

УДК 581.8

БАННЫЕ ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ЧЕЛОВЕКА В ВЕПСКОМ КУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ*

И. Ю. Винокурова

Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН

В статье впервые рассматриваются банные обряды, связанные с жизненным циклом человека; их распространение на территории расселения вепсов, разные механизмы внедрения в вепсский культурный ландшафт. На основе сравнительного анализа делается вывод, что далеко не все банные инновации были отобраны вепским населением. Отсортированные элементы подвергались значительной модификации со стороны этнолокальных групп вепсов. Модификация затрагивала весь обряд или его отдельные компоненты. Иногда инновация подвергалась такой значительной переработке, что уже переставала осознаваться как таковая и превращалась в органическую часть этнической культурной традиции.

К л ю ч е в ы е с л о в а : вепсская традиционная культура, баня, обряды жизненного цикла, фольклор.

I. Yu. Vinokurova. BATHHOUSE RITES OF THE HUMAN LIFE CYCLE IN THE VEPSIAN CULTURAL LANDSCAPE

The paper is a first study of the bathhouse rites connected with human life cycle, their distribution across the Vepsian settlement range, the various mechanisms of their introduction in the Vepsian cultural landscape. Comparative analysis has resulted in the conclusion that by far not all bathhouse innovations were adopted by Vepsian people. The selected elements were considerably modified by ethnolocal groups of Vepsians. Such modifications affected either the rite at large or its individual components. The innovation was sometimes transformed so profoundly that it was no longer perceived as such, and turned into an integral part of the ethnic cultural tradition.

Key words: Vepsian traditional culture, bathhouse, life cycle rites, folklore.

В этнографии можно обнаружить немало примеров, когда культурное явление, возникнув как адаптированное произведение к определенному природному ландшафту и климатическим условиям, затем в связи с миграциями его создателей переносилось на другие терри-

* Статья подготовлена в рамках проекта по созданию междисциплинарного научно-образовательного Центра прибалтийско-финских исследований «Fennica» (Программа стратегического развития ПетрГУ на 2012–2016).

тории, прививалось на новой почве, в том числе и с иными природно-климатическими параметрами; заимствовалось, порою в многообразии всех его функций, соседними этносами. Культурный ландшафт этносов-реципиентов, таким образом, первоначально сформировавшийся под влиянием природной среды, постепенно изменялся в связи с иноэтничными добавлениями. Одним из ярких примеров подобного рода является изобретение, возникшее в лесной зоне, – русская парная баня – небольшая

рубленая постройка с полком, лавкой и печью-каменкой, сложенной из крупных валунов и более мелких камней, основное отличие которой от бань других народов – значительное количество пара, образующегося при выплескивании воды на раскаленные от огня камни. Благодаря своим уникальным свойствам русская парная баня постепенно распространилась на обширной территории, включающей различные природные зоны, – от западных районов России до Тихого океана, потеснив иные гигиенические традиции. Она стала важным объектом не только материальной, но и духовной культуры как русских, так и соседствующих с ними народов. Утилитарным и символическим функциям бани у русских и большинства финно-угорских народов Европейской части России посвящено огромное количество литературы. На этом фоне в изучении банных традиций у вепсов наблюдается явное отставание. Возникает очевидная необходимость заполнить зияющую лакуну в культурном ландшафте Северо-Запада вепскими данными по банной проблематике. В настоящей статье впервые предполагается сосредоточить внимание на вторичных функциях бани – обрядах, связанных с жизненным циклом человека; их распространении на территории расселения вепсов, механизмах внедрения в вепсский культурный ландшафт.

Результаты многочисленных общих и частных исследований о русских гигиенических обычаях и их взаимоотношениях с соседними народами были обобщены в коллективной монографии «Баня и печь в русской народной традиции» [2004]. В этой работе даны и ответы на некоторые дискуссионные вопросы по «банной» теме, которые мы возьмем за ориентиры для нашей статьи:

1) В древности жилище и баня совмещались в одной постройке. Областью возникновения традиции русской парной бани как отделившейся от жилища постройки следует считать земли вблизи Балтийского моря – бассейн Западной Двины и Приильменья, временем – период до X в. В другие регионы она попала позднее [Баня..., 2004. С. 27, 34].

2) Несмотря на то что такая баня занимала существенное место в быту ряда прибалтийско-финских народов России, исследователи, опираясь на ряд убедительных фактов, приоритет в ее появлении относят к культуре новгородских словен и кривичей. К карелам, например, баня явно попала от славян, но очень рано. Об этом свидетельствуют данные 1571 г.: «из 82 усадеб Кирьяжского погоста, расположенного немного севернее г. Корелы, бани были только в пяти. Такое мизерное число бань по

отношению к количеству дворов, скорее всего, свидетельствует об их недавнем появлении здесь» [Баня..., 2004. С. 34].

