Л. И. Иванова

Карельская баня:

обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева

Университет Дмитрия Пожарского

Людмила Иванова

Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева

«Русский фонд содействия образованию и науке»
2016

УДК 392+398.2+398.4+615.89 (=511.1)
ББК 63.5 (2 Рос. Кар.)

Иванова Л. И.

Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева / Л. И. Иванова — «Русский фонд содействия образованию и науке», 2016

ISBN 978-5-91244-150-09

Первое комплексное исследование, посвященное карельской бане, выполнено на основе материалов, выявленных в архивах Республики Карелии и Финляндии с привлечением большого количества сведений этнографии, фольклористики, лингвистики, архитектуры и других смежных дисциплин. Основное внимание уделено банным ритуалам и верованиям, бытовавшим у карелов в XIX и XX веках. Подробно рассмотрены обряды жизненного цикла, проводимые в бане, и любовная магия. Впервые исследуются мифологические представления, на которых базируется народная медицина, а также банный этикет и верования, связанные с духами-хозяевами бани. Изучение банного локуса, сакрального для карелов, позволило представить еще один аспект архаичного мировосприятия народа, демонстрирующего на обозримом этапе синкретизм языческих и христианских представлений.

УДК 392+398.2+398.4+615.89 (=511.1)
ББК 63.5 (2 Рос. Кар.)

ISBN 978-5-91244-150-09

© Иванова Л. И., 2016
© Русский фонд содействия образованию и науке, 2016

Содержание

Введение 7
Из истории появления бани на территории славян и финно-угров 10
Архитектура и внутреннее убранство карельской бани 16
Этикет банного ритуала карелов 28
Функции карельской бани в обрядах жизненного цикла 34
Баня в родильной обрядности 35
Роль бани в свадебном обряде 56
Девичья (невестина) баня 56
Женихова баня 68
Баня новобрачных 74
Ритуальная послесвадебная мужская баня 79
Конец ознакомительного фрагмента. 80

Людмила Иванова
Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева

Ven’an tietoakadeemii
Karjalan tiedokeskus
Kielen, literatuuran da histourien instituuttu
Dmiitrii Požarskoin yliopisto

L. I. Ivanova

Kyly:
karjalaizien tavat da uskomukset, rahvahan liecetiedo da kylyn haltijat

Moskovu
Dmiitrii Pozarskoin yliopisto 2016

Утверждено к печати Ученым советом Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН

Подготовлено к печати и издано по решению Ученого совета Университета Дмитрия Пожарского

Научный редактор
кандидат исторических наук А.П. Конкка Рецензенты:
доктор исторических наук И.Ю. Винокурова,
доктор филологических наук А.В. Пигин,
кандидат филологических наук О.М. Жаринова,
кандидат исторических наук К.К. Логинов,
кандидат филологических наук В.П. Миронова

Введение

Работа написана на основе рукописных материалов, хранящихся в Научном архиве КарНЦ[1], и аудиозаписей из Фонограммархива ИЯЛИ[2]. Данные тексты собраны в основном во второй половине XX века. Все они (кроме причитаний) выявлены, расшифрованы и переведены на русский язык автором книги, на протяжении последних двух десятилетий собиравшим материал по карельской мифологии во время ежегодных фольклорно-этнографических экспедиций. Более ранние записи, относящиеся к XIX и первой трети XX века, выявлены в Фольклорном архиве Финского литературного общества[3]. Большинство фольклорных текстов вводятся в научный оборот впервые, в сносках указывается место записи.

Дополнительный фактический материал по обрядам, проводимым в бане, и верованиям, связанным с банной тематикой карелов, взят из немногочисленных печатных источников. Это статьи Н. Ф. Лескова, М. Д. Георгиевского, А. Георгиевского и некоторых других авторов, напечатанные на рубеже XIX–XX-го веков в журнале «Живая старина» и в газете «Олонецкие губернские ведомости»[4]. Чаще всего в этих статьях описываются быт и верования южных карелов (ливвиков и людиков).

В работах финских собирателей и исследователей также содержится фольклорно-этнографический материал о карельской бане. Сборники текстов Пертти Виртаранта посвящены людикам и северным карелам[5].

В книгах Самули Паулахарью рассматривается архитектура карельской бани и, в меньшей мере, связанные с ней верования карелов, проживающих в Приладожье (Raja-Karjala) и Калевальском районе (Vienan Karjala)[6]. Тексты банных заговоров и материал о лечебной бане выявлены и в многотомном финском издании «Suomen kansan vanhat runot» («Руны финского народа») [7].

В научном плане тема карельской бани до настоящего времени слабо исследована. В 1992 году была опубликована статья Р. Ф. Никольской и Ю. Ю. Сурхаско «Баня в семейном быту карел»[8]. Ю. Ю. Сурхаско также касался рассмотрения роли и функций бани, подробно изучив в своих монографиях семейные обряды карелов[9]. В связи с исследованием карельских свадебных причитаний к банной тематике обращались У. С. Конкка и А. С. Степанова[10]. А. С. Степанова подробнее рассмотрела предсвадебную баню жениха[11].

---

[1] Далее: НА номер фонда, номер описи, единица хранения, лист.

[2] Далее: ФА номер кассеты/номер единицы хранения на ней (место записи).

[3] Далее: SKS номер микрофильма/номер текста на нем.

[4] Далее: ОГВ.

[5] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa II. Helsinki, 1963.453 s.; Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa III. Helsinki, 1964. 402 s.; Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo-Hel-sinki, 1958. 808 s.

[6] Paulaharju S. Matkakuvia karjalan kankailta. 1907. Helsinki, 1981. 118 s.; Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. 109 s.; Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä, 1995. 248 s.

[7] Далее: SKVR номер тома, номер части: номер текста (место записи).

[8] Никольская РФ., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 68–85.

[9] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 101–102, 107–109; Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 24–36.

[10] Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. 296 с.; Степанова А. С. Свадебные причитания и ритуальная баня // А. С. Степанова. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 49–69.

[11] Степанова А. С. Поэзия калевальской метрики и причитания // Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 170–174.

В гораздо большей степени изучена русская баня. Этой теме посвятил свою работу финский исследователь И. Вахрос[12]. В 2004 году вышла в свет коллективная монография по общерусской банной традиции «Баня и печь в русской народной традиции»[13]. В статьях Н. А. Криничной основное внимание уделено севернорусской мифологической прозе о баеннике[14]. Банным обрядам народов, проживающих на территории

Карелии, посвящены статьи К. К. Логинова[15]. Книга «Баня, банька, баенка», написанная коллективом авторов, касается как архитектурных, так и обрядовых моментов, связанных с русской баней[16]. Роль бани в русской сказочной традиции (с некоторыми параллелями из карельских сказок) рассматривается в статье И. А. Разумовой[17]. Изучением обрядов и верований, связанных с вепсской баней, занимается И. Ю. Винокурова[18].

Данное комплексное исследование – первая попытка обобщить всю имеющуюся в распоряжении автора информацию о карельской бане, банных ритуалах и верованиях, активно бытовавших на территории Республики Карелии в течение XIX и до середины XX века. Это была единая традиция для всего карельского народа с небольшими отличиями в мелких деталях в локальных практиках. В меньшей мере это касается тверских карелов, материал о банных обычаях которых (им, как и вепсам, присуща и печная традиция паренья) включен в работу только в качестве параллелей.

Основной задачей работы является рассмотрение роли бани в общекарельской мифоритуальной традиции на основе разбросанных по разным междисциплинарным источникам сведений, а также их последующая систематизация.

В книге рассматривается архитектура карельской бани и банная утварь. Большое внимание уделено народному этикету и различным табу при посещении бани. Впервые комплексно и наиболее полно исследуются все обряды, проводившиеся в бане и основанные на культе предков *syndyzet* и банных духов-хозяев *kylynizändät da kylynemändät*, почитании природных стихий огня и растительности, воды и земли. Это в первую очередь обрядность жизненного цикла, связанная с переходными периодами в жизни человека, – родильная, свадебная (в нее входит несколько видов бани: невестина, женихова, новобрачных, а иногда и ритуальня послесвадебная баня для исцеления молодого мужа) и похоронно-поминальная. Подробно исследуется *lemmennostokyly* баня поднятия лемби и другие обряды, связанные с любовной магией карелов и практиковавшиеся в бане. Рассматриваются обряды гадания, которые проводились в данном локусе в сакральные временные промежутки, молодежная игровая практика, а также некоторые магические ритуалы, сопряженные с рыбалкой, охотой и сельским хозяйством.

Особое внимание уделено народной медицине, представлениям карелов об истоках болезней и их персонификации, в основе которых лежат мифологические архетипы, а также роли бани в процессе лечения различных недугов, сглазов и проклятий.

---

[12] Vahros I. Gesghihte und Folklore der grossrussischen Sauna. FFC. N 197. Helsinki, 1966. 360 pp.

[13] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004.288 с.

[14] Криничная Н. А. Баенник как прообраз домашних духов // Н. А. Криничная. Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004. С. 26–94.

[15] Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. 228 с.; Логинов К. К. Материалы по традиционным обрядам и представлениям населения Карелии, связанные с баней // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Петрозаводск, 2009.С. 302–317; Логинов К. К. Из истории бани в Карелии // Традиционная культура. № 1. 2015. С. 133–141.

[16] Баня, банька, баенка / Сост. Я. Р. Рыбкин, Н. А. Криничная, В. И. Анохин и др. Петрозаводск, 1992. 190 с.

[17] Разумова И. А. Баня в народных верованиях и сказке // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 86–109.

[18] Винокурова И. Ю. Банные обряды жизненного цикла человека в вепсском культурном ландшафте // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 57–67.

Впервые подробно исследуются народные верования о хозяевах карельской бани, их визуальный код, время и место появления, а также их функции и этикет общения человека с духами.

Мировоззрение карельского народа, связанное с банными ритуалами, изучается на основе многочисленных фольклорных жанров. В первую очередь это мифологическая, суеверная проза и заклинательная поэзия, в меньшей мере – эпические песни, баллады, сказки и причитания, а также такие малые жанры, как пословицы и загадки.

Исследование, базирующееся на фольклорных и этнографических материалах, подкрепляется данными смежных наук: лингвистики, истории, археологии, архитектуры.

В Приложении представлены разножанровые фольклорные тексты из Научного архива КарНЦ РАН и Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН.

Подборка фотоматериалов по теме «Карельская баня» подготовлена Национальным архивом Республики Карелия, за что автор выражает особую благодарность директору КУ НА РК О. М. Жариновой и зав. архивохранилищем М. В. Гарбуз. Неоценимую помощь в работе оказали замечания, сделанные рецензентами д.и.н. И. Ю. Винокуровой, д.ф.н. А. В. Пигиным, к.ф.н. О. М. Жариновой, к.и.н. К. К. Логиновым, к.ф.н. В. П. Мироновой, а также научным редактором: к.и.н. А. П. Конкка.

Из истории появления бани на территории славян и финно-угров

Согласно последним исследованиям, изначально у народов, проживавших на территории современной России, была своя гигиеническая практика, которая сохранялась на протяжении очень длительного исторического периода[19]. На Руси традиция паренья появилась в глубокой древности. Еще в «Повести временных лет» описывается, как княгиня Ольга в 945 году сожгла древлянских послов, пригласив их помыться в бане[20]. Андрей Первозванный, посетивший земли славян в первом веке нашей эры, так описывал поразивший его обычай в районе озера Ильмень: «Удивительное я видел в Славянской земле… Видел бани деревянные, и разожгут их докрасна, и разденутся, и будут наги, и обольются квасом кожевенным, и поднимут на себя молодые прутья, и бьют себя сами, и до того себя добьют, что едва слезут еле живые, и тогда обольются водою студеной, и только оживут. И делают это всякий день, никем не мучимые, но сами себя мучают, и это совершают омовение себе, а не мучение»[21]. Чешский исследователь А. Миколачек в 1972 году высказал мысль, что Андрей Первозванный описал банный процесс не славян, а одного из финно-угорских племен, живших в ту пору на этой территории[22]. История бань на территории самой Чехии и Словакии начинается «в V–VIII веках с прихода с севера и северо-востока словацких племен, которые уже пользовались баней. Это установлено на основании результатов раскопок, во время которых были обнаружены постройки, относящиеся к старой замковой культуре VII–VII веков, с очагами из камней…Первые письменные сведения о бане на территории Словакии обнаружены в летописи Зоборского аббатства в 1113 году»[23].

После принятия христианства русская гигиеническая практика встретилась с греко-византийской. Как считает А. А. Желтов, «севернорусская баня появилась не позже IX века, а к X веку была известна во многих районах Новгородской земли… Бани были широко распространены на пути “из варяг в греки”»[24]. Исторические истоки бани он видит в пределах Русского Севера и северо-западных областей, расположенных между Финским заливом и верхним течением Днепра, то есть в ареале проживания как финно-угорских, так и славянских народов. Существуют доводы, говорящие в пользу первого появления бани и у той, и у другой культуры. Проанализировав их, ученый делает вывод, что «областью возникновения традиции русской бани следует считать территории вблизи Балтийского моря – бассейн Западной Двины и район вокруг оз. Ильмень»[25].

Иной точки зрения о времени и месте возникновения бани придерживается К. К. Логинов. Он связывает происхождение бани у севернорусского населения «с исторически поздним культурным влиянием на восточных славян населения лесной зоны Евразии, а не с влиянием культур Средиземноморья» и отрицает генетическое родство римско-греческих терм и финско-русских бань[26]. Этнограф считает, что «древнейшей культурно-исторической

---

[19] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004.

[20] Повесть временных лет. М.-Л., 1950. С. 228.

[21] Повесть временных лет. М.-Л., 1950. С. 208.

[22] Рыбкин *Я.* Р. Баня парит, баня правит… // Баня, банька, баенка. Петрозаводск, 1992. С. 19.

[23] Матей М. История бань в Чехословакии // Сауна / Под ред. В. М. Боголюбова, М. Матея. М., 1984. С. 14.

[24] Желтов А. А. Бани и банные традиции северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 27–28.

[25] Желтов А. А. Бани и банные традиции северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 34.

[26] Логинов К. К. Из истории бани в Карелии // Традиционная культура. № 1. 2015. С. 136.

предшественницей традиционной крестьянской бани народов Карелии была сначала "земляная печь", а затем – "земляная баня", бытовавшая в циркумполярной зоне Евразии со времен мезолита. Тогда она была ямой в земле, раскаленной жаром костра. В яме, накрывшись сырой шкурой животного, потели (но не мылись) после выгребания горячих углей. У береговых чукчей и эскимосов она сохранялась еще в прошлом веке. Финская баня с сухим паром, скорее всего, восходит к данному феномену. Прогревание тел не в яме, но внутри полуподземного жилища, осуществляемое за счет водяных паров от поливаемых водой раскаленных камней очага, стало историческим этапом на пути возникновения русской парной бани, известной также у поволжских и прибалтийских финнов. Если идея Н. Н. Харузина о происхождении жилища у финнов из простейшей бани верна, то привычка мыться в срубных парных банях не иначе как заимствована русскими колонистами от автохтонного финноязычного населения в Средние века по мере расселения в центральной и северной России»[27].

Здесь следует также отметить, что временем возникновения сауны у древнефинских племен считается начало нашей эры[28]. Это косвенно может свидетельствовать о древности и карельской паровой бани.

Согласно русским летописям, на Руси строительством общественных бань при монастырях занялся переяславский епископ Ефрем, вернувшийся из Константинополя в 1072 году[29]. К одиннадцатому веку М. Фасмер относит проникновение слова «баня» в русский язык из латинского; до этого говорили «мыленка, мыльня, мовня». Латинское balneum – «ванна, купальня, баня», означало «место, где моются и парятся»[30]. Отсюда же истоки слова «бальнеология», то есть лечение водами и грязями.

Но если общественные бани появились на Руси под греко-византийским влиянием, то относительно возникновения приусадебных бань большинство этнологов (Н. Н. Харузин, Е. Э. Бломквист, И. Вахрос, Л. Н. Чижикова, А. А. Желтов) придерживаются мнения о самостоятельности их развития в среде славянских племен, основываясь на сходстве конструкции этих построек с жильем и на повторении в них основных типов внутренней планировки избы[31].

Наличие в хозяйстве собственной бани, ее соответствие современным реалиям являлись показателями зажиточности во все времена. Например, в описи домов при Александровском заводе в г. Петрозаводске, составленной в 1775 году, подробно описывается «дом главного командира» и указывается, что «перед покоями ж сделана баня и с печью длиною и шириною по две сажени, вышиною до крыши две сажени»[32].

Как считают исследователи, «банные строения имели широкое распространение лишь на северо-западе, севере, в Сибири… На юге России, на территориях, прилегающих к Украине, мылись в деревянных чанах, стоявших в избе, в центральной зоне и южнорусской этнографической группе – в русских печах. Этот обычай встречался также местами и на севере Европейской части страны»[33].

П. Виртаранта пишет, что даже в середине XX века во многих деревнях тверских карелов (как и у вепсов[34]) бань тоже не было, наряду с банной им была присуща и печная тради-

---

[27] Там же. С. 133.

[28] Матей М. История появления и распространения сауны в мире // Сауна / Под ред.В. М. Боголюбова, М. Матея. М., 1984. С. 11.

[29] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004.С. 7.

[30] Семенов А. В. Этимологический словарь русского языка. М., 2003.

[31] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004. С. 8, 10.

[32] Древности Петрозаводска / Сост. А. М. Жульников, А. М. Спиридонов. Петрозаводск, 2003. С. 83.

[33] Желтов А. А. Бани и банные традиции северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 14.

[34] Винокурова И. Ю. Банные обряды жизненного цикла человека в вепсском культурном ландшафте // Труды Карель-

ция паренья. Процесс омовения в печи финский исследователь и собиратель описывает следующим образом. Утром печь топили очень жарко. Под вечер, когда хлеб уже испечен, еда приготовлена, застилали дно (под) печи соломой, наливали воду в корыто, брали под мышку веник и заползали по одному в печь. Печь была такая большая, что в ней можно было сидеть. Там парились по полчаса и при желании даже дольше. Выйдя из печи, мылись и обливались, зимой это делали рядом с ней, а летом – в хлеву или в сенях[35].

Подобный процесс описан и в книге Л. Воронковой «Девочка из города». Действие в ней происходит во время Великой Отечественной войны в вологодской деревне, куда из блокадного Ленинграда была эвакуирована маленькая Валя. Она была поражена, когда приемная мама устроила баню в большой русской печи. Ей казалось, что черное пространство готово поглотить ее навсегда. Не случайно в фольклоре, как карельском, так и русском, баня воспринимается как некий иной мир со своими правилами и уставом. Бегущая от смерти девочка с дочкой хозяйки прекрасно разместились в печи вдвоем. Они отогрелись там, намылись, и Валя вышла из нее не столько физически очищенная (она-то как раз плечом зацепила печную сажу), сколько внутренне обновленная, словно готовая к новой (в данном случае – мирной) жизни. Это же чувствует человек, выходя из бани даже в наши дни, когда баня и процесс омовения в ней уже утратили свою сакральность.

У карелов печи были гораздо меньше по размеру. Они иногда могли использовать печь в лечебных целях (например, согреть поясницу): ложились в ней спиной на постеленную солому, головой наружу. В одном из текстов, включенных в SKVR, рассказывается о знахарке из Бойницы, которая лечила сглаз мужчине, при этом говорится, что «talvella koissa kyly lämmitetäh» – «зимой в доме баню топят»[36]. Видимо, здесь тоже подразумевается печь, хотя возможно, под это отводилось и какое-то небольшое помещение.

В жизни карела издревле огромное место занимала именно баня. Южные карелы (ливвики и людики) называли ее *kyly*, а карелы, проживавшие в Приладожье и в Северной Карелии, говорили также и *sauna*. Это был сакральный локус для проведения множества обрядов на протяжении всего жизненного цикла человека. Широко был распространен и культ хозяев бани, активно практиковавшийся вплоть до конца первой половины XX века.

У карелов, как и у русских, баня и традиция паренья имеют многовековые истоки.

Для дальнейшего рассмотрения архитектуры карельской бани дадим краткую историческую справку. Первое упоминание *корела* как самостоятельного народа в русских летописях встречается в 1143 году[37]. С. И. Кочкуркина отмечает, что «уже в XII в. корела выступает как самостоятельная этническая общность в истории Древней Руси». На основе последних данных археологии, истории, лингвистики и фольклористики она делает вывод, что «племя корела сформировалось на Карельском перешейке в I тысячелетии н. э., и основу его составило прибалтийско-финское население… в XII–XIV вв. Карельский перешеек с северо-западными берегами Ладожского озера до северо-восточных берегов Финского залива с городом Корела являлся племенным центром». Присутствовали древние карелы и на территории Саво[38]. А. Ю. Жуков также считает, что корела возникла «в результате сложного межэтнического синтеза на землях Карельского перешейка северо-западного Приладожья, а также заняла область Саво и северную половину Финляндии»[39]. Начавшаяся «русская колонизация Севера… выражалась, во-первых, в интенсивном заимствовании северными народами

ского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 57–67.

[35] Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 80.

[36] SKVR 1,4:2407.

[37] Кочкуркина С. И. Народы Карелии: история и культура. Петрозаводск, 2004. С. 114.

[38] ‘Там же. С. 98, 102.

[39] Жуков А. Ю. Карелия в средневековье (X–XV вв.) // История Карелии с древнейших времен и до наших дней. Петрозаводск, 2001. С. 62.

хозяйственно-бытовых и культурных достижений русско-славянского мира, а во-вторых, в заселении русскими северных земель. Но приход русских на север не привел к угасанию этногенеза проживавших тут финно-угров»[40]. Одна из особенностей экспансии, способствовавшая развитию самобытности карельского народа, отмечена в «Хрониках Ливонии» (1220 годы): «Есть обычай у королей русских, покорив какой-либо народ, заботиться не об обращении его в христианскую веру, а о сборе дани и денег»[41]. Официальное крещение карелов состоялось в 1227 году, но реальный процесс растянулся на долгие столетия, и синкретизм древних верований (в том числе связанных с баней) и христианских воззрений сохранялся и практиковался вплоть до середины XX века.

В соответствии с данными археологии в конце первой половины второго тысячелетия деревянные четырехугольные срубы домов корелы стояли на фундаментах из мелких плотно пригнанных друг к другу камней. Крыши были односкатными. Печка-каменка располагалась в центре помещения или ближе к выходу. На временных стоянках жилищами служили легкие каркасные постройки с очагом по центру. Срубные дома карелов соседствовали с хозяйственными постройками – гумном с током, овином, амбаром, помещениями для скота и баней. Все эти сооружения обносились одной изгородью. В древности к поселению примыкали могилы с высокими насыпными курганами, “домики мертвых”.

«Неблагоприятный, суровый климат привел к тому, что на Русском Севере, прежде всего на Двине, в конце XVI – начале XVII вв. возник новый тип двора. Он объединил все жилые помещения и животноводческие постройки под одной крышей. В Карелии такие здания-усадьбы появились, видимо, в конце XVII в., прежде всего в смежной с Двинской землей восточной половине края»[42]. Не случайно во время путешествия 1838 года к сегозерским карелам Э. Леннрот избы нового типа называл русскими. Он писал, что в д. Масельга они жили «в настоящих русских избах с русской печью, дымоходом и припечным столбом, от которого шли к стенам широкие воронцы. Но встречались и карельские курные избы». Затем он описывал быт кильдинских лопарей, жилища которых углублены в землю и обложены дерном, очаг находится посередине, а бань у них нет вообще[43]. В. П. Орфинский делает вывод об общности форм домов-комплексов, «сложившихсся к концу XIX века на всей территории расселения собственно карел, включая карельские ареалы в Олонецком и Тверском краях»[44].

Никаких достоверных сведений о карельских банях в первой половине второго тысячелетия нет. Но если судить по тому, какое влияние оказала русская архитектура жилища на карельскую, можно, в какой-то мере, говорить об аналогичном процессе и в банной архитектуре. В документах XV–XVII вв. уже имеется немало упоминаний о «мыльнях», «мовницах», «байнах»[45]. Трудно определить, когда карелы начали строить бани, но, принимая во внимание их роль, универсальность и широко сохранившиеся дохристианские верования, можно говорить об их древности[46].

Карельская баня сначала ставилась рядом с избой в одном пространстве, огражденном изгородью. После объединения крестьянской усадьбы под единую крышу баня у карелов сместилась к озеру, что наблюдалось в XIX и XX веке[47].

---

[40] Там же. С. 66.

[41] Там же. С. 81.

[42] бам же. С. 63, 166–167.

[43] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 258.

[44] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 242.

[45] Никольская Р. Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 124.

[46] Точка зрения К. К. Логинова о происхождении бани у карелов см.: Логинов К. К. Из истории бани в Карелии // Традиционная культура. № 1. 2015. С. 133–141.

[47] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. 109 s.

Карельская приусадебная парная баня, как и русская, на протяжении столетий прошла долгий путь развития. На ранних этапах это была однокамерная землянка, затем полуземлянка, в которой пар и горячую воду получали, погружая раскаленные на костре камни в чан с водой. Позже появились наземные постройки, топившиеся по-черному, и каменка с открытой топкой. Самые большие и быстрые изменения стали происходить с XX века. Постепенно к однокамерной бане пристроили небольшой предбанничек (в нем сначала не было двери), а на камни поставили чугунный котел. Первые белые бани с трубой и закрытой дверцей в печи стали появляться только с конца шестидесятых годов XX века; закрыли крышкой котел еще позже. На протяжении столетий баня освещалась лучиной *päre,* керосиновые лампы даже в избах карелов появились только в первой трети XX века.

В последние десятилетия XX века некоторые новые бани карелов становятся многокамерными, парилка отделяется от моечного отделения, появляется просторное третье помещение для отдыха, а иногда и небольшой бассейн. В то же время следует отметить, что в Финляндии с конца XX века возвращается старая традиция, еще не дошедшая до Карелии: некоторые хозяева ради экзотики начинают, наряду с электросауной в доме, ставить во дворе старинную баню по-черному.

Духовная банная культура карелов сохранила большую самобытность и архаику. Со временем, в том числе и под влиянием христианства, происходило снижение сакральности банных построек. После принятия православия существовал даже запрет мыться в бане, особенно после посещения церкви и перед этим[48]. Вследствие того, что крещение карелов происходило позже, чем принятие христианства русскими, и с большими трудностями, баня на карельской территории оставалась сакральным местом гораздо дольше, а почитание банных духов карелами сохранялось вплоть до последних десятилетий XX-го века. Причем хозяева бани, согласно менталитету карелов, были скорее покровителями и помощниками человека, но и в то же время строгими хранителями пространственно-временных границ, в отличие, например, от мари, воспринимавших банного хозяина как исключительно злое и жестокое мифологическое существо.

Для того чтобы понять, как карелы традиционно представляли хорошую и плохую баню, можно привести пример из баллады «Приглашение в баню». В ней сначала девушку зовет отец, потом мать, но она не принимает их приглашения, так как:

Kylyn piha pimitsäinen,
Kylyn toroka kaijatsainen,
Kylyn kynnys korkejainen,
Kyly vesi vilumoinen,
Kyly löyly kipakkainen,
Kyly muila kartsakkainen,
Kylyn lauvot korkejaiset,
Kyly vasta raakatsainen.

Двор у бани темноватый,
Дорога к бане узковата,
Банный порог высоковат,
Банная вода холодновата,
Банный пар щиплет,
Банное мыло горчит,

[48] Макашина Т. С. Баня в вологодском свадебном обряде // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 231.

Банные полки высоки,
Банный веник колюч.

Но все меняется, когда Марынку-Дарьюшку в баню приглашает жених:

Kyllä lähen kylysehen:
Jo on päivä valkijainen,
Jo toroka leveä,
Kylyn kynnys matalainen,
Kyly vesi mieluhinen,
Jo on muila lipeäinen,
Jo on löyly makejainen,
Jo on lautsaset matalat,
Jo on vasta pehmejäinen[49].

