ства с «всеведением» и жреческой функцией см.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. раб. С. 492—494.

[86] *Еремина В. И.* Указ. раб. С. 139, 140.

[87] Цехова книга бондарів, стельмахів, колодіїв, столярів міста Кам"янця-Подільського від 1601 до 1809 р. Київ, 1932. С. 57, 59, 165; Wörterbuch der deutschen Volkskunde. S. 326—327.

[88] *Балушок В. Г.* Исцеление Ильи Муромца. С. 22; *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків. Київ, 1990. Т. 1. С. 147—148.

[89] *Воропай О.* Указ. раб. С. 447.

[90] *Хорватова Э.* Указ. раб. С. 163, 168.

[91] *Воропай О.* Указ. раб. С. 55; *Заглада Н.* Указ. раб. С. 74; *Колева Т. А.* Указ. раб. С. 82; *Хорватова Э.* Указ. раб. С. 172.

[92] *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских//Живая старина. 1911. Вып. 2. С. 238—245.

[93] *Иванов П. В.* Указ. раб. С. 295, 296; *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901. С. 175; *Гнатюк В.* Указ. раб. С. 237.

[94] См.: *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология//Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. XXXVII). Л., 1981. С. 225.

[95] Про вовкулавив. С. 544; *Гнатюк В.* Указ. раб. С. 237; *Иванов П. В.* Указ. раб. С. 293—295.

[96] *Иванчик А. И.* Указ. раб. С. 41.

[97] См., например: *Гіппіус В.* Коваль Кузьма-Дем"ян у фольклорі//Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 24; Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 165—170.

[98] *Пропп В. Я.* Указ. раб. С. 97.

[99] *Иванов В. В.* Кузнец//МНМ. М., 1980. Т. 2. С. 21.

[100] Wörterbuch der deutschen Volkskunde. S. 3.

[101] *Хорватова Э.* Указ. раб. С. 173; *Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmysłowska M.* Op. cit. S. 96.

[102] *Кузеля З.* Указ. раб. С. 106, 142; *Дикарів М.* Чорноморскі народні казки й анекдоти//Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. II. С. 30.

Ancient Slavs Initiations (An Attempt of Reconstruction)

Ethnographic and folklore materials together with comparative data on kindred Slavonic nations allowed author to suggest the following scheme of reconstruction of Ancient Slavs Initiations. At the beginning of the ritual young people were settled at the special forest camp where they had to go through the ritual death. As a result of this rite initiated people «regenerated» as «wolfs» and became the members of «Wolf's Union». Next stage of the ritual realised in forest «wolf» life waged by these young people: military training and robberies as well as women's abduction with the purpose of marriage. And only after proving of their own strength and courage youth became the full members of the tribe. Among patron gods of initiations can be named Veles, Perun and Mokosh at the first stage.

V. G. Balushok

© 1993 г., ЭО, № 4

Н. А. Криничная

«СЫНОВЕ БАНИ» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике)

Без бани нам,
как телу без души...

А. Толстой

Уже при первых подступах к изучению образа баенника была выявлена его связь с культом предков. Об этом писали такие известные этнографы, как Д. К. Зеленин [1] и Е. Г. Кагаров [2]. Правда, коснулись они семантики данного персонажа лишь попутно, определяя его место в общей системе народных верований

и семейных обрядов, в частности свадебных. Накопленный к настоящему времени фольклорный и этнографический материал позволяет посвятить духу — «хозяину» бани специальное исследование. Нам представляется правомерным осмысление полисемантического образа баенника в мифологической прозе прежде всего в качестве предка [3]. Именно это обусловливает его появление в быличках, бывальщинах и поверьях, этнографическим субстратом которых так или иначе служат семейные обряды: родильные, свадебные, похоронные. Известные в науке как переходные, они знаменуют собой своего рода «переломы», равно как и круговорот, в жизни коллектива (общественной, семейной) и в природе.