3) Примерно до начала XX в. банные постройки имели широкое распространение лишь на Северо-Западе Европейской России и в Сибири – территориях, связанных с новгородской колонизацией. На южнорусских землях и в приграничных к Украине областях мылись в избе в деревянных чанах и корытах. Преобладающей гигиенической традицией в центре России (Рязанская, Тульская, Московская, Ярославская, Владимирская, Калужская, Тверская, Костромская губернии) было мытье в печах. Этот обычай встречался также местами на севере Европейской части страны – там, где преобладала ростовская колонизация; например, в южных районах Новгородской и Вологодской губерний [Баня..., 2004. С. 14, 25].

Теперь обратимся к вепсам. Территория вепсского расселения – Межозерье – оказалась зоной, разделенной двумя гигиеническими традициями – банной и печной. Среди вепсов Прионежья была распространена русская парная баня. Появление бани в северновепсской среде, скорее всего, произошло достаточно рано – в XIV в., когда вепсы, вытесненные новгородскими славянами из Присвирья в Прионежье, перенесли на новые земли перенятую от них традицию русской парной бани. Возможен и другой, также достаточно ранний, путь проникновения новой гигиенической традиции в вепсском Прионежье – от окружающего южнокарельского и севернорусского населения, имеющего развитую банную культуру. В отличие от вепсов Прионежья у южных и капшинских вепсов – в прошлом помещичьих крестьян, проживающих на территории, относительно бедной лесом, иметь баню было роскошью [Путистин, 2006. С. 287]. В большинстве деревень южных и капшинских вепсов первой, известной по источникам, традицией было мытье и паренье в печах. Н. Н. Волков описывал эту процедуру следующим образом: «В субботу печь топили жарче обычного; по окончании работ, перед вечером, хозяйка бросала в печь один или два снопа соломы или же вдвигала в печь вместо соломы доску, ставила там два горшка с горячей и холодной водой; захватив березовый веник, в печь залезал хозяин дома, иногда с маленьким сыном. Устье печи закрывали жестяным заслоном; обмакнув веник в горшок с водой, моющийся брызгал им воду на стены и парился; потом бежал окачиваться на двор» [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 28, л. 16]. В начале XX в. в некоторых поселениях (Прокушево, Бобро-

зеро) отмечены первые единичные случаи строительства бань. Однако местное население поначалу оказывало предпочтение более ранней традиции. Об этом свидетельствует запись А. Н. Колмогорова 1905 г.: «Есть у чухарей и специальные бани, – конечно, черные, – но там мыться удобно только летом, когда окачиваться и одеваться можно на открытом воздухе. Чаще же всего чухарь натапливает докрасна свою печь, слегка окачивает стенки ее водой и, забравшись в нее, подолгу «парится» березовым веником; затем обливается водой, и баня готова» [Колмогоров, 1905. С. 105]. В 1915–1930-х гг. количество бань немного увеличивается. Первоначально они строились в расчете на 5–6 семей, иногда существовала одна баня на всю деревню. Еще в 1939 г. Н. Н. Волков, побывавший у южных вепсов, отмечал в своем полевом дневнике: в д. Прокушево «бани редки», в Пожарище «бань нет» [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 59]. Средне-вепсские деревни (Приютье, Шимозерье и Белозерье) находились в полосе переплетения банной и печной традиций.

Распространение бань на вепсских землях влекло за собой не только изменение гигиенических традиций у местного населения, но и появление в их быту верований и обрядов, связанных с этой постройкой. По мнению С. А. Арутюнова, внедрение инноваций (в нашем случае мифоритуальных бань) в иноэтничную среду в наиболее полном виде проходит четыре этапа: отбор подходящих и отсеив ненужных, копирование, модификацию и интеграцию [Арутюнов, 1989. С. 174].

На вепсской территории, где распространились бани, эта постройка стала играть важное место в обрядах, связанных с жизненным циклом человека.

1. Баня в родильной обрядности.

Многие народы (финны, латыши, эстонцы, удмурты, отчасти русские и карелы) использовали баню в качестве основного места для родов. У вепсов эта традиция оказалась малопопулярной. Она распространилась только в среде северных и белозерских вепсов, где, наряду с хлебом – главным родильным помещением, можно было рожать и в бане. Данное помещение, как правило, использовали зимой при трудных родах, затягивающихся на длительное время. Чтобы не застудить в холодном хлеву мучившуюся роженицу, ее переводили в растопленную к этому времени баню [SKS, E, Perttola, № 834].

Выбор бани для родов, как и выбор хлеба, был связан с древними взглядами на рождение человека как на его приход в «мир людей» из

«иного мира», при этом роль «иного мира» играла баня, а «миром людей» была изба.

Независимо от того, где происходили роды, через 2–3 дня после них устраивалось банное омовение. Северные вепсы, видимо, под влиянием карелов, устраивали совместную баню для роженицы и новорожденного. У средних и южных вепсов в баню ходила одна роженица, а ребенка мыли в доме на шестке печи [Строгальщикова, 1988. С. 101]. У карелов организация бани для роженицы и ребенка известна повсеместно, тогда как заонежане следовали этой традиции лишь в тех семьях, где женщины, согласно семейным преданиям, были карелками по происхождению [Логинов, 1993. С. 51].