Хорошо, пойду я в баньку,
День уже светел,
Дорога уже широка,
Банный порог низок,
Банная вода мила,
Мыльце уже мылится,
Пар уже сладок,
Полки уже низки,
Веник уже мягок.

[49] SKVRII: 299.

Архитектура и внутреннее убранство карельской бани

Для верного понимания роли и значения бани и банного культа в жизни карелов следует начать его рассмотрение с архитектуры карельского поселения. Исследователями-архитекторами (это в первую очередь В. П. Орфинский и И. Е. Гришина) неоднократно делался акцент на такой архитектурной особенности карелов, как «природосообразность». «Природосообразность – общая черта культуры ряда финно-угорских народов, которые сформировались как этносы в условиях Севера, где природа требовала от человека учета своих особенностей как необходимого условия выживаемости»[1]. В соответствии с этим принципом происходит и выбор места строительства, и планировка всей деревни. Как отмечает В. П. Орфинский, регулярность как мера вписанности поселений в природу в условиях Карелии имеет этническую окраску. Поселения карел отличает от русских поселений стремление к большей свободе и, соответственно, к меньшей регулярности планировки и застройки[50] [51]. Об этом пишут все, кто описывал в последние десятилетия XIX века карельскую деревню. Как свидетельствует отчет, присланный в Русское географическое общество, в шестидесятых годах XIX века в ребольском приходе «дома располагаются хаотично, на большом расстоянии друг от друга», между ними лесок, пожня или огород. Поэтому «небольшое селение из десяти домов раскинуто на полверсты и более». Русские осваивали пространство в соответствии с характерной для земледельческого славянского населения радиально-центричной моделью мироздания. У карелов преобладала финно-угорская модель «линейного пространства-пути», сформировавшаяся под влиянием охотничье-промысловой культуры. Поэтому им была свойственна периферийная модель мироздания[52].

С развитием христианства архитектурной доминантой стала деревенская часовня (сельская церковь) – самое высокое сооружение, построенное на природной возвышенности (холм, горушка). Но изначально исходной точкой почти каждой карельской деревни являлась не часовня, а гораздо более древний культовый объект, игравший огромную практическую роль, – озеро или река. И в то же время водоем был не только отправной точкой, но и центром мироустройства карелов. Вокруг озера практически всегда концентрировалось целое гнездо деревень, а если это была река, то разные деревушки (или несколько частей одной) могли располагаться по обоим ее берегам. Гнездовой тип расселения древнее второго, также присущего карелам, разбросанно-хуторского. Он сложился на рубеже I и II тысячелетий н. э. и тесно связан с патронимией[53], которая вполне могла способствовать развитию банного культа, связанного с почитанием предков. Большинство карельских деревень в середине второго тысячелетия были малодворными, а многие состояли всего лишь из одного двора. Соответственно, и бань в таких деревнях не могло быть много. «Так, например, в конце XV в. на 772 деревни, входивших в четыре погоста Заонежья, где проживали, как карелы, так и русские, приходилось 954 двора, что в среднем составляло 1,25 двора на деревню»[54]. Постепенно шло укрупнение деревень, но количество бань в них, судя по

[50] Орфинский В. IL, Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 107–108.

[51] Орфинский В. П. Вековой спор: Типы планировки как этнический признак (на примере поселений Русского Севера // Советская этнография. 1989. № 2. С. 57–58.

[52] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Сямозерские деревни // История и культура Ся-мозерья. Петрозаводск, 2008. С. 355.

[53] Битов М. В. Гнездовой тип расселения на Русском Севере и его происхождение *II* Советская этнография. 1955. № 2. С. 27–40; Битов М. В., Власова И. В. География сельского расселения Западного Поморья в XVI–XVII. М., 1974. С. 164–165.

[54] Никольская Р. Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 116.

собранным материалам, росло медленно. Объяснить это можно тем, что эта постройка, в которой не только мылись, но и проводились различные обряды жизненного цикла, могла принадлежать всему родовому коллективу. С XVI–XVII веков у карелов появляются беспорядочные и прибрежно-рядовые формы деревень, в планировке которых «карелы больше, чем русские, учитывали природные факторы, а беспорядочность и рационализм в формах поселений можно выделить как особенность карельского деревянного зодчества»[55].

Мифоритуальное почитание природных стихий накладывало отпечаток на всю жизнь и быт карела. Вода (в записях М. Агриколы, известного финского просветителя и епископа первой половины XVI века, сумевшего первым зафиксировать сведения о древних карельских божествах, это *Vedhen Emä* – Мать Воды; в заговорах часто встречается *vezi-syöttäine* – вода-кормилица; у жителей Сямозерья это *vezi-ved'oi* – вода-водяница), как и земля (*moaemä* – мать-земля, *moaemä-syöttäine* – мать-земля-кормилица), – наиболее архаичные объекты и субъекты поклонения. Вода, согласно древней карельской мифологии, считалась центром зарождения всей жизни на земле, да и самой Земли и Вселенной. Демиург Вяйнямёйнен плавает «сосновой чуркой» по воде, на его колене утка сносит яйцо, из которого он (по мифу, находясь в воде) «творит» землю, небо и все солярные объекты. Карельская деревня начиналась у воды (озера и реки в древности являлись единственными путями сообщения) и уходила к лесу, олицетворявшему чужое, опасное для человека пространство.

В XIX и XX веках бани (а также амбары для хранения рыбы и рыболовецких снастей *kalaaitat* и *nuottikodat*) в подавляющем большинстве случаев стояли перед лицом дома, прямо на берегу водоема – природного почитаемого объекта, гораздо менее опасного для карела, чем лес. Как пишут В. П. Орфинский и И. Е. Гришина, в карельских поселениях возле водоемов формировались особые банные зоны, так называемые «банные городки»[56]. Гораздо реже, только если рядом не было водоема, бани ставились у колодца[57]. Риги стояли на окраине деревни. Только иногда в XIX веке амбары строились вблизи дома, а риги и бани – позади двора, вдали от жилых строений, не ближе тридцати сажен[58]. Но сначала, как писал С. Паулахарью в 1907 году, баня ставилась совсем рядом с домом, метрах в двадцати, практически примыкая, чаще всего к углу хлева. При строительстве новых домов бани начали ставить подальше, на расстоянии до ста метров[59].

Кладбища устраивались в некотором отдалении, ближе к лесу, за жилой застройкой, часто к северу от нее или даже на острове. Тем самым моделировалось архаичное представление о мире, разделенном на полуденное царство живых и полуночное царство мертвых, которые одновременно и противопоставлены, и неразрывно связаны друг с другом. Кладбище, с одной стороны, – локус, чуждый живым, но, с другой, концентрирует в себе главных покровителей карела – первопредков *syndyzet* и *spoassaizet.*

Баня занимала пограничное место между мирами человека и природы во многих культурах, в том числе и севернорусской, что и обуславливало проведение в ней многочисленных обрядов переходного характера и ритуальных акций, во время которых происходил контакт человека с духами-хозяевами различных стихий[60]. Это можно сказать и относительно карельской бани. Культ бани был тесно связан и с культом воды и земли, и с культом первопредков, и с культом огня и растительности.

---

[55] 'Там же. С. 117.

[56] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 127.

[57] Karjalan kielen sanakirja (далее: KK8). Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

[58] Покровский П. Карел, его быт и занятия // ОГВ. 1873. № 6. С. 65–66.

[59] Paulaharju S. Matkakuvia Karjalan kankailta 1907. Helsinki, 1981. S. 48–49, 68.

[60] Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 48.

У русских, например, на Вологодчине, бани тоже располагались или у воды, или на огороде рядом с колодцем и гораздо реже – на заднем плане, вдали от воды[61].

Как считала Р. Ф. Никольская, «в пользу древности такого вида постройки, как баня, свидетельствует…и то, что ее считали священным местом»[62]. На это указывает множество факторов. Баню следовало топить только засветло, до захода солнца. Это запрещено было делать в воскресенье и в праздники. Строго был регламентирован процесс мытья в бане. В ней нельзя было делать никакую грязную работу, даже стирать белье. В то же время именно в банном локусе проводили множество ритуалов. Человек находился здесь в самые переломные, лиминальные периоды своей жизни. Здесь проходил родильный обряд.

Во время свадьбы топили сначала невестину и женихову баню, а потом баню для новобрачных. Во время поминальных обрядов сюда приглашали помыться умерших предков. Ее топили перед началом крупных дел с целью не только физического, но и духовного очищения: перед тем как идти на охоту, перед весенним выпуском скота. В бане следовало помыться и очиститься от всех грязных помыслов перед дальней дорогой. В бане и перед тем, как идти туда мыться, просили прощения, если совершили какой-то греховный поступок, даже если просто подумали о ком-то плохо. Она являлась местом лечения множества недугов. Баня была населена духами-хозяевами, которым поклонялись и почитали. Более того, «культ хозяев бани» был «одной из форм культа предков»[63]. Не случайно, придя из бани, всегда рекомендовалось ополоснуть руки и лицо водой из умывальника. Так же поступали и по возвращении с кладбища: умывались и прикладывали руку к печи, чтобы устранить все возможные болезни (это в первую очередь могильное зло *kalman viha* и нос могилы *kalman nenä),* которые могли «пристать» *tarttuu* к человеку, если он чем-то прогневал умерших предков.

Согласно Н. Харузину, развитие построек финских племен шло от шалаша *kota* и землянки *moakuoppa* к наземному срубу. Баня считается самой примитивной постройкой, она – прообраз древнего жилища. Найденные археологами в Карелии остатки жилищ XII века имеют много общего с современными банными постройками[64]. Именно от нее исследователи ведут историю развития карельского дома, да и всей крестьянской усадьбы карела, которая включает в себя дом, хлев, амбар, баню и ригу. Исходной формой жилища у финно-угорских народов Севера являлся четырехугольный «первобытный сруб, обращенный в баню»[65]. В финской провинции Хяме еще в XVIII веке баня и дом были единым пространством[66]. Благодаря экстенсивной подсечно-огневой форме земледелия шло быстрое освоение огромных таежных пространств, и на стадии перехода к оседлому образу жизни в качестве временного жилища карелами стала использоваться «срубная постройка с простейшим очагом-каменкой»[67]. Для ее возведения требовалось немного и времени, и сил, и материала. Такие промысловые избушки (они так и назывались *kalasauna* рыбацкая баня или *meccukyly* лесная баня) карельские рыбаки и охотники строили вплоть до второй половины XX века.

---

[61] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004. С. 53.

[62] Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца 19 – начала 20 века / Сост. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981. С. 81.

[63] Никольская Р.Ф., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 83.

[64] Кочкуркина С. И. Корела и Русь. Л., 1986. С. 38.

[65] Харузин Н. Н. Очерки развития жилища у финнов // Этнографическое обозрение. М., 1895. С. 45.

[66] Turunen A. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Helsinki, 1981. S. 298.

[67] Никольская Р.Ф., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 68.

Восточным славянам двухкамерное жилище было известно уже с X века, но «в крестьянских постройках Карелии сени появились не ранее XVI–XVII вв.»[68]. Как пишет Р. Ф. Никольская, у карелов в XVI веке существовали избы-«хоромы», крестьянские усадьбы, где «во дворе хором: изба и с сеньми, и с клетью, и с подклетом, да сенник на двух подклетах, да мыльня»[69].

Самой примитивной постройкой у карелов считается однокамерная **баня-землянка** с односкатной крышей[70]. Половина сруба (всего было восемь-десять венцов) была врыта в землю, на уровне земли было маленькое окошечко. В такой землянке был утоптанный земляной пол (его во время мытья покрывали соломой) и часто только печь, без полок и лавок.

Обширный материал о карельской бане собрал финский исследователь Самули Паулахарью. В течение 1907–1908 годов он объездил финляндскую Северную и Южную Карелию (*Pohjos- ja Itä-Karjala*), фиксировал рассказы и делал подробные зарисовки, начиная от самых древних банных построек[71]. В своей книге он также использовал материалы из Беломорской и юго-западной Карелии, хранящиеся в Фольклорном архиве Финского литературного общества. Основное внимание ученый уделил архитектуре и внутреннему убранству карельской бани. Р. Ф. Никольская указывала, что самой примитивной банной постройкой конца XIX – начала XX века у карелов была баня-землянка[72]. Хотя, безусловно, в это время карелами ставились уже и гораздо более комфортабельные бани. С. Паулахарью пишет о том же: карелы старинные банные сооружения, сохранившиеся и используемые еще в начале XX века, называли *moakuoppasauna* (углубленная в землю баня, баня-землянка). «Sillä kylpemättä ei karjalainen voi olla, ei senkään vertaa kuin muu suomalainen» – «Без паренья в такой бане карел не может жить, совсем не так, как другие финны». Когда-то таким было и жилище, и хлев, и кузня[73]. Такая банька была совсем маленькой и невысокой: если человек стоял посередине пола, руки доставали до стен[74].

Описывая севернокарельскую баньку, углубленную в землю, С. Паулахарью указывает, что в нее вела дверь высотой не больше метра, шириной около шестидесяти сантиметров. В ширину, длину и высоту баня была не больше двух метров. Стены земляные, только в передней стене сверху, над дверью, было положено три-четыре бревна, на трех остальных – по бревну. Сверху баня была засыпана землей, отчего «летом превращалась в зеленую лужайку». Каменка всегда была в углу рядом с дверью, чаще всего справа от нее. Она имела внушительные размеры – метр в длину, метр в ширину и семьдесят сантиметров в высоту. Каменка сложена из больших плоских камней *linttikivistä* без использования глины. Сверху обычно укладывались белые круглые камни помельче. Считалось, что с них лучше и быстрее стекает вода, и пар получается горячее и «вкуснее» *magei, makea.* Нижние камни обычно укладывались лежа друг на друга. Начиная с середины каменки, когда заканчивали делать устье печи и над ним укладывали один из самых крупных плоских камней, камни начинали укладывать стоя, заостренным концом кверху. Так каменка приобретала аккуратную полукруглую форму. Правильный подбор камней для каменки был очень важен. Чаще всего рекомендовались именно белые камни *valgei kivi,* так как черные и серые камни испускали угар. Самыми крепкими считались синеватые камни, которые не раскалываются от перемежающегося воздействия огня и воды. Между печью и задней стеной располагались полки

[68] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 310.

[69] Никольская Р. Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 118.

[70] Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.-JL, 1965. С. 114–115.

[71] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. 109 s.

[72] Тароева (Никольская) Р. Ф. Материальная культура карел. М.-Л., 1965. С. 115.

[73] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 9.

[74] Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1999. S. 369.

на четырех столбах, врытых в землю. Они были двухуровневыми, первые стояли на высоте полуметра от земли, вторые – восьмидесяти пяти сантиметров. Маленьким окошком для выхода дыма служило отверстие в двери. В такой бане, пишет С. Паулахарью, прекрасный горячий пар. Именно такой тип бани был сначала и первым жилищем[75].

Есть подобные описания земляных бань, существовавших еще в начале X века. Например, арабский путешественник Ибн-Руст увидел на Руси особые строения для паренья, углубленные в землю. Он писал: «В их стране холод до того силен, что каждый из них выкапывает себе в земле род погреба, к которой приделывает деревянную остроконечную крышу наподобие христианской церкви, а на крышу накладывает землю. В такие погреба они переселяются всем семейством, взяв дров и камней, разжигают огонь и раскаляют камни на огне докрасна. Когда же камни раскаляются до высшей степени, их обливают водой, отчего распространяется пар, нагревая жилье до того, что снимают даже одежду»[76].

По данным археологов, до XIII века у восточных славян все дома были углублены в землю. Углубленные в землю бани сохранились до второй половины XIX века, это «реликт наиболее древнего славянского жилища»[77].

Следующим типом карельской бани являлась **курная баня,** или баня по-черному, уже возведенная из бревен над землей

Со второй половины XIX века в Карелии получила распространение двухкамерная баня с маленьким предбанничком, *kylysincco, sencoine* (букв.: банные сени). Сначала это мог быть просто небольшой навес перед входом. Такая банная конструкция с навесом сохранялась в Средней Карелии вплоть до середины XX века[78]. У русских, как пишет А. А. Желтов, предбанник появился только в XX веке, до этого раздевались на улице[79]. Как указывает В. П. Орфинский, «в Карелии однокамерные бани без предбанников преобладали на севере, а двухкамерные, с предбанниками, – на юге республики»[80]. Такое несоответствие структуры построек природно-климатическим условиям края он объясняет «заторможенностью развития крестьянских построек на севере»[81]. Архитектор пишет, что еще в конце шестидесятых годов XX века на севере края (например, в д. Кизрека Лоухского района) сохранялись «примитивные четырехстенные бани без предбанников, перекрытые плоской земляной крышей по сплошному бревенчатому накату. Раздевались в них снаружи и через низкую дверь попадали в мыльное помещение»[82]. При этом «в юго-западной Карелии новые бани в большинстве случаев имеют дощатые предбанники, характерные для переходного периода от однокамерных к двухкамерным, в то время как в относительно старых постройках преобладают срубные предбанники, в том числе в составе срубов-пятистенков. Более того, в поздних дощатых предбанниках прослеживается большая архаизация, чем в относительно ранних: в банях после 1960-х гг. такие предбанники выполнялись, как правило, целиком каркасно-обшивными, а в более ранних постройках в большинстве случаев имели основание из выпусков бревен боковых стен помещения»[83].

---

[75] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. s. 34–35.

[76] Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси 6–9 вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. с. 388–389.

[77] Липинская В. А. Баня и печь в русской народной медицине // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 164–165.

[78] Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 48.

[79] Желтов А. А. Бани и банные праздники северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 14.

[80] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 310.

[81] Там же. С. 310.

[82] Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 47.

[83] Орфинский В. П., Гришина И. Е. Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. С. 310.

В предбанничке была небольшая лавка, на которой оставляли одежду. Ее могли вешать и на гвозди, вбитые в стены *vuarnat.* Иногда даже в первой трети двадцатого века в предбаннике не было двери, зимой его заносило снегом, но раздевались, несмотря на холод, здесь.

Курная баня у карелов строилась прямо на земле, иногда для опоры под углы укладывали четыре камня, которые северные карелы так и называли *nurkkakivet* угловые камни. Иногда для утепления пазы между бревнами заделывали мхом, в двадцатом веке это делалось обязательно. Высота бань могла быть различной, от двух до трех с половиной метров, внутри – от полутора до двух с половиной метров. Основное место в бане, прямо у двери, слева или (чаще) справа, занимала печь-каменка, сложенная из валунов или природных булыжников различного размера, но определенного качества. Устье каменки (или топливник-ниша[84]) было обращено к боковой стене[85]. Ее раскаленные верхние камни (или чаще разогретые в топке) использовали для нагрева воды: их специальными большими (бучильными) клещами или банной лопатой опускали в деревянную кадку с холодной водой, а затем снова укладывали на каменку. Когда эти камни, служащие для нагрева воды, впервые укладывали в (на) построенную каменку, на них делали крест концом обожженной лучины[86]. Процесс нагрева воды камнями у карелов был широко распространен. Э. Леннрот описывал, что в тридцатые годы XIX века карелы в избе в печь клали камни, которыми потом нагревали пойло для коров. Посетив карелов, проживавших на берегах Свири, финский исследователь писал: «Во всем крае я нигде не видел железных котлов. Пищу готовят в глиняных горшках, которые ставятся в печь. Остальное готовится следующим образом: нагретые в очаге камни опускают в посуду с водой и держат там до тех пор, пока вода не закипит»[87].

Чугунный котел *kylykattil*, установленный посреди каменки и вмурованный в нее, появился достаточно поздно, только в XX веке, в банях с предбанником. Топились бани почерному повсеместно тоже вплоть до середины XX века. Первые белые бани начинают появляться с конца шестидесятых-начала семидесятых годов. В Сегозерье, да и в других районах Карелии, курные бани встречались и до 80-х годов. Считалось, что в них «пар легче и воздух сухой»[88]. Для выхода дыма в потолке или в стене прямо под потолком делалось отверстие (волоковое окошко) *kylynreppänä*, закрывавшееся деревянной заслонкой. Процесс приготовления бани занимал достаточно продолжительное время, до трех-пяти часов. Баню сначала топили, открыв двери и окошко. Затем проветривали, обмывали стены или опахивали их мокрым веником, все закрывали и баню час-полтора настаивали. Только потом шли мыться.

Пространство от каменки до задней стенки занимал полок, поднимались на него по двум-трем ступенькам. Как писал в тридцатых годах XIX века Э. Леннрот, в Лоухском районе у карелов «в бане полок намного ниже, чем в финских банях, на полтора-два локтя[89] от земли»[90]. Лавки располагались напротив печи и полков, иногда они были сделаны и вдоль задней стены, напротив очень низенькой двери. Потолок был сделан из цельных или половинчатых бревен или из толстых плах (это боковые части бревен) с земляной насыпкой. Банные полки *kylynlautaiset* в старину стояли на четырех высоких круглых чурбанах, а лавки *kylynlaučat* – на двух низких[91]. Пол *kylynlate* сначала был земляной, позже – дощатый, сде-

---

[84] Логинов К. К. Домашний повседневный быт // Деревня Юккогуба и ее округа. Сост. И. Е. Гришина и др. Петрозаводск, 2001. С. 182.

[85] Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 48.

[86] SKS 74/2598.

[87] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 141, 306.

[88] Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел / Сост. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Петрозаводск, 1981. С. 81.

[89] Локоть – древняя мера длины, равная 62 сантиметрам.

[90] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 187.

[91] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

ланный или с уклоном, или из досок, которые для стока воды неплотно прилегали друг к другу. Настлан пол был по лагам, лежащим прямо на грунте[92]. Иногда в одном углу пола было сделано отверстие, в которое стекала вода. Согласно другим сведениям, северные карелы считали, что пол надо настелить плотно, чтобы в бане было тепло; а вот доски в стенах могут быть пригнаны слабее *hatarat*, чтобы происходил воздухообмен[93]. В некоторых банях были сделаны под потолком специальные полки или протянуты только жерди *orret*, которые располагались от стены к каменке или от двери к противоположной стене.

Конструкция покрытия бани эволюционировала от плоской крыши, засыпанной землей, к односкатной, а от нее – к двускатной. Покрытие сначала было «совмещенным. Затем над мыльным помещением стал устраиваться утепленный потолок сначала из бревенчатого наката, а позднее – из пластин»[94].

П. Виртаранта, объездив в 1957-58 годах деревни тверских карелов, описывает баню следующим образом. Она топится по-черному, имеет маленький предбанничек с небольшой лавкой. В самой бане два маленьких окошечка: одно на боковой, второе – на передней стене. Щели в стенах замазаны глиной (здесь следует отметить, что у северных и южных карелов в бане было только одно окошко на боковой стене, а стены были проконопачены мхом и никогда не замазывались глиной – И.Л.). В потолке, реже в стене – волоковое окошко. Каменка сделана из серых камней, которые, в отличие от красных и зеленых, не раскалываются. Сверху – особые круглые серые камни, найденные на полях, которые так и назывались *löylykivet* (камни для пара)[95].

Собирать камни для банной печи рекомендовалось с утра. Нельзя было брать мокрый камень, на котором лежит роса *hikikivi.*

Для строительства каменки в Ругозере и в других местах рекомендовалось использовать речные камни. Утилитарное объяснение состояло в том, что они дольше не крошатся[96]. Но, возможно, существовало и более архаичное объяснение: культ огня и духов-хозяев бани, основным местом пребывания которых была каменка, соединялись с культом праматери воды. Укладывая в каменку водный камень, человек как бы обращался за покровительством к мудрой матери-хозяйке воды *Vedhen emä,* прося смирить обжигающий пыл огня. Вспомним, как начинают трещать раскаленные камни и брызгаться вода, когда ее льют на горячую банную каменку. Согласно древнему мифологическому мировоззрению карелы считали, что камень, лежащий в воде или на берегу, является эманацией самого духа-хозяина воды. Например, чтобы обезопасить себя во время купания или переправы лошадей через реку, заходя в воду, карелы брали камень из воды, бросали его на берег и произносили: «Veinižändy – moal, ristikanzu – vedeh!» – «Хозяин воды – на землю, человек (крещеный) – в воду!» А выходя из озера, тот же самый камень снова бросали в воду, произнося обратную вербальную формулу: «Veinižändy – vedeh, ristikanzu – moal!» – «Хозяин воды – в воду, человек (крещеный) – на землю!»

О постоянной связи и соперничестве божества огня и воды рассказывается в мордовском мифе о рождении ребенка (а у карелов в старину именно баня была основным местом появления на свет детей). Богиня огня Толава пригласила в гости Ведяву, божество воды. Но во время пира каждая из них хвалила себя и хулила другую. В результате божество огня зашипело, запылало, а Ведява стала брызгаться. Испугавшись Ведяву, Толава спряталась за

---

[92] Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. С. 48.

[93] Устное сообщение А. П. Конкка о рассказах деда.

[94] Там же. С. 48.

[95] Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 73.

[96] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 521.

камень. Она поет и танцует в отсутствии Ведявы, но помнит ее строгий наказ: не жечь бедных и не доводить их до слез[97].

С каменкой связан и ряд запретов. Например, в Сямозерье запрещали сжигать в банной печи щепки, оставшиеся после того, как заострили колья для любых хозяйственных нужд[98]. Карелы-людики говорили, что в печь нельзя класть черно-синие (сланцевые) камни *hikikivi*: «se kivi on vedenitkija» – «этот камень водой плачет». Считалось, что такие камни испускают горький пар и делают баню угарной[99]. Карелы также полагали, что, если недоброжелательный человек отнесет плохой камень в чужую баню, в той бане будет горький пар до тех пор, пока не сделают новую каменку из новых камней[100].

Грели воду в специальном банном корыте, сделанном из цельного куска дерева. Оно чаще всего стояло у левой боковой стены на двух колодах или скамье. Иногда это корыто было разделено на две части, для холодной и горячей воды. Когда все дрова сгорали до углей, в устье каменки укладывали специальные камни. Они раскалялись, их кочергой вытаскивали из печи, брали специальными большими щипцами и опускали в холодную воду. Тверские карелы при этом произносили:

Kivyt pellosta, vedyt meressä!
Älkää toratkoo, olkaa hyvästi!
Puuastijaa älkää rikkoko!

Камушек с поля, водица из моря!
Не деритесь, будьте по-хорошему!
Деревянную утварь не портите![101]

Утилитарная функция заговора была одна: чтобы раскаленные камни не прожгли дно корыта. Но с мифологической точки зрения эта вербальная формула наглядно демонстрирует народные представления о том, что в бане должны мирно уживаться все стихии, часто враждующие между собой: земляная, водная, огненная и воздушная.

Банная утварь вся была деревянной и зачастую выдолбленной из цельного куска дерева. Деревянные ведра могли быть с одной деревянной ручкой сбоку, позже – с металлической, продеваемой в оба ведерных ушка. Банной утварью, как и банным веником, нельзя было пользоваться в доме. Она принадлежала только сакрализованному пространству бани и тем самым сакрализовывалась сама. Это подчеркивается и в языковом плане: все многочисленные названия утвари начинаются со слова «баня, банный» *kyly.* Кочерга называлась *kylykoukku.* Специальной банной лопатой *kylylabjaine* доставали из печи раскаленные камни и опускали их в воду для ее нагрева. Емкости, в которых мылись, южные карелы называли *kylykalju, kylymal'l'y*. В Рыпушкалице емкость для воды без ушек называли *kylyleska.* Русским заимствованием является название банной шайки *kylysaikku.* Банный ковш в Суйстамо – *кулукарраme,* у других ливвиков и северных карелов – *kylyliuhu,* а чаще всего – *kylykauhu.* Иногда его делали из капа, нароста на стволе дерева, выскабливая его внутри. Ковш, которым бросали воду на каменку, мог быть с длинной ручкой. Банное корыто *kylykartta* представляло собой емкость, выдолбленную из цельного куска дерева и разделенную на две части

[97] Девяткина Т. П. Мифология мордвы. Саранск, 2006. С. 264.

