

ЭО, 2010 г., № 5

© Л.А. Тульцева

ДЕТИ И ДЕДЫ В СВЯТО-СВЕТОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПРАЗДНИКА КРЕЩЕНИЯ ГОСПОДНЯ

Ключевые слова: Свет/Первосвет, пространство, Светорусье, молодой снег, крещенская вода, Коляда, кони, антропокосмизм, святки, космические мудрецы

Статья продолжает тему образов/символов Света в календарной обрядности русских в контексте обновления демографической структуры общества и на фоне космоприродного обновления картины мира (см. ЭО. 2010. № 4). Если сакральная картина мира от Рождества до Нового года – это пансакральность космобожественной вертикали небо-Земля с чудом открытых небес и ассоциациями о Христе-младенце, то народно-православная картина Крещения Господня – это великолепие свято-световых этнически значимых снежных пространств с чудом обновления земных вод и ассоциациями праздника с обрядом крещения, детством, молодостью, женихами и невестами. Крестьянский знак праздника – обрядовая выпечка в форме *коней* как символа весенней пашни и, возможно, мифопоэтического образа солнечных коней. Чрезвычайно выразительна северорусская этнография праздника Крещения с представлением об усопших предках как незримых “святках”. Завершающий вывод автора: Мир и наши предки в этом Мире были нацелены жить в соответствии с принципами/законами/ритуалами Света космобожественного, Света космоприродного.

Наряду с актуализацией образа **молодой женщины с новорожденным на руках и малых детей** как продолжения “рода-племени” в обрядности периода солнцеворота и рождественско-крещенского новогодья актуальным было озвучивание имен женихов и невест, что таило свой сакральный смысл. Старшее поколение было озабочено ритуализированными хлопотами об урожае и приплоде домашнего скота. Отражением обрядов и примет будущего “всезерния”/“всеплодия” являлось обрядовое печенье в форме домашних животных, орудий сельскохозяйственного труда, креста, орешков. Особенно много выпекалось фигурок из теста в форме домашних животных и птиц. Их собирательные названия *коровки* и *козули*. К Крещению отдельно выпекались *кони*. Этими обрядовыми хлебами, раскрошенными и смешанными с зернами всех тех злаков, которые сеялись в домашнем хозяйстве, на Крещение “закармливали” (по принципу первого корма) домашних животных. Такое кормление животных имело целью их сбережение и размножение; кормление зернами всех злаков – приумножение нового урожая.

Все это – религиозно-бытовые варианты аграрной магии типа *интичиума*. И все они соотносятся с народными приметами о звездах на святочном небе как предвестниках урожая гороха, грибов, лесных ягод, приплода ягнят, молочности коров и др. Примечательны народные воззрения, согласно которым именно под Крещение на небе “звезды нарождаются” (*Морозов, Слепцова* 2001: 240). Это представление тождественно верованию жителей Ровенского Полесья о том, что обилие звезд в канун Крещения благоприятствует рождению детей (*Плотникова* 1999: 294). Рождение детей сулили и крещенские гадания с замерзшей водой. Например, небольшую емкость с водой и опущенным туда кольцом выставляли на мороз: потом смотрели, сколько намерзнет бугорков – столько будет сынков, сколько ямок – столько дочек (*Сахаров* 1997:

100–101); по ложке с водой, оставленной на морозе, загадывали о рождении ребенка православные коми (Конаков 1993: 17).

Единовременно с темой рождений и новой жизни в крещенской картине мира с новой силой звучат темы Света и чуда открытых небес. По христианскому вероучению, крещение Господа сопровождалось явлением божественной Троицы. Поэтому с древности праздник Крещения/Богоявления в православии называют “днем просвещения и **праздником Светов, потому что Бог есть Свет и явился просветить...**” (Булгаков 1913: 23). В церковных песнопениях величие уже предпразднества Богоявления как “праздника Светов” запечатлено посредством символизма ликования космоприродных стихий: Христос крещением “небеса отверзает, Духа Божественного низводит и нетления причастие дарует” (цит. по: Булгаков 1913: 17). Цитированное молитвословие чудесным образом подтверждает народное восприятие крещенской полночи как времени, когда *небеса открываются*. Один из таких крещенских обычаев, отразивший мировосприятие с чудом открывшихся небес, отмечен в Енисейской губ.: «Охотники до чудеснических откровений в полночь на Крещение садятся над стаканом или чашкой воды в трепетном ожидании, что она заволнуется; тогда советуют стремительно бежать на улицу, где взорам удостоившихся “откроютца небеса”: счастливы при этом могут просить все, что пожелают, даже “царство небёсно” – и получают его... В том, что это “быва́ть”, ангарцы больше чем уверены» (Макаренко 1913: 50. Также см.: Даль II: 192; Коринфский 1901: 123–125; и др.). Такое мироощущение соответствовало народному восприятию дня пред навечерием Богоявления (5 янв.) как дня “чрезвычайно святого” и столь почитаемого, что “всякий считал своим непременно священным долгом побывать в храме” (Булгаков 1913: 19).

“Чрезвычайно святой” была полночь в канун Крещения Господня – сакральное время **обновления земных вод**. По народным поверьям, на Крещение вода – именинница: “в полночный час всколыхнется она вдруг во всех водоемах, обретая на некоторое время святость и первобытную непорочность” (Гаврилов 2004: 22); “в полночь на Крещение ангел, а другие говорят, сам Господь сходит в воду и ее освящает” (РК-5(2): 432). Субстанция крещенской воды особая – ведь в ней крестился Господь. Поэтому у православных универсальным остается убеждение, что в крещенскую полночь непременно “*вода начинает колыхаться, святиться*” (этнографические материалы см.: Тульцева 2001: 64–66). В эту святую полночь, по записи 1892 г., “**души праведников в соупствии ангелов**” незримо для людей “низводятся на землю”, чтобы окунуться в родных “иорданиях”, – “отчего здесь почти всегда можно видеть легкое колебание воды утром” (витебские белорусы; Никифоровский 1897: № 1828).