Баннный обряд основывался на универсальных представлениях о том, что в послеродовой период роженица и младенец являются сакрально нечистыми. Только после прохождения этого обряда роженице разрешалось мыться в бане с остальными членами семьи. Первая баня роженицы имела для нее и оздоровительное значение. Свекровь, руководившая банной процедурой, брала кочергу, помешивала ею воду в котле и произносила заклинание, чтобы здоровье роженицы было такое же железное, как кочерга [Строгальщикова, 1988. С. 101]. Различные тексты банных целительных заклинаний для роженицы бытовали также у карелов и русских Заонежья [Сурхаско, 1985. С. 32; Логинов, 1993. С. 53–54].

В бане происходило символическое отделение новорожденного от иного мира, смывание с младенца всего природного [Байбурин, 1991. С. 43]. Поэтому воду для мытья ребенка в бане вепсы брали из дому (= мира людей), объясняя это так: чтобы у новорожденного не было «чесу». «Дитя природы» наделяли человеческими чертами. Используя три мыла и теплую воду, свекровь старалась сделать головку младенца круглее. Совершались также обряды, способствующие здоровью новорожденного. Ребенка мыли хлебом, чтобы у него не было щетинки. Свекровь читала заговор: «Kut nése kuĺbetiine siižub nellou janguu, muga lapś kažgha» – «Как эта баня стоит на четырех ногах, так ребенок пусть растет» [Строгальщикова, 1988. С. 101]. У северных вепсов, карелов и заонежан известно осторожное паренье ребенка в первой бане мягким веником.

2. Баня в свадебной обрядности.

Три ритуальные бани вошли в состав вепсской свадьбы: две предсвадебные – для невесты и для жениха – и одна послесвадебная для молодоженов. Они получили разное распро-

странение и развитие в вепсских этнолокальных группах.

Баня для невесты. Наиболее разветвленным оказался комплекс ритуальных действий, сопровождающих предсвадебное мытье невесты в бане, который сохранил даже особые названия *heidžk'ülb'er', niččenk'ülb'er'* (букв. «девичья баня»). Этот комплекс имел полифункциональное значение: очищение перед важным жизненным событием, отторжение невесты от прежней жизни (обряды агрегации по А. ван Геннепу), передача невестинной славутиности, любовная магия, посвящение в сакральное женское знание. Составной частью банного обрядового комплекса был фольклор: причитания, исполняемые невестой, плакальщицей, девушками, матерью, и песни подруг. Эти фольклорные жанры на большей части вепсской территории исполнялись на русском языке, т. е. не подвергались модификации в иноэтнической среде. Так, еще в конце XIX в. анонимный автор при описании свадебного обряда в с. Немжа Лодейнопольского р-на Олонецкой губ. писал: «Нужно заметить, что в Немже говорят по-чудски; между тем разговоры, причитанья и песни на свадьбе – всегда на русском языке» [Б-ов, 1897. С. 2]. Только у северных вепсов еще в годы Великой Отечественной войны информанты помнили причитания и песни девичьей бани на вепском языке. Данное обстоятельство, скорее всего, связано с тем, что баня у вепсов Прионежья появилась намного раньше других вепсских групп, к тому же связанный с ней мифоритуальный комплекс подпитывался традициями соседнего карельского населения.

Устройство предсвадебной бани невесты было известно на всей вепсской территории, однако у капшинских и южных вепсов ее могла заменять печь. По сообщению М. Н. Смелковой (1910 г. р.) из с. Радогощь, «девушку мыли в печи. На той воде, которой девушку мыли, замешивали рыбники (*kokari*). Ими кормили жениха». В источниках указывается также «черная половина», клеть, сени в избе, в которые во время проведения девичника ненадолго заводили невесту – «будто бы в баню». Затем невеста появлялась в избе и плачами сообщала, что побывала в бане [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 59]. Эти данные свидетельствуют о том, что бани в деревне были не у всех, но свадьбу стремились сыграть по всем правилам.

Вепсская баня для невесты обычно устраивалась вечером накануне венчания. Как и русская и карельская, она имела единую структуру и делилась на следующие этапы: приготовление бани, сборы невесты в баню, путь в баню,

мытье и путь из бани, приход в дом. Но каждый из этих этапов имел множество локальных разновидностей. Еще больше вариаций, чем действия, имели фольклорные тексты, которые их сопровождали и комментировали.

В большинстве вепсских деревень ритуал девичьей бани начинался с ухода истопников готовить баню. Чаще всего баню топили девушки – подружки или родственницы. Встречаются также сообщения о свахах (Печеницы), сестре и невестке (Немжа).

Разведению огня в банной каменке и горению придавалось важное символическое значение, прогнозирующее будущую семейную жизнь невесты. В с. Немжа сестра невесты и невестка для растопки бани брали «живой» огонь из домашнего очага [Б-ов, 1897. С. 2]. Во внимание принималась также порода дерева, идущая на банные дрова. У вепсов, как и в севернорусской традиции, наиболее пригодными для бани считались березовые поленья [SKS, E, Perttola, № 252: 58; Криничная, 1995. С. 20]. У северных вепсов баню полагалось топить только одной партией березовых дров без добавления новых. Поэтому в печь старались положить как можно большее количество поленьев. У оятских вепсов невестину баню нельзя было топить еловыми дровами, вызывающими треск при горении, чтобы после венца супруг и его родственники не ругались с молодой. В Прионежье и Приоетье горящие дрова в каменке запрещалось бить и шевелить кочергой, они должны были сами истлеть, чтобы будущий муж не бил своей жены [Винокурова, 1999. С. 159]. Похожие запреты были распространены в некоторых севернорусских деревнях [Баня..., 2004. С. 203].

