեր I, Եր., Հայկական ՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1983, էջ 33-328:
- Լալայան 1988a – Լալայան Ե., Վարանդա (նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար). Արցախ // Եր. Լալայան, Երկեր 2, Եր., Հայկական ՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1988, էջ 11-202:
- Լալայան 1988b – Լալայան Ե., Գանձակի գավառ (նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար). Արցախ // Եր. Լալայան, Երկեր 2, Եր., Հայկական ՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1988, էջ 203-487:
- Խառատյան-Առաքելյան Հ., Հայ ժողովրդական տոները, Եր., «Զանգակ-97», 2005:
- Հովսեփյան 1986 – Հովսեփյան Հ.Հ., Ղարադաղի հայերի ազգագրությունը (ըստ Լիսիցյանի հարցարանի) Գիրք 2-րդ, 1985 թ., մայիս, ՀԱԻ-ԱԲԱ 1986, N1/2/132, էջ 67-145:

- Ղանալանյան 1960 – Ղանալանյան Ա.Տ., Առաձանի, Եր., ՀՄՍՌ ԳԱ հրատ., 1960:
- Ղանալանյան 1969 – Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Եր., ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1969:
- Մարտինյան 2011 – Մարտինյան Ի., Իսկ դու չե՞ս ամուսնանում 11.11.11-ին. «Գոլդ» ամուսնություններին՝ «գոլդ» բախտ // NEWS.am, 2011 <<http://news.am/arm/news/81469.html>> (21.12.2011)
- Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը, Եր., Հեղինակային հրատարակություն, 2007:
- Պետոյան 1965 – Պետոյան Վ., Մասնա ազգագրություն, Եր., Ա. հ., 1965:
- Պիկիչյան 2006 – Պիկիչյան Հ., Երաժշտությունը և երաժիշտը հայոց ավանդական առտնին և ծիսական կյանքում, Պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Եր., 2006:
- Ստեփանյան 2007a – Ստեփանյան Գ., Հայոց տոնական վարքային համակարգը (ըստ 19-րդ դ. վերջի և 20-րդ դ. ազգագրական նյութերի). Ատենախոսություն «ազգագրություն» մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար, Եր., 2007:
- Օդաբաշյան 1978 – Օդաբաշյան Ա., Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում // ՀԱԲ 9, Եր., Հայկական ՄՍՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 1978, էջ 7-72:
- Hobsbawm 1983: *Hobsbawm E. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914 // The Invention of Tradition. Ed. By Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge UK, 1983, pp. 263-307.*

Gayane Shagoyan

TIME FOR WEDDING: MYTHOLOGICAL AND ECONOMIC
CONDITIONALITY OF ARMENIAN WEDDING SEASON

This article contains an overview of various “wedding seasons” and temporal restrictions on holding traditional Armenian wedding ceremonies, both in the traditional culture (end of XIX - beginning of XX cent.) and in the post Soviet period. Popular and scientific interpretations of such restrictions are discussed. An attempt is made to ascertain reasons for the imposition of such restrictions on weddings, as well as for election of appropriate “wedding seasons” timeframe or marking the most popular days for the festivities. Based on published and field research materials, the article states that in traditional culture the allocation of a wedding season was predetermined by several factors. First, economic expediency dictated election of a period when harvest was already reaped, and enough wine and vodka were available to hold a feast. Second, the season would allow relative freedom from the agricultural labor. Third, the interconnected nature of weddings and calendar holidays created a mechanism of their mutual temporal interdependency. Thus,

calendar holidays influenced the fixation of certain periods for certain wedding rituals, while modern wedding seasons both in the city and countryside mostly depend on labor migration timing schedules. Incidentally, the latter somehow tend to coincide with the traditional wedding periods.

As opposed to traditional culture, the difference in modern wedding seasons in the city and countryside gradually diminishes, with lesser importance given to the revolving cycles of nature.