Крещение Господне для русского национального самосознания – особенный праздник. Как и во время других праздников, например, Вербного воскресения или на Троицу, народное празднование Крещения в местах его действия вновь и вновь воссоздает атмосферу этнически значимых сакральных пространств и этнически значимого религиозного поведения. Национальная особенность праздника Крещения – его **антропокосмизм** с “экзистенциальной включенностью” природных стихий в индивидуальные и коллективные переживания и действия по случаю праздника. Это – полуночные молитвенные шествия за крещенской водой к водным источникам; а в день Крещения – торжество водосвятия среди природных стихий, о котором в Прикамье говорят: “*речку крестить*”, “*воду крестить*” (Черных 2008: 151). Водосвятие в день Крещения веками свершалось (и совершается) в лучах солнца, в мороз, на льду у проруби-“иордани”, рядом с которой заранее соорудились аналой из льда и большой ледяной крест, сверкавший на крещенском морозе всеми цветами радуги. По одному из рассказов А.П. Чехова, ледяной крест играл “на солнце, как осыпанный алмазами и рубинами”. И далее: “Аналой, деревянный круг, колышки и крест на льду переливаются тысячами красок. Крест и голубь (изо льда как воплощение Духа Святаго. – Л.Т.) испускают из себя такие лучи, что смотреть больно” (Чехов 1976: 289).

Солнце и мороз, свет, как физическая данность, свет снежных просторов, речной лед – вся эта свето- и цветоизлучающая картина “соучастия” природы в праздничном богослужении, соединяемая с сиянием риз икон и риз духовенства, “моделировала” невероятной силы *свято-световое сакральное пространство*. Сама светоизлучающая картина праздника, воспринимаемая зрительно и сопряженная с религиозными чувствами, при одновременно обнажавшихся головах и тысячах крестных знамениях в момент погружения креста в “иордань”, вызвала неизменный благоговейный восторг (по А.П. Чехову: “...*Боже милостивый, как хорошо!*”). Эта картина фиксировалась памятью о личной причастности к святому действию, хотя праздник крещенского водосвятия был естественной, веками повторяющейся данностью народной жизни¹. Личное участие выражалось и в массовых купаниях в ледяных крещенских прорубях, что воспринималось как обновление человека, его **второе рождение**, а не просто смыывание грехов.

Чувства ликования прочитываются и у православных гимнографов, которые чудо крещенского Богоявления описывают, обращаясь к стихиям воды, земли, неба и всего Мира: “Да радуется земля вся, небо да веселится, мир да играет, реки да плещут рукою, источники и озера, бездны моря да срадуются” (цит. по: *Булгаков* 1913: 17). В этом случае С.С. Аверинцев пишет о том, что православный чин церковной службы на Крещение Господне представляет собой “необычайно выразительную антологию библейских и гимнографических текстов, посвященных субстанции *воды* в различных аспектах ее символики” (*Аверинцев* 1973: 51). В контексте нашей статьи отметим, что в ходе православной службы на Крещение Господне молитвословия, посвященные субстанции воды, сопровождаются текстами, в которых прославляется Господь, «Коего **Свет** возсиял на “седающія тьмѣ”, говорится “о явлении благодати Божией”, “обильном излиянии на верующих Святого Духа” (*Булгаков* 1913: 19). В тропарях на праздник Богоявления миряне слышат о **Свете Господнем**: “Явился еси днесь вселенней, и Свет Твой, Господи, знаменася на нас, в разуме поющих Тя: пришел еси и явился еси, Свет неприступный”; “Видеша Тя воды и убояшася, трепетен бысть Предтеча, и возопи, глаголя: како просветит светильник Света, како руку положит раб на Владыку? Освяти мене и воды, Спасе, вземляй мира грех”. Посему в навечерие Богоявления при свете огней от множества зажженных свечей, когда совершается водоосвящение в храмах, а затем в день Богоявления, во время великого водосвятия на “иорданиях”, приметливому взору наших предков открывалось духовно-физическое видение излучающих свет освящаемых водных источников. Не случайно староверы Забайкалья (семейские) о крещенской воде говорили: “*Светинá идет!*” (*Болонев* 1978: 63). Для традиционной культуры народов Восточно-Европейской равнины вообще присуща сакрализация воды как излучающей свет, как *светлой/святой* субстанции (*Потебня* 1989: 338–340; *Топоров* 1995: 432–477). “*Святья*” – называли крещенскую воду псковичи Холмского у. (СРНГ-37: 9).

У русских богоявленская (крещенская) вода считается самой “сильной” (по сравнению с водой, освященной в другие праздники). Вероятно, поэтому полуночное шествие в молчании за крещенской водой, т.е. водой “живой”, “небесной”, подразумевало мифотворческий контекст и в некоторых местах называлось “*уворовать у ворона воду*”². Верили: умыться такой водой перед началом работы значит получить силу необыкновенную для ее завершения; умыться перед дорогой – благополучно вернуться домой (Владимирский край; *Поздняков* 1900: 8). Богоявленскую воду даже назначали принимать тем, кого церковь “за грехи” не допускала к причастию (*Булгаков* 1913: 21). Благоговейное отношение к крещенской воде среди крестьянских женщин оставалось непреходящим в течение всего XX в. В крестьянских домах на божнице у икон в сосуде всегда стояла богоявленская вода и лежала богоявленская свеча.

Водосвятие на прорубях-“иорданиях” рек, озер, как и колодцах, было кульминацией крещенской обрядности. Верили: когда начинается Великий чин освящения водных

источников и с пением тропарей крест погружается в “иордань”, – небеса закрываются, оканчиваются святки. Но пространство еще хранит сакральность великого праздника с его обновленными земными водами. Не только вода, но по-особому воспринималась и стихия снега.

Свет и снег. Субстанцию **Света** в сакрально-национальном пространстве и времени праздника Крещения/Богоявления усиливает присущая этому времени года стихия *снега*. *Снег и вода* – эти две природные стихии являются неотъемлемой частью космоприродного Света, его “световой” составляющей, неким божественным отражением Света в сакральном пространстве праздника Крещения Господня. Космоприродная структура снега – это мириады замороженных капель воды. Падая на землю в форме неповторимых по совершенству снежинок, снег излучает идеальный белый цвет/свет, удлиняя суточный и годичный световые циклы, что чрезвычайно важно для жизнедеятельности землешащев. Стихия снега усиливает природный свет в национальном пространстве России. Не случайно у понятия **Русская земля** был ныне забытый синоним **Светорусье** – “**Светорусье**, русский мир, земля; белый, вольный свет на Руси; говор[ят] и *святорусье*” (*Даль* IV: 159. Заглавные и малые буквы, полужирный шрифт и курсив по В.И. Далю. – Л.Т.). В цитированном понятии **Русская земля как Светорусье** отразилась национальная специфика цвето-светового видения мира окрест человека через стихию света.