[98] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 521.

[99] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 401.

[100] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[101] Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 73, 79–80.

для холодной и горячей воды. *Kylyallas* – так тунгудские карелы называли выдолбленную из цельного куска дерева емкость для холодной воды в бане, в которую помещалось несколько ушатов *kylykorvo* воды. Банный котел *kylykattil* был рассчитан на ушат или пол-ушата воды. Позже долбленой утвари появились банные бочки *kylypučči.* Чугунный котел *kylypata,* заменивший деревянный, стоял сбоку от каменки на полу, в нем грели воду камнями. Он сужался кверху, чтобы дольше сохранялось тепло. *Kylykippaine* – так в Суйстамо называли маленькое банное ведерко. Воду для мытья карелы часто наливали в деревянные ведра *kylyrengi*[102].

Металлические ведра у карелов появились в первой половине XX века, при этом деревянные шайки или лоханки продолжали сохраняться еще дольше. Металлические ведра *kylyrengit,* как и тазы *kylytoazat,* очень долго, вплоть до сороковых годов XX века, были признаком зажиточности. Карелы рассказывали: «Kylytoazu on korvienkel, vaskine kui juodu, pappiloiz on kylys toazad, meil pidäy rengizes pestäkseh» – «Банный таз с ушками, медный, как миска; у попов в бане тазы, а нам приходится в ведерках мыться»[103].

Освещалась баня с конца первой половины XX века керосиновыми лампами и фонарями, а до этого – березовыми лучинами *päre* и коптилками. Лучина на специальной высокой металлической подставке стояла между каменкой и банными полками для паренья, угольки от нее падали в деревянную лоханку с водой.

Процесс строительства бани у карелов также сопровождался различными ритуальными оберегами. Считалось, что баню нельзя строить в том месте, где течет водяная жила *vezisuoni on, vezi juoksua*: иначе дух-хозяин не сможет обжиться-«остановиться» в бане *haltia ei azetu*[104]. Этим еще раз подчеркивается взаимосвязь духов-хозяев бани и воды: вода будет постоянно течь, как бы прогоняя, унося с собой и банных хозяев.

Есть сведения, что карелы-людики заготавливали бревна для бани в лесу между двух озер[105]. Чаще всего это была сосна: «Männystä kaikki kylyt ollaa» – «Из сосны все бани»[106]. Как пишет С. Паулахарью, хозяева-строители уже с самого первого этапа строительства соблюдали как физическую, так и духовную чистоту. Старались, чтобы в это время в дом и к месту, на котором начинали ставить баню, не приходили люди со злобным нравом, с дурными мыслями, чтобы у приходящих не было кожных болезней, например, чесотки. Часто в качестве оберега во время строительства использовали мышьяк *markkuli.* Его клали под первый венец, когда начинали строительство, затем бросали щепотку на готовую печь и сверху в дверные петли, а также прятали в маленькие щели в стенах. Оберегом служила и ртуть *elävänhobjä.* Её прятали в основании печи в какой-нибудь посудинке или в птичьем пере, заделав это так глубоко, чтобы оно не сгорело от жара. Иногда ртуть клали в дверь *ukshavon päähän* или заделывали в порог, заткнув отверстие сучком. Иногда в потолок над каменкой клали металлический шлак *rauvankuonoo*, в щели на стенах заделывали ароматическую смолу или ладан. В районе Иломантси под каменкой закапывали лошадиный череп. Все это делалось с целью обезопасить всех, кто будет париться в бане, от различных напастей и болезней. Для того чтобы в бане не было угара и пар был хороший, на только что сложенную каменку сразу же мочился маленький мальчик так, чтобы струя «описала коромысло» *kusetettih korennon* поверх печи[107].

[102] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520–522.

[103] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S.522.

[104] SKS 73/1474.

[105] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 399.

[106] HA 34/261.

[107] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 107.

По другим сведениям, когда первый раз топили построенную баню, угли в каменке поправляли палкой, которой убили змею обязательно до первого кукования кукушки. Считалось, тогда в бане не будет копоти [108].

Иногда во время начала строительства бани под нижнее бревно в трех местах клали деготь *tervu*, «чтобы баня была чистой»[109]. Обеззараживающие и дезинфицирующие свойства березового дегтя признаны и современной медициной.

Когда первый раз шли мыться в построенную баню, облизывали запотевшую дверную щель и затем сплевывали через левое плечо назад[110]. Обязательно приносили подарок банным духам. В первую очередь это было березовое полено[111]. Данный обычай еще раз подчеркивает, что баня являлась прообразом древнего жилища. Старые карелы и сегодня в новый дом приходят с березовым поленом и квашней.

Интересный материал о бане по-черному был записан нами во время фольклорно-этнографической экспедиции на территорию пряжинских и святозерских людиков в июне 2015 года. Местные старожилы рассказали, что еще в первой половине XX века большинство бань стояло прямо в озере, на камнях. В одних случаях это были четыре больших камня – по одному под каждым углом бани. В других под каждым углом стояло по три камня поменьше, они устанавливались друг на друга. Иногда одна стена бани полностью стояла на огромном валуне, а вторая – на сваях в воде или на берегу Прямо под полом плескалась вода. В баню попадали по специальным мосткам *telat*, сделанным из широких плах. У северных карелов, например, в д. Венехъярви такие бани тоже были еще в конце XIX века. На одной из старых фотографий видно, что передняя стена бани стоит на берегу, а задняя – на двух камнях прямо в озере[112]. В XXI веке рассказчики объясняли причину строительства бани прямо в озере тем, что очень близко было приносить воду и удобно купаться и ополаскиваться, спускаясь или прыгая прямо с камней в воду. С мифологической точки зрения тем самым могла подчеркиваться тесная связь хозяев бани и духов предков, находящихся в этом локусе, с хозяевами воды. Есть сведения, зафиксированные в Сямозерье, что в старину, если баня хотя бы одним концом стояла в воде, во время начала ее строительства следовало попросить разрешения построить баню не только у хозяев земли, но и у хозяев воды. И тем, и другим в благодарность приносили жертвоприношения, небольшие дары: зерно, красные тряпицы, немного вина, монетки. Согласно сведениям К. К. Логинова, если баня ставилась в озере на столбах, то на восходе солнца хозяин в пояс кланялся на все четыре стороны и обращался к воде и ее хозяевам[113]. «Далее могла следовать специальная просьба к водяному, чтобы он не посылал льдины на берег, которыми весной могло бы разрушить строение. В этом случае в воду могли бросить нечетное число медных монет»[114].

В послевоенное время бани начали все чаще строить на земле, а не в воде. Объяснялось это требованиями санитарно-эпидемиологических станций, чьи нормы постепенно ужесточались, и если еще в семидесятые годы приусадебные бани разрешалось ставить буквально в нескольких метрах от воды, сейчас это расстояние увеличено до нескольких десятков метров.

---

[108] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[109] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[110] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[111] Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 76.

[112] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 154.

[113] Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия // История и культура Сямозерья / Под. ред. В. П. Орфинского и др. Петрозаводск, 2008. С. 223–224.

[114] Логинов К. К. Материалы по традиционным обрядам и представлениям населения Карелии, связанным с баней // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Петрозаводск, 2009. С. 302.

Печь и полки для паренья в банях, стоявших на воде, находились, по одним сведениям, слева от двери, по другим – справа. На противоположной стене напротив печи было небольшое окошко, а напротив полок вдоль стены располагались лавки. Дверь предбанника и окошко в бане часто выходили на запад и на берег, а не на озеро.

Согласно собранным нами сведениям южные карелы, людики и ливвики, строили баню, как и избу, из сосны. При этом выбиралась не мяндовая, а рудовая сосна. Она была легкая, с большой сердцевиной и маленьким количеством заболони. Деревья выбирали поздней осенью, когда уже подмораживало, по звуку, который раздавался от удара по стволу специальной березовой колотушкой. Их валили, срубали сучья и, по рассказам отдельных информантов, на зиму оставляли в воде. Весной эти бревна вылавливали. Их древесина становилась очень плотной, прочной и, самое главное, была плохо подвержена горению. Она только тлела, что было особенно актуально для банной постройки, в которой температурные значения были очень высокими. Пол и потолок в таких банях были сделаны из сосновых плах. Каменка была полукруглой формы, состояла из больших камней. Они должны были быть темными, синеватыми, тяжелыми, чтобы не рассыпались от жара в песок. Их часто доставали из воды. Сверху для получения хорошего пара клали серые и белые камни. Долго сохранялась открытая топка в каменке, дверца в ней появилась в середине XX века. Чугунный котел стоял в середине каменки, иногда он был прикреплен и к потолку.

В старину у карелов далеко не в каждой крестьянской усадьбе была баня. Например, уже в XX веке в одной из сямозерских деревень на двадцать пять изб было только пять бань: «Vuatsiz on 25 taloidu, 5 kylyö»[115]. При этом надо учитывать, что в каждом доме жили чаще всего как минимум три поколения и несколько семей: родители, взрослые сыновья приводили жен, у них рождались дети. Таким образом, в бане одновременно мылось по многу человек, подчас без различия полов и родственной принадлежности. Вместе нельзя было мыться только куму и куме[116]. У тихвинских карелов «очень древний обычай совместного мытья в бане всех членов семьи соблюдался в ряде старообрядческих деревень до 1950-х гг.»[117]. Карелы-людики тоже рассказывали, что до середины XX века все соседи, и мужчины, и женщины, могли мыться вместе. Однако Э. Леннрот, путешествуя в 1828 году по территории Саво и примыкавшей к ней Карелии, писал, что «Рюс заблуждается, утверждая, что мужчины и женщины парятся вместе. *Я* нигде не встречал такого. Мужчины всегда парятся первыми, а женщины – после них»[118]. Возможно, Э. Леннрот имеет в виду только ритуал паренья, все-таки отрицать обычай совместного мытья разных полов нельзя.

Повсеместно у карелов было принято приглашать в баню одиноких людей и всех соседей. Каждый приглашенный должен был прочитать заговор, благодаря за приготовленную баню тех, «кто ее срубил, стены мхом проконопатил, каменку сложил, дров наколол, прорубь прорубил, воду наносил, баню истопил, пол подмел, веник приготовил, пару поддал»[119].

Подобные обычаи были и у других финно-угорских народов, и у русских. Как отмечают эстонские исследователи, в одних деревнях води в 1942 бани рядом с каждой избой, в других – одна на два-три двора[120].

Таким образом, карельская баня на протяжении последних столетий проделала достаточно большой путь в своем развитии от маленькой землянки с костровищем посередине до многокамерной постройки, иногда даже с террасой для отдыха и бассейном для плавания в

[115] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

[116] Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.-JL, 1965. С. 116.

[117] Фишман О. М. «А все равно лучше жили»: нарративы тихвинских карелов о прежней крестьянской жизни // Культура повседневности карельской семьи. Сост. О. П. Илюха. Петрозаводск, 2014. С. 59.

[118] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 22.

[119] Пертту П. По следу Вяйнямёйнена. Петрозаводск, 1978. С. 211.

[120] Taive I. Vatjalaista kansankultturia. Helsinki, 1981. S. 50–51.

зимнее время. Претерпевали трансформацию и этикет, и различные банные ритуалы, которые будут рассмотрены в следующих главах.

Этикет банного ритуала карелов

Банный ритуал карелов был строго регламентирован и включал в себя множество табу.

Карелы соблюдали правило, что всем людям надо помыться в три очереди, «в три пара» *kolmeh löylyh.* «На четвертый пар» уже приходили духи-хозяева бани, которых карелы почитали и боялись прогневать.

Топили баню чаще всего девушки или женщины[121]. В домах побогаче это делала прислужница *piika.* Пока топилась баня, женщины вязали[122]. Возможно, это делалось не случайно: именно в баню в сакральный период Святок приходили узнавать свою судьбу на предстоящий год. Вязание и прядение связано с удлинением жизненного цикла. В мифологиях многих народов «нить жизни» прядут особые духи, у карелов этим занималось древнее божество Кегри[123].

Летом баню по-черному начинали топить часа в три, зимой – еще раньше, иногда прямо с утра, чтобы всем успеть помыться до захода солнца. После того как баня протопилась, ее продолжительное время проветривали, чтобы ушел дым.

Топили баню чаще всего березовыми дровами, они давали и самый лучший пар, и больше всего тепла. Ольха также годилась для получения хорошего пара, но баня получалась не такой горячей. По некоторым сведениям, сосновые дрова и любые смолянистые не использовали, так как считалось, что они придавали бане горечь. Хотя есть и иные мнения, зафиксированные, например, у святозерских людиков. В Приладожской Карелии и в Сямозерье банными дровами *kylypuu* называли дрова, приготовленные именно из невысоких засохших на корню сосенок[124]. Об использовании сосновых дров писал и Э. Леннрот[125]. Для растопки часто использовали дрова с пожарищ.

Пока баня топилась, на воронцы и стены расстилали и развешивали рабочую одежду: жар и дым выгонял из них вшей[126].

Особо оговаривается, что в баню нельзя приносить воду накануне или поздно вечером. Иначе прогневаются духи-хозяева и воды, и бани: в таком случае во время мытья так запутаются волосы, что их придется выстричь[127]. Волосы, как известно, в представлениях многих народов были средоточием жизненной силы и энергии, поэтому, возможно, на них и был направлен гнев банных хозяев[128].

После того как баню натопили и проветрили, ее хорошенько мыли, в том числе смывая (или смахивая мокрым веником) сажу со стен над лавками и полками.

По одним сведениям, первыми шли мыться девушки, затем женщины с детьми, а после них мужчины[129]. Но чаще всего все-таки первыми в баню ходили мужчины. В теплое время года они шли в баню босиком, в нижнем белье. Если были вши, то белье, вывернув наизнанку, вытряхивали над горячей каменкой: «только треск стоит»[130].

---

[121] ФА 2390/24, НА 34/261.

[122] Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1999. S. 120.

[123] Конкка А. П. Клубок для Кегри, или некоторые проблемы изучения древнего карельского аграрного праздника (культ мертвых и вопросы временной приуроченности) // Историкокультурный ландшафт Северо-Запада-3. СПб, 2014. С. 66–73.

[124] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

[125] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 208.

[126] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 98.

[127] Записано от Т. Хейккинен в 2015 году в и. Пряжа.

[128] Hämäläinen A. Ihmisruumiin substanssi. Suomalais-ugrilaisten kansojen taikuudessa. Helsinki, 1920. S. 18–46.

[129] ФА 2241/27.

[130] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 99.

В небольших семьях и мужчины, и женщины, и дети ходили в баню все вместе. Об этом говорили наши информанты, а также писал С. Паулахарью в своих путевых заметках по Карелии в 1907–1908 годах. Это отмечали и русские собиратели народных обычаев на территории Карелии: «С малых лет дети учатся не стесняться, на посиделках, гуляниях они присутствуют и видят все; в банях, куда ходят все – свои, чужие, мужчины, женщины, девушки, парни – они там же. Все они видят, все они знают и сами делаются такими же»[131]. Та же самая картина была и Финляндии. Финский исследователь Т. Вуорела отмечал, что в Тампере все мылись вместе еще в 1890 годах, а в городках поменьше – вплоть до двадцатых годов XX века, и «банный нудизм *saunanudizmi»* никого не удивлял[132]. О совместном мытье в бане соседей разных полов, особенно пожилого возраста, вплоть до середины XX века вспоминали и пряжинские людики во время фольклорно-этнографической экспедиции 2015 года.

По некоторым сведениям, заходя в баню, надо обязательно наступить на банный порог[133], чего ни в коем случае нельзя делать в избе, кроме случаев, когда проводят ритуалы исцеления (например, лечат поясницу).

Зайдя в баню, смачивали голову прохладной водой, затем распаривали веник в горячей воде (иногда он был уже приготовлен заранее), а потом на каменке, на которую бросали пар. Летом могли сразу начинать париться свежесорванным молодым веником, смочив его перед этим в озере. На полках иногда могла лежать солома или свежее сено.

При этом в бане не столько мылись, так как нагреть с помощью камней большое количество воды было сложно, сколько парились. Паренье было особым ритуалом, особенно подолгу парились мужики постарше, младшие ждали своей очереди на нижних лавках. Пар любили погорячей. Веник, по мере его подсыхания от горячего пара, окунали в воду. Парились по нескольку раз, в перерывах отдыхая в сенях или купаясь.

Регулярное прогревание и паренье, в результате которого открывались поры и выделялись шлаки, глубокое насыщение кожи и всего организма влагой – все это способствовало не только очищению, но и омоложению организма. Купание в прохладной и даже в холодной воде его закаливало.

Веник карелы делали из березовых веток с гладкими, блестящими листьями, у которых был острый кончик. Лист даже пробовали языком: он должен был быть скользким, ярко- или темноокрашенным и без горечи. Такие березы растут на сухих пригорках, в бору[134]. Иногда говорится, что лист должен быть шершавым, как бы с крохотными бугорочками: он очень хорошо держится на ветке и не опадает во время паренья. Карелы говорили, что такие листья имеют частые зазубрины и дрожат на длинных березовых ветвях, как листья осины, даже в самую безветренную погоду[135]. Ливвики называли такие березы *vastalehtikoivu,* сегозерские карелы – *ruuhmikaskoivu,* северные карелы и финны – *rauvuskoivu.* Говорилось, что на них «такой хороший, звенящий лист *on moine hyvä, helizii lehti».* Такие березы росли не везде. Чаще встречались другие виды: *pihkakoivu, juomiskoivu, lusina, hikikoivu;* их ветки использовались только в качестве корма для скотины[136]. Для банных веников ни в коем случае не ломали ветки с берез с пушистыми и мягкими листьями. Категорически запрещалось рвать ветки для веника с деревьев, стоящих на болоте. Согласно древнему мировосприятию карелов болото считалось «иномирным» пространством, чуждым и враждебным человеку. В некоторых лечебных заговорах и свадебных причитаниях этот локус называют самым

[131] Георгиевский М. Д. Из народной жизни // ОГВ. 1980. № 73. С. 743–744.

[132] Virtanen L. Onnin yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 53.

[133] Устное сообщение Е. И. Клементьева (Муезерский район)

[134] ФА 2253/13.

[135] Никольская Р. Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 123.

[136] НА 8/615.

нижним, самым близким подземному миру мертвых Манале-Туонеле. Ветки для веников рвали только с того дерева, которое росло отдельно, чтобы «вода с другого дерева не капала сверху»: иначе у парящихся не будет здоровья[137]. На зиму веники заготавливали строго в определенный период летних Святок *Viändöin aigu,* с Иванова до Петрова дня, когда вся природа достигала пика своего расцвета[138]. Заготовленные на зиму веники перевязывали тонким березовым прутиком или лыком (тверские карелы), затем прикрепляли два веника вместе и попарно развешивали сушиться на чердаках дома, в сараях или в кладовых.

Некоторые информанты говорили, что старые веники нельзя забирать из бани – их сжигали в банной каменке. Считалось, что «если использованный веник попадет в руки плохого человека, то он может причинить вред всем, кто пользовался этим веником»[139]. Но все-таки чаще всего банные веники, как говорили в Вокнаволоке, после использования в бане ополаскивали в озере и потом забирали в избу для подметания полов[140]. Исключением были веники, которыми парились девушки. В Сямозерье их в течение всего года собирали, а потом в Ивановскую ночь относили на росстань, поджигали и прыгали через этот костер[141]. Таким образом девушки поднимали свою лемби, то есть честь, славу и сексуальную привлекательность в глазах противоположного пола.

Интересно, что ижемские коми в Иванов день делали новый березовый веник и парились им в бане. Но они обязательно относили его на речку и «выкидывали в воду этот веник, чтоб вода унесла болезни»[142].

Иногда карелы в бане в лечебных целях использовали крапивные веники, а также и можжевеловые, сорванные с молодых кустов, иголки у которых длинные и мягкие.

В бане использовали специальную утварь, которой нельзя было пользоваться в иных целях. Например, ведрами, которыми носили воду в баню, нельзя было приносить воду в дом. Для мытья использовали особые банные корыта *kylykartta*, выдолбленные из цельного куска дерева. Часто они были разделены на две части: в одной была холодная вода, в другой – горячая[143]. Делались такие корыта, а иногда и ушаты, из осины. Их не сразу ошкуривали, чтобы они быстро не растрескались. Воду нагревали в бочках-колодах, бросая в них раскаленные камни[144].

По некоторым сведениям, в бане должно было быть четное количество тазов. Возможно, здесь прослеживается связь с культом предков. Вспомним, что в наши дни четное количество цветов приносят только умершим.

Мыла у карелов не было. Иногда его покупали для девушек. Еще в послевоенное время, в конце первой половины XX века, приятно пахнущий мыльный брусочек очень высоко ценился. Карелы называли его *duuhumuilu* мыло-духи или душистое мыло. Обычно для мытья головы в бане использовали разведенный щелок. Это водный отвар березовой золы. Для его приготовления собирали золу, оставшуюся поле горения только березовых поленьев, заливали ее водой и этот чугун ставили на целый день в печь. Затем отвар остужали и процеживали. Получалась прозрачная жидкость желтоватого цвета. Перед мытьем или стиркой щелок разводили в необходимых пропорциях водой.

---

[137] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[138] ФА 2241/27.

[139] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

[140] ФА 2520/23; НА 34/282.

[141] Hautala J. Vanhat merkkipäivät. Jyväskylä, 1982. S. 252.

[142] Фольклор ижемских коми в Ненецком автономном округе / Сост. А. Н. Рассыхаев, В. М. Кудряшова. Сыктывкар – Нарьян-Мар, 2014. С. 325.

[143] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

[144] Никольская Р. Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 123.

Мыли волосы и специальным отваром, приготовленным из *pakkuli.* Это особый гриб-трутовик, нарост на стволе березы. Для этого грибы-наросты закладывали в чугунок, заливали водой и целый день томили в печи – готовили отвар *pakkuli poruu keitettih*[145].

Мытье головы со щелоком, полоскание отваром трав способствовали росту и густоте волос, давали стойкий косметический эффект.

У финнов во время процесса приготовления мыла в домашних условиях существовал строгий запрет на произношение этого слова «saippu». Табуированное слово заменялось другими, например, *lähretys*. При этом все делалось в тайне, чтобы никто из соседей не знал, то есть сам процесс приготовления мыла даже в конце XIX века был сакрализован[146].

Мылись карелы тоже с помощью *koivupakkuli.* После того как этот гриб-трутовик целый день парили в печи, он становился достаточно мягким[147]. Поэтому в бане терлись им как мочалкой. Позже появились мочалки из рогожи.

Как пишет И. К. Инха, карелы в бане не торопились, подолгу сидели и разговаривали. После бани карелы очень любили купаться. Они начинали купальный сезон ранней весной, когда в озере появлялись первые полыньи. Многие зимой купались в снегу или обтирались им[148].

В 1913 году современник писал про ухтинских карелов: «В зимнее время часто можно встретить кореляков, идущих из бани в адамовом костюме, хотя бывает довольно большой мороз»[149]. А с весны по осень дети и мужчины постарше всегда шли из бани домой обнаженными, прикрываясь спереди свернутым бельем[150]. Иногда летом они сидели на улице, ждали, когда тело остудится и подсохнет, потом надевали нижнюю рубашку В старину полотенцем после бани карелы не пользовались.

Карелы обычно умывались утром и вечером перед молитвой. И обязательно умывались, придя из бани: «иначе будет грех». «Kylyn jället pidäy pestä eäreh» – «Банные следы надо смыть»[151]. Зайдя в избу, ополаскивали лицо и руки, кланялись перед образами и благодарили за баню: «Jumalalle kiitos, sain hyvin peseytyä!» – «Слава Господу, хорошо помылся!» Женщина, придя из бани, ополаскивала грудь, прежде чем дать ее ребенку. Более того, если в баню сводили больного или умирающего, его следовало полностью вымыть чистой водой в избе[152]. Таким образом смывались следы присутствия в иномирном пространстве и происходило приобщение к домашнему очагу и духам-хозяевам дома.

Затем садились ужинать. На столе обычно стояла каша с молоком, хлеб и свежая или соленая рыба.

Вот как в конце XIX века описывал банный процесс у южных карелов Н. Ф. Лесков: «Ходить в баню для кореляков величайшее удовольствие. В летние дни бани топятся ежедневно; и все, пришедшие с работы, „валом валят" в них помыть свое грешное тело и распарить кости. Бани кореляков величиною не более как в квадратную сажень или полторы… Каменка занимает почти половину, по стенам узкие скамьи, и подле каменки высокий полок. И представьте себе, что в этой тесноте помещается человек двадцать-тридцать обоего пола: здесь и мужики, и бабы, парни и девушки, и маленькие дети; все хлещут себя вениками, все парятся до полузабытья. Совместное хождение в баню обоих полов не ведет, однако, к

---

[145] НА 8/622.

[146] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki: SKS, 1991. S. 89.

[147] ФА 2390/24.

[148] Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1999. S. 124.

[149] Б-ков М. Быт карела // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1913. № 3. С. 108.

[150] Turunen A. Kalevalan sanat i niiden taustat. Helsinki, 1981. S. 298.

[151] SKS 74/2593,2595.

[152] Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1999. S. 52.

случаям прелюбодеяния. Совершить прелюбодеяние в бане, по мнению кореляков, один из самых страшных грехов и наказывается очень строго. Напарившись до изнеможения, все бросаются в озеро или реку – остыть в холодной воде; после холодной ванны, снова начинается паренье еще с большим ожесточением; потом опять купанье и снова паренье, и так чередуется несколько раз. Зимой же, после паренья, выбегают на улицу, сидят на снегу, окачиваются холодною водою из проруби… Такие резкие переходы от жару к холоду и от холоду к жару приучают кореляков безвредно переносить всевозможные перемены температуры и застраховывают их от заболеваний простудою»[153].

Купаясь после бани, карелы считали, что они вторгаются во владения хозяев воды, проникают в чуждое, иномирное пространство. Для того чтобы такое проникновение было безопасным, старики-людики советовали подросткам есть заплесневелый хлеб: «Если будешь есть заплесневелый хлеб, будешь хорошим пловцом. Чем больше будешь есть такого хлеба, тем лучше будешь плавать»[154]. С мифологической точки зрения этот совет объясним. Чужой, иной мир духов зеркальноподобен своему, человеческому. В карельской мифологической прозе говорится, что, когда у нас, в мире человека, темно, у них – светло, когда у нас идет дождь, у них – солнечно, если у нас холодно, у них – тепло. То же самое происходит и с едой: то, что в мире людей кажется опавшей листвой, мхом или даже калом, в мире духов – пряники и конфеты. Есть даже поговорка: «Плесень – это хлеб дьявола». Как известно, в фольклоре именно через еду, угощение происходит приобщение к иному миру, миру духов[155]. Именно поэтому и в сказках, и в былинках герой или героиня, попав в чужой мир, имеют больше шансов вернуться домой, если они не притронулись к предлагаемым яствам. В случае же с поеданием заплесневелого хлеба хозяева воды *vein izändy da vein emändy* как бы видели в пловце, вторгнувшемся в их пространство, своего.

Карелы, помывшись в бане, после себя обязательно оставляли чистую воду, чтобы могли помыться духи-хозяева бани. Считалось, что они приходят «на четвертый пар». Веник должен был лежать на лавке, а не под нею, чтобы банные духи не обиделись.