У северных вепсов приглашение невесты в баню включало архаичные действия, возникшие в пору, когда вода в бане нагревалась с помощью нагретых в печи камней, которые брали специальными щипцами. Лучшая подружка невесты, возглавляющая процессию подруг-истопниц, встав под матицей, дотрагивалась до нее щипцами *pihkled* и бросала их к ногам невесты. Затем, причитывая, звала невесту в «последнюю» в ее девичьем биосоциальном статусе баню: «*Lämbitin mö silei külbetin, em ni ezmäšt, em ni d'älgmeišť, niitiš külbetin d'älgmeižen*» – «Согрели мы тебе баню, ни первую, ни последнюю, девичью баню последнюю». Подняв щипцы с пола, невеста принимала приглашение [SKS, E, Perttola, № 252: 58]

У капшинских и южных вепсов о готовности бани сообщалось посредством плача на русском языке. В нем подробно описывался процесс заготовки особых дров и воды для бани,

по народным представлениям, влияющих на безопасность девушки и ее будущую благополучную замужнюю жизнь [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, л. 32]:

Мы стопили парну баенку.
Про тебя, мила подруженька
Агафья да Васильевна.
Уж ты подь-ка да пожалуйста.
Мы стопили трóим дровечкам:
Первым дровечкам кленовыми,
Клену не здешнево – Московсково;
Другим дровечкам – дубовыми,
Дубу не здешнево – Петербургсково,
Третьим дровечкам – березовыми,
Березой не здешней – Белозерсково.
Наносили с трех ключев воды,
С трех ключев да подземельных.

Сборы в баню включали причитания невесты, обращенные к матери или ко всем членам семьи, в которых содержалась просьба дать различные вещи, необходимые для похода в баню. У северных вепсов невеста просила мать: «Sina anda, roditei mamuško, milei ivanski vasteiine; anda milei muileiine, kudambt mindei vouktaks pezese; anda milei, roditei mamuško, rätsiäiine hoik, kudamban olet sina koume öt ombelmuze; ezmeižen ön oled sina ombelnu iĩlinskian, koumanden öhuden oled sina ombelnu hristouskian; anda, roditei mamuško, vouged piħkin raksus poimduť» – «Ты дай, родительница-мамушка, мне ивановский веничек; дай мне мыльце, которым меня дочиста вымоют; дай мне, родительница-мамушка, рубашку тонкую, которую ты три ночи шила; первую ночь ты шила Ильинскую, третью ноченьку ты шила Христовскую; дай, родительница-мамушка, белую скатерть скорее собрать» [SKS, E, Perttola, № 252: 61]. Аналогичные просьбы в форме причитаний на русском языке были распространены у вепсов с. Войлахта [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 1, л. 3].

У капшинских и южных вепсов невеста обращалась к матери с просьбой дать ей «шелковый веничек», «белое мыльце», «бело платьцо» и «вековешно согрewanьце» – шубу. Тексты-просьбы могли быть обращены к нескольким членам семьи. Например, в д. Максимова Гора невеста сначала просила мать:

Ты подай, родима матушка,
Ты подай да светло платьце,
Ты подай да што шелковое.

Мать подавала платье, невеста брала и кланялась в пояс. Затем обращалась к сестре:

Ты подай, сестрица-ластушка,
Ты подай да шелков веничек.

Сестра подавала веник, обычно сделанный накануне *Иванова дня*. Далее невеста просила у сестры:

Ты подай, сестрица-ластушка,
Мыльца да драгоценного.

Получив мыло, невеста обращалась к отцу:

Ты подай, кормилец батюшка,
Вековешное да согрewanьце,
Теплое да одеваньце.

Отец подавал шубу [МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, л. 33–34]. Следует заметить, что просьба о шубе и включение ее в последующие обряды – благословения родителей и передвижения в баню – были характерны для традиций оятских, капшинских и южных вепсов. В с. Немжа невеста причитывала отцу:

Ты подай, кормилец-батюшко,
Мне кунью шубу соболиную,
Ты одень, кормилец батюшко,
Мне узкие-то плечики.

Отец надевал на невесту шубу и зажигал свечку перед иконами. Невеста молилась:

Введеньё, Мать Богородица,
Поведи ты меня, Господи,
По добру да по здоровьцу
[Б-в, 1897, № 23, С. 2].

В д. Боброзера невеста, получив от матери вещи, необходимые для похода в баню, просила благословить ее на это важное дело сначала отца:

Благослови, кормилец батюшко,
Во парну во баенку.
Парну баенку, неугарную.

Потом с этими словами обращалась к матери, братьям, сестрам, другим родственникам и, наконец, к Богу:

Благослови-ко, Боже Господи,
Во парную во баенку.
Парну баенку, неугарную
[МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94: 33–34].