Таким образом, вся среда обитания этого времени года погружала человека в цвето-световую лучистость снежных просторов зимы. По сути, метафора снега – это свет. В то же время искрящийся светом крещенский снег – это особый **молодой снег**. Такое представление сформировалось благодаря следующим факторам: это понимание Крещения Господня как “праздника Светов”, а в народе еще и как праздника, в который не просто свершалось Крещение Господа, а как если бы это было крещение новорожденного (то же у греков – см.: *Иванова* 1973: 326). Эти важные факторы освятили и закрепили в народе восприятие выпавшего в крещенское утро снега как снега молодого. Пожилые бабы собирали этот “особый” снег (в Тульской губ. со стогов) и использовали для отбеливания холстов и “войлочания” сукна, считая, что “молодой” крещенский снег отбеливает лучше солнца и золы; его использовали в лечебных целях, им умывались. Верили в чудесное свойство молодого крещенского снега сберегать воду в колодцах: бросали в колодец, считая, что вода из такого колодца приносит “спорину” во весь год (*Сахаров* 1997: 202; И.П. Сахаров об этом впервые в 1838 г.; *Никифоровский* 1897: № 1836).

Согласно народным знаниям, снег во время святок – залог урожая. Это понимание универсально. Например, тверское: “Снег глубок – хлеб хорош, зима без снегу – не быть хлебу”. Снег освещал зимние пространства Восточно-Европейской равнины значительную часть года, а лету обещал плодородие. Этносемантику “цветущего” инеем и куржавинами святочного снега чуткие к жизни природы староверы северо-запада Пермского края выразили в хрононимах святок как **Цветьё**, **Цветтё** (*Черных* 2008: 10). Полагаем, что благодаря пермским староверам этносемантическая глубина понятия “Цветьё” сохранила архаическую специфику языка и мышления русских. Это отразилось в календарном единстве цвето-светового восприятия “молодого”, цветущего куржавинами крещенского снега с цвето-световыми характеристиками картины природы периода летнего солнцеворота – от Иванова дня до Петровок, также называемого **Цветьём** (Там же).

К помощи снега, особенно крещенского, повсеместно прибегали девушки во время святочных гаданий. Такие гадания не только давали некую информацию о судьбе. Дело в том, что метафизика “молодого снега” предполагает ассоциации с рождением и детством. Поэтому символические манипуляции девушек с “молодым” крещенским снегом должны были обеспечить главное – их способность к рождению детей в качес-

тве будущих молодухек (снег “пололи” в подолах сарафанов и передников, толкли его мутовкой, рассевали с помощью скатерти и т.д.).

Ассоциации праздника Крещения с рождением, детством, молодостью закрепились в народной жизни благодаря соответствующей крещенской атрибутике и обычаям типа ритуалов перехода, маркировавших жизненные циклы человека. В первую очередь отметим веру в “могучую силу” *света/огня богоявленской свечи* при родах (РК-1: 283, 285; РК-2(1): 230; *Максимов* 1996: 116). В этом случае зажженная богоявленская свеча “репрезентирует идею раскрытия небес” (*Страхов* 2003: 314), что, как полагали, должно обеспечить помощь особенно при трудных родах³. Напомним и о повсеместном обычае умывать детей крещенской водой с приговорами, защищавшими ребенка (“темное совлекается, а светлое облакается...”⁴). У крещенской проруби устраивались смотрины девушек-невест. Здесь же знакомили молодых людей кубанские станичники; при этом парень мог умыть щеки приглянувшейся девушке (*Куракеева* 2002: 64), что расценивалось как знак перемены судьбы. Детям, предпочтительно мальчикам, в день Крещения поручались различные ответственные задания. На Псковщине им доверяли отнести на озимое поле крест из лучин, где его следовало воткнуть в землю на своей полосе. К этому крещенскому крестику, поставленному детской рукой среди озими, отношение было самое благоговейное: летом, в страду, жнея осторожно обжидала вокруг него рожь, стараясь не свалить крест (*Копаневич* 1896: 38).

Старики и дети. Одновременно в соответствующих крещенских обычаях ассоциативно-переходного типа мы находим традиции, связывавшие своими сакральными нитями два крайних поколения семьи и общины, т.е. стариков и детей. Например, особое загадывание практиковалось вечером на крещенские “свечки” в Шацком р-не Рязанской обл. Исполнители загадывания – *дети* и их *дед*. Дети становились “по углам” (место сакрализовано “пребыванием” душ предков в положенные им сроки) и, подставив “подолы”, ловили специально сваренную чечевицу, которую кидал дед. По количеству пойманных зерен судили, кто сколько проживет (ШЭС: 237). Вероятно, это загадывание пришло в Шацкий р-н вместе с переселенцами из западнорусских земель, где в крещенский сочельник аналогичным способом судили о благополучии семьи на предстоящий год (*Никифоровский* 1897: № 1819, 1820. Сравнительный славянский материал см.: *Толстой* 2003: 274–282). Воспоминания свидетельствуют и о бытовании традиции праздничных крещенских чтений Евангелия *для детей* в исполнении их *деда*⁵. Все эти, как и другие крещенские традиции, были в числе последних, завершавших святки. Среди них важное место отводилось ритуализированным проходам олицетворения праздника. В этом случае наиболее интересные материалы дает этнография Северо-Запада Руси и земель Полесья.

Отъезд Коляды. Указанный этнографический ареал богат традициями, которые характеризуют вечер накануне Крещения (или день, следующий за ним) как календарный срок, ассоциировавшийся с *отъездом Коляды*. В этом этнографическом ареале представления о *Коляде отъезжающей* нашли образное отражение в рисунках: принято одновременно с крестами на окнах и дверях рисовать деревья, коней, людей, телеги. Говорили: “*Коляда уезжает*”; “*Коляда на белых конях одъежджэець*” (*Толстая* 2005: 54, 120, 128, 345). Обратим внимание на мифологему Коляды, отъезжающей *на белых конях*. Если в рождественский сочельник Коляда “прибывала” к людям на одном коне, то в Крещение она “уезжала” уже на нескольких конях. Ориентируясь на уникальную информацию о том, что Коляда сначала едет к людям на *трех кониках*, затем на двух, а в канун Рождества только на одном (Там же: 120), закономерно предположить, что в упряжке отъезжающей Коляды будет *три белых коня*. Тройка белых коней Коляды – это мифопоэтическая метафора солнечного календаря периода от зимнего солнцестояния до летнего солнцестояния. Аграрный календарь этого полугодия имеет несколько заметных вех, посвященных лошадям. Из них самые известные – это мчащиеся тройки с молодежью и молодоженами на Масленицу, а также чрезвычайно архаичный об-

раз *белого Коня-Русалки/ Русалки-Коня*, ритуальные сцены с которым разыгрывались на огромной территории земледельческой Руси в Русальское (Петровское) заговенье. *Конь-Русалка* олицетворял пик летнего восхождения солнца, как и само солнце, а также сакральное время цветения озимой ржи, льна, васильков, проводы вёснушки-весны, последние брачные игры молодежи (подробнее см.: Тульцева 2001: 179–205).