Карелы очень любили ритуал посещения бани. У них даже есть специальный глагол, обозначающий банный процесс, – *kylytellä*, то есть ходить в баню. Зимой топили баню два-три раза в неделю, традиционно по субботам, а иногда и по вторникам и четвергам. Эти два дня так и назывались *kylypäivät* банные дни. Некоторые информаторы вместо четверга называют среду[156], но это, скорее, исключение из правил. У карелов есть даже пословица: «Kylytöi suovattu da piiratoi pyhäpäivy ei maksa nimitä»[157] – «Суббота без бани да воскресенье без пирогов ничего не стоят». Во время летней страды (пожога, сенокос, жатва, молотьба) могли ходить в баню практически ежедневно, кроме воскресенья. Но всегда обязательно соблюдали одно условие: вернуться из бани до захода солнца. После этого наступало время париться духу-хозяину бани.

Особые временные отрезки, в которые баню топить было запрещено, так и назывались: *kylytöi aigu* время без бани. Это, например, страстная неделя перед Пасхой, по-карельски *strasnoi nedäli* страшная неделя: «Kylytöi aigu nygöi on, kallehed päivät on, ei kylyy lämmitetä» – «Безбанное сейчас время, драгоценные сейчас дни, не топят баню»[158]. Эта традиция сформировалась под влиянием православия. Если обратиться к карельским духовным стихам, то можно обратить внимание на то, что три дня в неделю, в которые обычно запре-

[153] Лесков Н.Ф. Вшндуойдъ // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1894. С. 515.

[154] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 190.

[155] Пропп. В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 67.

[156] ‘НА 34/261.

[157] Karjalan sananpolvia / Toim. L. Miettinen, P. Leino. Helsinki, 1971. S. 221.

[158] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 522.

щалось топить баню, – среда, пятница и воскресенье – сакрализованы. Это обусловлено христианскими воззрениями. Согласно Новому Завету, в среду Христос был предан Иудой, в пятницу распят на кресте, а в воскресенье восстал из мертвых.

Согласно мордовской традиции, в отличие от карельской, на страстной неделе в баню ходили трижды. В среду следовало поскорее раздеться и облиться холодной водой. В пятницу, начиная париться, каждый призывал духов умерших, для которых приносил воду и веник. В субботу баню топили девушки, а парились все. В Великий четверг мордва проводила особое моление, в котором обращались к банному божеству Баняве с просьбой о здоровье[159].

Таким образом, процесс посещения бани у карелов был ритуализирован и табуирован. При этом, если человек соблюдал все правила банного этикета, посещение бани обеспечивало его здоровьем и покровительством духов в дальнейшей повседневной жизни.

[159] Девяткина Т. П. Мифология мордвы. Саранск, 2006. С. 104.

Функции карельской бани в обрядах жизненного цикла

С точки зрения современного человека главной лежащей на поверхности функцией бани является утилитарная, гигиеническая. После тяжелого трудового дня, проведенного зимой в холодном лесу, а весной, летом и осенью на лугу, в поле или риге, крестьянину требовалось смыть пот и грязь, летом удалить зуд от укусов насекомых, зимой согреться. Массаж веником помогал натруженному телу расслабиться и отдохнуть. То есть в бане происходило физическое очищение тела.

Но фольклорно-этнографические материалы показывают, что в старину для карела не менее важны были иные функции бани, способствующие очищению не столько тела, сколько души. Не случайно в Новом Завете в «Послании к ефесянам» баня – это очищение словом и Святым Духом, сравниваемое с наружным омовением, которое было хорошо известно евреям: «Христос возлюбил церковь и предал Себя за нее, Чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова».[160]В «Послании к Титу» апостол Павел говорит, что Бог «спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего»[161].

В дохристианские времена у русских баня была тем сакральным местом, где отправлялся культ домашних духов и культ предков-родоначальников[162]. Как пишет Н. А. Криничная, «баня осмыслялась как некое сакральное пространство (благожелательное и вредоносное), где совершается таинство перехода к важным этапам жизненного цикла.

Здесь властвует идея круговорота, стирающая грани между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами… профанным и сакральным временем, между прошлым, настоящим и будущим»[163]. Для карела также баня вплоть до середины XX века в первую очередь была неким семейным святилищем, в котором проводились многочисленные ритуалы, связанные с переходными периодами в жизни человека: с рождением, свадьбой и погребально-поминальной обрядностью. Баня, как указывалось выше, была одной из ранних форм жилища, и в ее духах-хозяевах карелы «видели покровителей семьи, и культ их в известной мере можно рассматривать как одну из ранних форм культа предков»[164]. При этом следует сказать, что, по мнению карела, вредоносное влияние бани и ее хозяев встречалось только в единственном случае: когда человек сам нарушал пространственно-временные границы, различные табу и правила банного этикета.

Функции карельской бани и их особенности можно наглядно выявить, исследуя различные ритуалы, проводимые в этом локусе.

---

[160] Новый Завет. Еф. 5: 25–26.

[161] Новый Завет. Тит. 3:5–6.

[162] Катаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Известия Императорской Академии наук. VI серия. Пт., 1917. Т. XL № 9. С. 645; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 285, 340,404, 412.

[163] Криничная Н. А. Сынове бани // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 75.

[164] Никольская РФ., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 83.

Баня в родильной обрядности

Бане в родильной обрядности карелы отводили совершенно особое место. Рожать в избе запрещалось категорически. Как говорили в Вокна-волоке: «Ne vet reähkeä varattih» – «Они ведь греха боялись»[165]. В родильных заговорах прямо указывается, что роды изначально проходили в бане[166]. Баня была, во-первых, местом обитания предков, на чью помощь рассчитывали в переходный период, во-вторых, изолированным от чужих взглядов помещением и, в-третьих, местом, где была рядом теплая вода и очищающая сила огня, стихиям которых карелы поклонялись.

Сегозерские карелы рожали в бане или в хлеву, а иногда в трудных случаях – в подполье, тоже локусе обитания предков[167]. Д. А. Золотарев, описывая экспедицию к кестеньгским карелам, замечал: «Роды обыкновенно проходят не в избе, а в хлеве или в бане в совершенно антигигиеничной обстановке»[168]. Об этом же свидетельствует и финская традиция: «Роды никогда не проходили в избе и при домочадцах, а только в бане и, реже, в хлеву»[169]. Правда, по мнению Р. Ф. Никольской, сведения о проведении родов в бане «относятся к более поздним представлениям»[170]. С этим вряд ли можно согласиться. Скорее всего, место родов из бани в хлев постепенно переместилось, в том числе и под влиянием христианства.

Например, беременная Марьятта в эпических песнях и в «Калевале», вынужденная покинуть родной дом, просит пустить ее в баню, чтобы родить младенца. Но все прогоняют ее, не веря в зачатие от «волоса» или «бруснички».

Уроженка Лоухского района В. П. Федотова вспоминала, что мать родила ее в бане в июне 1934 года. И, хотя Федосья была совсем юной и любимой невесткой, свекр-старовер, строго соблюдавший древние уставы, две недели не разрешал ей вернуться в избу, пока она полностью не очистится. Все эти две недели ей еду приносили прямо в баню.

А. С. Степанова[171] рассказывала, что ее в августе 1930 года мать тоже втайне от всех родила в бане. И первую неделю они провели именно в этом локусе. Александра Степановна до шести лет жила в родном Шомбозере и помнила, как роженицы по нескольку дней жили в бане. Туда им приносили обычную еду и даже особое ритуальное блюдо с выпечкой – *hammas* (зуб) для ребенка и матери.

Как пишет С. Паулахарью, у финляндских карелов роженица могла находиться в бане от двух-трех дней до трех недель. В некоторых банях (например, в районе Суйстамо) даже было из досок сделано специальное спальное место *makuulava.* Оно располагалось или в дверном углу, или напротив полков[172].

В рассказах о повитухах также можно найти подтверждение того, что роды часто проходили в бане. Так о Матрене Фоминой, родившейся в 1808 году в д. Лонгозеро, а после замужества жившей в д. Войница, говорится, что она была «известная повивальная бабка. Одна роженица оставалась еще в бане, как она шла уже к другой»[173].

---

[165] Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo-Helsinki, 1958. S. 167.

[166] SKVRII: 920 (Tulomajärvi), 925, 925a (Repola); VII: 3026, 3056.

[167] НА 8/1137.

[168] НА Разряд 1, оп. 2, ед. хр. 98, лист 7.

[169] Virtanen L. Onnin yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S.63.

[170] Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел / Сост. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981. С. 81–82.

[171] А. С. Степанова и В. П. Федотова – ученые, работавшие в ИЯЛИ в 60–90 годах XX века.

[172] Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 104.

[173] НА 155/3.

Правда, есть рассказы, в которых говорится, что в бане рожать запрещалось, да и согласно биографическим рассказам в первой трети XX века карельская крестьянка тайно от всех чаще всего рожала в хлеву[174]. С мифологической точи зрения «обычай рожать в хлеву когда-то был связан, вероятно, с элементами продуцирующей магии»[175]. Возможно, существовала и чисто утилитарная причина: хлев был самым укромным и в то же время всегда достаточно теплым (в отличие от бани) местом крестьянской усадьбы. В ней хлев был соединен с избой, находился под одной крышей с ней. Здесь можно усмотреть и влияние православной церкви. Она, во-первых, всеми силами пыталась искоренить все языческие культы, а во-вторых, согласно Новому Завету, сам Христос родился в яслях.

Северные карелы считали, что, если даже роды прошли не в бане, ребенка ни в коем случае нельзя мыть на том месте. Первое омовение и новорожденного, и матери должно происходить только в бане[176]. Существует множество рассказов, как женщина во время летней страды рожала в поле или на лугу, но после этого сразу вместе с ребенком шла в баню[177].

Семейно-родовые коллективы стремились поддерживать единение с миром реальным и ирреальным, что позволяло живущим всегда рассчитывать на покровительство умерших[178]. Как пишет В. А. Липинская, «баня была выбрана местом проведения родов именно потому, что там скорее можно было ожидать присутствия умерших предков… При этом духу-баннику отводилась роль посредника между двумя мирами. А в самой бане, согласно народным представлениям, можно усмотреть как бы некое вместилище душ, откуда они появляются и куда со временем уходят»[179]. Не случайно карелы, заходя в баню, не здороваются в обыденном смысле с присутствующими там людьми, как не здороваются друг с другом и во время похорон – здесь совершенно иной приветственный ритуал[180].

Есть множество свидетельств, что баня в культурах многих народов на определенном историческом отрезке считалась «грязным» местом. Например, «человек, посетивший баню, считавшуюся «поганой» (нечистой), не мог идти в тот же день в церковь»[181]. Выйдя из бани, необходимо умыться, банная вода считалась грязной. На Брянщине «банная посуда считалась поганой. Ее не использовали нигде, кроме бани, и лишь при крайней необходимости вносили в дом, при этом предварительно обмывали святой водой»; в бане не здоровались[182]. В Западной и Центральной Европе «наибольшего развития строительство бань достигло в XIII–XVI веках, а с XVII века оно постепенно стало приходить в упадок»[183], была полностью забыта культура римских терм. Например, в Венгрии, Чехии и Словакии бани были под запретом, потому что католическая церковь говорила, что частое омовение смывает с человека святость причастия и крещения. Священнослужители даже во время эпидемий средневековья запрещали бани (красные домики), говоря, что заражение чумой и холерой происходит через кожу в бане[184].

---

[174] ФА 2391/22 (Юккогуба).

[175] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 25.

[176] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä, 1995. S. 48.

[177] НА 34/261 (Медвежьегорский район).

[178] Грузнова Е. Г. Место, где все равны // Родина. 1995.№ 9. С. 102.

[179] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004. С. 11.

[180] Древний карельский ритуал приветствия в бане будет рассмотрен в главе об этикете общения с духами-хозяевами бани.

[181] Иванов В. В., Топоров В. Н. Баенник//Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 162.

[182] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004. С. 63.

[183] Матей М. История появления и распространения сауны в мире // Сауна / Под ред. В. М. Боголюбова, М. Матея. М., 1984. С. 10.

[184] Матей М. История появления и распространения сауны в мире // Сауна / Под ред. В. М. Боголюбова, М. Матея. М., 1984. С. 15.

Как пишет В. А. Липинская, после принятия в X веке Русью христианства постепенно «предметы нового культа заняли почетное место в жилище… в святом углу. Сонму прежних языческих божеств и духов предоставила свою площадь отделившаяся от жилья баня»[185]. Именно этим объясняется двойственное отношение к бане: с одной стороны, это прообраз старинного жилья, с другой стороны, обитель поганой, то есть языческой, нечисти. Поэтому паренье в бане – это «уход из пространства христианского мира, а древние духи не всегда милостивы»[186]. Поэтому и хозяин бани *kylyn izändy* может запарить до смерти, если нарушишь локально-временные рамки; и, зайдя в избу, следует ополоснуться водой из рукомойника.

Крещение карелов началось в 1227 году. При этом на протяжении нескольких столетий священники писали, насколько тяжело приживается здесь христианская вера[187]. Карелы же, считая баню сакральным локусом, в своем миропонимании даже в XX веке уравнивали ее с церковью. В северной Карелии говорили: «Sauna on niinkun kirkko, kun siellä ollahan alasti» – «Баня – это как церковь, в ней все обнажены»[188]. Но, конечно же, это была не церковь в христианском понимании, а некий сакральный локус, место обитания душ предков и банных духов и проведения многочисленных ритуалов.

Баня для карелов, по сравнению с избой, была «иномирным» пространством. Поэтому, придя после бани в избу, следовало обязательно ополоснуть руки и лицо водой из рукомойника, вода в котором считалась по-домашнему чистой. После мытья в бане часто ополаскивались в озере, а еще лучше, если водоем был проточный. Домашнюю одежду было запрещено заносить в саму баню, ее оставляли в предбаннике. Вероятно, все банные предметы, согласно народным представлениям, «загрязнялись», так как в бане не только жили покровительствующие предки и добрый хозяин бани, но к нему могли приходить помыться и попариться и нечистые духи, например, хозяин леса. Возможно, старые карелки еще в середине XX века чувствовали несовместимость христианских догм (их олицетворял крест на груди) и древнего поклонения культу предков (и более позднего, развившегося из первого, культа духов-хозяев бани), поэтому они снимали и оставляли в предбаннике нательный крест. Обычный банный веник без листьев карелы использовали для подметания полов в избе. Но прежде, чем занести в дом, его следовало прополоскать в озере. Об этом говорили, например, в Вокнаволоке[189].

И в то же время по подавляющему большинству свидетельств баню карелы считали самым чистым местом во всех отношениях, именно поэтому в ней нельзя было стирать, заниматься сексом. И эта чистота ощущалась даже не столько в физическом (баня топилась по-черному, и все в ней, кроме лавок, полка и пола, было покрыто копотью), сколько в моральном, духовно-нравственном плане. В бане, особенно зимой, могло собираться по полдеревни чужих людей обоих полов, и никто не замечал обнаженности ни своей, ни соседа. Это состояние напоминает библейский рай до того, как Ева сорвала запретный плод и дала его попробовать Адаму, после чего они впервые почувствовали стыд из-за собственной наготы. По свидетельствам финских исследователей, в районе Тампере и Хельсинки вместе мылись представители обоих полов даже в первой трети XX века[190].

---

[185] Липинская В. А. Баня и печь в русской народной медицине // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 165.

[186] Липинская В. А. Баня и печь в русской народной медицине // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 166.

[187] Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные сведения о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 9.

[188] Virtanen L. Onni yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 53.

[189] ФА 2520/23.

[190] Virtanen L. Onni yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 53.

Как отмечает А. К. Байбурин на русском материале, с помощью разного рода «инверсий обыденных норм» и различных табу роженица постепенно как бы отделяется от своего мира и приближается к «иному». Происходит нарастание признаков «чужести», вплоть до отхода к «смертному» состоянию. Окончательная изоляция роженицы от остальных людей чаще всего «манифестируется пространственным перемещением». Маргинальное положение бани на грани «своего» и «чужого» пространства «согласуется с маргинальным состоянием роженицы (между своим и чужим, между жизнью и смертью) и с посреднической ролью повитухи, осуществляющей связь между этими сферами»[191]. Карельский материал подтверждает эту точку зрения. Роженица, уходя в баню, прощается с окружающим миром, как бы умирает и переходит в иной мир, под защиту духов предков.

Повитухой в карельской деревне была пожилая женщина, часто одинокая старушка, иногда в этой роли могла выступать и свекровь. Карелы называли повитуху *n'äbaboabo* (букв.: пуповая бабушка), а иногда и *kylyboabo* (букв.: банная бабушка). Но второе название чаще давалось старушкам, которые парили и лечили младенцев от различных детских болезней. Повитуха (по некоторым сведениям, и сама роженица), если успевала в холодное время года, топила баню заранее. Если нет, приводила туда женщину сразу после родов, которые могли произойти и в лесу, и в поле, и в хлеву, так как женщины скрывали срок беременности и работали до самого последнего момента. Считалось, что чем меньше людей знает о сроке родов, тем они легче пройдут и не будет никаких осложнений ни для роженицы, ни для ребенка.

В целом существовало множество запретов, связанных с беременностью. Некоторые из них касались поведения в бане. Например, беременной женщине нельзя бросать пар. Нельзя мыться на земле (полу), можно только на лавках, иначе роды будут тяжелыми. После бани запрещалось вытирать волосы, тогда ребенок родится румяный и здоровый[192].

Есть сведения, что дрова для родильной бани требовались особые, но более конкретных данных об этом получить не удалось.

В Приладожье говорили, что, «если бы мать знала, как сделать хорошую баню для ребеночка, она бы и прялку сожгла бы и истопила бы баню, если бы иначе нужных дров не добыла»[193].

Лежала роженица на полу или на лавке, на соломе, накрытой тряпьем. Если хотели, чтобы родился мальчик, сверху постилали мужское белье или рубашку. Под постелью с краю лежали ножницы для стрижки овец. На ночь она с ребенком поднималась на полок, где было теплее. Роженица оставалась в бане не менее трех суток, а чаще – дольше. А так как человек после захода солнца не имел права находиться там, и ночь считалась временем для мытья не только самого духа-хозяина бани, но и других духов, в том числе и леса, – повитуха совершала обряд оберегания. Она обходила сначала место роженицы, затем всю баню вокруг, держа в руках железный предмет (например, топор или косу), огонь (горящие лучины) и нередко икону Девы Марии, Которая считалась помощницей рожениц. При этом *n'äbaboabo* читала заговор, замыкая тем самым и вербальный круг:

Hospodi, plahoslovi!
Spoassu ta hyvä Pohorocca
olkah yöllä ympärillä
päivällä peän peällä,
varomah, varjelomah,

[191] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 90–91.

[192] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä, 1995. S. 29.

[193] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 75.

vassen kohti vassuksie,
kohte kaikkie kovie[194].

Господи, благослови!
Спас да хорошая Богородица
пусть будут ночью вокруг,
днем – над головой,
охранять, оберегать,
от всего встречного,
от всего опасного.

Затем повитуха ставила топор перед порогом лезвием вверх [195] или острием в сторону двери. Иногда на все трое суток в бане оставалась и повитуха, так как есть сведения, что роженице, несмотря на все предпринятые усилия, угрожали различные опасности, в первую очередь со стороны злых духов[196]. Именно поэтому ее нельзя было оставлять в бане одну на ночь.

Обряд оберегания совершала и сама роженица. Так, С. Паулахарью следующим образом описывает ритуал у северных карелов. Отправляясь в баню в сопровождении повитухи, женщина под мышкой правой руки несла не начатый свежеиспеченный каравай хлеба. Повитуха, стоя за порогом внутри бани, давала откусить хлеб роженице, которая стояла по другую сторону порога вне бани. В это время повитуха читала заговор, приветствуя пар:

Löylyni, Jumalan luoma,
hiki vanhan Väinämöisen,
sala nuoren Joukahaisen,
elä, löyly, luokseni tule,
lämpöni lähellä käy!…
Mäne simoina sisällä,
mennä vacah vajuo,
kipehillä voiteluksi,
vammoilla valivesiksi,
pahoilla parentimiksi.

Парок, Божье творенье,
пот старого Вяйнямёйнена,
секрет молодого Ёукахайнена,
Не проникай, пар, в кости,
теплом вокруг обходи!…
Медом проникни вовнутрь,
пролейся в живот,
чтобы больное смазать,
травмы излечить,

[194] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä, 1995. S. 41–42.

[195] Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 80.

[196] Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.-JL, 1965. С. 115.

плохое исцелить.

Затем она обходила по кругу сначала саму баню, а затем внутри бани то место, куда предстояло лечь роженице[197].

Иногда, особенно, если хотели, чтобы родился мальчик, женщине, идущей в баню рожать, давали в руку сковородник. Одна из рассказчиц из д. Покровское (Kumsarvi) Медвежьегорского района вспоминала: «Siizma käd'ee annetaa da… Se poiga ku pid'anou suaha, ni siizma käd'ee. Dan'iin iče matkuat siizman kera sen kylyy. Miula annettii raukka käd'ee se siizma. Ko on huigie, huigie matata… Stobi pojan suaz'in» – «Сковородник в руку дают да… Это когда сына надо родить, то сковородник в руку. Да и идешь сама в баню со сковородником в руке. Мне дали в руку этот сковородник. Как стыдно-то, стыдно идти… Чтобы сына родила»[198]. Во многих семьях хотели, чтобы родился мальчик. Сын был и помощником, и продолжателем рода, и главной опорой для родителей в старости. Поэтому было много примет, связанных с этим. Например, под кровать клали топор или что-то из лошадиной упряжи. Пока жена рожала в бане, муж стоял с дугой на шее, на голове – мохнатая (меховая) шапка, на руках – рукавицы. В Сортавале рассказывали случай, когда муж все время родов держался за плуг и приговаривал: «Сына, сына!»[199].

Чтобы роды прошли легко и чтобы «открыть все ходы для ребенка», роженице сразу же развязывали все узлы на одежде, снимали пояс, распускали волосы.

Если роды затягивались, существовало множество способов помочь роженице. Ее клали на порог или опускали в подполье (в бане оно тоже иногда было *kylynkarzina*), проводили ритуальные действия, связанные с печным локусом, то есть обращались за помощью к спасам-прародителям и добрым духам – именно с их пребыванием ассоциируются эти места. Имитируя выход ребенка и как бы открывая женские родовые пути, воду пропускали через различные отверстия: печную трубу, змеиную кожу, ружейный ствол, через три дверные ручки, сквозь отверстия в прялке и скамье. Лили воду через углы и ножки стола, а также через *итрiрии*. Это природный магический предмет, очень часто используемый в знахарской и колдовской практике. Он представляет собой кусочек древесины с отверстием посередине.

Проводили такие обряды и с банной каменкой. Для этого в ней делали отверстие между верхними камнями и устанавливали в него веник верхушками веток кверху. При этом веник должен быть развязан. Воду трижды попускали через него, читая заговоры. Этой водой обливали роженицу, а затем давали выпить ее[200].

Во время продолжительных родов женщину парили в бане, а знахарь находился снаружи и бил топором по задней стене бани, имитируя раскрытие женских родовых путей и призывая:

Pilvet repesi pirtin päällä,
Taivas rakosi tallin päällä,
Putosi puhas omena [201].

Чтобы тучи разорвались над домом,
Небо раскрылось над конюшней,

[197] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Helsinki, 1995. S. 41.

[198] ФА 2019/7.

[199] Virtanen L. Onnin yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 61.

[200] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Helsinki, 1995. S. 37.

[201] SKVRI, 4: 943 (Kiimasjärvi).

Чтобы развязалось чистое яблочко.

Существовало множество магических средств и заговоров для снятия родовых болей *synnytystuskat.* На севере Карелии в д. Кимасозеро сначала приносили воду, взятую из трех источников, в одну чашу, сделанную из нароста на стволе дерева *pahka astie.* Ее брали из родника, речного порога и озера, при этом произносили заговор, в котором подчеркивалось, что «вода – старшая из мазей, пена – старшая из рос, Бог – из заговаривающих». Затем в эту воду опускали рыбу, которую достали из брюха более крупной рыбы и зажарили до появления нагара на углях, эти угольки и сажу с трех потолочных перекладин *kolmesta lakeistorvesta nokea.* Все это размешивали иконой с изображением Девы Марии и читали слова заклинания, обращаясь к ней за помощью:

Neitsyt Maarie emoni,
Rakas äiti armollinen,
Sie olet palveri parahin,
Sauna vaimoista vakavin,
Tules tänne tarvitahan,
Lähimmäksi lääkäriksi;
Tule tuskaisen tuville,
Hätähisen huuteloille.

Мать-Дева Мария,
Благословенная любимая мать,
Ты – лучшая прислужница,
Из банных дев самая спокойная.
Приди сюда, здесь тебя ждут,
Самым ближним целителем
Родовые боли снимать,
На зовы нуждающейся.

Деву просили принести мед в берестяных туесках, «чтобы половиной его смазать роженицу, половину дать ей выпить». Прочитав заговор, женщину поили принесенной водой и безымянным пальцем левой руки мазали поясницу[202].

В южнокарельском варианте заговора подчеркивалось, что баня натоплена тайно, поэтому и Дева Мария *Neitsyt Maaria emonen* входит в нее незаметно, чтобы даже дверь не скрипнула:

Tules saunahan saloa
Ilman uksen ulvomatta,
Saranan sanelematta,
Maakunnan mainitsematta.

Приходи в баню тайно,
Чтобы дверь не скрипнула,
Петля не визгнула,

[202] SKVRI, 4: 941 (Kiimasjärvi).

Родня не узнала.

Просили, чтобы Она смазала роженицу «безымянным пальцем, золотыми ручками» – «sormella nimettömällä, kätysillä kultasilla». Далее в заговоре образно описывалось раскрытие родовых путей:

Avoa vesinen veräjä,
Potkoa verinen portti,
Avoa lihanen aitta,
Lipas kulta liikuttele
Luuhisen lukon takoa!…
Pääs[tä maalle matkamiestä,
Ilmoille inehmon lasta,
Pienisormista pihalle![203]

Открой водные двери,
Распахни кровяные ворота,
Раскрой мясную кладовую,
Открой золотой сундук,
Закрытый на костяной замок!…
Пусти выходящего на землю,
В мир – ребенка женщины,
Маленького пальчика – на улицу!

Некоторые рассказчики, например, в д. Покровское, подчеркивают, что сразу после рождения ребенка следовало обязательно заткнуть окошко в бане: «Yksi oli zakona: ku suau lapsen, ikkuna t'ypct'ää, olgii da hoz midä hoz ripakko panna, hursista vet ei pandu, piälTä hurstie pala pannaa, da siid'ä hän vain viruu» – «Один был закон: когда родит ребенка, окно затыкают, солому да хоть что, хоть тряпки кладут. Простыню ведь не постилали, сверху кусок холстины положат, да вот там она и лежит» [204].

По другим сведениям, женщину первые три дня после родов просто приводят в баню помыть-попарить. При этом она в карман кладет ножницы или складной ножик, а в руки берет сковородник. Парят ее там одним и тем же веником, который в результате приобретает магическую силу и используется в банных обрядах для женщин, которые долго не могут забеременеть[205].

В единичных рассказах, например, в Сегозерье, говорится, что ребенка первый раз относили в баню помыть и попарить не ранее, чем через неделю после родов[206].

Сразу же после родов матери в первую очередь приносили в баню девять кусков хлеба. Её кормили ими над кальсонами мужа. Её руки при этом должны быть убраны за спину[207].

В первый же день, когда роженица находится в бане, а иногда и заранее, для нее шьется отдельный карман типа четырехугольного мешка, который крепится к поясу под верхним

[203] SKVRII: 920 (Tulomajärvi).

[204] ФА 2019/7.

[205] Этнографичесие материалы. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // Каргополь. Исторические сведения. Петрозаводск, 1892. С. 5.

[206] ФА 1720/2.

[207] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 65.