Путь в баню и из нее считался очень опасным для находящейся в переходном состоянии невесты и поэтому сопровождался многочисленными обережными действиями, которые варьировали. У северных вепсов впереди процессии, ведущей невесту в баню, шла плакальщица, за ней следовали невеста и девушки, несущие над ее головой банные щипцы. В Приоятье мать накрывала девушку рубашкой и скатертью, брат накидывал независимо от времени года шубу и провожал до сеней в баню. Сопровождаю-

щие невесту подружки звенели сковородниками и заслонками из бани и обратно [Горб, 1992. С. 160–161]. У капшинских и южных вепсов перед походом в баню *свах* подметала венником дорогу, по которой должна была пройти невеста. Многочисленные параллели, связанные с обережными предметами и действиями, сопровождающими дорогу невесты в баню, обнаруживаются в русской традиции [Бернштам, 2009. С. 132; Зорин, 1981. С. 93].

В северновепсской традиции перед пересечением невестой банного порога совершался еще один ритуал, относящийся к разряду «последнего» в девичестве. Невеста доставала хлеб и говорила подружкам: «Sögat d'älgmeiine minun ehtlouna, enambad minuspei ni ole» – «Ешьте последний мой ужин, которого у меня не будет». Затем она кончиками пальцев отламывала от хлеба кусок для каждой девушки и называла ее имя [SKS, E, Perttola, № 252: 62].

Последняя девичья баня в то же время являлась местом посвящения невесты в тайны взрослых женщин. Вход в баню для девушек был закрыт. Пока невеста мылась в бане, они оставались в предбаннике и пели грустные песни на русском языке. Одна из наиболее распространенных песен носила название «Трубушка». В Шимозерье бытовал такой текст:

Запели птичуньки на зори,
Да заплакала девушка на мори,
На мори, на морюшки сидючи,
Да на быструю речиньку глядучи.
Не с кем мне девушке думушку думати,
Думати не думати с братцами,
Да с братцами думушка не крепка
(так перечисляют всех
родственников невесты).

После перечисления всех родственников песня завершалась словами:

Не с кем мне думушку думати,
Думати не думати с Ванюшкой (имя жениха),
С Ванюшкой думушка всех крепче...
[СПБАН, ф. 135, оп. 2, № 246: 10].

В бане невесту мыла и парила плакальщица (вариант: мать). Процедура сопровождалась магическими действиями, которые в народных рассказах определялись как колдовские, например: «Siid névestad käuteittaze völ külbet'ihe, p'ezetetaze händast, noiditaze» – «Затем невесту еще ведут в баню, моют ее, колдуют» (Шелтозеро) [NÄKM, 1951. S. 111]. «Колдовство» применялось для того, чтобы невесту любили жених и его родственники, а также от порчи вступающей в брак. В среде северных вепсов, где под влиянием карелов были распространены обряды поднятия *славутности* (кар. *lembi*), перед

началом мытья невесты плакальщица плескала воду на каменку и открывала трубу, чтобы «слава о девушке распространилась с паром и все о ней знали» [SKS, E 252: 62]. Наиболее распространенным «колдовским» обрядом было натирание тела девушки заговоренной солью, даже в том случае, если мытье невесты происходило не в бане, а в печи. Затем причитальщица ставила девушку на сковороду и обливала водой или молоком. Оставшаяся после обливания на сковороде вода (молоко) использовалась для замеса теста и приготовления пирогов, чаще всего рыбника. Им угощали жениха, чтобы он крепче любил невесту. Аналогичные обряды были распространены у русских и карелов [Сурхаско, 1977. С. 109].

В северновепсской традиции после окончания банной процедуры плакальщица брала использованный в бане веник, развязывала его и бросала через голову назад на крышу бани, при этом веник распадался [SKS, E, Perttola, № 252: 62]. Действия разрушительного характера с веником (как и с «красотой», хлебом) воспринимались, прежде всего, как знак умирания невесты в прежнем биосоциальном качестве, предстоящего лишения девственности. Сходное действие, но с иным смыслом, отыскивается в карельской свадебной обрядности: девушки забрасывали веник на крышу бани или, развязав, подбрасывали прутья вверх, чтобы поднять свою лемби [Сурхаско, 1977. С. 109].

После мытья невесту опоясывали поясом-оберегом, представляющим собой сетку из мережи с привязанными к ней щучьим зубом, угольком, кусочками глины и свечи. Апотропеем мог быть и янтарный камушек, прикрепленный к нательному кресту [Гущина, 2006. С. 298].

Далее у оятских, капшинских и южных вепсов совершались обряды, демонстрирующие рождение невесты в новом качестве. Невеста переодевалась в нарядное платье и покрывалась платком. Известно также послебанное переодевание невесты в мужскую одежду, объясняемое символикой «чужой воли» [Бернштам, 1988. С. 88]. У южных и капшинских вепсов после переодевания следовал обряд «нового рождения» невесты: мать ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом [Гущина, 2006. С. 298]. В д. Печеницы невесту после бани одевали в белье, приготовленное для жениха, и в этом наряде заставляли три-

жды пройти между ног матери, после этого обряда невеста надевала свою одежду [РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373: 42].