В русском святочном календаре проводы Коляды, объединяемые с типичными для крещенского кануна поминальными традициями, известны лишь в пограничных с Белоруссией северо-западных областях. Например, в Плюсском р-не Псковской обл. варили гороховую кутью: «*Поминают родителей... што аны уходят на сваё места якобы. ...В чашку на улицу настáвя: “На, вот – паеешь гарошку, Каляда крещенска!”*» (Лобкова 2000: 25). В крещенской обрядности русских при отсутствии образа Коляды, отъезжающей на конях, сохранялся образ коней, может быть, даже солнечных. Речь идет об обрядовой выпечке в форме *коней*.

Кони – обязательная крещенская выпечка с последующим кормлением лошадей – типичная картина праздника Крещения Господня на всей аграрной территории Европейской России. Отметим обычай *ребят* (мальчиков) Дмитровского у. Синьковской вол. бегать перед крещенским водосвятием по избам с припевкой: «*Подайте конька, золотого гребенька!*» (т.е. *конька с золотой гривой!*). Ребятам подавали испеченные перед крещенской заутреней обрядовые хлебцы в форме *коньков*. Себе хозяева оставляли столько печеных коньков, сколько было лошадей в хозяйстве (Зернова 1932: 38). Этнографические материалы говорят о том, что в каждой семье *коньков*, или *коней* выпекалось ограниченное количество, часто – только по числу лошадей в хозяйстве. Лошадей кормили печеными *конями* вместе с освященной водой. Этот народный обычай был в числе завершающих праздник Крещения. Его сакральное значение подчеркивалось тем, что повсюду лошадей кормили хлебцами-*конями* вместе с крещенской водой, принесенной старшим домохозяином после великого освящения “на иорданиях” водных источников. Кроме того, широко практиковалось освящение лошадей крещенской водой у “иордани”. Всё это – многовековые обычаи земледельцев, готовившихся к весенней пахоте по солнечному календарю.

7 января сакральная атмосфера информационного святочного пространства наполнялась особыми настроениями и представлениями. Церковь посвящает этот день Собору Предтечи и Крестителя Господня Иоанну. **Собором** празднество называется потому, что в этот день “Церковь собирает своих чад на богослужение, воспевающее Предтечу и Крестителя Господня Иоанна, а вместе с ним и собор бесплотных сил, или лики ангельские” (Булгаков 1913: 26). Предполагаем, что православная космография этого дня сохраняет некие сокровенные знания, нашедшие отражение в народных представлениях о сроках пребывания душ предков в родных пенатах. Наступал черед их возвращения в иные края. Уникальные сведения о таком мироощущении были записаны до 1860 г. в Витебской Белоруссии: «“В сборный день” (7 янв.) все “святки” собираются на “ра́ду” и после обсуждения действий и поведения людей, как они “святку́вали”, отлетают от земли... Окончательный “отлет святко́в” происходит около полдня, ...не “по лю́цку святкувавший” семьи и лица еще могут умилостивить их в эти последние часы» (Никифоровский 1897: № 1862).

Витебский **Сборный день**, в который все *святки́* собираются на *ра́ду*, – это очередной календарный родительский день, завершавший святочный цикл. Он сродни русской Радунице, когда праведные души, встретив на земле Пасху, собираются на *раду* (отсюда название родительского дня – *Радуница*), т.е. совместный сбор, чтобы, как витебские святки́, отлететь от родных мест. Это – типичная картина завершения календарно-значимого цикла, ассоциируемая с отлетом в некие края праведных душ “родителей” (*святко́в* – световых сущностей, невидимых человеку⁶). Вплетение поминальных традиций в трапезы сочельников, как и святочные обходы ряженных, допускали некие умозрительные “связи” со сферой трансцендентного. На этих представле-

ниях основаны календарные родительские поминки, которые включали ритуальные “встречи”-“угощения” (“невидимо угощаются” [РК-6: 189]) и проводы душ предков⁷.

Этнографические сведения, типологически единые со сведениями о витебских святках, были записаны уже в наше время в районах Северного Белозерья (Вологодская обл.). Здесь понятие “святки” бытовало на территориях проживания староверческого населения, т.е. среди хранителей более архаичных пластов русской культуры. Именно тут мифологемы *приезда* и *встречи святков*, а затем их *отъезда на конях* разворачивались на фоне поверий о дарах, которые святки будто бы оставляли детям и девушкам (в день их “приезда” на второй день Рождества и “отъезда” в крещенский сочельник или Крещение). Девушки ожидали в подарок шелковые ленточки (“шелка”), дети – шелковые “плетешки”, позднее – конфеты⁸. В обмен на ожидаемый дар святкам чаще всего требовалось оставить охапку сена под передним углом избы, реже – “вички” и криночки (Морозов 1997: 346–348), которые, вероятно, имеют отношение к поминальному культу. Охапка сена – это знак внимания к святкам в форме символического “кормления” коней перед их отъездом в некие края⁹. В деревнях Верхневажского р-на Вологодской обл. для “встречи” и “проводов” святков шелковые ленточки навязывали на сучья специально установленной бороны-суковатки или “шелка” наматывали на мутовку. В некоторых деревнях бороны с шелковыми ленточками ставили перед каждым домом на все дни святков. Записавшая эти сведения И.М. Денисова связывает навязывание и наматывание “шелков” с бытующим поныне обычаем привязывать “в дар” духам-предкам нитки, ленточки, обрезки тканей на ветки деревьев и кустов, т.е. на места пребывания душ предков, по архаическим представлениям. Она же, опираясь на собственные полевые материалы, предлагает расшифровку понятия *шелыгане/шелукане/шуликуны*¹⁰ как локальный синоним понятия *святки* (Денисова 1995: 36–38). В свою очередь обратим внимание на мифо-поэтическую инверсию слов *шелыгане/шуликуны* и др., фонемы которых – *шлг/шлк, вероятно, послужили основой к собирательному понятию *шелка* для всех нитей, лент и тканей святочного дарообмена.

Обмен дарами между святками и людьми – это ритуальные знаки завершения срока святочного “освобождения” душ предков, межевые знаки перехода между календарными циклами. Напомним и о традиции обязательной выпечки фигурок крещенских коней, иногда двуконьковых (с головами по обеим сторонам туловища): среди универсальных архетипов народов Евразии *конь* – символ солнца и света, но он и проводник между мирами.