платьем. В нем лежат взятый из печи кусочек обожженного камня, щучьи зубы, одна-три крошки хлеба, три или девять иголок без ушек, кремень, кусочек трута, «чтобы не пристали ни порча, ни колдовство, ни от ветра, ни от воды, ни дурной глаз, ни кару»[208]. После первой же бани роженица поверх рубашки повязывала себя куском частой сети из рыбацкого садка и носила эту повязку шесть недель (число сакральное и в родильных, и в похоронных обрядах). Рыболовная сеть повязывалась не случайно. Она в качестве «секретного пояса» использовалась и молодоженами. Именно обилие узелков делало ее магическим предметом, оберегом для людей, находящихся в наиболее опасном, лиминальном состоянии и подверженных влиянию злых сил[209].

Шесть послеродовых недель женщина считалась чрезвычайно восприимчивой к порче и другим вредоносным воздействиям со стороны недоброжелателей и злых сил. И в то же время она сама могла причинить вред окружающим. Поэтому она не может ходить на кладбище, в церковь, в гости. Происходит постоянный процесс омовения-очищения в бане. Из дому она выходит только с каким-нибудь оберегом (ножницы, нож, сковородник, то есть или железные предметы, или связанные с огнем). Ее одежду и пеленки ребенка нельзя было полоскать в озере, сушили их только в бане. Шесть недель женщине нельзя было спать в одной постели с мужем[210]. С. Паулахарью пишет, что после этого срока женщина приходила в сени часовни, туда к ней выходил священник, он читал особую молитву и заводил роженицу в саму часовню. После этого женщина считалась очищенной. Если священника в деревне не было, женщина клала к образам кусочек хлеба и делала тысячу поклонов, читая молитву. После этого съедала хлебец и уже могла спокойно со всеми контактировать[211]. Такой же ритуал очищения женщины через «взятую у священника чистую молитву» и молебен описывает у людиков П. Вирттаранта[212].

Шесть недель после родов женщине не разрешали есть из общей посуды, у нее была своя миска. После истечения этого срока она в очередной раз специально ходила в баню, часто со знахаркой. Затем уже в доме в кадильницу на горящие угли клали ладан, кадили вокруг женщины со словами заговоров и молитв, и лишь после этих обрядов ей разрешалось садиться за общий стол[213]. Ю. Ю. Сурхаско усматривал в этом влияние русских старообрядцев, считавших женщину нечистой, но причину проведения у карелов родов в бане видел в ином.

Согласно теории перехода А. ван Геннепа[214], в течение шести недель во время переходных периодов (рождение, свадьба, смерть), во время лиминальных, то есть пороговых состояний, душа человека находится на грани миров. Именно поэтому ей угрожают самые различные опасности (и нечистые духи, и сглаз, и порча, и колдовство), а значит, в этот временной отрезок ей требуется особая поддержка. Самым безопасным местом проживания матери (у которой в этой кризисной ситуации отсутствовал дух-хранитель) и ребенка (который еще не приобрел духа-хранителя, это происходит в момент крещения-имянаречения) являлась баня. Именно в ней, согласно верованиям карелов, жили духи-хозяева, покровительствовавшие семье и роду[215]. Давая впервые ребенку грудь, мать приобщала ребенка к своему роду и

---

[208] Этнографические материалы. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // Каргополь. Исторические сведения. Петрозаводск, 1892. С. 5–6.

[209] Живая старина. 1911. № 20. С. 13, 243; Известия Академии наук по Отделению общественных наук. 1931. С. 749–750.

[210] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 36–37.

[211] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Helsinki, 1995. S. 54.

[212] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 299.

[213] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 167–168.

[214] Геннеп ван А. Обряды перехода. М., 1999. 200 с.

[215] Никольская РФ., Сурхаско Ю. Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 82–83.

произносила: «Этим питался твой род, твои предки и достославная родня, это и ты ешь!»[216]. Неслучайно рядом с роженицей была повитуха. Она не только помогала во время родов, но несла в себе и сакральную функцию: *n'ababuabo*, согласно карельским верованиям, была связующим звеном между рожденным человечком и миром духов-первопредков. Говорили, что когда боабо перешагивает через порог дома, «pohjommaiset multihirret lekahtau» – «самые нижние лежащие на земле венцы содрогаются».

Шестинедельный период фигурировал и в обрядах-оберегах, связанных с ребенком. Шесть недель зыбку занавешивали, чтобы никто из чужих не видел ребенка. Все это время его заворачивали в станушку женской сорочки или в старую отцовскую рубаху. При этом свивальником служила плетеная лента, которой привязывали к прялке шерсть или лен. Сегозерские карелы подчеркивали, что все эти шесть недель (или вплоть до крестин) ребенка с матерью каждый день водили в баню[217]. Через шесть недель после родов мать ребенка мыла руки повитухе с мылом и солью и вытирала их белым полотенцем. Вообще *n'ababuabo* пользовалась особым почетом. В качестве подарка ей обязательно давали рукавицы *kindahat* (предмет сакральный, используемый во многих обрядах), сорочку или платье (кто побогаче). Считалось, что если о повитухе забудут, и она станет чужим человеком, то даже «самые нижние венцы содрогнутся в избе» – *«kaikki multihirret liikahtau talossa»*[218].

Особым оберегом для ребенка от порчи и дурного глаза являлся банный веник, которым повитуха парила мать первые три раза. В обрубленный голик такого веника засовывали отпавшую пуповину ребенка, заворачивали все в тряпицу и узелок этот брали всегда с собой, когда носили младенца в баню или с уже подросшим ребенком ездили в гости[219]. Есть сведения, что такой узелок девочка брала с собой, когда ездила в адьво (ритуал праздничной гостьбы девушек у родных в других деревнях). Этот же узелок постоянно держали под подушкой в колыбели или под колыбелью ребенка как защиту от нечистой силы и сглаза. Иногда этот оберег делали из маленького веничка, которым первые три раза парили ребенка. Для этого шили маленькую четырехугольную подушечку и в нее вместе с голичком укладывали крест и медвежий коготь[220].

Основную часть отрезанной пуповины свекровь засовывала в сакральные места в доме, которые были связаны с культом предков: пуповину девочки – в щель балки под печью или за верхнюю притолоку входной двери, под основание печи в подвале, а пуповину мальчика – под порог[221]. Если ребенок был очень слабый, и родственники боялись, что он умрет, своеобразный обряд крещения прямо в бане могла провести повитуха. Во время таких «крестин» на шею ребенку вместе с крестиком вешали и *медвежий зуб*[222]. Последний являлся одним из главных языческих амулетов-оберегов. Объяснялось это двумя причинами. Во-первых, зубы считались средоточием жизненной силы. А во-вторых, медведя карелы считали своим первопредком. Ему был посвящен особый праздник: убитому медведю устраивали пышные похороны, мясо его не ели, само слово «медведь» *«kondii»* было табуировано, особенно в летний период и в зимние Святки[223].

---

[216] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Helsinki, 1995. S. 51.

[217] Духовная культура сегозерских карел / Сост. У С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 9.

[218] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 166, 168.

[219] ФА 2011/40,2363/11 (Чёбино, Сяргозеро).

[220] НА 8/854 (Медвежьегорский район).

[221] ФА 2019/7.

[222] НА Фонд 1, опись 45, ед. хр. 131, л. 21.

[223] Подробнее см.: Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть первая. М., 2012. С. 161–167.

По сведениям из Олонецкого района, еще одним языческим амулетом был маленький кусочек коровьей кожи, на котором ножом был вырезан особый магический знак карелов *viisikandaine* пятиконечник. Его тоже прямо в бане вешали на шею младенцу[224]. Это было изображение пятиконечной звезды, которое особенно южные карелы-ливви-ки использовали во множестве случаев. Его рисовали чем-то острым на последних заборах, находящихся у леса, чтобы оттуда не пришел в деревню хозяин леса. С этой же целью его можно было вырезать прямо на земле, на крайней меже. Пятиконечник делали на каблуке левого сапога или рисовали углем на левой пятке, чтобы не заблудиться в лесу. В таком случае, если даже перейдешь через дорогу нечистой силы, как говорят карелы, *karun dorogas* через дорогу черта, нечистый не сможет затмить разум человека и забрать в иной мир. В Суоярви такой оберег рисовали на колыбели, чтобы к ребенку не пристала ночная плакальщица *yönitkettäjäine.* Если хозяйка земли плохо относилась к скотине, пятиконечник рисовали на кусочке лошадиной кожи и прибивали его к стене конюшни. Иногда хозяйка земли *moanemändy* вместе с духами-хозяевами дома *koinizändät da koinemändät* начинала тревожить жителей, сниться им по ночам, пугать внезапным стуком. В таких случаях пятиконечную звезду вырезали на окнах, дверях, рядом с трубой, то есть на всех местах, через которые могла проникнуть нечистая сила. Считалось, что после этого все успокоится в доме. Для обеспечения хорошего улова знающие люди старались даже берестяные поплавки на сетях сделать в виде пятиконечной звезды.

Считалось, что опасности подстерегают ребенка и до появления первого зуба. Под подушкой или матрацем у него всегда лежал какой-либо железный острый предмет. Беззубого ребенка никогда не оставляли одного. В крайнем случае, под зыбку клали березовый веник, которым подметали пол, а до этого парились в бане. Об этом рассказывали повсеместно, в том числе и в д. Юккогуба[225]. Такой же веник оставляли в люльке, когда брали из нее ребенка. Делалось это с целью предотвратить подмену младенца осиновым поленом, что, согласно верованиям, постоянно пытался сделать черт *karu*[226]. Обязательно следовало откликнуться и пожелать здоровья, если ребенок чихнул в зыбке.

Был полностью освящен и сакрализован и весь процесс мытья и паренья матери и ребенка в бане.

Тверские карелы, среди которых особенно широко были распространены староверческие устои, рассказывали, что мать после родов до сорока дней считалась нечистой. Все это время ей нельзя было самой бросать пар в бане и даже мыть собственного ребенка. «Постоянно, что кто чистый, так только им давали ребенка мыть и парить». После родов повитуха несла ребенка в баню, роженица шла следом со сковородником в руках: «чтобы его не сглазили». Пока повивальная бабка мыла и парила ребенка, мать, не раздеваясь, сидела в углу. Затем кто-нибудь приходил за младенцем: «нужно, чтобы и берущий чистым был, тогда лишь и ребенок будет здоровым (чистым) и счастливым… А матери сорок дней не дают ребенка мыть, и всегда она моется только после всех, потому что она нечистая, она обособленная от других. Всегда и сиди в углу, жди последний пар и последнюю воду, что останется. А потом уже, когда сорок дней пройдет, роженица уже очистится, она уже будет наравне с остальными, и она будет сама своего ребенка парить, мыть»[227].

---

[224] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карелов. Л., 1985. С. 141.

[225] ФА 2392/6 (Юккогуба).

[226] См. подробнее: Л. И. Иванова. Законы «лесного царства»: народные традиции экологического воспитания (по материалам карельской мифологической прозы) // Карельская семья во второй половине 19 – начале 21 в. / Сост. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2013. С. 180–211.

[227] ФА 1592/7-8.

Омовение роженицы сопровождалось заговорами, которые постоянно нашептывала повитуха. Вода от такого мытья обладала магической силой и способствовала деторождению. Ее хранили и потом использовали при лечении бесплодия у других женщин.

В Суйстамо младенцу сразу после родов обтирали все тело последом, чтобы кожный зуд не пристал. Затем лежащего на полках ребенка обводили последом вокруг, чтобы обезопасить от всех болезней, в том числе и банных. Лицо ребенка обтирали последом, чтобы он был румяным[228].

Ребенка сразу после рождения повитуха также мыла особой водой, которую нельзя было греть на прямом огне. В нее добавляли магические вещества и предметы, служившие оберегами: серу и пепел, три серебряные монетки, три шляпки от железных гвоздей, три ячменных зерна[229]. Эту воду можно было использовать три раза. Сера и пепел обеспечивали покровительство духов-первопредков, все остальное было залогом долгой здоровой жизни. Примечательно, что карелы на первый план ставили не длительность жизни, а здоровье. Когда повитуха парила новорожденного, она трижды произносила: «Mi tervehytty, segi igeä!» – «Сколько здоровья, столько и жизни!» Серебряные монетки употребляли в обрядах для живых людей, в отличие от медных, которые клали в гроб или бросали в могилу, выкупая землю для покойника у матери-земли кормилицы *moaemä syöttäizeni.* Шляпки от гвоздей оставались от специальной обувки, которую делали для покойника: подошву в такой обуви прибивали гвоздями без шляпок, чтобы покойный ее скорее «выносил» и благополучно добрался до мира мертвых. Ячменные зерна предрекали удачу и счастье в жизни. Эта магия у карелов была построена и на игре слов, их фонетическом созвучии: *ozru* – ячмень, *oza* – счастье, удача.

Есть сведения, в соответствии с которыми младенца, чтобы уберечь от сглаза, нужно было вымыть прямо на месте рождения. При этом в воду опускали серебряную монету «для белизны тела», ртуть, чтобы как ртутные шарики «нельзя поймать пальцами руки, так и болезни не пристали бы к младенцу». К этому добавляли еще ржаной муки, «взятой три раза обязательно указательным и большим пальцами – для полноты тела». Этой водой новорожденного обязательно мыли три раза, иногда даже в течение одних суток, а затем ее выливали «в чистое место». Во время мытья *n'ababoabo* нашептывала заговор: «Вода праведная! Вымой, выбели и очисти чистую душу младенца. С моей руки пусть выйдет он так же чист, как вышел из матери, и пусть таким чистым будет на всю свою жизнь!»[230]

Сегозерские карелы также использовали для первого омовения ребенка воду, приготовленную особым способом. В чугун укладывали ольховые ветки, заливали водой, принесенной из проточного источника, и все это парили в печи, пока вода не становилась красно-бурой, похожей на кровь. Этой сакральной водой мыли младенца[231].

Ребенка повитуха укладывала себе на колени животом вниз. Парила крохотным веничком, специально заранее изготовленным. Его делали во время летних Святок. При этом отламывали верхушечки верхних веточек у молоденьких березок, растущих на сухих пригорках. Если веничек для новорожденного не был приготовлен заранее летом, отламывали верхушки уже из готового веника для взрослых. Вода, приготовленная магическим способом, стекала из горсти повитухи по локтю на спину ребенку. Вся эта процедура сопровождалась соответствующими заговорами. В них в первую очередь обращались к пару, который «сотворен Богом», – это «пот старого Вяйнямёйнена… мазь от болей». Пар, по верованиям карелов,

---

[228] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 66.

[229] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 166.

[230] Никольский В. Суеверные приметы Олонецких карел при рождении младенца // Олонецкие епархиальные ведомости. 1908. № 16. С. 371.

[231] НА 8/1130 (Медвежьегорский район).

был главным в бане, он оживотворен, это ее олицетворение, ее дух, ее дыхание. Самое главное в бане, чтобы был хороший «медовый» пар. Поэтому повитуха в помощники себе призывала именно пар:

Kylyl löyly kylvettämäh,
Vassal löyly valvottamah,
Puu on puhtahuokse,
Päivä on valkevuokse,
Ihalakse ilman linnun
Tämän kylyn kylvehyössä,
Vassal lehev vaipuvuossa[232].

В бане пар парит,
Веником пар нагоняет,
Дерево – для чистоты,
Солнце – для белизны,
Для радости воздушной птицы
После того, как в этой бане попарили,
Лиственным веником похлестали.

После этого повитуха переходила к знахарским действиям. Боабо слегка руками обжимала головку ребенка, чтобы она стала «гладкой и круглой». Затем «меряла» его *(«pidäy meärätä lapsut»* – «надо измерить ребеночка»), стремясь растянуть его так, чтобы указательный пальчик правой ручки через спину дотянулся до левой пяточки, а левой – до правой. Если сразу это не удавалось, она массажировала младенца и постепенно добивалась нужной гибкости и подвижности суставов.

В то время, когда повитуха парила ребенка, она в заговоре рассказывала о происхождении целительного веничка: она «встала рано утром, пошла на северо-восток. Там была золотая тропинка, в начале золотой тропинки росла золотая рощица». Именно золотыми листочками, сорванными в этой роще, она «парила-исцеляла» младенца[233].

С. Паулахарью несколько иначе описывает магические действия, которые совершала в бане севернокарельская повитуха с новорожденным. Приведем подробно это описание. Сразу же, приняв ребенка на руки, она произносила:

Elä kuren ijät,
harmoan harakan ijät!
Kasva pinonpitouks,
hoasian korkeuvoks!
Poikie ison sijälla,
lasta vanhemman jälillä!

Живи век журавлиный,
век седой сороки!
Вырасти длиной с поленницу,

[232] Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa 2. Helsinki, 1963. S. 166.
[233] SKS 440/ 595 (Ведлозеро).

Высотой с сосну!
Сыновья – на место отцов,
Дети – вслед за стариками!

После этого обмывали и слегка парили мать. Повитуха готовила банную воду *kylpyvettä*, брала три пригоршни воды, выливала их сначала на голову матери и произносила: «Vesi puhas, Jumalan luona pesömäh, puhastamah!» – «Вода чистая, Божье творенье – мыть, очищать!» Затем она трижды окунала веник в приготовленную воду и трижды хлестала по спине мать, обращаясь с заговорной формулой к пару:

Löylyni, Jumalan luoma,
hiki vanhan Väinämöisen,
sala nuoren Joukahaisen,
elä, löyly, luokseni tule,
lämpöni lähellä käy!
Mie olen, raukka, roajanaini,
vierona, vianalani.
Mäne simoina sisällä,
mennä vacah vajuo,
kipehillä voitehiksi,
vammoilla valivesiksi,
pahoilla parentimiksi.
Puun löyly, kivosen lämmin
monest on hyvästä tehty,
usiasta siunoailtu,
havupuista hakkoailtu,
puhki lautojen lioista,
puhki lattial lioista,
puhki kiukuon kivistä,
puhki saunan sammalista.
Yks on loukko ikkunassa,
toini reikä reppänässä,
kolmas olkohot ovessa.
Mäne tuulen tuuviteltavaks,
vilun ilman vietäväks,
ahavan ajeltavaksi

Парочек, Божье творенье,
пот старого Вяйнямёйнена,
секрет молодого Ёукахайнена,
не войди, пар, до костей,
теплом вокруг обойди!
Я теперь за работой,
Лежащая, болящая.
Медом проникни вовнутрь,
прямо в живот зайди,
мазью для болей,
для травм – водой пролейся,

для плохого – улучшением.
Пар от дерева, тепло от камня,
из многого хорошего сделан,
много раз благословлен,
из хвойных деревьев добыт,
прошел через грязь на полках,
прошел через грязь на полу,
проник через камни каменки,
проник через банный мох.
Одно отверстие в окне,
другое – в волоковом окошке,
третье – в двери.
Уйди, чтобы ветер тебя укачивал,
Чтобы холодный воздух уносил,
Чтобы холодный ветер прогонял!

Затем мыли и парили новорожденного.

Воду для первого мытья нельзя было кипятить на сильном огне, следовало нагревать медленно, чтобы ребенок рос добрым. В нее добавляли три пятикопеечных серебряных монетки (для богатства), три шляпки от железных гвоздей (чтобы ребенок стал бережливым), три ячменных зерна (чтобы рос крепким и здоровым) и три кусочка собачьего кала, взятые с трех разных мест (от сглаза и всех напастей). Повитуха укладывала ребеночка на свои колени, трижды набирала пригоршню воды и лила ее так, чтобы она стекала с локтя на спинку ребенка. При этом она произносила: «Lapši ylähäks, vesi alahaks, pyhä Pohorocca peän peälä! Ребенок – вверх, вода – вниз, Святая Богородица – над головой!»

Иногда говорится, что женщине, моющей ребенка, надо обмакнуть кончик среднего (третьего) пальца руки в воду и положить его в рот[234].

Специальный веничек для паренья ребенка *lapsenvasta* нельзя было перевязывать искривленным прутиком (ei saa väännetyllä vitsalla sitoa). Повитуха трижды веничком кропила водой спинку ребенка и читала заговор:

Vasta selän peällä,
Pyhä Pohorocca peän peällä,
vassan lehti vasvistamah,
koivun lehti kossuttamah.
Neicut Moarie emoni,
rakas äiti armollini,
tuo hiemall hikie,
kanna kauhall väkie,
polveh puuttumatointa,
jotta jalka jaksais kävvä,
polvi polkie kykenis
luillah lutelomah,
suonillah soutelomah,
jaloillah japsamah —
ihon alaccomah,
varsin voattehittomah.

[234] SKS 75/2966 (Колатсельга).

Веник – над спиной,
Святая Богородица – над головой,
лист веника – хлестать,
березовый лист – касаться.
Мать Дева Мария,
любимая мать драгоценная,
принеси в рукаве пот,
принеси, в ковше силу,
чтобы на колени не опускался,
чтобы нога могла ходить,
колено – сгибаться,
чтобы кости крепли,
кровь по венам бежала,
нога шествовала —
под кожу,
под раздетого.

Этой водой мыли ребенка трижды, оставляя при этом немного в корыте и каждый раз добавляя новой воды. После третьего раза воду выливали под банный пол. Воду, которой мыли ребенка, всегда выливали под пол, чтобы никто не мог ее затоптать.

Если в семье случалось такое, что дети вскоре после рождения умирали, то в бане их мыли в корыте, в котором до этого держали деготь.

Некоторые мыли ребенка свежим коровьим молоком *rieskamaito,* чтобы он рос смирным и добродушным.

Затем повитуха слегка сжимала и выправляла головку ребенка (и это делалось в течение шести месяцев в каждой бане), чтобы закрылось темечко (иначе ребенок долго не будет говорить) и чтобы головка стала «tasani ja pyörie niinkun nyplä… se on siitä kaunis» – «круглой и ровненькой, как пуговица… только такая красива». Затем младенца легонько массажировали и растягивали *määrättih,* чтобы достичь необходимой гибкости суставов. После этого выправляли животик *vatsa on kohoteltava,* чтобы пупок и все внутренние органы расположились правильно.

После этого ребенка продевали через горловину рубашки, расстеленной на полу, приговаривая: «Uusi uuveks, voate vanhaks, lapsi terveheks» – «Новое – новым, одежда – стареть, ребенок – расти здоровым». Ребенку не шили ни пеленки, ни одежду из нового полотна, чтобы он в будущем носил одежду бережно. Ребенка заворачивали в непостиранную отцовскую рубашку, чтобы у него был хороший характер и он был похож на отца. Заворачивая, в качестве оберега клали ножницы для стрижки овец и образок Богородицы, Девы Марии.

Согласно народному мировоззрению следовало сразу четко разграничить гендерную принадлежность новорожденных. Спеленатого мальчика следовало обвязать поясом отца, которым он подпоясывал нижнюю рубашку *paitavyö,* чтобы сын рос мужественным во всех смыслах. Карелы говорили: «Millä vyöl on iso vyötty, sil on poikakin ka-paloity» – «Каким поясом отец подпоясан, таким и сын спеленат». Над слабенькими и несмелыми мальчиками даже подшучивали: «Eipä siima piekana miehen vyöllä vyytetty» – «Тебя что ли не подпоясывали мужским поясом». Девочку обвязывали лентой от прялки *kuozalirihma* или лентой для волос *hivusrihma,* чтобы она стала похожей на мать.

Затем, как пишет С. Паулахарью, с ребенком проводили определенные обрядовые действия, чтобы он был послушен матери. Как говорили карелы, *suulassutettih:* мать трижды

левой пяткой прижимала ротик ребенка. Чтобы ребенок следовал слову матери, его трижды оборачивали вокруг материнской ноги. После этого спеленатого младенца укладывали рядом с матерью и трижды обводили их зажженным *lapintorvella* (это три лучины, отколотые с боковой стороны полена, установленные на пастуший рожок), топором, косой и иконой Богородицы. Всё это одновременно держали в руках. При этом читали заговор:

Aijan rautasen rakennan,
teräksisen panen seipähät
varomah, varjelomah
vassen kohti vassuksie,
kohti kaikkie kovie.
Neičyt Moarie emoni,
rakas äiti armollini,
sie olet vanhin vaimoloista,
ennustaja ensimäini,
varo kaikki vahinkoista,
varo ta i varjele!
Tule huonon hoitajaksi,
viallisen voitjaksi!

Строю железный забор,
ставлю острые колья
для острастки, для охраны
от всех встречных,
от всего жестокого.
Мать Дева Мария,
любимая мать благословенная,
ты – старшая из жен,
первая из помощниц,
сбереги от всех бед,
сбереги и сохрани!
Приходи на помощь немощному,
все злое побеждать.

Образок, топор и косу убирали под подушку, в материнское изголовье, чтобы никакая злая сила не причинила вреда.

После этого мать совершала ритуальные действия, оберегающие ребенка от сглаза. Трижды правой рукой она пропускала сквозь пальцы детские волосики, как бы приподымая их вверх. Затем брызгала из груди молоком на щечки младенца. Верили: тогда ребенок будет расти красивым и будет всем нравиться, и в то же время тем самым обеспечивали защиту от завистливых взглядов. Карелы на месте рождения ребенка никому не показывали, так как были уверены, что если его сглазят здесь, то его уже никто не вылечит. Верили также, что ребенок будет похож на того человека, который первым его увидит (имелись в виду чужие люди).

Во время родов и в первые дни после рождения ребенка нельзя шуметь, даже разговаривали шепотом, чтобы ребенок рос спокойным. В доме нельзя было чесать шерсть, прясть, вязать, плести из лозы. Это осложняло родовой процесс. С мифологической точки зрения все действия, связанные с нитками, ассоциировались с прядением жизненной нити, нити

судьбы. Это было прерогативой высших сил, духов, поэтому человек не имел права в этот лиминальный для роженицы и ребенка временной промежуток прикасаться к нити. Способствовали легким родам следующие действия: распарывать и рвать старую одежду, распускать вязаные вещи, ломать сучья и старые деревянные предметы о колено, чтобы щепки разлетались. В баню не пускали мужчин, чтобы не осложнить родовой процесс.

Когда ребенка спеленали, прямо в бане обращались к хозяйке земли *maanhaltia*, чтобы она приняла и благословила его:

Terveh, moa, terveh manner,
terveh piha, terveh pelto,
terveh tervehyttäjällä,
tälläkin tulokkahalla!
Akka manteren alani,
poika pellon pohjimmaini,
suo maillas matelijii…
Ijäkseh isännäksi,
elinajakseh emännäksi![235]

Здравствуй, земля, здравствуй, равнина
здравствуй, улица, здравствуй, поле,
здоровья – здоровающейся
и сюда пришедшему!
Баба, под землей [живущая],
парень, под полем [живущий],
болото, из земель самое нижнее…
На всю жизнь – хозяином,
на все время – хозяйкой!

После этого мать кормила ребенка. Давая грудь, она произносила: «Tätä on syönnyn sukus, syntys, ta helie heimokunta, tätä rupie siekin syömäh» – «Это ели твои прародители, твои предки, весь достославный род, это и ты ешь». Так она приобщала новорожденного к своему роду, тем самым обеспечивая ему покровительство предков.

После всех проведенных ритуалов мать с ребенком засыпали. Если роды прошли благополучно, ложилась спать и повитуха. Так они были в бане не менее трех суток, и роженица ни на секунду не оставалась одна, чтобы ничто плохое к ней не пристало. Если повитухе требовалось уйти, на ее место приходил кто-нибудь из родственников женского пола. С. Паулахарью пишет, что в Бойнице спустя трое суток после родов к банной двери *kylyn ovelta* приходил священник, чтобы благословить роженицу[236]. Как говорили карелы, *«antaa malitun»* «дать молитву», которая воспринималась ими как очередная заговорная формула-оберег.