Функции баенника в этих мифологических рассказах и поверьях довольно разнообразны. В них, например, прослеживается определенная связь между баенником и новорожденным: «Все твердо убеждены, что баенник очень любит, когда приходят к нему жить родильницы до третьего дня после родов, а тем паче на неделю» [4],— отмечает С. В. Максимов. Баенник имеет несомненную власть над новорожденным, появлением которого она в сущности и обусловлена: баенник поселяется в бане после того, как в ней побывает роженица [5]. Он покидает эту постройку лишь один раз — перед окончательным ее разрушением [6]. Власть духа-«хозяина» над новорожденным следует рассматривать сквозь толщу позднейших наслоений, трансформаций и переосмыслений, которые претерпевает образ баенника, снижаясь с высот домашнего божества до уровня нечистой силы (черта). В общерусской традиции распространены мифологические рассказы о том, как баенник (баенница) похищает младенца-девочку и растит ее до совершеннолетия, обычно оставляя взамен унесенного ребенка обугленное полено, чурку, веник, принимающие соответствующий антропоморфный облик, а то и самого «банного дитенка» как эквивалент новорожденного: «В бани-то воды не хватило, мать оставила дитё, а пришла с водой, а ребенок будто тот — а не тот» [7]; «Молодка-то подошла к зыбке-то, да взяла робенка да об пол бросила. Тут робенок сделался голиком. Молодка-то и говорит: „Вот, родители, кого вы кормили вместо меня, обменила меня обдериха“» [8]; «Когда мать меня мыла в бане, то заругалась и сказала: „Хоть бы баянник взял тебя“. И вот я с тех пор очутилась в бане, и семнадцать лет уже прошло» [9]; «У царя жонка принесла девушку, да не перекрестясь в бане повалила на полок. Ее нечисты и забрали» [10].

Обычай рожать в бане зафиксирован у многих народов, в том числе и у русских, что нашло отражение, например, в причитании Ирины Федосовой:

Я топила теплу парну эту баенку,
И не про род — племя топила я любимое,
И я топила про родильницу тяжелую
И про малого младенца некрещеного [11].

Этот обычай соблюдался даже в зимнюю пору, причем и в черных банях, во время топки которых приходилось приоткрывать дверь. В случае если роженица все же содержалась дома, она непременно раз (а то и два раза) в день ходила в баню, что служит относительно поздней модификацией древней традиции [12]. Заметим, что этот давний и устойчивый обычай некогда соблюдался не только в крестьянской, но и в царской семье. Так, по свидетельству Г. Котошихина, относящемуся к XVII в., царица рожала именно в «мылне», туда же приходил духовник, читал молитву и давал младенцу имя, после чего в «мылню» входил и сам царь смотреть новорожденного [13].

Как отмечает Ю. Ю. Сурхаско, «одной из начальных целей проживания роженицы с ребенком в бане в первые послеродовые дни было приобщение нового члена семьи к семейному культу „хозяина“ („хозяйки“) бани» [14]. На наш взгляд, изначальным следует считать не столько приобщение младенца к этому мифологическому персонажу, сколько проявление некоей таинственной причастности баенника к новорожденному и власти над ним. Ведь новорожденный, согласно древним верованиям, осмысляется как «добытый (полученный)» [15] от опре-

деленных мифических сил. К такому добыванию (получению) детей в мифологических рассказах и поверьях причастны мать и каменка, с которой ассоциируется баенник. Это очевидно из следующего поверья: когда на каменку в бане льют воду, в которой вымыта рубаха, снятая во время менструаций, то на каменке слышится крик детей [16]. Не случайно следы представлений, в соответствии с которыми строительством бани обусловливается предстоящее деторождение, обнаруживаются даже в частушке:

Батька баенку построил —
Косяки еловые,
Матка деток наносила —
Все белоголовые [17].