Герои дарообмена – дети и девушки, а также уезжающие или улетающие с ветром на конях души предков. Хранители традиции в семье – старшие поколения, в данном случае – родители детей и девушек. Они организовывали сакральное пространство “проводов” святков, подсказывали детям и девушкам, как следовать обычаю, наблюдали за его исполнением. Тем самым в течение XX в. сохранялся обычай семейно-родовых “встреч” и “проводов” душ предков. В этом обычае родители детей и девушек – связующее звено между новым поколением и ушедшими предками. Фактически перед нами жизненный цикл человека – от детей к душам предков, который разворачивался под охраной “дедов” и “родителей” семейного генеалогического древа. “Святки” должны оставить подарки: *детям*, потому что они – новые преемники этнокультурного наследия дедов; *девушкам* ленточки в качестве намека на *девичью красоту* и свадьбу как залог непрерывности жизненного восхождения рода-племени, для которого девушки – это в ближайшем будущем молодухи с младенцами на руках. Но и святки, согласно весьма архаичной традиции, должны получить чрезвычайно важный для них дар – нити и ткани, т.е. то, что в сакральном информационном пространстве творит энергетическую судьбу человека и составляет неотъемлемую часть антропокосмического круговорота¹¹.

Важно и то, что святки, “посетив” родное пепелище, убедились в главном: рождается потомство – значит, генеалогическое древо расцветает, долг перед предками в продолжении рода выполняется. Эта реконструкция позволяет предположить, что

в основе мифологемы о святках, посещающих родные печища, лежит хорошо известный в этнографии *архетип родового гнезда/очага*, некоего его первоначала, которое никогда не должно угаснуть. Значит, цель появления святков в новый календарный срок – это своего рода “проверка” родового гнезда, того, как оно расцветает/разгорается/“оперивается” новым потомством, что принципиально значимо, если учесть, сколь коротка была продолжительность жизни человека на протяжении тысячелетий становления цивилизации. Поэтому именно девушки должны получить дары для дивьей красоты, так как в перспективе они будут ответственны за генетическое сохранение рода в потомстве.

Завершение цикла, как и его возвращение – вместе с душами предков. Они вернутся в нужное время, как вернется охапка сена, что возродится летом *троицкими* травами и цветами, которые надо оплакать, поминая родителей (Тульцева 1999: 5–15), и *иванокупальским* разнотравьем, которое будет включено в структуру крещенской обрядности (Мадлевская 2002: 282–283).

Посткрещенское пространство – это симфония освященной воды, света, снегов. Человек был погружен в космоприродное великолепие этого пространства. Сам праздник Крещения / Богоявления в народном восприятии был столь велик, что в последующие дни отдания праздника нормой повседневного поведения стало поддержание в общественной жизни и самосознании людей сокровенного отношения к воде и освященным источникам. В самой структуре народных богоявленских обычаев и обрядов сформировалась обрядность, которая, с точки зрения русского землепашца, была особо значимой в перспективе всего сельскохозяйственного года. Здесь мы находим и обычаи, зеркально отразившие традиции крестильного обряда детей. Эти обычаи завершали крещенско-богоявленское трехдневье и приходились на 8/21 января (“Василисы зимние” – “Емельяна-перезимники”). Благодаря И.П. Сахарову мы знаем, что в “степных местах”, т.е. в среде однодворцев и казаков, “на Емельяна-Василису” было принято угощать кума с кумой в доме крестников. Полагали, что “угощение кума с кумой приносит здоровье крестникам” (первая половина XIX в.; Сахаров 1997: 204; Коринфский 1901: 115). В этом обычае обрядовое значение имели *дары кумовьев*: холщовое полотенце (“белое белильце”) и мыло. Этнокультурная семантика даров связана с жизненной силой и красотой; эти вещи предполагали на практике смывать недуги, способствовать здоровью крестника, но главное – достойно возрасть ему от одного жизненного цикла к другому. Возможно, обычай крещенского угощения кумовьев сформировался не без влияния богоявленского чина великого освящения вод, так как молитва богоявленского водоосвящения взята из обряда крещения и “есть не что иное, как позднейшая ее переработка” (Булгаков 1913: 25).

Таким образом, фактически святочный цикл завершался обрядностью, посвящавшейся детям. В русской этнографии сведения о крещенском обычае угощать кума с кумой теряются к началу XX в. (это не значит, что обычай вовсе исчез)¹². У других православных народов и локально у русских (напр., Брянская обл. Столинский р-н; Толстая 2005: 128) посткрещенская тема с героями – “новыми детьми”, бабушкой-повитушкой и молодухами – звучала во всей полноте каждый год 8 января на протяжении всего XX в., поскольку в этот день отмечался праздник повитух (*Бабин день*). В этом случае этнокультурная традиция соотносит Бабин день с Рождеством Богородицы, отмечаемым 8/21 сентября. Традиция отражает сакральное восприятие воды (тем более “обновленной”, “живой”, небесной крещенской воды) как природной и катартической субстанции, без которой невысказимо рождение детей и которая возвращала человека к “исходной чистоте” (С.С. Аверинцев). Поэтому, например, у болгар праздник 8 января состоит из трех главных обрядовых действий: купание *бабой*-повитухой малых детей; угощение в ее доме женщин, у которых она принимала роды; ритуальное купание в реке или у колодца самой *бабы* молодухами, имеющими детей (Колева 1973: 279–280).

Совокупность изложенной этнографической информации свидетельствует, что вся жизнедеятельность людей была подчинена высшему порядку, реализовывавшемуся посредством последовательности календарно фиксированных ритуально-праздничных циклов. Упорядоченностью всего структурно-функционального состава обрядов и обычаев характеризуется и начало нового солнечно-годового цикла. Пространство и время этого цикла, как и человек в данном пространстве и времени, были подчинены традициям ритуального проживания времени от Рождества к Новому году и Крещению. Новый солнечно-годовой цикл начинается с хлопот о новой жизни – рождении новых детей, приумножении поголовья скота, взращивании зерновых. Не забыт человек и как единица космоса: его связь с окружающей средой, пространством и временем актуализировалась, например, посредством обрядовых хлебцев. Так, на Русском Севере *козулями* часто называлось рождественское печенье в форме оленя с ветвистыми рогами. Олень – один из символов солнечного света, восхода, обновления жизни. Его образы в рождественском печенье расшифровываются и с точки зрения мифо-календарной модели мира (Онучина 2002: 35; 2004: 150–152). В регионе среднерусского Нечерноземья, Волго-Окского бассейна отражением мифо-календарной модели мира и бесконечного, вечно возвращающегося круговорота жизни с солнцем и светом стало обрядовое печенье в форме архаической S-образной фигуры (его названия – *восьмёрки*, *витушки* или по новогоднему величанию *усеньки*, *авсеньки* и др.), а также, возможно, двуконьковые фигурки. На этих принципах бытия человека аграрного общества основывалось представление о непрерывающемся круговороте жизни и рождений.