У карелов-ливвиков после не менее чем трехдневного пребывания в бане повитуха шла в избу и спрашивала у отца (по некоторым сведениям, у свекра и свекрови): «Voibi go tuvva uuzi hengi perttih?» – «Можно ли принести новую душу в дом?» Получив разрешение, повитуха шла в баню за роженицей. Ребенка приносили из бани в продолговатой березовой корзине, ставили ее на порог (согласно верованиям, место пребывания духов-предков), и мать трижды перешагивала корзину с лежащим в ней ребенком туда-обратно. После

[235] Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuulema. Helsinki, 1995. S. 37–45, 48–51.

[236] Ibid., s. 45.

этого корзину ставили на печь или на стол, чтобы духи, хозяин и хозяйка дома *koinizändy da koinemändy,* приняли новорожденного[237].

С. Паулахарью вариант севернокарельской традиции описывает следующим образом. Повитуха, неся трехдневного ребенка в небольшой корзине *vakka,* приводила мать, шедшую за ней, в избу и спрашивала у свекра, свекрови и у всех взрослых, кто жил в избе (но только не у отца ребенка!): «Meillä on teällä perehen liseä. Sopiuko tänne? Suvaicooko vanhemmat?» – «У нас здесь прибавление в семье. Нужно ли оно тут? Любо ли старшим?» Получив согласие, повитуха приносила ребенка на руки свекрови, мать кланялась ей в ноги и спрашивала, будет ли она нянчить и приглядывать за ребенком «как за своим». С тем же вопросом она подходила к свекру и ко всем взрослым членам большой патриархальной семьи[238]. После этого ребенок переходил из банного пространства в локус родной избы и считался принятым в свой род.

Тверские карелы, после того как свекровь соглашалась приглядывать за внуком, приносили ей в подарок специальную веревку три-четыре аршина[239] длиной, чтобы бабушка могла ногой качать колыбель[240].

В последующем ребенка мать или повитуха носят в баню отдельно от других ежедневно до шести недель. Пока топят баню и парят ребеночка, постоянно обращаются за помощью и покровительством к Деве Марии. Просят, чтобы Она «saussuta simainen sauna, lämmitä medinen kyly medisillä halgosilla» – «разожгла медвяную сауну, натопила медовую баню медовыми дровами», принесла «медовый веник из медового леса» – «medi vasta medisestä metsäsestä», а воду – «из ближайшего родника в чистейших ведерках». Парок должен быть теплым, чтобы не обжечь ребенка, а даровать ему крепкое, «подобное железу» здоровье[241].

Моют ребенка обязательно в отдельной посудине, предназначенной только для него. Есть сведения, что воду иногда даже нагревали дома. Чтобы ребенок крепко спал, банный ритуал каждый раз завершали следующей процедурой. Боабо брала ребенка за ноги, быстро переворачивала его в воздухе так, чтобы его пяточки коснулись банной матицы, и произносила при этом: «Magoa ku moaticcuparzi, älä tiijä ni tulijoa, ni menejoa» – «Спи, как матица, не знай ни приходящего, ни уходящего»[242].

В другой заговорной формуле, произносимой в бане, говорят, чтобы ребенок спал спокойно: «как матица, как водная коряга». Как известно, в мифологических рассказах матица связана с обитанием духов-хозяев дома. В эпических песнях Вяйнямёйнен плавает по воде, являющейся некоей первоматерией, «водной корягой».

Спокойный ребенок был спасением для матери, которой через совсем короткий промежуток времени после родов приходилось приступать ко всем своим обычным делам. Поэтому было множество ритуальных действий, способствовавших тому, чтобы ребенок хорошо спал и рос спокойным. Многие из них проводились в бане сразу после родов. К примеру, мать левой пяткой легонечко наступала на ротик ребенка и трижды прижимала его. Воду после первого мытья ребенка надо было незаметно вылить в тихое место, где никто не ходит, «и закопать, как труп»[243].

---

[237] Фольклорно-этнографическая экспедиция в Олонец в 2014 году.

[238] Ibid., s. 45.

[239] Аршин – старинная мера длины, равная 0, 7 метра.

[240] Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 199.

[241] SKVRII: 840 (Porajärvi), 841 (Repola).

[242] Этнографические материалы. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // Каргополь. Исторические сведения. Петрозаводск, 1892. С. 11.

[243] Lykyn avain. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 66.

Тверские карелы так описывают процесс мытья младенца: «Повитуха берет его с благословением и молитвой, свои и молитвы есть, когда ребенка парят. И затем сначала берет веник и веником трижды крестит ребенка, а потом начинает парить. А потом парит, моет, а под конец льет через свой локоть, воду пускает ребенку на головку, чтобы с локтя текло ему на голову и с головки лилось, с локтя вода стекает на всего ребенка. А затем возьмет, пососет темечко, волосики на темечке, и сплюнет в сторону, чтобы ничто не пристало, чтобы ребенок был чистый, чистенький и беленький, чтобы никакая порча не пристала, ничей сглаз не пристал, и чтобы он стал как небесный камушек. А затем она берет чистую материнскую рубаху и вытирает ребенка передом подола, и говорит: как эту рубаху никто не видел при носке, так и этого младенца пусть никто не увидит при попытке сглазить, и пусть так будет всегда»[244].

В баню родственники и соседи приносили и первый гостинец, который назывался *kylyhammas* банный зуб[245]. Зубы, согласно верованиям, обеспечивают определенную защиту от нечистых духов. Они своеобразный показатель духовной силы человека и возможности пользоваться сакральными знаниями и способностями. Часто в качестве *kylyhammas* приносили выпечку. В старину это были овсянники, которые еще называли *oza juodu* блюдо счастья (или удачи, судьбы). Но ни в коем случае это не мог быть рыбник, который считался поминальным блюдом и мог предвещать смерть младенца[246].

В качестве сравнения укажем, что баня как место родов встречается у многих финно-угорских народов. Так, в мордовской мифологии божество Банява покровительствует матери и ребенку, уберегая их и от людского сглаза, и от нечистой силы. После трех дней, перед выходом роженицы из бани, Баняве приносят кашу и устраивают в честь нее моленья[247]. Возможно, в приношении карелами в баню *kylyhammas* для ребенка сохранились отголоски и кормления банных духов, бытовавшее ранее, но не зафиксированное письменными источниками.

Таким образом, во-первых, ритуал омовения и паренья в бане обеспечивал новорожденному облик, силу, статус и судьбу[248]. Во-вторых, проживание роженицы с ребенком в бане служило не только обереганием обоих от злых сил в опасный лиминальный период, но самое главное – приобщало нового члена семьи к роду, к семейному культу хозяина и хозяйки бани и культу первопредков[249]. В-третьих, баня была самым чистым и спокойным местом в крестьянской усадьбе, поэтому проведение в ней родов было целесообразно и с утилитарной точки зрения.

В банных родильных ритуалах воедино связывалось рациональное и иррациональное. Повитуха в бане массировала живот роженицы, поворачивая плод и верно направляя его движение. После родов она правила живот массажем, возвращая на место внутренние органы. Как пишет В. А. Липинская, ежедневное прогревание улучшало отделение молока, это подтверждается как народными наблюдениями, так и современной медициной[250].

В бане происходило как физическое очищение, укрепление здоровья и роженицы, и ребенка, так и духовное очищение от грехов родовой нечистоты. Этому с народной точки зрения способствовали как многочисленные заговоры, сопровождавшие весь банный родиль-

---

[244] ФА 1592/7-8.

[245] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 40.

[246] Этнографические материалы. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // Каргополь. Исторические сведения. Петрозаводск, 1892. С. 5.

[247] Девяткина Т. И. Мифология мордвы. Саранск, 2001. С. 103–105.

[248] Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. СПб., 2001. С. 65–72.

[249] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 147.

[250] Липинская В. А. Баня и печь в русской народной медицине // Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 177.

ный обряд, так и христианские очистительные молитвы, произносимые уже после выхода женщины с младенцем из бани, из иного мира, в мир людей.

Роль бани в свадебном обряде

Большое значение бане отводилось и во время другого переходного периода в жизненном цикле человека. В свадебном обряде посещением бани отмечали переход из одного социально-биологического состояния в другое.

В поморской свадьбе сохранилась специальная ритуальная выпечка, которая особым образом подчеркивает, насколько важную роль играла баня и в свадебном обряде. Она так и называлась – *баенник.* Это был ржаной хлеб, в верхней корке которого делалось неглубокое круглое пять-семь сантиметров в диаметре отверстие для зерен ячменя и дольки чеснока, разрезанной пополам (для предохранения молодых «от чирьев, дремоты и домашних неурядиц»), и капельки ртути (оберег от порчи колдуна). Баенников было два: один со стороны невесты, другой – жениха. Каждый зашивался в ситец или платок обязательно белого цвета и брался молодыми в церковь к венчанию. Женщины-поморки считали, что без баенников ни в коем случае нельзя выходить из родительского дома к венцу, потому что именно в них заключена «вся сила судьбы новобрачных, вся их будущая совместная жизнь». После венчания баенники приносили в дом мужа, ставили их на стол, где они и хранились в течение трех суток. После этого хлеба расшивались из оболочки и съедались новобрачными и их домочадцами. А обшивку как оберег от сглаза и болезней мать хранила до рождения первенца, а потом накрывала ею ребенка во время сна[251].

Свадебный ритуал карелов включал в себя три вида бани: невестину, женихову и для новобрачных. Каждую из них топили со своей целью, но в основе всех трех лежал тот же культ предков и почитание банных духов-хозяев. Иногда обстоятельства складывались так, что через неделю после свадьбы вместо бани для новобрачных приходилось приглашать колдуна-знахаря, который готовил специальную ритуальную баню для того, чтобы юноша смог достойно перейти в социально-биологический статус мужчины.

Девичья (невестина) баня

Свадебная баня невесты, или девичья баня *neiskyly,* являлась кульминацией свадьбы у многих народов: коми, мордвы, карелов и у русских, проживающих на северо-западе России.

Согласно мордовской свадебной традиции невеста жила в своей бане три дня. Туда ей приносили ритуальную кашу, здесь она гадала о характере будущего мужа, здесь же происходила замена девичьего головного убора на головной убор замужней женщины. Считалось, что невеста хоронит, оставляет божеству бани Баняве свое девичество[252].

Финские исследователи считают, что все финно-угорские народы заимствовали этот ритуал у русских[253].

У девичьей бани выделяется несколько основных функций. Это баня прощания с девичьей «волей». В причитаниях невесты неоднократно подчеркивается, что она идет в баню не мыться и не париться, а «с белой волюшкой расстаться»[254]. Финский исследователь И. Вахрос отмечал функции очищения, приобретения плодовитости, а также отчуждения (в результате отлучения невесты от статуса девушки) от своих родовых духов-покровителей[255]. Здесь

---

[251] Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011. С. 20.

[252] Девяткина Т. П. Мифология мордвы. Саранск, 2006. С. 104, 106.

[253] Vahros I. Geschihte und Folklore der grossrussischen Sauna. FFC. N 197. Helsinki, 1966. S. 136–145.

[254] Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 164–177.

[255] Vahros I. Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna. FFC. N 197. Helsinki, 1966. S. 141.

же происходит прощание с духами-хозяевами бани, отлучение выдаваемой замуж девушки и от их покровительства. Эта баня была последней в ее родном доме, после свадебного обряда она больше не имела права заходить в нее[256].

Не случайно ряд магических обрядов, подчеркивающих существование культа предков и являющихся как бы логическим продолжением ритуала прощальной невестиной бани, в XIX веке совершался и на кладбище. Накануне собственно свадьбы (выданья) невеста посещала могилы покойных родственников, прощалась с мудрыми «сюндюзет»-прародителями-помощниками и брала благословение «в новую жизнь»[257]. В первой половине XX века этот обряд утратил свой архаический смысл и исполнялся, если только невеста была сиротой[258]. На кладбище в XIX веке проходил и обряд оберегания невесты и жениха, в процессе которого происходило отлучение девушки от родной земли и рода и приобщение к роду жениха. Патьвашка, произнося заговоры, левым башмаком невесты зачерпывал воду с берега и на кладбище давал трижды испить ее сначала невесте, потом жениху[259]. И в Новом Завете Иисус говорит: «посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене, и будут два одной плотью»[260]. В Приладожской Карелии вечером накануне свадьбы невеста крошила на подоконник хлеб, затем приоткрывала окно (окно в похоронно-поминальном ритуале – один из путей прихода-ухода душ умерших родственников на поминки), лила квас, чтобы крошки упали наружу. При этом она просила «сюндюзет» прийти «попить кваску» и благословить ее счастливой долей в доме мужа: «Не знаю, смогу ли вас пригласить туда, будет ли там такая волюшка»[261]. Как известно, в бане невеста прощается именно со своей волей, со своим биосоциальным статусом девушки. Разлука же с родным домом и родной баней мыслилась как вечная, ибо возврат туда был уже невозможен.

Культ предсвадебной девичьей бани был особенно развит у южных карелов. У ливвиков и людиков именно банные причитания занимают чуть ли не главное место в свадебном обряде[262].

Обилие причитаний и грустных лирических песен, особенно во время обряда свадебной бани, позволило исследователям назвать девичью баню слезливой и соотнести ее с погребальным культом (невеста прощается и со своей волей, и со старой жизнью, и с прародителями). В Сегозерье говорили, что в бане не просто причитывают, а оплакивают саму баню *virzitetaa kylyy*[263].

Как пишет Ю. Ю. Сурхаско, ритуал девичьей (невестиной) бани включал в себя несколько обрядовых действий: приготовление бани, сборы невесты в баню, путь в баню, мытье и путь из бани[264]. При этом весь процесс был строго регламентирован, предписывалось до малейших деталей соблюдать все наказы и табу.

Обряд *neiskyly*[265] устраивался или под вечер накануне свадьбы, или утром перед приездом жениха за невестой. Чаще всего это происходило в субботу[266]. Перед баней невесте

---

[256] SKS 4945/33.

[257] Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969. С. 243, 270.

[258] НА 156/80; НАФ. 1,оп. 50, ед. хр. 1–4.

[259] SKS Marttinen L, E 83, s. 114.

[260] Новый Завет. Мтф. 19:5.

[261] Pelkonen E. Karjalan meren äärellä. Helsinki, 1961. S. 101–102.

[262] Степанова А. С. Карельская свадьба в конце 19 – начале 20 в. // Культура повседневности карельской семьи / Сост. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2014. С. 216.

[263] НА 8/746 (Медвежьегорский район).

[264] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 107.

[265] См. реконструкцию обряда на основе причетной традиции: А. С. Степанова. Свадебные причитания и ритуальная баня // А. С. Степанова. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 49–69.

[266] Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1999. S. 216.

с плачами расплетали косу и затем накидывали на голову платок[267]. Запрещалось притрагиваться к волосам невесты вдовам, сиротам и обездоленным людям, чтобы не спроецировать такую же жизнь и для выдаваемой замуж девушки. Невеста через плачею (чаще всего это специально приглашенная плакальщица, но иногда это мать или тетя), причитывая, просит, чаще всего подруг (девушек), истопить «последнюю баню»: «d'älgimäizet sotkakylyzet» – «последние баенки ныряка», «jällindostarnoit kaunehet kanakylyzet» – «самые последние красивые баенки курицы», «dostal'noit valdu kylyizet» – «последние вольные баенки»[268]. Во время ухтинской свадьбы в причитании своя, родная баня четко противопоставляется чужой, неродной бане будущего мужа: «Ennen olis pitän, lehvojaiseni, hienoin leikkuurauvoin lemmen nuoret lehtoliemenyöt leikkualTa, ennen kuin lemmen omattomih lehvomaisih varoin levitteletTä» – «Лучше бы моя [меня] в бане парившая [мать] тонким режущим железом обрезала бы мои молоденькие вольные волоконца/первошерстки [волосы], чем распускать их для ухода к неродным в бане пареным [в семью мужа, к чужим]»[269].

При этом она требует «крепко караулить» ее, особенно не подпускать к ней представителей рода жениха. Они могут предпринять попытки похитить окно[270] или дверь бани (это, с одной стороны, мифологические пути в иной мир и «канал связи»[271] с ним, а с другой – символы дефлорации)[272]. Окно играет особую роль и в похоронном обряде. На окно, под которым лежит покойник, кладут блюдо с пирогами, чтобы все умершие родственники могли прийти на угощение. Туда же ставится каша с холодной водой, чтобы душа умершего, выходя из тела, могла омыться в «холодной водушке»[273].

С дверью, с порогом и притолокой связаны и представления о сохранении и поднятии лемби. Н. А. Лавонен считает, что «через дверь могли унести лемби». Именно поэтому в одной из карельских загадок на ее движение оглядывается весь народ[274]. В некоторых случаях эманацией любви и доброй славы, удачи, счастья, судьбы, доли *(lembi* означает все это) являлась дверь. Именно поэтому во время свадебных банных ритуалов невестина сторона, один род, охранял дверь бани, а род жениха – старался похитить. С другой стороны, дверь была оберегом, некоей границей, которая стояла на пути нечистых духов. Если она закрыта, это было гарантией благополучия в доме, а если открывалась, все смотрели (весь «народ», в том числе и первопредки-сюндюзет под порогом), не проскользнул ли в дом нежеланный «гость» с целью похитить любовь-славу-удачу-судьбу не только девушки, но и всего рода.

В то же время, по мнению исследователей, и дверь, и окно являются частью генитальной символики, их кража ассоциируется с дефлорацией[275]. Поэтому их утрата была недопустима в девичьей бане.

---

[267] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 107.

[268] Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. С. 102–103; Карельские причитания / Сост. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976. № 106–109.

[269] НА 20/ 35 (Ухта).

[270] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 140; Лызлова А. С. Место похищения женщины в русской волшебной сказке: к вопросу о контакте представителей своего и иного миров // Труды КарНЦ РАН. № 6. 2011. С. 146.

[271] Криничная Н. А. Окно крестьянского жилища: к представлениям о границе и контактной зоне между мирами в севернорусской мифологии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Петрозаводск, 2008. С. 131–141.

[272] Ojajärvi A. Morsiussauna // KV. 1959. N 39. S. 303.

[273] Лесков Н. Ф. Погребальные обряды кореляков // Живая старина. Вып. 3–4. 1894. С. 511–514.

[274] Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 50–52.

[275] Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 95.

Для невестиной бани все требовалось особое, наполненное религиозно-магическим смыслом. Весь процесс подготовки бани сопровождался песнями, которые пели подруги невесты.

Дрова брались часто трех сакральных видов. Это были «легкие» дрова: обязательно ольха[276], «ласковое, мягкое деревце»[277] (Крошнозеро), липа (Сямозеро, Олонец) и клен (Сегозерье); так как березовые дрова, согласно карельским причитаниям, сулят «жестокосердие, беспокойство», еловые – суковатые, «кручину приносящие», сосновые – неровные, «печальные», осиновые – «будет заморозками прихваченная жизнь, бранчливая», ивовые – «тоску наводящие»[278]. Но в реальности иногда это были рябина, береза, засыхающая сосна. Использовались и деревья, наполненные особой энергетикой, связанные с культом огня и воды: поваленные бурей или грозой, сломанные молнией, сухие колосники из риги, «веселые плавуны», принесенные водой. При этом изначально дрова нельзя было рубить и колоть топором и «острыми орудиями», их ломали «мирскими руками да с веселыми песенками»[279]. Эти традиционные установки особенно хорошо сохранились в свадебных причитаниях. Баня, натопленная такими дровами, продуцировала счастливую жизнь в новом роду и доброго, любящего мужа.

Иногда в причитаниях упоминаются совершенно экзотические породы деревьев, например, кипарис. В далекой древности, возможно, такие дрова и использовались, так как климат был иным, и древесные породы, свойственные современным южным областям, могли произрастать и на данной территории (например, дубы, очень часто встречающиеся в карельских эпических песнях). Но, скорее всего, здесь сказывается влияние славянской традиции и православия. Сакрализация кипариса связана с тем, что, по народным русским поверьям, именно из этого дерева был вырезан крест, на котором распяли Христа. Об этом говорится во многих духовных стихах, записанных на разных территориях, в том числе и в Карелии. Например, действие стиха «Сон Богородицы» происходит у «святого дерева кипариса»:

Спала я ночись, ночевала
Во городе я, у Удеи,
У этого чудного креста,
У этого у древа кипарична[280].

Или:

Кипарис древо всем древам мати.
Почему ж д’она всем древам мати?
Распят был на ней сам Иисус Христос[281].

---

[276] О почитании деревьев карелами см.: Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1972. Т. 28. С. 203; Л.И. Иванова. Персонажи карельской мифологической прозы. М., 2012. С. 143–159.

[277] Reponen A. Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy // KV. 1931, N11. S. 151. Salla-maa K. Nouse lempi liehumahan // KV. 1983, N 63. S. 256.

[278] Никольская R Ф. Материальная культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 123.

[279] Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 172.

[280] НА 79/325, 420 (Заонежье).

[281] Бессонов П. Калики перехожие. М., 1861. С. 281.

Сегодня воспоминания об экзотических породах деревьев в свадебных причитаниях и песнях лишь подчеркивают, что дрова для невестиной бани требуются особые, наполненные сакральным смыслом.

Однозначно запрещалось топить осиной, елью, можжевельником, иногда и твердой березой. Такие дрова, согласно народному мировоззрению, связаны с миром мертвых Туонелой-Маналой и болезнями, они могли навлечь на будущую жизнь горе, злость, кручину, недуги и различные несчастья.

Существует множество различных вариантов банных причитаний. В одних невеста устами плачеи просит топить баню не осиновыми, не березовыми, а сосновыми *mändyzillä* дровами, чтобы муж был мягкосердечным[282]. В другом плаче говорится, что баня топится даже не дровами, а цветами: «Этими цветочками аленькими, этими цветочками аленькими топите баню, баеночку девичью последнюю». До этого девушка спрашивала, «выбросили ли из печи все головешки»[283]. Это, конечно, исключительно образное описание дров, с одной стороны, продуцирующих счастливое замужество, а с другой, являющихся символом умирания-сжигания девичьей воли. Иногда в ответ девушки причитывали:

Lämmitimmä lämbimät kylylöylyizet.
Emma lämmitellyh huabazilla
halgoizilla,
Ei lieniz havanskoit päiväizet,
Emma lämmitellyh koivuzilla
halgoizilla,
Ei lieniz kovavaccaine,
Emma lämmitellyh leppäzilla
halgoizilla,
Ei lieniz lauhakka päiväine.
Lämmitimmä duboovoloista
doskaizista,
Stobi lieniz siun kohtaa ylen hyvä[284].

Натопили мы самый теплый банный
парочек.
Не топили мы осиновыми
дровишечками,
Чтобы не был муж хвастливым
(заносчивым),
Не топили мы березовыми
дровишечками,
Чтобы не был он жестокосердным,
Не топили мы ольховыми
дровишечками,
Чтобы не был мягкотелым (забитым).
Натопили мы дубовыми дощечками,
Чтобы был очень добр по отношению

[282] НА 7/127 (Сельга).

[283] НА 8/176 (Медвежьегорский район).

[284] !НА 8/569 (Медвежьегорский район).

к тебе.

В некоторых причитаниях оговаривается локус, на котором должны произрастать нужные деревья. Это сухие, «веселые» пригорки. Указывается и необходимый количественный показатель: «на трех девяти Васильевских пригорках». В Сегозерье говорили, что для того, чтобы жизнь была веселой, а муж – добрым, веники надо «выбрать на горе-горушке да на молодых порослях» – «gora goraldi da veza vezaldi vallita»[285]. Горы и возвышенности – это пограничные территории между человеческим и иным миром или места проживания божеств в мифологиях многих народов мира.

Вода у карелов, как уже указывалось, была олицетворением жизни и чистоты. Поэтому с целью обеспечения здоровья и жизнеспособности в новом роду особые требования предъявлялись и к воде, необходимой для невестиной бани. Ее брали из бурлящего источника: порога или течения реки. Вода обязательно должна быть чистой и проточной.

Иногда указываются ключи («самородные колодцы с веселой водицей»). Порой это дождевая вода, собранная во время грозы. Иногда требуется сходить за водой за «девять морей», где есть родники с медным, серебряным и золотым черпаками, и только из последнего можно взять воду[286]. В севернокарельских плачах для умывания невесты дома, сразу после прихода из бани, просят принести «из-под корней елей вытекающие, сквозь горы протекающие, журчащие водицы»[287]. Здесь вода соединяет два мира: нижний – Туонелу-Маналу первопредков и верхний – божеств-небожителей. Она несет для невесты благословение из обоих миров. В некоторых причитаниях встречается «предостережение ни в коем случае не брать воду и дрова в том месте, где их могут взять представители рода жениха»[288]. Этим, безусловно, подчеркивается, что последняя для невесты баня должна быть абсолютно «родной». Ведь она являлась неким семейным святилищем, родовой культовой постройкой, все в ней сконцентрировано вокруг почитания первопредков-сюндюзет, которые являются помощниками в мире человека.

Веник для невестиной бани тоже готовился особый. Чаще всего его делали заранее, во время летних Святок, желательно даже в Иванову ночь – один из самых сакральных временных отрезков в году. Требовалось ломать веточки, а не рубить «топориками и не резать острым орудием». При этом брать по одной с дерева, причем с его средней части. Объяснялось это тем, что верхние веточки «дождь побивает», на нижних – «поганые птички сидят», а на средних – «золотые кукушечки»[289]. Деревья должны были расти на сухих пригорках и «в самых милых ольшаниках». Веник в основном был березовый, но в него входили и веточки ольхи, и цветы. Иногда его называли *lempivasta* веник лемби[290]. Он был одним из самых сильных средств повышения славутности у подруг, которые парили невесту в бане. Удивительны по красоте метафорические замены слова веник в свадебных причитаниях: «с самых ласковых/благодатных ольховых зарослей (ольшаников) лиственные венички», «с пригорка на пригорок выбранные кудёрушки», «купельные венички, с островов холмистых горок принесенные», «шёлковые венички с бахромой, в славных боровых лесах выбранные», «на красивых высоких пригорках выбранные венички», «на золотых березках взятые

[285] НА 8/553.

[286] Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969. С. 247.

[287] Степанова А. С. Свадебные причитания и ритуальная баня // Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 62.

[288] Степанова А. С. Свадебные причитания и ритуальная баня // Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 63.

[289] НА Ф. 1, оп. 38, ед. хр. 265, л. 98.

[290] Ojajärvi A. Morsiaussauna // Kalevalaseuran vuosikirja. 1959. N 39. S. 297.

средние веточки», «золотые веточки, на золотых веточках золотые листики»[291]. В заменах подчеркивается сакральность и самих пород деревьев, и мест их произрастания. В цветоописании используется единственная краска – золотая, ассоциирующаяся в мифологии с солнцем, богатством, богами и раем [292].

Поэтому каждая девушка в бане старалась первой завладеть этим магическим предметом. В современном свадебном обряде *lempivästä* заменен букетом, который невеста бросает за спину в толпу подруг, а поймавшая его девушка, считается, скорее остальных выйдет замуж. Иногда невеста сама отдавала свой веник незамужней сестре или подруге, чтобы ускорить их замужество. Выйдя из бани, «девушки забрасывали веник на крышу или, развязав, подбрасывали прутья вверх, чтобы "поднять свою лемби"»[293].

Когда баня была готова, кто-либо из натопивших ее бросал воду на каменку и произносил заговор, в котором изгонял из бани угар:

Pois, kacku, kylystä,
Löyly sijah
Ja rist'kansa kylpemäh!

Вон, угар, из бани,
Пар – на место
И крещеная – париться!

Благословив таким образом баню, шли в избу и приглашали невесту:

Kyly on valmis,
Rist'kansa kylpemäh![294]

Баня готова,
Крещеная – париться!

После этого к ней обращались с банным причитанием, приглашая ее пойти в баню[295]. Чаще всего это делала одна из подруг[296]. При этом, например, в Юккогубе, все девушки обнимали невесту и вместе с ней плакали[297].