Деторождение связано, с одной стороны, с культом очага, с другой — с культом предков: «Бездетная замужняя женщина могла обратиться за помощью к своим покойным родителям и родственникам до девятого поколения и рассчитывать на их магическое содействие» [18]. Взаимосвязь обоих культов (очага и предков) как раз и реализуется в образе баенника либо домового, что в известной мере предопределяет функциональную тождественность этих персонажей. Вот почему в данном контексте новорожденный осмысляется как «добытый (полученный)» от мифологического персонажа, в котором есть признаки домашнего божества и предка-родоначальника. И лишь с низведением баенника до уровня нечистой силы новорожденный вплоть до его крещения осмысляется не кем иным, как чертенком, т. е. вдвойне «нечистым» [19].

Особенно сильна власть баенника над младенцем в первые шесть недель его жизни (эквивалент: сорок дней). В одном из мифологических рассказов повествуется о том, как «чёрт» (баенник) похищает ребенка, рожденного в бане, подменяя его «чертёнком», и лишь после сорока дней молитв младенца удается вернуть родителям [20]. Свидетельство о сорокадневном (шестинедельном) пребывании новорожденного во власти баенника могло бы показаться не столь значимым в семантическом отношении, если бы не было последовательно подкреплено этнографическими материалами. В течение именно этого периода женщину после родов считают «нечистой» [21] (по-видимому, в том же значении, в каком назван «нечистым» и баенник, семантически соотнесенный с роженицей). Отнюдь не случайно роженица из богатой семьи обычно шесть недель находилась в бане и прямо оттуда шла в церковь, возвращаясь к прежнему социальному статусу [22]. Сорок, а в некоторых локальных традициях девять дней — это срок, в течение которого она преодолевает последствия своего лиминального (от limin — «порог») состояния. То же самое происходит и с новорожденным: на протяжении означенного срока его не кладут в колыбель, не надевают на него рубашечку, не подпоясывают [23]. В шестинедельный срок совершается большинство обрядов крещения [24].

Все эти факты, взятые в совокупности, наводят на мысль, что в течение шестинедельного, или сорокадневного, срока новорожденный преодолевает состояние перехода. Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се: они в промежутке, на пороге, между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом [25]. Лиминальность уподобляется утробному существованию. Ее знаком служит отсутствие у младенца определенного статуса, одежды, указывающей на его место, положение в системе родства [26]. Вот почему, согласно мифологическим рассказам, пребывание новорожденного среди людей столь же зыбко, как и в мире баенника («ни здесь ни там»). Чтобы обрести свой облик, силу, статус и судьбу, новорожденному, как это следует из поверий, предстоит испытать на себе не одно магическое действо, и прежде всего связанное с обрядовой баней. Так, например, бытовало поверье, в соответствии с которым «бабка не должна была принимать младенца другого, пока принятого не выпарит известное число бань», приговаривая при этом: «Выпарить, омыть,

очистить» [27]. Лишь после исполнения особого обряда, который снимал нечистоту не только с роженицы, но и с повитухи, последняя снова получала право принимать роды [28].

Омовение совершалось в бане водой, которой приписывалась жизненная и магическая сила, что очевидно из севернорусских банных заговоров: «Мать река — кормилица, раба девица, в этой реки купался Иван да Марья, брала воду раба божья (имя той, кто берет воду) рабу божьему (имя ребенка) *на крепкий сон, на долгий век*» (курсив наш.— *Н. К.*) [29]. За омовением следовало паренье веником, также сопровождаемое заговором: «Не я тебя парила, не я тебя правила,— приходила баушка Саламанида из-за синего моря. Как истено́го Христа мыла и парила, и приговаривала: *не будь крикливой, не будь ревливой, будь уемной, будь угомонной, не будь жадной, не будь аушной* (курсив наш.— *Н. К.*). Не она нас баушка Саламанида парила и правила, она только пару оставила» [30].