* * *

Вместо заключения. Была поставлена задача этнографической реконструкции ритуальных и образно-ассоциативных концептов этнокультурной программы на продолжение рода в потомстве. Мы начали с изучения сакрального пространства святок. Было предположено, что коль скоро речь идет о новом солнечном цикле, то в народной обрядности должна прозвучать тема обновления космоприродной картины мира (мироколицы) благодаря новым поколениям детей. И в самом деле. Уже в рождественской обрядности новый годовой цикл встречает обновленный микрокосм людей – это ватаги “новых” детей (*недоросточков-колядовщичков*), в том числе тех, о которых узнают в урочное время благодаря сакральному преданию о райском саде как щедром богатстве, состоящем из детей под покровом Божьей Матери. В день праздника Собора Пресвятой Богородицы под покровом Богородицы как **Светородительницы**, *Свет неизреченный родившей* (см. акафисты, каноны молебные и др.), повсюду честь воздавалась бабушкам-повитушкам, перворожавшим молодым женщинам с младенцами на руках, всем вновь рожавшим женщинам. Нравственным императивом было представление о детях как божьем даре и супружестве с детьми как божьей благодати. На детей смотрели как на воплощенных наследников дедов и пращуров. На этом принципе базируется сакральная структура святок. Поэтому они открываются “встречей” представителей полярных демографических констант. Святки заканчиваются сначала “проводами” душ предков, а вслед за тем детской обрядностью, которая закрепляла семейно-родовые, соседские и общинные связи. В завершающей святки обрядности принципиальное значение имели религиозно-метафизические представления о крещенской картине мира как времени обновления земных вод, что расценивалось и как обновление матримониального цикла, родовых (от *роды*) вод и рождений.

Таким образом, в народно-православной картине мира обновлению космофизического Света (в связи с зимним солнцеворотом и поворотом “зимы на лето”) соответствует религиозно-метафизическое обновление Мира и Света через Рождество Христово. Божественный Свет открытых небес на Рождество, Новый год и Крещение обновляет Белый Свет. Сакральная и космологическая глубина мировидения о Рождестве и святках, когда человеку небеса открываются, – эта мифологема рождествен-

ско-крещенского мировосприятия никогда не была забыта нашими крестьянками. В то же время, обратившись к реконструкции образно-ассоциативного ряда символов Света периода Рождества и святок, мы делаем неожиданный и чрезвычайно важный вывод: весь святочный величальный фольклор русских крестьян пронизан символами/образами Света и даже Первосвета! В первую очередь, это образы астрально-солнечного происхождения – *млад светел месяц, утренняя зоря-заря, красное солнышко, частые звёздушки*. Эти светоизлучающие и согревающие стихии в фольклоре являются космонебесными “родителями” нового поколения: они дитя *вспородили, вспеленали, вспоили*. Наряду с космоприродными стихиями Света в календарном обрядовом фольклоре широко представлены такие неизменные и универсальные архетипические знаки-константы Первосвета, как *жемчуг, красное золото, чистое серебро*, а также этнически значимые – *златоверхие терема, воску ярого свечи, золотые кресты, лазоревые цветы*.

Дополнительно остановимся на образе жемчуга. По М. Элиаде, жемчуг в символических системах Востока был включен в космоциклические ритмы реинкарнации, особенно в связи с космологическим комплексом Вода – Луна – Женщина. Это глубочайшее знание мы оставляем для других работ. В нашей статье мы интерпретируем значение жемчуга, исходя из конкретного (в связи с темой работы) космологического контекста¹³, а именно: образ жемчужины включен в обрядовый фольклор периода зимнего солнцеворота и Рождества Христова, т.е. времени Творения/Обновления Света. Известны народные предания, объясняющие появление жемчуга вместе с Творением Света. Обратим внимание и на не случайность следующего совпадения. В традициях русского рукоделия было принято с понедельника второй недели Великого поста начинать *перенизывать жемчуг*, украшать убрusники и кокошники, шить дивью красоту, в том числе жемчугом (подробнее см.: Тульцева 2009: 437, 455–456). Но именно эту неделю Церковь называет Неделей светотворных постов и посвящает ее памяти Григория Паламы (1296–1359) – великого исихаста, давшего новое богословское обоснование природе Фаворского света.

Удивительно в свое время писал Сергей Есенин: “В наших песнях и сказках **мир слова** так похож на какой-то **вечно светящийся Фавор**, где всякое движение живет, преображаясь” (Есенин 1962: 35) (полужирный шрифт мой. – Л.Т.). Светозарные, “светящиеся Фавором” образы/символы словом и звуком воспроизводились по всем всеям новогодней заснеженной Руси. Не был забыт, пропущен, оставлен или обойден ни один конец села, ни один двор, ни одна живая душа! Так важно было, чтобы светозарные энергии величальных текстов коснулись каждого – детей, молодежи, семейных пар, стариков и старух, чтобы каждый, благодаря этим величаниям, в очередной раз прошел обряд посвящения жить в новом световом пространстве и времени. Мир организован на принципах Света – это знание достаточно прозрачно было зашифровано в каждом винограде, в каждой авсенке-таусенке. Одновременно весь традиционный новогодний фольклор был для исполнителей и слушателей как знанием о самих себе, т.е. этнически значимой самоидентификацией, так и осознанием своего единства со всем сельским сообществом (социумом). Для детей тексты типа *каляда-маялда* – это и обучение языку, но это и впитывание этнокультурных образов, в том числе образов/символов Света, вместе с которыми они “перешагивали” свои обряды жизненного цикла. Детей пестовали/напутствовали в жизнь “со Светом по Свету”!

На заре времен, когда космические мудрецы устанавливали **ритуалы**, закономерное предположение, что первыми были ритуалы, фиксирующие основные астрономические точки солнечного цикла. Какова была их суть, подсказывает этимология понятия “ритуал”. В слове две морфемы: “рита”+“ал”, которые мы склонны переводить как “высший порядок, подчиненный свету”. Ключевое понятие здесь “свет”.