Возвращение невесты в дом также имело множество вариантов и в некоторых местах сопровождалось плачами. У северных вепсов невесту встречали мать и крестная. В д. Печеницы в дверях дома дочь встречал отец с иконой, к которой она прикладывалась. В с. Винницы невесту у дверей встречал жених, дарил ей мыло, зеркало, гребень, конфеты, пряники, а она ему – платок [С-ов, 1894. С. 400].

Вепсская предсвадебная баня невесты обнаружила многочисленные параллели в свадебных ритуалах севернорусского населения. В то же время она связывает Северо-Запад с Верхним и Средним Поволжьем и Центральными областями [Зорин, 1991. С. 95]. Среди прибалтийско-финских народов аналогичная подвенечная баня невесты, сопровождаемая причитаниями и песнями, была распространена у карелов Карелии и Тверской губ.; води; ижоры; эстонцев Вирсарви; восточных финнов, проживающих на границе с Карелией. А. Оярви, У. Харва и И. Вахрос полагают, что все финно-угорские народы России, в том числе и вепсы, усвоили девичий банный ритуал от русских [Vahros, 1966. S.136–145]. Рассмотренные нами данные позволяют конкретизировать этот вывод. Многие самобытные северновепские обряды, песни и причитания на вепском языке, связанные с подвенечной баней невесты, а также обнаруженные южнокарельские параллели свидетельствуют о достаточно раннем появлении бани в среде северных вепсов, влиянии на их банные обряды традиций ливвиков и людиков. В других вепских группах банные обряды, как и баня, появились позже. Ритуалы, связанные с печной традицией (например, «новое рождение» невесты ее матерью), переносились в баню и присоединялись к новым банным обрядам.

Обрядовая баня жениха. Упоминается только в источниках по капшинским и северным вепсам. Женихова баня, в отличие от невестиной, особой сложностью не отличалась. Основными ее функциями были очистительная и предохранительная от порчи. У капшинских вепсов жениха в бане мыл старший дружка. По окончании процедуры он надевал ему на голое тело пояс из старой рыболовной сети с замотанной в нее щучьей головой – от «призора»; сверху на жениха надевалась рубаша, приготовленная к венцу его крестной матерью. Путь жениха из бани в дом, как и невесты, сопровождался обережными действиями:

старший дружка ударами кнута отгонял всякую нечисть [Горб, 1992. С. 161]. У северных вепсов жених посещал баню в день свадьбы. После мытья он надевал лучшую одежду. Для защиты от колдовства жених клал в правый сапог три ячменных зерна, три дресвяных камушка (*čuurkivi*), кору осины, а также серебряную монетку – награду невесте за разувание (*rušitez*), которое происходило перед укладыванием молодых на брачное ложе [SKS, E, Perttola, № 252: 74].

По мнению исследователей, обрядовая баня жениха – явление более позднее, генетически восходящее к бане невесты [Vahros, 1966. S. 309, 318]. Скупые упоминания о ней у русских Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Костромской, Ярославской, Тверской и Псковской губерний встречаются лишь с середины XIX в. [Vahros, 1966. S. 309]. Женихов банный ритуал был зафиксирован также в отдельных селениях Цивильского, Царевококшайского и Чистопольского уездов Казанской губернии [Зорин, 1981. С. 94]. У других восточнославянских народов он не известен. Среди финно-угорских этносов России этот церемониал, помимо вепсов, был зафиксирован в некоторых карельских деревнях, у води и ижоры. Во всех источниках указывается совсем небольшое количество ритуальных действий, сопровождающих баню жениха, прежде всего обережного и посвятительного характера. Эти сведения говорят о том, что в разных местах и этнических средах при организации бани жениха отбирались и получали развитие только те обряды из бани невесты, которые были актуальны для «мужской темы» – для вступающего в брак парня. Так, в Рыбинском у. Ярославской губ. жениха провожали в баню торжественным шествием. Дружка, возглавляющий процессию, нес веник на длинной палке (фаллический символ). Парни, идущие сзади, звенели коровьими колокольчиками и стреляли из ружей. В Торопецком у. Псковской губ. дружка, начиная мытье жениха, плескал на каменку пиво или водку и произносил заклинания – уроки от злого взгляда. Как и при проведении у вепсов невестиной бани, здесь использовалась сковорода. Закончив процедуру, дружка клал на пол сковороду с тремя камнями и разбивал их обухом топора со словами: «Как эти камни рассыпались, так и наши злодеи рассыпались» [Vahros, 1966. S. 310–312].

В карельской традиции с помощью особой песни жених просил мать или сестру затопить баню тонкими дровами, приготовить щелок для мытья головы. Парни с песнями вели жениха в баню. Там он мылся один,

у северных карелов – иногда с патьвашкой, совершающим над ним колдовские действия [Сурхаско, 1977. С. 102]. В это время в предбаннике парни исполняли особые банные песни (*kylyvirzi*), в которых содержался призыв расстаться с прежней холостяцкой жизнью [Vahros, 1966. S. 316].