Вспомним, что атрибутами обрядовой (в том числе родильной) бани служат такие дрова и веник, которые изготовляются из деревьев, отмеченных положительными знаками и обладающих магической силой. В сочетании с огнем они предопределяют судьбу того, для кого топится обрядовая баня. К числу атрибутов относится и «живая» вода, которая, соединяясь с «живым» огнем (т. е. добытым посредством трения из дерева или высеченным из кремня), при определенных обстоятельствах, особенно при пересечении сакрального времени с сакральным пространством, превращается в кровь (эквивалент: вино) или молоко. Так, согласно русским поверьям, «вода превращается в вино в ночь под Рождество или под Крещение» [31], знаменующие собой начало и конец святок — переходного периода. В финских и эстонских поверьях вода — молоко — кровь взаимозаменимы. Качественный состав жидкости меняется в зависимости от приближения к сакральному времени или удаления от него. Так, в субботний вечер, накануне дня, посвященного Богу (первоначально, по всей вероятности, определенному языческому божеству), вода превращается в кровь. В пятницу, в субботу, в воскресенье, после полудня, эквивалентом воды оказывается молоко: «Говорили, что если ты все-таки пойдешь (в субботу вечером, после захода солнца, в баню.— *Н. К.*), то ты будешь поливать себя уже не *водой*, а *кровью* (курсив здесь и далее наш.— *Н. К.*)»; «В пятницу освященной *водой*, а в субботу чистой *кровью*»; «В пятницу *водой*, в субботу — *кровью*, а в воскресенье — *молоком...*»; «В четверг — *водой*, в пятницу — *молоком*, в субботний вечер — густой *кровью*»; «В субботу после полудня *вода* как *молоко*, вечером как *вода*, а после захода солнца как *кровь*» [32].

Все эти атрибуты соотнесены с каменкой и баней в целом, где безраздельно властвует ее дух-«хозяин». Перед нами в очередной раз реализуется формула человекотворения, основные компоненты которой — огонь, вода, земля (дерево, камень) [33]. В связи с этим баня осмысляется как своего рода нутро, утроба, где из дерева и камня образуются кости, из воды и огня — кровь и тепло. Цель банных родильных обрядов не только обеспечить младенца *жизненной силой* [34], здоровьем, но и запрограммировать ему счастливую судьбу, богатую жизнь, заложить в него привлекательные черты характера [35], одним словом, наделить новоявленного члена семейно-родовой общины «банным счастьем» («das Badeglück») [36].

В качестве порождений бани осмысляются люди и в древнерусской литературе: «Людие божии, язык свят, богатное срискание, лик православных, *сынове бани* (курсив здесь и далее наш.— *Н. К.*), чада благодати» [37]; «О христоименитии людие, сынове света, чада церковнии, *порожденнии банею бытия*!» [38]. А обряд крещения представлен как желание «породитися банею пакыпорождения», т. е. возродиться банею второго рождения» [39]. Принятие бани — крещения равносильно приобщению к бессмертию: «Мамельфа же моляще, абие прияти *баню безсмертиа*, рекше крещения» [40].

Мифологические рассказы и поверья генетически связаны не только с родильными, но и со свадебными обрядами. Согласно бывальщинам, похищенная в младенческом возрасте девочка может оставаться во власти баенника вплоть до