Весь изложенный материал свидетельствует о том, что Мир и наши предки в этом Мире были нацелены на жизнь в соответствии с принципами/законами/ритуалами Света космоприродного, Света космобожественного.

Примечания

¹ Как пишут исследователи, “мы имеем право видеть в оформлении этого праздника точную модель локального или, если хотите, национального, фольклорного образа сотворения сакрального пространства, национальной иеротопии. Это пространство не замкнуто стенами храма, оно структурируется из окружающей природы и полностью включено в нее через использование необъятных, ничем уже не ограниченных стихий, таких как лед/вода, воздух/небо...” (Беляев 2004: 45).

² В народной поэтике *ворон* – хранитель “живой” и “мертвой” воды.

³ Принципиально то, что богоявленская свеча соединяла в одну цепь все обряды жизненного цикла человека, начиная с родов и “завершая” при кончине (ставили зажженную в изголовье умирающему, так как верили: свет крещенской свечи “оборонит” душу отходящего к Богу).

⁴ Замечательно об этом в воспоминаниях И.С. Шмелева: Горкин “умывает меня святой водой, совсем ледяной, и шепчет: «Крещенская-богоявленская, смой нечистоту, душу освяти, телеса очисти, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». – “Как снежок будь чистый, как ледок крепкий”, – говорит он, утирая суровым полотенцем, – “темное совлекается, а светлое облакает...” – дает мне сухой просвирки и велит запивать водицей» (Шмелев 1990: 142).

⁵ Писатель А.Н. Стрижёв вспоминал: «Наутро – Крещение. После завтрака дед читал Евангелие. Потёртый, старый. Перехваченная суровой ниткой, лежала книга в обыденные дни на полке среди хожалых белестовых платков... Зато на праздник ей положено на столе быть. Дед Яков умел читать и славянские столбцы, читал нараспев, с тихими вздохами. Смирели мы за столом, когда дед выговаривал “Во время оно”. Повсюду Господь, страдающий за людей... *А ныне Он – живой, крещение принял и будет расти.* Для людей. Евангелие унимал беса в каждом, насылал здравие на души» (конец 1930-х годов. Стрижёв 1991: 70 (курсив мой. – Л.Т.). В повести широко используется диалектное наречие шацких крестьян).

⁶ Сравним: “Души предков находятся на небе и смотрят по ночам на землю и кажутся нам звёздами” (1898 г. Новоладожский у. СПб. губ.; РК-6: 317). Согласно представлениям казаков Верхнего Прикубанья (станция Зеленчукская), душа праведного человека, отлетая, светится *золотистым цветом* (Куракеева 2002: 61).

По В.И. Далю, нижегородское *святъё* – это “святые, боги, иконы, образы, домашние святыни” (Даль IV: 162). В разных областях России *святъё* и *святъё* в значении – *иконы* и *иконостас* (см.: СРНГ-37: 9).

⁷ Одним из базовых постулатов народного мирозерцания (“народ крепко верит”) была и остается вера в то, что усопшие “духом-душою” “связаны с земной жизнью и родными на земле”. Кроме того, «народ верит, что за молитвы земные (т.е. перед домашними образами. – Л.Т.) умерший может получить на том свете “место пресветлое”», молясь простым моливословием: “Упокой, Господи, ...[имярек] и дай ему место пресветлое” (АИЭА ОЛЕАЭ. Д. 43). Мы процитировали записи 1892 г. пошехонского краеведа С.М. Дерунова. Наше подсознательное и через 120 лет ассоциирует пребывание душ родных людей “на том свете” в “местах пресветлых”, т.е. постоянно речь идет о Свете, хотя и метафизическом *другом Свете*.

⁸ Аналогичные представления известны другим народам. Итальянцы полагали, что умершие оставляют подарки детям в осенний день Всех душ (2 ноября). Празднуя “отпуск душ умерших”, устраивалось поминальное шествие во главе с клиром. С этих сцен начинается фильм “Прекрасный ноябрь” (Италия–Франция, 1969 г.). О дне Всех душ см.: Страхов 2003: 322–327. О празднествах с одариванием детей см.: Харузина 1911: 48–51.

⁹ Поминальная жертва клочком сена или травы, с крестным знаменем, неукоснительно соблюдалась крестьянами Холмского у. Псковской губ., когда они шли мимо возвышения при устье безымянного ручья. По местному преданию, здесь был погребен богатырь с конем. К весне на этой легендарной могиле скапливалось столько сена, что его хватило бы на всю зиму для одной лошади, но никто “не отваживается собрать его для домашнего обихода...” (1848 г.; РК-6: 300). В Рязанском Поочье среди обычаев погребально-поминального культа было правило оставлять на могиле немного травы для *крылатого коня*, который, как верили, на 40-й день должен прилететь за душой усопшего (сообщение краеведа А.Н. Гаврилова; рабочий поселок

Шилово, 2009 г.). В этом ареале отмечены и представления о *крылатом волке* (см.: Тульцева 2002: 282–284). Обратим внимание и на информацию из Пинского р-на Брестской обл. Здесь обычай класть сено под скатерть накануне рождественской коляды объясняли тем, что “Коляда приехала на сивых конях, а коням трэба сіна” (Толстая 2005: 120).

¹⁰ Обстоятельную историографию работ, посвященных этимологии понятия *шуликун*, см.: Иванова 1999: 279–283.

¹¹ Наш вывод подтверждают этнографические сведения о широко распространенной на Русском Севере традиции “заветов”: в том числе особенный обычай повесить к иконе или на крест полотенце, платок, пелену при *испрашивании* помощи и здоровья у Бога. При этом «так называемые тканые привесы – полотенца, платки, полотна – понимаются как воплощенная молитва: “Молимся, так вроде Богу жертва”. Считается, что “платяной завет лучше, чем свеча”. Нередко приносили особую пелену – плат или кусок ткани с нашитым крестом» (Мелехова 2004: 4; также см.: Дмитриева 1988: 127; Лысенко, Комарова 1992 и др.).

¹² Нам известно лишь одно краткое сообщение о том, что “в день св. Емельяна” в некоторых деревнях было принято “угощать кума с кумой, чтобы крестники их были здоровы” (1898 г. Дорогобужский у. Смоленской губ. АРЭМ № 1579: 11). Не исключено, что информация почерпнута корреспондентом “Этнографического бюро” из труда И.П. Сахарова.

¹³ Конкретный космологический контекст прочитывается в латышском фольклоре в строфах, посвященных преобразованному пространству горницы благодаря чудесному свету жемчуга. У горницы во время толоки: “Пол из желудей дубовых, / Из жемчужин потолок” (*Дарбиниеце* 1974: 99; см. также с. 98). Даже если это поздняя реконструкция в духе латышской мифологической школы, эта реконструкция соответствует индоевропейской традиции.