У воды и ижоры жениха в баню также сопровождали парни. Там они мыли ему голову, а девушки сидели в предбаннике и пели песни. Исполняемые ими песни были идентичны банному песням невесты [Vahros, 1966. S. 318].

Баня молодоженов. В северновепских деревнях супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?». Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. По некоторым сообщениям, печь в бане не всегда топили, а только грели воду. Здесь молодых оставляли вдвоем, они ничего не мыли, кроме своих половых органов [Holmberg, 1924. С.15]. По другим сведениям, баню топили. С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению исследователей, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией [Байбурин, Левинтон, 1978. С. 95]. Этот же смысл имели и другие действия банного ритуала. Например, дружка делал в стене предбанника дыру и смотрел в нее, как молодые моются. Затем приходила свекровь посмотреть на молодых. Дружки в предбаннике пили вино, а бутылку бросали в стену и пели песни. Свекровь одевала молодых в бане. После ее ухода дружка шел в баню и спрашивал молодых: «*Hüvinik pezitei, tegittik t'äl öl g'fätkan?*» – «Хорошо ли помылись, совершили ли всю ночь грех?». Все свадебщики смеялись и пели песни [NÄKM, 1951. S. 125–126]. В с. Горнее Шелтозеро действия свекрови в бане имели продуцирующий смысл: она приходила туда с миской мясного супа и этим супом мыла молодых [АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 300, л. 7–10]. Умывание молодых из одной миски (водой, супом) имеет прибалтийско-финское происхождение, которое позже было включено в банный ритуал молодоженов [Ojajärvi, 1959. S. 293, 314].

Поездка молодых в баню на санях (телеге) и их обратное возвращение также демонстрировали событие ночи. В с. Каскесручей молодоженам вначале подавали «экипаж», имею-

щий фаллическую символику, – борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтания на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

В некоторых северновепских деревнях послесвадебный банный ритуал демонстрировал включение новобрачных в группу взрослых: он объединял молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. После новобрачных в бане мыли свекровь, иногда вместе со свекром. Затем их или одну свекровь катали в санях по деревне под крики толпы «Ура!». В с. Шелтозеро свекровь садилась в сани, молодая дарила ей рубаху, а женщины с песнями тянули повозку через всю деревню [SKS, E, Valjakka, № 579].

Обрядовое посещение молодыми бани было широко распространено среди русского населения северо-западных и центральных губерний России и имеет давнее происхождение. О нем имеется свидетельство немецкого ученого А. Олеария (XVII в.) [Олеарий, 1986. С. 350]. Данный ритуал был зафиксирован также у некоторых групп эстонцев, карелов, коми-зырян, мордвы, удмуртов. По мнению А. Ояярви, появление свадебной бани молодоженов у пермских и волжских финноугров связано с русским влиянием [Ojajärvi, 1959. S.329]. Банный церемониал молодых как у русских, так и у финно-угорских народов существовал во множестве вариантов. Однако северновепский ритуал обнаружил поразительное сходство с южнокарельским. В состав последнего также входили: воровство банной двери у истопников и ее выкуп; совместное мытье молодоженов; разбивание бутылок и горшков свадебщиков о стены бани; присутствие свекрови при мытье и одевании новобрачных; послебанное катание молодых по деревне, сопровождаемое шутками; совместное мытье и последующее катание на санях свекра и свекрови; одаривание свекрови невесткой перед катанием [Сурхаско, 1977. С. 186–189]. Подобные аналогии объясняются безусловным влиянием южнокарельской банной традиции на северновепскую.

3. Баня в похоронно-поминальной обрядности.

В похоронно-поминальном обрядовом контексте актуализировалось очистительное значение бани. У северных и средних вепсов по

возвращении с кладбища участники похорон ходили в баню, чтобы избавиться от холода и нечистоты мира мертвых. Этот обычай был зафиксирован также у лояницких, сегозерских и местами у северных карелов, русских (Владимирская губ.) [Сурхаско, 1985. С. 111; Русские, 1997. С. 524].

Приготовление бани для покойника являлось неотъемлемой частью сорочин в вепском Прионежье, Белозерье и в некоторых деревнях Приоятья. Поминальная баня считалась последней для умершего в мире людей, поэтому она сопровождалась множеством плачей. Прибытие в иной мир требовало очищения. Баню топили вечером накануне сорокового дня. Туда приносили и развешивали одежду умершего, полотенце (рис.1). В таз наливали теплой воды, клали веник. Родственница или плакальщица плачами приглашала «гостя» в баню (рис. 2). Так, во время проведения сорочин в с. Войлахта (2001 г.) от А. П. Загуляевой был записан такой текст:

Ой, приходи-ко до нас,
Наш родимый сват.
Ой, на свои поминочки,
Ой, до милой жenuшка.
Ой, стоит затоплена,

Ой, сготовлена,
Да парна баенка.
Ой, ждали же шесть неделюшек.
Ой, тело белое
Уж закопилось.
Ой, платьице, да лежит,
Запылилося.
Ой, да помойся, да
В нашей срубленной.
Ой, водица взята,
В тазик налита.
Ой, на полке
Мыло белое.
Ой, веничек висит на жердочке.
Ой, ты приди-ко до нас
К нашей срубленной.
Ой, с той сторонки да нету выхода.
Ой, что уже шесть неделюшек,
Твоя милая жenuшка,
Ой, не стало да не,
Все ждала тебя.