совершеннолетия, в конечном счете до свадьбы. В поздней традиции мотивировкой такого заточения служит проклятие матери наподобие приведенного выше: «Хоть бы баянник взял тебя» [41]. Или: «Вот это мать прокляла ее, послала к черту, а черт это услышал, взял ее и забрал, эту девочку. Забрал ее и ро́стил до восемнадцати лет, до совершеннолетия. Воспитывал. ⟨...⟩ Он не черт был, а вот этот банник самый» [42]. Однако здесь нетрудно рассмотреть знакомые нам по сказке очертания архаического мотива, в котором достигшая половой зрелости девушка подвергается изоляции, предшествующей ее браку [43]. Причем в бывальщине местом заточения служит баня, каменка — то мифологическое пространство, которое принадлежит баеннику, сочетающему признаки предка-родоначальника и домашнего божества. Баенник сам определяет время перехода своей подопечной в мир людей, сопровождаемого сменой ее состояния и статуса. Своего рода порогом служит в данном случае свадьба, о чем заботится сам баенник либо соответствующий женский персонаж — обдериха: «Ну, ты уже совершеннолетняя. Тебя, гыт, нужно замуж выдавать» [44]. При этом он обнаруживает определенную настойчивость по отношению к озадаченному жениху: «Сулился, так бери...» [45]. Иногда инициатива принадлежит самой «невесте из бани»: она ловит парня, зашедшего ночью в баню, в момент, когда он хочет взять из каменки «камешо́к» и не без угрозы предлагает себя в жены [46]. Исход обычно предрешен: «у обдерихи-то жонился» [47]. Отказ невозможен, он грозит бедой. Из сказанного следует, что изоляция девушки в бане обусловлена не столько похищением ее в небытие мифологическим персонажем, сколько необходимостью выдержать определенный срок, в течение которого невеста преодолевает состояние лиминальности, обретая облик, а затем и статус. Какие же признаки лиминальности ей предстоит преодолеть? В некоторых вариантах рассматриваемого сюжета не имеющая облика девушка совершенно невидима и может остаться таковой навсегда, если в означенный срок не выйдет замуж: «Она в бане росла до восемнадцати лет, но только невидимая была. Когда ей исполнилось восемнадцать лет, он (баенник.— *Н. К.*) ее видимой сделал и говорит: „Вот если придет,— говорит,— сюда парень молодой, если он откажется жениться на тебе, то ты вообще не выйдешь замуж и будешь такая же невидимая. Никто тебя не увидит, и вообще ты будешь одна“» [48]. «Невеста из бани» не просто невидима: она не имеет ни формы, ни внешнего облика, ни одежды, некогда носившей знаковый характер, ни определенного статуса. Не имея своего облика, она ничем не отличается от себе подобных: «Приходи в двенадцать часов ночи в баню со сватами. Выйдет нас двенадцать девок, а чтобы ты меня отметил *из всех нас одинаковых* (курсив наш.— *Н. К.*), я ленточку на плечо себе пришью» [49]. Все это признаки лиминального существа, которое лишь по мере завершения переходного (порогового) периода шаг за шагом обретает человеческие свойства, вступая в качественно новое состояние: «В воротах стретил ю (ее.— *Н. К.*) и крест наложил, и она нагой женщиной оцу́тилась. И она не идет нагой в избу. „Принеси мне кабот“,— говорит. Вот она жонкой еговой сделалась» [50]; «„Давай мне платье, нижнее белье — все“. Взял, чтобы, значит, одеть-то полностью. Пришел туда, в баню. Опять в такое же время, ночью. В это же самое время пришел. Она ждет.— „Пришел,— говорит,— принес мне одежду?“ — „Принес“. Она одевается. Он еще не видит, как она оделась. Она была совершенно голая. Девушка. Он ее ведет, видит очертанья, а лица сам не видит. Когда завел ее в избу, она оказалась такой красавицей! Вот писаная красавица» [51].

Знаки отсутствия у невесты формы, внешнего облика и последующего затем ее воплощения обнаруживаются и в свадебных обрядах: если в моменты, значимые с мифолого-ритуальной точки зрения (по выходе из бани, на пути к венчанию и после него), невеста покрыта с головы до колен темным, даже черным платком, то в доме молодого она освобождается от покрывала, обретая в качестве символа своего нового статуса головной убор — повойник, с которым не расстается всю жизнь [52] (эквивалент: обретение формы, облика).

Возможно, что в рассматриваемом мотиве бывальщины из-под толщи насло-

ений просвечивают и некоторые рудименты мотива женских инициаций. Их признаками служит осмысление бани как некоей могилы и одновременно утробы, где девушка подвергается длительной изоляции, и совершеннолетия как перемены ее состояния, вследствие чего она получает право на брак. Знаками, маркирующими инициируемую, служат ее невидимость, раздетость [53].

Связь свадебной бани с обрядом инициаций обнаружил, основываясь на коми фольклорно-этнографических материалах, Ф. В. Плесовский: именно в бане происходит «обрядовое общение девушки с тотемом», после чего она получает право на брак [54].