Источники и литература

- Аверинцев 1973 – Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа / Искусство и культура. Сб. в честь В.Н. Лазарева. М., 1973. С. 43–52.
- АИЭА ОЛЕАЭ – Архив Института этнологии и антропологии РАН. Фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Д. 43. 1892 г. Этнографические материалы С.М. Дерунова. Тетр. № 4. Отдел первый (без нумерации стр.).
- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.
- Беляев 2004 – Беляев Л.А. Иеротопия национального праздника. О национальных традициях в создании сакральных пространств // Иеротопия. Исследование сакральных пространств / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2004. С. 39–46.
- Болонев 1978 – Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Булгаков 1913 – Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). 3-е изд. Киев, 1913.
- Гаврилов 2004 – Гаврилов А.Н. Народный календарь Шиловского края. Шилово, 2004.
- Даль – Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1980.
- Дарбиниеце 1974 – Дарбиниеце Я. Жанровая специфика латышских народных календарных обрядовых песен в свете сравнительного анализа // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 91–101.
- Денисова 1995 – Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Дмитрий Ростовский 1903 – Жития святых, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 4. М., 1903.
- Дмитриева 1988 – Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- Есенин 1962 – Есенин С.А. Ключи Марии / Собр. соч. В 5 т. Т. 5. М., 1962. С. 27–54.
- Зернова 1932 – Зернова А.В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Сов. этнография. 1932. № 3. С. 15–51.
- Иванова 1973 – Иванова Ю.В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 308–329.
- Иванова 1999 – Иванова Т.Г. Комментарии // Зеленин Д.К. Избр. тр.: Статьи по духовной культуре. 1917–1934 / Подготовка текста и коммент. Т.Г. Ивановой. М., 1999. С. 279–283.

- Колева 1973 – Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 266–283.
- Конаков 1993 – Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993.
- Копаневич 1896 – Копаневич И.К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896.
- Коринфский 1901 – Коринфский А.А. Народная Русь. М., 1901.
- Куракеева 2002 – Куракеева М.Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 2002. № 3. С. 57–68.
- Лобкова 2000 – Лобкова Г. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Лысенко, Комарова 1992 – Лысенко О.В., Комарова С.В. Ткань. Ритуал. Человек. СПб., 1992.
- Мадлевская 2002 – Мадлевская Е.Л. Крещение Господне // Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрированная энциклопедия / Отв. ред. И.И. Шангина. СПб., 2002. С. 278–285.
- Макаренко 1913 – Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб., 1913.
- Максимов 1996 – Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996.
- Мелехова 2004 – Мелехова Г.Н. Часовни в православных традициях Кенозерья (Этнографические заметки) // Православный паломник. 2004. № 1/2. С. 3–7.
- Морозов 1997 – Морозов И.А. Святки // Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 345–349.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Онучина 2002 – Онучина Т.А. Календарные мотивы в холмогорском обрядовом печенье // ЭО. 2002. № 6. С. 28–37.
- Онучина 2004 – Онучина Т.А. Вырезной архангельский пряник в системе северного обрядового печенья // Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2004. С. 144–172.
- Плотникова 1999 – Плотникова А.А. Звезды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 290–294.
- Поздняков 1900 – Поздняков Т. Из народных поверий. Воронова вода // Владимирские губерн. вед. 1900. № 7. С. 8.
- Потебня 1989 – Потебня А.А. Слово и миф / Ред. и сост. А.К. Байбурин, А.Л. Топорков. М., 1989.
- РК-1; 2(1); 6 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1. СПб., 2006; Т. 6: Курская, Московская, Олонеккая, Псковская, С.-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008.
- Сахаров 1997 – Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1997.
- СРНГ-37 – Словарь русских народных говоров. Вып. 37. СПб., 2003.
- Страхов 2003 – Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge; Massachusetts, 2003.
- Стрижев 1991 – Стрижев А.Н. Хроника одной души (Проза. Народный календарь). М., 1991.
- Толстая 2005 – Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 2003 – Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Топоров 1995 – Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I: Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Тульцева 1999 – Тульцева Л.А. “Умильно на пучок зари...” (К реконструкции одного из пушкинских образов *милрой старины*) // ЭО. 1999. № 3. С. 5–15.
- Тульцева 2001 – Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов (Рязанский этнограф. вестн. Т. 30). Рязань, 2001.
- Тульцева 2002 – Тульцева Л.А. Народные названия Млечного пути в среднерусской полосе России // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 280–284.

- Тульцева 2009 – Тульцева Л.А. Средокрестный день русского аграрного календаря: мифосемантика обычаев и фольклорных образов // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2009. С. 410–459.
- Харузина 1911 – Харузина В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. № 1–2. С. 1–78.
- Черных 2008 – Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. II: Зима. Пермь, 2008.
- Чехов 1976 – Чехов А.П. Художество // Собр. соч. Т. 4. М., 1976. С. 287–292.
- Шмелев 1990 – Шмелев И.С. Лето Господне. Богомолье. Статьи о Москве. М., 1990.
- ШЭС – Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь (Рязанский этнограф. вестн. Т. 28). Рязань, 2001.

L.A. T u l t s e v a. Children and Grandfathers in the Sacred-Light Space of the Epiphany Celebration

Keywords: Light/Primal Light, space, *Svetorusie*, young snow, baptism water, carol, horses, anthropocosmism, Yuletide, cosmic sages

The article is a continuation of the author's work, begun in the previous issue of the journal, on images/symbols of Light in the calendar rites of Russians in the context of the regeneration of demographic structure of society and the cosmic/natural renewal of the image of the world. If the sacred image of the world from Christmas to New Year is the pan-sacredness of the cosmic-divine vertical "Heaven-Earth" with the miracle of open Heavens and associations of Christ the baby, then the Orthodox folk image of the Epiphany celebration is the splendor of sacred-light ethnically meaningful snow spaces with the miracle of renewal of earthly waters and associations of the baptism rite, childhood, youth, brides, and grooms. The peasant sign of the celebration is the ritual pastry in the form of *horses* as symbols of the spring tillage and possibly of the mythical-poetic image of solar horses. The Northern Russian ethnographic makeup of the Epiphany celebration, with its perceptions of gone ancestors as invisible "Yuletide" saints, is very expressive. The author's corollary is: the World and our ancestors in this World intended to live in accordance with the principles/laws/rituals of the cosmic-divine Light, the cosmic-natural Light.