Мытье «гостя», сопровождающееся причитаниями, вытирание его полотенцем имитировал кто-либо из членов семьи. После мытья «гостя» баню посещали участники сорочин.

Аналогичная баня для умерших, устраиваемая вечером накануне 40 дня после смерти, бытовала у русских Вологодчины [Vahros, 1966. S. 103].



Рис. 1. Приготовление поминальной бани для умершего вдовой Н. А. Емельяновой в с. Войлахта. Фото В. Б. Бовина, 2001 г.



Рис. 2. Приглашение умершего в баню причитальщицей А. П. Загуляевой в с. Войлахта. Фото В. Б. Бовина 2001 г.

На других русских территориях баня для умерших устраивалась в другие календарные даты: в родительские субботы, Великий четверг, кануны великих праздников. Многие древнерусские памятники (проповеди и наставления церковнослужителей) свидетельствуют о том, что ритуал приготовления бани для умерших – древнейший, возникший задолго до XI в. [Vahros, 1966. S.101].

Итак, рассмотренные материалы о вепсах, их анализ в сравнительном аспекте продемонстрировали разные механизмы внедрения банных ритуалов в вепский культурный ландшафт. Далеко не все инновации были отобраны вепским населением. Эта постройка, например, более гигиеничная, чем хлев, так и не стала местом для родов у вепских женщин. У северных вепсов баня для молодоженов была схожа с баней у южных карелов, а баня сорокового дня – с баней у русских. Южные вепсы на первых порах отвергали бани и предпочитали мыться в печах, но при этом постепенно включали в свой свадебный ритуал обрядовую баню невесты. В то же время у них не получили распространения бытующие у соседнего русского населения бани для молодоженов и умерших. Отобранные элементы подвергались значительной модификации со стороны этнолокальных групп вепсов. Модификация затрагивала весь обряд или его отдельные

предметные, персонажные, акциональные и вербальные компоненты. Иногда инновация подвергалась такой значительной переработке, что уже переставала осознаваться как таковая и превращалась «в органическую часть этнической культурной традиции» [Арутюнов, 1989. С. 174]. Примером такой интеграции является северновепсская банная культура.

Литература

- Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
- Архив Карельского научного центра РАН (в тексте – АКНЦ).
- Баня и печь в русской народной традиции. М.: Intrada, 2004. 288 с.
- Б-в И. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1897. № 19, 23, 25.
- Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–105.
- Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л.: Наука, 1988. 277 с.
- Бернштам Т. А. Народная культура Поморья в XIX – начале XX в. М.: ОГИ, 2009. 432 с.
- Винокурова И. Ю. Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999. С. 148–167.

Горб Д. А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX–XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 154–169.

Гущина В. В. Вепская свадьба по архивным материалам Н. Н. Волкова // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск: КНЦ РАН, 2006. С. 295–302.

Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань: Изд-во Казан. ун-та. 1981. 199 с.

Колмогоров А. Н. Поездка по Чухарии (предварительное сообщение) // Землеведение. 1905. Кн. 3. С. 93–114.

Криничная Н. А. Сынове бани (мифологические рассказы и поверья о духе – хозяине бани). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. 69 с.

Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1993. 228 с.

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) (в тексте – МАЭ).

Олеарий А. Описание путешествия в Московию // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лен-издат, 1986.

Путистин С. В. Печь южных вепсов: традиции и заимствования // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Пет-

розаводск: КНЦ РАН, 2006. С. 285–293.

Российский этнографический музей (в тексте – РЭМ).

Русские. М.: Наука, 1997. 828 с.

С-ов П. Оятские лапти // Олонецкий сборник. 1894. Вып.3. С. 397–404.

Санкт-Петербургское отделение РАН (в тексте – СПбАН).

Строгальщикова З. И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1988. С. 95–106.

Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. 237 с.

Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1985. 170 с.

Holmberg U. Vepsäläisten häämenot // Suomen Museo. 31. Helsinki, 1924. S. 109–136.

Näytteitä Äänis- ja Keski-vepsän murteista (Keränteet: Setälä E.N., Kala J.H.). Helsinki, 1951. 621 s. (В тексте – NÄKM).

Ojajärvi A. Morsiussauna // Kalevalaseuran vuosikirja, № 39. Helsinki, 1959. S. 293–330.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (в тексте – SKS).

Vahros I. Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna. FFC № 197. Helsinki, 1966. 360 s.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Винокурова Ирина Юрьевна
зав. сектором этнологии, д. и. н.
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН
ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск,
Республика Карелия, Россия, 185910
эл. почта: irvin@sampo.ru
тел.: 89215219450

Vinokurova, Irina
Institute of Language, Literature and History
Karelian Research Centre, Russian Academy of Science
11 Pushkinskaya St., 185910 Petrozavodsk, Karelia, Russia
e-mail: irvin@sampo.ru
tel.: 89215219450