Перед уходом в баню от имени невесты причитывали матери. В плаче девушки рефреном звучит мысль, что она последний раз моется в родной бане. Она спрашивает, сумела ли мать «vuahen jauholoista vallan asetelluot vuahtimuilaset varussellun?… valkiet varsisopaset varussellun vallan viimesistä vaklokylysistä vuaticceutuo vaivojen näkömättömih vuali-mih varoin?» – «из пенного порошочка приготовленное пенное мыльце припасти?… приготовила ли белые одежды, чтобы в светлой баенке в последние разочки переодеться перед уходом к [чужим] выпестованным, страданий не ведавшим?» Поэтому невеста про-

[291] Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. С. 103.
[292] Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб., 2001. С. 177–193.
[293] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 109.
[294] SKVR1,4: 1944 (Vuokkiniemi).
[295] Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969. С. 247.
[296] Карельские причитания / Сост. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976. № 110.
[297] ФА 575, 576.

сит у матери «полного прощения перед уходом в позднюю баенку уточки-морянки»[298]. Невеста не случайно просит принести *белые* одежды, они символизируют смерть и похороны. Именно это поразило Э. Леннрота во время его путешествия к карелам в 1828 году: «Внимание мое привлекла похоронная процессия. Все несшие гроб были одеты в белое: на них были длинные белые кафтаны из сермяги, перехваченные в талии поясами»[299]. Когда-то карелы и умершего обряжали в белые одежды. Во время фольклорно-этнографической экспедиции в 2015 году Т. Х. Гончарова (родилась в д. Колатсельга) сообщила, что раньше карелы-ливвики (в том числе ее мама и бабушка, известная сказительница П. Г. Иванова) готовили одежду, в которой их похоронят, заранее; при этом они платье очень долго держали в воде, стекающей с крыши *potokan oal,* чтобы платье стало белоснежным.

Далее невеста, причитывая, просит у родителей прощения за невзначай причиненные обиды и просит благословить ее перед уходом в баню[300]. Все это напоминает ритуал причащения перед смертью. В данном случае невеста прощается с девичеством и со старой вольной жизнью и как бы умирает в бане для своего рода.

Родители и крестная в большом углу молились и кланялись «спасам-сюндюйзет». Иногда это продолжалось все время, пока дочь была в бане. Они благодарили их за покровительство в девичестве и просили не оставлять без помощи и в будущем. *Syndyizet* (прародители, первопредки) и *spoassaizet* (спасы, спасители) – понятия в карельской мифологии часто синонимичные. С течением времени в карельских верованиях вторые (так как связаны с христианством) все больше приходили на смену первым (гораздо более архаичным). И в то же время, так как *spoassaizet* употребляется только во множественном числе, это, безусловно, не Спаситель Иисус и не православные святые, а именно древние помощники-покровители.

В некоторых случаях, пока дочь была в бане, мать ходила в поле за домом, кланялась на все стороны света и, обращаясь ко всем духам-хозяевам, просила простить дочь, если та «какой грех сотворила». Затем она шла на берег реки, чтобы и хозяева воды даровали дочери прощение[301]. А так как проточная вода реки считалась у карелов каналом общения с потусторонним миром мертвых, мать посылала весточку и просьбу о благословении дочери и умершим прародителям.

Иногда после прозвучавшего приглашения в баню происходил обряд расплетания косы. Ленты невеста или дарила незамужним сестрам и подругам, или шесть недель (срок сакральный для души) носила их на левой руке[302]. Это был ритуал оберегания во время лиминального периода, когда с родными духами-покровителями молодая уже простилась (и в бане, и в доме), а родовые покровители мужа еще «присматриваются», еще не приняли ее под свою сень. По верованиям карелов считалось, что жена принята полностью в роду мужа, когда она носила будущего ребенка. У людиков ленту невеста отдавала девушкам, топившим баню. Они сжигали ее, приговаривая: «Гори вольная волюшка»[303].

Невесту вели под руки в баню подруги с причитальщицей. Иногда эту роль выполняла крестная мать. Временная смерть в бане пугает невесту. Она просит в плаче: «Пусть верховные могучие спасы немедленно разнесут в поздний час истопленную огневую избушку»[304]. «Огненная баня» – это место сжигания не только сказочной ведьмы Сюоятар, являющейся эманацией зла и враждебного рода. Это и локус, в котором проходит испытание жених в

[298] НА 20/35 (Ухта).

[299] Путешествия Элиаса Леннрота. Путевые заметки, дневники, письма. 1828–1842. Петрозаводск, 1985. С. 18.

[300] Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 53.

[301] Pelkonen E. Karjalan meren äärellä. Helsinki, 1921. С. 100–101.

[302] НА Ф. 1, оп. 50, едхр. 1^1.

[303] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 107.

[304] Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 168.

эпических песнях. Невеста должна символично пройти через этот сакральный огонь бани, окончательно проститься с «волюшкой»-«имечком», чтобы быть готовой к переходу в новый статус, в новый род, что уже будет происходить в послесвадебной бане для новобрачных. Воля в плачах не случайно ассоциируется не только с волосами, но и с именем. В Северной Карелии девушка, выйдя из бани, сидит на стуле, ей расчесывают волосы, а она причитывает: «Hoti kaunehen hyväsen kamuaikkunoijen piällisiksi karjalintusiksi kajon ylentelisin kajon nuoret kananimyseni. Anna kaunehilla ilmoilla siätelijä kantajaiseni karjalintusien karjasista kacahtelis miun kajon nuorikkaisie kananimysieni» – «Не оставить ли мне над оконными косяками своего красивого хорошего в образе стайных (?) птиц (птиц в стае?) молоденькие имечки курочки [девичью волю]? Пусть бы моя, на красивый свет создавшая [меня] выносившая [мать] в стае птиц любовалась моим молоденьким имечком курочки [девичьей волей]»[305].

Считалось, что «девичья воля», «имечко», во время мытья в бане улетает в образе птиц. Особенно популярен данный мотив в южнокарельских плачах. В реальной жизни после замужества менялось и имя девушки. Если до этого она была *Fedotan Anni* (Анна Федота), то есть дочерью Федота, то теперь она становилась *Iivanan Anni* (Анна Ивана), то есть женой Ивана.

Описание пути в баню в причитаниях наполнено религиозно-магическим смыслом (и совершенно иначе будет описан путь из бани). Ярко светит солнце, ступеньки домашнего крыльца обиты казанской медью, оно с золотыми и медными перилами, с двух сторон стоят золотые или медные столбы, на них золотые кукушечки-ласточки-соловьи. Дорожка к бане устлана «алым бархатом», кругом расцветают «сады Троицына дня», цветут «цветы Иванова дня», блестят «ламбушки золотыми рыбками»[306]. Здесь сакрализуется все: и время, и локус, и все расцвечивается яркой цветописью.

Это описание похоже на дорогу в баню, по которой в последний раз в сказках ведут злую ведьму Сюоятар, посягнувшую на древние семейно-родовые устои и обманом желавшую выдать замуж в знатный род свою дочь. Но её ведут для того, чтобы сжечь окончательно и тем самым спасти «невинно-гонимую», часто уже принятую в род мужа[307]. В невестиной же бане происходит не реальное сжигание, а ритуальное прощание-умирание. Не случайно саму последнюю девичью баню в банных причитаниях называют «*tulikyly»* «огненная баня», а невеста просит приготовить для нее «белые, ни разу не надеванные одежды, сшитые так, что и швов не видно». Новая, белая, с легко наметанным швом одежда – это одежда, в которую обряжали покойных. А у дома мать встречает ее с блюдом киселя, которое было обязательно на похоронах и поминках. В банных причитаниях подчеркивается, что невеста надевает после банного ритуала особую одежду, связанную с сакральными временными промежутками: «сшитую на Пасху», «обновленную на Троицу» или «в Иванов день»[308].

В бане невеста, причитывая, часто обращалась к спасушкам-прародителям. Например: «Voikah tunnon yliset tuuvehet spuassuset tunnon te-räväiseh kaksien tuuvehien hyväsieni tunnon myöhäset tulitupaset tuhansina tulikypenyisinä tuprahutella ympäri tuuvehie ilmasie. / Voikah/ kiiras synty kiran teräväiseh kivikipakkaiset kirvotella kiirahan hyväseni kisojen kirvottelupaikkasih, kun ei kieroseni kiran puuvuttu» – «Пусть высшие ласковые спасушки вмиг развеют по ласковому свету тысячами огненных искорок позднюю жаркую баенку (букв.: избушку) моих двоих ласковых хороших [родителей]. Пусть ясные прародители вмиг разва-

[305] НА 20 /35 (Ухта).

[306] Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 54.

[307] О функциях бани в русской сказке см.: Разумова И. А. Баня в народных верованиях и сказке // Обряды и верования народов Карелии. СПб., 1992. С. 86–108; Давыдов И. П. Баня Бабы-Яги // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2001. № 6. С. 73–88.

[308] Степанова А. С. Поэзия калевальской метрики и причитания // Степанова А. С. Карельские причитания. Петрозаводск, 2003. С. 173.

лят каменную печку в бане моего ясного хорошего [отца], [в месте] где я расстаюсь с порушкой игр/бесед и мои обидушки не поубавились»[309].

В южнокарельских причитаниях есть и ритуализированное описание внутреннего убранства бани[310]. В бане приготовлены медные, серебряные и золотые полочки и вешалки, на которые на шесть недель надо оставить свою «волю», чтобы «чужие» не могли ее тронуть. Иногда говорится, что в бане сделано три окошечка, символизирующие путь в иной мир, через которые эта «воля» может улететь.

В баню с невестой заходила какая-нибудь пожилая родственница или причитальщица *itkettäjä*, иногда повивальная бабка *n'ababoabo*, или крестная *ristimoamo*, или знахарка *tietäjä, tiedoiniekku*, а в некоторых случаях и несколько подруг. Остальные девушки оставались в предбаннике или на улице и пели карельские и русские протяжные песни[311]. По сведениям Н. Ф. Лескова, жених или кто-нибудь из шаферов приносил девушкам угощение, крендели, конфеты или даже вино, «.. хотя нужно заметить, что в карельском крае редкая из женщин пьет вино»[312].

Процесс мытья был наполнен магическим смыслом. Подруги моют невесту, чтобы «jättei vualimissa vaivaloin sanojen kerällä alettais vallan silmitellä» – «в доме жениха не начали обидными словами ругать и смотреть»[313]. Причитальщица просила девушек отбелить невесту «до белизны белых лебедей». С одной стороны, эта птица упоминается как символ чистоты и белизны. Не случайно, когда женщина стирала или полоскала белье на озере, проходящие мимо произносили: «Jumal abuh joucenie!» – «Бог в помощь лебедей!» Или: «Joucenie sinul sovan pezijäl!» – «Лебедей тебе, белье стирающая!»[314] С другой стороны, уместно вспомнить, что лебедь была птицей почитаемой, которую карелы запрещали убивать[315]. Северные карелы считали лебедей святыми птицами *pyhä lintu*, говорили, что они похожи на ангелов, а произошли от людей[316].

В бане знахарка натирала тело невесты солью со словами наговора: «Kui nämmä suolat kävytäh minun ymbäri, muga anda Pekko minus ymbäri, kuni kuud, kuni paid, siks ilmast igäd. Kuni minun higi hibjah kuivau, muga hänen hengi minuh kuivagah» – «Как эта соль вокруг меня ходит, так пусть будет такой-то около меня – во все дни, месяцы, всю здешнюю жизнь. Как пот на моем теле сохнет, так пусть и душа (имя) по мне сохнет». Затем эту соль бережно собирали, приносили из бани домой и во время свадьбы пекли пироги, которые были предназначены только для жениха[317]. Таким образом знахарка как бы «припекала» жениха к невесте на всю оставшуюся жизнь.

После мытья невеста под дымовым отверстием вставала на сковороду, и ее обливали водой или даже молоком. Эту жидкость сохраняли и затем также добавляли в тесто для пирогов или в другие кушанья, приготовленные для жениха и его родни[318]. В этом обряде нельзя видеть только средство привораживания жениха. Согласно верованиям девственность невесты обладает «огромной живительной оплодотворяющей силой», которая обеспечивает плодовитостью и богатством всех, кто к ней прикоснется[319]. Суть обряда и в том, чтобы про-

[309] НА 20/35 (Ухта).

[310] Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 54.

[311] Духовная культура сегозерских карел. Сост. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 18.

[312] Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. 1894. Вып. 3–4. С. 504–505.

[313] Богданов Г. Х. Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 43.

[314] Лавонен Н. А. Стол в верованиях карел. Петрозаводск, 2000. С. 115.

[315] Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. М. 2012. С. 160–161.

[316] Virtaranta P. Vienankansa muistelee. Porvoo-Helsinki, 1957. S. 353.

[317] Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1894. С. 505.

[318] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 109.

[319] Катаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Известия Академии наук. Петроград. Серия VI.

ститься с родовыми духами и в то же время в последний раз попросить их о поддержке. Не случайно невеста стоит на сковороде – магическом предмете, связанном с культом домашнего очага, огня и домашних духов. Обряд совершается под дымоволоком. Это был канал связи с духами-покровителями. Во время любых гаданий (дома ли, в бане ли) всегда открывают трубу, функции которой ранее выполняло дымоволоковое окошко. Это был и путь для прихода душ покойных на поминки. В то же время есть и другое объяснение данного обряда: «Сковорода в качестве железного предмета считалась оберегом от всего злого и должна была предохранять жениха и невесту от «порчи», которую знахари и злые люди могли подбросить на пол»[320]. По той же причине одежда молодых не должна была соприкасаться с порогом в дверях[321].

Пока невеста мылась в бане, подруги пели в предбаннике *kylyn- senčois.* Как пишет Н. Ф. Лесков, «поются те самые песни, которые распеваются за танцами и на беседах», то есть лирические и танцевальные песни как на карельском, так и на русском языке. В том числе это могли быть и частушки на любовную тематику. Жених или кто-то из его друзей приносил в баню для подружек крендели и конфеты[322].

В предбаннике невеста, причитывая, благодарит тех, кто приготовил «ylen hyvää kyly-pertizet… ylen vesselät kyly-pertizet» – «очень хорошие банные избушки… очень веселые банные избушки» и «не совершил измены»[323]. Примечательно, что невеста называет баню избой *pertizet*. Она благодарит подруг за то, что они остались верны ей и «не совершили изменушки». Приготовив «последнюю веселую баньку» перед уходом в неведомый чужой дом, они дали возможность невесте проститься с беззаботной «веселой жизнью» в доме «милого, ласкового отца».

Девушка простилась в бане с родными духами-покровителями, поэтому она, выйдя из бани, всем своим видом и причитаниями в гиперболизированной форме подчеркивает свою обессиленность. Она прощается с окружающим ее родным пространством, кланяясь на все стороны света. Сохранились сведения, что на севере Карелии иногда за ней к бане подъезжал на лошади жених. У него на руках обязательно должны быть рукавицы *kindahat* (магический предмет, оберег от порчи), так как он пришел в баню чужого рода, на чужую территорию. Затем он на лошади довозил невесту до дома. Как известно, лошадь в мифологических представлениях – одно из животных, связующих человеческий и «иной» мир.

В Калевале на обратном пути из бани плачея от имени невесты жаловалась на усталость и просила брата запрячь лошадь, чтобы привести ее домой. Лошадь не подают, но брат приносит стул, который передвигается с места на место и на который невеста присаживается, плача и жалуясь на голод, для утоления чего подается поднос с кренделями[324].

Здесь же, выйдя из бани, невеста впервые принимала угощение, которое преподносит жених, приехавший в сопровождении десяти-двадцати родственников забирать ее[325]. Таким образом, сразу же после невестиной бани происходило ее первое приобщение к роду жениха. Как известно, попробовав еду, предназначенную для представителей иного мира (в данном случае, рода), человек сам приобщается к этому миру (роду)[326]. В Сегозерье печеньем и конфетами жених угощал и всех, кто был с невестой в бане, тем самым «выкупая» ее. Дверь

1917. № 9. С. 651.

[320] Познанский Н. Заговоры. Пгр., 1918. С. 247, 253.

[321] Зеленин Д. К. О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР // Советская этнография. 1941. № 5. С. 110 – 125.

[322] Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1894. С.505.

[323] Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1894. С. 505.

[324] Богданов Г. К. Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сборник. Труды КИПС АН СССР; 16. Л., 1930. С. 43.

[325] Лесков Н. Ф. Карельская свадьба//Живая старина. Вып. 3^1. СПб., 1894. С. 505.

[326] Пропп В. *Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 67.

бани ему открывали только после того, как был получен выкуп. Жених забирал невесту, и они ехали к ней в дом[327].

Тверские карелы рассказывали, что пока невеста в бане и когда выходит из нее, «народ поет около бани, приносят туда тарелку хлеба, кормят народ»[328].

На севере Карелии жених с патьвашкой приносил гостинцы вечером после бани и, кланяясь, передавал их невесте. Но она только дотрагивалась до них рукой, а брал их отец невесты. Она в плаче упрекала отца: ведь чужие дары были предназначены для «изничтожения девичьего имени». Она называет это угощение: «kananimysien kavottukostint-saiset» – «гостинчики для потери имени курочки»[329].

По дороге из бани девушка еще раз кланяется «банным дорожечкам», колодцу, воротам, крыльцу, сеням, то есть всем локусам, являющимся сакральными обителями тех духов-хозяев, которые помогали ей в прежней жизни и с которыми она простилась в бане. Сделать это она просит разрешения у матери: «Vieläkö, itvojaiseni, innon entisie isvoo-lintasie myöten isvontelikset, kuita innon vähäsillä innon ylenentä äijälläni iloten innon kualelin.

Nyt vain innon olovaisien itkuvetysieni kerällä innon kualelen» – «Еще ли, моя [меня] взрастившая, по-прежнему позволишь пройтись по двору, где за короткое время возрастания с радостью хаживала? Теперь же с обильными водицами [со слезами] прохожу»[330].

Подойдя к крыльцу, невеста спрашивает разрешения войти в некогда родной отцовский дом. Она обнаруживает, что порог стал «на три венца выше» и ей трудно через него перешагнуть[331]. В карельских заклинаниях порог связан с потусторонним миром, с древними захоронениями. На порог клали блюдо для душ покойников, прибывших на свадьбу[332]. Порог – и граница между двумя мирами живых и мертвых и место пребывания духов[333]. Духи под порогом охраняют дом от проникновения в него чужих.

Примечательно, что в избе (или на крыльце) невеста со слезами просит брата (или мать) принести воды в рукомойник (чтобы ополоснуться после бани), полотенце и зажечь свечу[334].

Таким образом, вслед за И. Вахросом[335], У. С. Конккой, Ю. Ю. Сурхаско и А. С. Степановой можно сделать вывод, что невестина баня, помимо очищающего значения и обеспечения плодовитости в будущем браке, прежде всего, являлась обрядом прощания со своим родом и семейными духами-покровителями. Немаловажным было и стремление на ритуальном уровне обеспечить переход «из половозрастной группы девушек в группу замужних женщин»[336].

По мнению некоторых ученых, хождение невесты в баню является пережитком древнего обряда бракосочетания с духом бани. Е. Г. Катаров расценивал мытье в бане невесты как пережиток обряда свадьбы с банником, которому невеста отдавала свою девственность[337]. Дух бани здесь является одновременно и тотемом рода и духом воды, обеспечивающим

---

[327] НА 8/553, 746 (Медвежьегорский район).

[328] ФА 683/5.

[329] Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 179.

[330] НА 20/35 (Ухта).

[331] Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 55.

[332] Kemppinen I. Haudantakainen elämä. Helsinki, 1967. S. 144.

[333] Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 171–179.

[334] Богданов Г. К. Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сборник. Труды КИПС АН СССР; 16. Л., 1930. С. 43.

[335] Vahros I. Geschichte und Folklore der grossrussishen Sauna. FFC. Helsinki, 1966. S. 141.

[336] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 102.

[337] Макашина Т. С. Свадебный обряд и фольклор // На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989. С. 239–240; Катаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Известия Академии Наук. Серия VI. 1917. № 97. С. 640–647.

невесте чадородие. Древние греки также полагали, что обряд бракосочетания с духом воды обеспечивает невесте плодовитость, а у многих народов детей, рожденных до обрядового общения невесты с тотемом, убивали. О. Магнус писал, что в XVI веке невестина баня была общепринятой у народов европейского Севера, и после нее девушки ужинали и спали с невестой, «как бы оберегая ее до самой свадьбы, так как ее девичество было пожертвовано небесам»[338]. Ф. В. Плесовский, исследуя фольклорно-этнографический материал коми, также обнаружил связь свадебной бани с обрядом женских инициации. Он считал, что именно в бане происходило «обрядовое общение девушки с тотемом, после чего она получала право на брак»[339].

Карельский материал, имеющийся в нашем распоряжении, прямо не подтверждает эту точку зрения. Хотя опосредованно он может свидетельствовать об этом, и связь духа-хозяина карельской бани с хозяевами воды, безусловно, присутствует. А. С. Степанова также пишет, что даже материал карельских банных причитаний сохранил меньше данных, подтверждающих версию «…воссоединения девушки с духом-хозяином бани, пожертвования девичества для обеспечения плодовитости, хотя нет оснований и для ее опровержения»[340]. В карельской невестиной бане *neiskyly*, как и в русской, с невестой происходит обрядовая метаморфоза, а в самом обряде проступают рудименты древних верований, связанных с семейно-родовым культом, культом предков.

О том, что в невестиной бане стремились быть понятыми различными духами-хозяевами *haldia*, говорит традиция присутствия плакальщицы и практически беспрестанного причитывания. Причеть, как известно, – это сакральный язык общения человека с духами. В причитаниях подчеркивалась трагичность всего происходящего. Считалось, что именно в этой последней девичьей бане девушка-антилас, постоянно причитывая (чаще устами причитальщицы), утрачивает защиту родовых духов-покровителей, тем самым отторгается от своего рода, расстается с девичеством и девичьей волей.

Таким образом, девичья свадебная баня имела важное религиозно-магическое значение, являясь одним из переломных моментов свадьбы.

Женихова баня

И. Вахрос считал, что ритуал жениховой бани восходит к девичьей бане и представляет собой более позднее явление[341]. И, хотя сведений о ней сохранилось гораздо меньше, есть основания считать, что она была распространена на всей территории проживания карелов, так как ее описания есть и в севернокарельских, и в южнокарельских эпических песнях, посвященных сюжету сватовства. Этот обряд также был известен у вепсов, води и ижоров.

У жениховой бани функции были несколько иные, нежели у невестиной. Четкого термина, обозначающего баню жениха, у карелов не зафиксировано. Условно ее можно назвать *sulhaizen kyly*[342]. И если поведение невесты в бане даже в начале XX века было строго регламентировано многочисленными ритуальными действиями, то обычай устраивать обрядовую баню для жениха накануне поездки за невестой в это время уже был сравнительно мало распространен. Поэтому сведений о ней практически не сохранилось. Хотя изначально обрядовая женихова баня имела не меньшее значение, так как когда-то путь за невестой был долог

[338] Цит. по: А. С. Степанова. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 69.

[339] Плесовский В. Ф. Свадьба народов коми. Сыктывкар, 1968. С. 136–137.

[340] Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 69.

[341] Vahros I. Gesghihte und Folklore der grossrussischen Sauna. FFC. N 197. Helsinki, 1966. S. 309, 318.

[342] Миронова В. П. Южнокарельская эпическая песня «Сватовство в мифической стране Хийтола» в контексте карельского свадебного обряда // Традиционная культура. № 3. 2011. С. 39–47.

и опасен, поэтому мать готовила сына особым образом, заручаясь в бане поддержкой духов-покровителей своего рода.

Ю. Ю. Сурхаско выделял в обряде жениховой бани два момента[343]. Это, во-первых, была одна из мер предохранения жениха от порчи перед поездкой за невестой в чужой род. Для этого с ним в баню в северной Карелии ходил специально приглашенный с этой целью свадебный колдун патьвашка, где он и совершал некие магические действия. Во-вторых, эта баня носила «посвятительный характер», в ней жених из парня переходил в статус мужчины. Об этом говорит существование и у северных, и у южных карелов особых свадебных «банных песен» *kyly-virzi*, связанных именно с жениховой баней. Их пели парни, пока жених один или с патьвашкой находился в бане. Жениху советуют «бросить глупость на дерюги, ребячество на краю полка, младенчество на прутьях веника»[344]. Или:

Heitä lapsuus lautsan päähä
huimus hurstin helman alle
pennusaika penkin päähän[345].

Скинь ребячество на лавку,
бесшабашность под покрывало,
младенчество на край скамьи.

Этот мотив прощания с детством проходит через все банные песни как Северной, так и Южной Карелии.

Здесь уместно отметить, что в эпических песнях, описывающих поездку героя на пирушку в Пяйвелу, то есть в Дневную страну или Страну солнца, мать предупреждает сына о трех грозящих ему смертельных опасностях. Первое испытание – это змей, лежащий на перекрестке трех дорог; второе – огненный порог, на котором стоит огненное возвышение, на нем растет огненная береза, а на ее вершине сидит «огненный орел, ночи напролет зубы точащий, а дни напролет когти оттачивающий»; а третье, самое опасное, – огненная баня[346]:

Tuloopa tuline sauna,
Saunass’ on tuline salpa,
Lemmenkäizen peän varalla.

Повстречаешь огненную баню,
В бане – огненный столб
Для головы Лемминкяйнена.

В результате герой все преодолевает и оказывается на пиру[347].

Возможно, данная песня сохранила отголоски испытаний во время возрастной инициации, которую проходили парни и в бане, после чего переходили в новый статус и получали

[343] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 101–102.

[344] SKVRII: 461, 467 (Repola).

[345] SKVRII: 467.

[346] Миронова В. П. Эпитеты в южнокарельской традиции (на примере песни «Сватовство в мифической стране Хийтола») // Финноугроведение. № 1. 2010. С. 65–67.

[347] SKVR I, 4: 2167 (Vuokkiniemi).

возможность жениться и участвовать во взрослых мероприятиях, в том числе и пирах. Так, есть сведения, что в карельских деревнях еще в конце XIX века до женитьбы спиртное парням не наливали, даже пиво, которое и было едва ли не единственным хмельным напитком у карелов во время пиршества, в том числе и свадебного.

Финский исследователь У. Харва на основе банных песен (например, «Мир ждал новолуния», мотивы которой совпадают с эпической песней «Состязание в сватовстве») попытался реконструировать обряд жениховой бани[348]. Ю. Ю. Сурхаско считал, что картина у него получилась слишком гиперболизированной.

В отечественной фольклористике реконструкцию обряда сделала А. С. Степанова[349]. Она опиралась на южнокарельскую руну «Сватовство в Хийтоле». Если, к сожалению, сведений мало и иного пути для восстановления ритуала нет, тогда такая попытка имеет право на существование. Остановимся кратко на основных этапах обряда.

С просьбой истопить баню эпический герой обращается к матери, реже – сестре. Баня должна быть «тайной», как и множество ритуальных бань, то есть она должна быть натоплена втайне от всех. Такую баню топили только тогда, когда она имела особую ритуальную функцию и в ней обязательно прибегали к каким-либо видам магии. Это, видимо, присутствовало и в данном обряде, так как в баню с женихом обязательно шел свадебный колдун. В то же время говорится, что баня должна быть «без стен и потолков». Если это синоним к «тайной» бане, то это может означать, во-первых, ее невидимость для чужих глаз, а во-вторых, некую ее аморфность и проницаемость абсолютно для всех духов-хозяев «иного мира», к помощи которых и прибегает патьвашка, осуществляя обряд оберега. Женихова баня в Юшкозере характеризовалась такими эпитетами, как *utuinen* воздушная, хрупкая, *simainen* медовая, огненная (искристая) *kynäinen*[350]. В одном из святозерских сюжетов кузнец Илмаллине просит мать натопить баню «огненную, горячую, вгоняющую в пот» – «palavasti, hiilavasti, higevästi»[351]. Иногда женихова баня, как и невестина, называется «слезной баней». В Реболах просили: «lämmitä o kyynelkyly» – «истопи слезную баню»[352]. В некоторых эпических песнях подчеркивается, что это не простая баня, это некий рубеж в жизни молодого человека. Она завершает один период и начинает новый жизненный этап. Это напоминает о вероятности проведения в бане инициационных обрядов молодежи:

Tämä on ky ly ensimäinen,
Tämä on kyly jälgimäinen[353].

Эта баня первая,
Эта баня последняя.

Дрова, как следует из различных вариантов южнокарельской руны «Сватовство в Хийтоле» и севернокарельской «Состязание в сватовстве», должны быть ольховые, дубовые, березовые, нельзя использовать хвойные смолистые деревья. Они, в отличие от девичьей бани, могут быть осиновыми, мелко наколотыми и даже щепочками: «Halkosilla hienosilla,

[348] Harva U. Miero vuotti uutta kuuta // KV. 1939. N 19. S. 56–67.

[349] Степанова А. С. Поэзия калевальской метрики и причитания // Степанова А. С. Карельские плачи. Петрозаводск, 2003. С. 170–174.

[350] SKVRI, 3: 1554, 1555 (Jyskyjärvi).

[351] SKVR II: 96a (Pyhäjärvi).

[352] SKVR II: 460 (Repola).

[353] SKVR II: 463 (Repola).

Pienillä pilastehilla»[354]. В некоторых вариантах песен дрова могут быть пригнаны водой и разбиты молнией. Дрова для жениховой бани готовил брат:

Iivana, villo veljyeni,
Pilkko halgo pikkuseksi
Paljahalla kallivolla,
Kirvehe kiveen koskematta,
Kasahiebran kallivoh koskematta![355]

Иван, братец родной,
Наколи дрова мелко
На голой скале,
Чтобы топор камня не коснулся,
До скалы не дотронулся!

Вода для жениховой бани требуется проточная, из «сверкающего», незамерзающего родника. Ее приносит мать или сестра:

Kanna vettä läiköttele
Hyissä helmoin, jäässä polvin,
Herasista heittimistä,
Läikkyvistä lähtimistä,
Ku talvet sulana seiso,
Herasena herhotteli.
Kanna vettä läiköttele,
Hyissä helmoin, jäissä polvin,
Kolmin koivusin korennoin.
Notkui vaarat noustessasi,
Mätji vaarat männessäsi[356].

Принеси воду, добудь,
Замочив подол, коленями во льду,
Из журчащих ключей,
Сверкающих источников,
Которые зимами не замерзают,
Водами весело журчат.
Принеси воду, добудь,
Замочив подол, коленями во льду,
Тремя березовыми коромыслами.
Чтобы горы не поднялись,
Чтобы опасность миновала.

Жених просит хорошенько распарить веник, чтобы он стал «мягким и шелковым».

[354] SKVR I, 1 erill.
[355] SKVR II: 463.
[356] SKVRI, 3: 1554 (Jyskyjärvi).

В эпических песнях подробно описывается тщательность обмывания жениха. Но если чистоту невесты в девичьей бане уподобляли лебединой белизне, то, говоря о женихе, употребляют иные сравнения: «вымою голову до подобия льняной кудели, шею до белизны куриного яйца»[357]. В одном из севернокарельских вариантов, испытавших влияние сказочного сюжета, дева Иро готовит баню сразу трем братьям: Ильмолинену *Il'l'mollini*, Среднему *Keskikertakani* и Звездочке Сюндю *Synnyntähtini.* Они просят:

Iro neiti, impi neiti,
Lämmitä kyly läikähytä,
Pesen piät kuin pellavaspivot,
Läpi lännän läikettäisse,
Läpi pilven pilkettäisse,
Läpi kuun kuumottaisse![358]

Иро-дева, дева-девственница,
Растопи-ка ты мне баню,
Вымою голову, как льняную кудель,
Чтобы до запада блистала,
Через тучи поблескивала,
Лунный свет затмевала!

Или южнокарельский вариант из Святозера:

Kylbe, poiga, kylläzesti,
Vala vette valdaizesti,
Peze piähyd pelvaz-pivoks,

Silmäized-ku siiru kabuks,
Kaglaine-ku kanan munaks,
Muitsi rungu lumi tukuks[359].

Парься, сын, вдосталь,
Воды лей вдоволь,
Вымой головушку до цвета льняной
кудели
Глазки – как куски синего камня,
Шейку – как куриное яйцо,
Остальное тело – как снежный сугроб.

Для этого используется щелок (в эпических песнях он назван медовым *simaine*), и только в более поздних вариантах свадебных песен – мыло. Это, несомненно, свидетельствует о такой важной функции жениховой бани, как очистительная.

Олонецкие карелы, когда мыли жениха в бане, пели:

[357] SKVRII: 461 (Repola).

[358] SKVR I, 4: 2155 (Kiestinki).

[359] SKVRII: 96a (Pyhäjärvi).

Pinossas on pienet ballot,
pilko puikot puhtahaiset,
lämmitä o kyynelkyly,
saussuta simainje sauna,
loai simaista pomo,
simoten poijas peätä pessä![360]

В поленнице мелкие дрова,
Чистые, мелко нарубленные щепки,
Натопи слезную баню,
Наполненную медовым дымом,
Приготовь медовый щелок,
Медового парня голову вымыть!

Свадебный колдун в жениховой бане проделывал ритуалы, связанные с обереганием любовной силы жениха, его лемби, способности достойно продолжить свой род.

В свадебных рунах много внимания уделено приготовлению одежды для жениха. Белье должно быть льняным, белоснежно отбеленным «в разной пене» и таким тонким, чтобы рубаху можно было продеть сквозь кольцо. Оно должно быть соткано и сшито матерью в девичестве[361]. Верхняя одежда – дорогой, добротной. Юноша просит принести «tuhanzis rublis tuluppaizen, sadois rublis kaglustaizen…Suas rubl'as suapkaizet!» – «за тысячи рублей тулупчик, за сотни рублей воротничок… За сто рублей шапочки!»[362]. Она должна быть «отцом в женихах ношеной», то есть одеяние жениха должно быть не просто богатым, но и родовым, принадлежащим не одному поколению. Эти сведения относятся и к реальной жизни: сыновья часто были на своей свадьбе в свадебной (венчальной) одежде отца, а дочери – матери. Это в первую очередь относится к красиво вышитым мужской рубашке и женской сорочке, а также к шапке и венчальному кольцу. Все это передавалось из поколения в поколение [363].

Ритуальная свадебная одежда в эпических песнях описывается следующим образом:

Annabo, maamoi, pelvoipaidaine,
yhtes kuiduizes kuvottu,
iччez neiччoisaigoine.
Annabo pelvoikaadiizet,
iччez neidoiaiguzet.
Annabo šamšoi šaapkane,
taatan brihastand' aiguine,
anna šulkkukušakkaine,
taatan brihastand aiguine[364].

[360] SKVRII: 460(Repola); Paulaharju S. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. S. 107.

[361] НА 111/5-6 (Колатсельга, Сыссойла).

[362] Карельские эпические песни. Сост. В. Я. Евсеев. Петрозаводск, 1950. № 123, 155.

[363] SKVRI, 3: 1556 (Kiimaisjärvi).

[364] НА 111/4 (Колатсельга, Сыссойла).

Дай-ка, матушка, льняную рубашечку,
Из одного волоконца сотканную
во время твоего девичества.
Дай-ка льняные кальсончики
времен твоего девичества.
Дай-ка замшевую шапочку,
в которой отец холостым гулял,
Дай шелковый кушачок,
Который отец холостым носил.

В некоторых наиболее архаичных вариантах эпических песен указываются детали, которые подчеркивают магическое значение одежды жениха, ее сакральность. Она, безусловно, выполняла роль оберега. Во-первых, надевается весь сакральный набор: золотой пояс, мохнатая шапка, пестрые рукавицы. Более того, все это связано детьми лапландцев – представителей этого народа карелы считали одними из самых сильных колдунов. Жених просит принести «сапоги из коровьей кожи на каблуках» – «kengäd kandakaized, lehmän nahkaz leikotud» и шубу, на которой «тысяча пуговиц, сотни петель» – «tuhal nybläl nyblitetyn, sadal lapal lapotetun»[365]. Обычно в мифологических рассказах карелы говорили о большом количестве блестящих пуговиц в одежде могущественных духов-хозяев иномирного «лесного царства». А узелки-петельки на одежде и поясах считались оберегами.

Пока жених мылся в бане, его друзья за дверью, на улице или в сенях пели именно такие песни, в которых описывается процесс приготовления бани и сакральная одежда. В этих банных песнях подчеркивалось, насколько опасен путь за невестой. Поэтому жениху и его брату советовалось взять в качестве проводников рыжую лису, белого зайца, белую лебедь[366]. Как и в случае с невестиной баней, подчеркивалось, что даже порог отцовского дома становился выше, а временное расставание с отцовским домом наполнено грустью и для жениха[367].

Малая сохранность сведений о ритуальной бане жениха, возможно, объясняется тем, что ему, в отличие от невесты, не требовалось навсегда прощаться с духами-первопредками и отлучаться от их покровительства. Он посвящался в новый биосоциальный статус и только кратковременно отлучался из своего рода на время поездки за невестой, а она покидала его навсегда, становясь на этот лиминальный период особенно уязвимой со стороны злых сил.

Баня новобрачных

Следующей ритуальной баней в жизненном цикле человека являлась баня для новобрачных[368]. Это третья, обязательная баня в продолжительном свадебном обряде.

Изначально ей придавалась не только очистительная, но и посвятительная функция, особенно важная для молодой жены. Сакральная суть бани новобрачных состояла в том, что в ней происходило приобщение невесты к родовому коллективу мужа и обретение покровительства духов-первопредков его рода.

После возвращения из невестиной бани девушка почти двое суток оставалась без защиты духов-покровителей и была очень уязвима, подвержена любому воздействию сглаза, колдовства, нечистой силы в пороговый, переходный для нее период из девичьего статуса

[365] SKVRI, 3: 1554, 1555 (Kiimaisjärvi); II: 96a (Pyhäjärvi), 463 (Repola).

[366] SKVR I, 3: 1556 (Kiimaisjärvi); II: 463 (Repola).

[367] SKVR I, 3: 1559 (Vuokkiniemi).

[368] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 186–189.

в женский. В этот период ее особенно оберегали. Она ни на секунду не оставалась одна. Сидела, лежала на шубе и укрывалась ею. Часто лицо было полностью укрыто платком, а на руки надеты рукавицы. В кармане или специальном нагрудном мешочке у нее всегда были обереги (коготь медведя, лапка землеройки и т. п.). Это продолжалось вплоть до следующей бани, бани новобрачных.

Этот вид бани в карельской деревне сохранился практически до конца XX века. Правда, основные ритуалы уже были забыты. Сохранилась только ее очистительная роль.

Утром свекровь совершала обряд бужения молодых и спрашивала, нужно ли истопить баню. Новобрачный отвечал утвердительно только в том случае, если половой акт состоялся и произошел реальный (а не только ритуально произведенный в невестиной и в жениховой банях) переход юноши в статус мужчины, а девушки – в статус женщины. Если молодой муж не просил натопить баню в утро после первой брачной ночи, ждали еще два дня. Если же и в третье утро просьбы натопить баню не было, это значило, что у новобрачных возникли проблемы и следует приготовить другую ритуальную баню, в которой будет восстановлена потенция молодого мужа.

Если же в первое (второе или третье) утро звучала просьба натопить баню, это значило, что у молодых все в порядке. Баню топили чаще всего родственники жениха (в Сегозерье брат) или даже патьвашка. По некоторым источникам, например, в Масельге, это делалось три утра подряд[369]. При этом истопник должен был охранять баню, чтобы кто-нибудь не выкрал дверь, иначе молодой муж должен был выкупить ее. По мнению исследователей, дверь и окна банных построек входят в систему генитальной символики, их кража (ломание), особенно во время свадебного обряда, соотносится с дефлорацией[370]. Возможно, здесь есть связь и с более древними элементамами охранительной магии, связанной с почитанием предков. Не случайно дверь в карельских загадках называется *lemmen lehti* лист любви или удачи[371].

В баню шли после завтрака, к которому теща три утра подряд приносила блины – блюдо, в карельских верованиях связанное с культом предков. В данном случае они, вероятно, служили неким оберегом для молодой жены в пока еще чужом для ее роду. Она в ритуальном смысле еще оставалась в беззащитном состоянии. Это подчеркивается тем, что в баню ее вели свои родственники-провожатые *myödäizet*, и там они караулили ее, чтобы никто не украл молодую, в первую очередь нечистая сила[372].

С другой стороны, именно с помощью блина молодой муж демонстрировал, сохранила ли невеста целомудрие до брака или нет[373]. В последнем случае зять брал с тарелки верхний блин, складывал его вчетверо и, откусив получившийся уголок, разворачивал снова[374].

В Карельской Масельге молодых сразу же, как только они проснутся, вели в баню. Их даже в избу до бани не пускали (новобрачных часто укладывали спать в боковой комнатушке *bokkupertti*, вход в которую был в сенях). В течение трех дней каждое утро они должны были ходить в баню[375].

---

[369] ФА 2028/14.

[370] Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 95; Винокурова И. Ю. Вепсские молодые в хронике биосоциальных событий // «Уведи меня, дорога…». СПб., 2010. С. 116.

[371] См. подробнее о лемби: Иванова Л. И. Народные представления и обряды, связанные с лемби // Иванова Л. И., Миронова В. И. Kuldazet kukkizet da kaunehet kanazet. Магия поднятия лемби и свадьба в карельской культуре. Финляндия: Juminkeko, 2014. С. 24–26.

[372] ФА 1894/1 (Сельга).

[373] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 186.

[374] ФА 832/2, 836/5 (Зашеек).

[375] ФА 2028/14 (Карельская Масельга).

После приглашения в баню молодая одаривала истопника. В качестве подарка она давала ему полотенце *kylypaikku* или рубашку[376]. Кроме того, у южных карелов она должна была «выкупить баню»: кто-нибудь со стороны родственников мужа запирался в ней и, только получив от молодухи подарок, отпирал дверь. В древности данный обряд, скорее всего, имел более глубокое наполнение: женщина «выкупала» у духов разрешение войти в святилище новой семьи. Более того, она должна была оставить на банной лавке или на полке подарок (чаще всего рубаху) духу или хозяйке бани *kylyn haldia, kylyn emändä,* чтобы та приняла ее под свое покровительство в качестве нового члена семьи[377]. Позже эта рубаха стала восприниматься как подарок свекрови. Иногда в качестве подарка духу-хозяину бани молодая повязывала полотенце на банный ковшик.

Подарки, которые дарили сама невеста или ее родственники матери и отцу жениха в первый послесвадебный день, так и назывались *kylylahjat* банные подарки или *tervehtyslahjat* приветственные подарки [378]. Дарили их перед посещением бани новобрачных, а чаще – прямо в ней. Свекрови преподносили *kylyräccin* банную сорочку (считалось, что на ней должна быть самая высокая вышивка), а свекру – *kylypaidu* банную рубашку. Мужу в первой бане молодая жена дарила банное полотенце *kylypaikku* и рубашку, которой она перед этим вытерла свой пот. Считалось, что таким образом их пот смешается и тем самым они навсегда прилепятся друг ко другу, а их взаимная любовь укрепится.

Чаще молодые шли в баню пешком в сопровождении гостей с невестиной стороны (которые охраняли ее). Во главе процессии был *патъ-вашка.* Его присутствие подчеркивает особую важность ритуала, его сакрально-магическую наполненность. В Сямозерье в качестве колдуна, оберегавшего невесту до выдачи ее жениху, могла выступать причитальщица *ollalline.* В Южной Карелии она водила новобрачных в послесвадебную баню. Главным для патьвашки было уберечь молодых в бане и по пути к ней от сглаза, порчи и иных неприятностей. Шествие, как пишет Ю. Ю. Сурхаско, сопровождалось «шумовым концертом»: стрельбой, стуком в печные заслонки, пением, криками. Все это, на наш взгляд, выполняло функции оберега от нечистой силы. О стены и дверной косяк бани разбивались бутылки и молочные горшки. По некоторым сведениям, именно дружка разбивает пустую бутылку о верхний косяк бани в то время, когда молодые моются после брачной ночи[379], как бы оповещая первопредков о состоявшейся дефлорации (переходе девушки в статус женщины) и появлении нового члена рода. Именно за верхнюю дверную притолоку родной бани (или дома) прятали пуповину новорожденной девочки, стремясь поднять и сохранить на высоком уровне лемби девочки с целью удачного замужества. Исходя из этого, можно найти объяснение пословице: «Ennen gu lähet sulhaziksi, kaco omah kamajah» – «Прежде чем поедешь свататься, посмотри на свою дверную притолоку»[380], то есть обратись за покровительством к первопредкам, попроси и их благословения.

Есть сведения, что посуду после брачной ночи били только в том случае, если невеста сохранила невинность до выхода замуж. Ю. Ю. Сурхаско считал, что соотнесение битья горшков с публичным освидетельствованием невинности молодухи до свадьбы – это более позднее объяснение. Истоки этого обычая он связывал с охранительной и продуцирующей магией, гораздо более древней, чем эротическая символика. В качестве подтвержения он приводил обычай, в котором можно также усмотреть традицию кормления домашних духов

---

[376] ФА 575, 576 (тверские карелы).

[377] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.

[378] KKS. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520–522.

[379] Словарь карельского языка / Сост. Г.Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. С. 122.

[380] Karjalaisia sananpolvia / Toim. L. Miettinen, P. Leino. Helsinki, 1971. S. 479.

и первопредков. На печь бросали горшок с кашей, а по количеству черепков судили о количестве детей в семье[381].

Интересен обычай разборки банной каменки. По некоторым сведениям, в Сямозерье послесвадебную баню топили *soajanaizet* родственницы жениха из его свадебной свиты, а провожатые невесты *myödaizet* разбирали каменку. «Придут молодые в баню, а печь сломана. Ставят провожатым бутылку, тогда соберут обратно печь. Еще дверь снимали, прятали дверь, ее выкупить тоже надо было». В Южной Карелии был широко распространен обряд ломания печи в избе на третий день после свадьбы. «Войдя к зятю в дом, теща и тесть прямо шли к печи, открывали заслонку и, взяв лучины, грозили сломать печь. Зять просил не ломать, поскольку у него с женой все благополучно. После этого устраивалось угощение»[382]. Разборка банной каменки соотносится и с ломанием печи в календарной обрядности, что встречалось в Сямозерье и западнее, у финнов. Эта традиция была отмечена на день Кегри, на второй день Рождества и во время Святок. Обычай состоял в том, что мужчина (иногда их было несколько) входил в дом и спрашивал: «В доме ли Рождество, в доме ли Стефан или сломаю печь?», при этом засовывал в печь принесенную с собой палку или жердь, после чего следовало приглашение хозяина выпить рюмку[383]. В связи с этим можно вспомнить и обряд разборки банной каменки, и кражу банных дверей молодежью во время ритуальных святочных бесчинств.

Заходя в баню, молодая должна была *tervehtiä kyly* (поздороваться с баней). Она приветствовала: «Terveh, löyly, terveh, lämmin, ota tuttavakse Anni ristikanzu» – «Здравствуй, пар, здравствуй, тепло, прими в знакомые Анну крещеную»[384].

Раздевались и одевались молодые в самой бане, а не в предбаннике, как обычно, чтобы даже к их одежде никто не мог прикоснуться. Кто-то из провожатых охранял их не только в предбаннике, но иногда и в самой бане (чаще это была мать жениха или крестная невесты), помогая им мыться или одеваться. Есть сведения, что в Сегозерье баней новобрачных занимались только родные невесты[385].

Мылись молодые одной водой, парились одним веником, что способствовало укреплению их любви. Их лемби (она у каждого во время свадебного обряда находится на максимуме своего развития) в это время смешивалась, от этого она вдвойне укреплялась и как бы становилась общей. Многие из ритуалов были направлены на укрепление взаимной любви между женихом и невестой. Они по просьбе колдуна правой ногой вставали на сковороду, а он чертил вокруг них круг (иногда своим свадебным ольховым посохом *kozicendusauva*); мать невесты в это время причитывала за дверью[386]. Сковорода в качестве оберега применялась во многих карельских обрядах. Ее магический статус обеспечивался несколькими составляющими: формой – в виде круга, материалом – железо, а также связью с культом огня. Ступая правой (то есть правильной) ногой, пара начинала путь в новую жизнь и в новый для невесты род мужа; охраняло дочь на этом пути и материнское причитание.

В Сямозерье рассказывали, что «когда молодые ходят в баню, то с ними причитальщица, которая причитывала на свадьбе, она там что-то ворожит… чтоб муж любил жену да жена мужа, чтобы хорошо жили»[387].

---

[381] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 190.

[382] Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 201.

[383] Конкка А. П. Сямозерская свадьба // На плечах Большой медведицы. Петрозаводск, 2015. С. 304.

[384] SKS 74/2289 (Колатсельга).

[385] Духовная культура сегозерских карел / Сост. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Петрозаводск, 1980. С. 52.

[386] НА 20/35 (Ухта).

[387] Конкка У.С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 139.

Карелы-ливвики рассказывали, что в бане, истопленной на следующее утро после свадьбы, мать жениха стирала кальсоны сына и сорочку невестки в одном тазу, затем плескала эту воду на каменку. По народным представлениям, таким образом она «pastuttau heidy toine toizenke» – «припекает их друг к другу». После этого мать хлестала и парила их распаренным пучком льна, чтобы характер молодых стал мягче.

После этого новобрачный надевал рубашку, подаренную молодой женой. Для укрепления взаимной любви и более крепкого привораживания жениха к себе невеста в девичьей бане сначала надевала эту рубашку на себя, чтобы она пропиталась ее потом, а он затем смешался бы с потом молодого мужа.

Возвращение из бани также сопровождалось и шумом и стрельбой. А в Сегозерье даже разжигали костры или зажигали факелы, которые выполняли роль оберега и играли очистительную роль. Иногда огонь зажигался от углей домашнего очага, что также служило приобщением невесты к новому дому.

В Сегозерье стрелкам из ружья преподносили подарки. Первоначально это было полотенце, а позже – бутылка водки. Одаривали и истопников бани. В этом районе дары молодухи родне мужа раздавали именно после бани новобрачных. Подарки оставались традиционными: женщинам – рубашки, сарафаны, сорочки (с семидесятых годов XX века – кусок ткани, а не готовые изделия), платки; мужчинам – полотенца, рубахи, пояса. Больше всех подарков получала свекровь, но каждому родственнику мужа, даже малым детям, надо было что-нибудь подарить[388].

После бани молодых катали на лошадях, украшенных полотенцами и лентами. Первые (как и в похоронном обряде) символизировали канал, путь, связующий два мира – мир людей и мир духов. А ленты ассоциировались с дорогой невесты из отцовского дома в дом мужа.

В поморских деревнях баню для молодых супругов готовят на четвертый день. В ней они «должны смыть свой первый грех, а равно и свадебные колдовства». Молодожены до этой бани даже не выходят на улицу «из-за боязни заболеть от “дурного глаза”, от “стрел” и прочих свадебных “напускных” болезней»[389].

Завершался обряд бани для новобрачных еще одним важным ритуалом: в баню шли (иногда их везли на лошадях) родители жениха. Там их мыли родственники невесты и помогали свекрови надеть нижнюю рубашку *(kylyrättsina* – банная сорочка) и повойник, а свекру – рубашку *(kylypaita* – банная рубашка) и пояс, подаренные молодой. Пояс и повойник – это круговые обереги от нечистой силы. Их тоже катали на лошадях, затем на руках вносили в избу, где молодые вытирали их лица полотенцем, подаренным невесткой, и спрашивали, довольны ли они.

Возможно, изначально родители новобрачных посещали баню с целью узнать, принята ли молодая духами-хозяевами бани и духами-первопредками в их род, понравились ли ее подарки и она сама. Исполнена ли, таким образом, основная функция бани для новобрачных.

Интересный обряд «бани для свекрови» был зафиксирован в д. Кондопоге в 1872 году. Он достаточно широко был распространен в русской свадьбе. Автор статьи, захотевший остаться неизвестным, проезжая по деревне, заметил, что у дома жениха толпится много народа, хотя свадьба закончилась несколько дней назад. Оказалось, все ждут, «когда свекровь поведут в баню, а это бывает не тотчас после свадьбы, а часто через неделю и более. Вот уже наверное узнали, что в такое-то время будет свекровина баня. Многие женщины села, а большею частью близкие, родные свекрови, приносят заранее в баню хвойных прутьев и веников, которые из них, смотря по обстоятельствам, и будут употреблять в дело. Наступит час –

[388] Духовная культура сегозерских карел / Сост. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Петрозаводск, 1980. С. 21.

[389] Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011. С. 21.

молодая ведет свекровь свою в баню, а за нею толпы женщин идут с песнями. Здесь, как мне рассказывали, молодая моет свою свекровь, а лишь только начнет готовиться ее парить, как женщины, присутствующие в бане, поднимают хвойные прутья, намереваясь ими попарить счастливую свекровь. Тогда молодая невестка, желая защитить свою новую мать от такой парки, начинает потчевать женщин кренделями или другим чем и просить их, чтобы они преложили гнев свой на милость и попарили бы ее матушку новыми выпаренными веничками. Когда свекровь выходит из бани, молодая подает ей рубашку, сарафан, чулки и башмаки, приготовленные ею заранее в подарок свекрови. Когда свекровь при помощи молодой оденется в новые подарки, тогда невестка, поклонившись в ноги свекрови, начинает просить присутствующих при этом женщин, чтобы они похвалили ее матушку, на что хор женщин отвечает дружно: «хороша». При этих криках, смешанных с песнями, молодая ведет под руку свою свекровь в дом, а женщины, потолковав еще около дому свекрови, тоже начинают расходиться по домам»[390].

В мордовском (как и в вепсском) свадебном ритуале также проводили особую баню невестки, в которой она парила свекровь и даже других родственников мужа[391].

Таким образом, в бане для новобрачных проходил ритуал перехода молодой жены в новый для нее род мужа, закреплялись семейные узы, которые в народной ментальности карелов считались нерушимыми.

Ритуальная послесвадебная мужская баня

Стоит упомянуть еще об одной ритуальной бане карелов, во время которой поднимали мужскую потенцию. Этот обряд проводили в экстренных случаях в конце первой послесвадебной недели. К этому времени появлялись свидетельства об утрате или о слабости лемби[392] молодого мужа, что свидетельствовало, согласно народным представлениям, о том, что во время свадебного обряда на него была наведена порча. Сделать это могли деревенские колдуны или по просьбе односельчан, или по требованию менее удачного соперника жениха, или по инициативе самих колдунов, если их не пригласили на свадьбу или должным образом там не уважили.

Утром после первой брачной ночи родственники спрашивали молодых, надо ли истопить баню. Если проходило несколько дней, а молодые баню так и не заказывали, это свидетельствовало о том, что половой контакт не состоялся, то есть о половом бессилии молодожена. А следовательно, и знакомить молодую жену с духами-первопредками, и приобщать ее к новому роду, что и происходило в первой традиционной послесвадебной бане новобрачных, пока нельзя.

[390] N. N. Свекровь в бане // Олонецкие губернские ведомости. 1872. № 1. С. 10.

[391] Девяткина Т. П. Мифология мордвы. Саранск, 2006. С. 104.

[392] Подробно о лемби см. главу «Баня в любовно-магической ритуальности».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.