Аналогичные представления отражены и в свадебной поэзии, где каждая выдаваемая замуж девушка — по сути дела «невеста из бани». Только в мифологических рассказах и свадебных (банных) причитаниях происходящее освещено как бы в разных ракурсах: в бывальщине в фокусе оказывается действие (либо последствие действия) прежде всего баенника, в лирическом произведении — ритуальное поведение невесты (баенник полностью остается за кадром). Как и в бывальщине, в причитании девушка переживает временную смерть [55]. В мифологических рассказах это похищение и изоляция в потустороннем мире; в лирике — это потеря имени, волос, воли [56] как вместилищ души, жизненной и магической силы. Воскресение же (восстановление, воплощение) изображается практически лишь в мифологических рассказах («Когда завел ее в избу, она оказалась красавицей!»), оставаясь завуалированным в причитаниях [57].

Тождество элементов свадебной и похоронной обрядности, прослеживаемое в мифологической прозе и лирике, подкрепляется и собственно этнографическими материалами, дополняющими фольклорные. Это проявляется, например, в обряде, в соответствии с которым «накануне брака девицы моют невесту в бане, на каменку сдают, вопят и поют, едят в бане пироги, а после бани водят невесту на могилу к родителям, если таковые умерли» [58]. Тождество осмысления баенника и умерших, связанных с семейно-родовым культом, в данном случае очевидно.

Входя в дом новобрачного и устанавливая здесь семейные связи, молодуха так или иначе приобщается и к новому семейно-родовому культу: «На третий день для молодых топится баня и они ходят в нее мыться» [59]. В карельской обрядности имеет место обычай, согласно которому молодуха, придя в первый раз мыться в баню, дарит ее «хозяину» («хозяйке») полотенце [60], играющее роль «магического предметного посредника (медиатора) между мирами» [61], стремясь таким способом заручиться благорасположением и покровительством нового баенника. При этом былая изолированность новобрачной рамками своего семейно-родового культа преодолевается посредством совместного приобщения к нему новобрачных. Символом такого приобщения служит банник (байник), т. е. каравай из чистой, без примесей, ржаной муки (в Поморье это обыкновенный недопеченый ржаной хлеб с отверстием сверху, куда кладут соль, зерна ячменя и лук для счастья в жизни и довольства в хозяйстве). Этот каравай пекут накануне свадьбы и перед девишником зашивают в скатерть в бане — отсюда и его название. Известно, что банником благословляли невесту перед свадебной баней, а также что мать благословляла дочь и будущего своего зятя перед венцом. (Согласно поморскому свадебному обряду, и в сани невесты, и в сани жениха усаживался, помимо прочих, парнишка лет десяти-одиннадцати с банником на обнаженной голове.) Во время венчания банник, принесенный дружкой в церковь для освящения, лежит у самого клироса, символизируя языческое скрепление брачного союза в момент христианского обряда венчания. (Об органической включенности языческой, связанной с баней, символики в систему освященного христианством свадебного обряда свидетельствует и тот факт, зафиксированный в Поморье, что шествие к дому молодого по окончании венчания открывается не кем иным, как парнишками с банниками на головах. За ними с крестом в руке следует священник. И уж затем с иконами в руках идут молодые.) Банник расшивали наутро после венца, после первой (в другой локальной традиции после второй) бани молодых, известной под названием княжьей или княжеской, и новобрачные ели его [62]. Принесенный из бани

невесты в дом жениха банник символизировал установление духовных связей между двумя семейно-родовыми общинами и их культами. (Таким же символом можно считать и внесение в общий дом банников жениха и невесты, как это отмечено в поморской традиции.) Знаком, маркирующим встречное установление родственных связей, служит и подарок жениха невесте: в день, когда топилась свадебная баня, она получала кусок мыла и банный веник [63]. Поскольку этот веник осмысляется в качестве эманации самого баенника, подобное действие символизировало приобщение невесты к новому семейно-родовому культу в доме молодого.

Наряду с невестиной в фольклорно-этнографической традиции зафиксирована и женихова баня: [64] «Наступил канун свататья. У Некрасовых показался сперва легкой струйкой, а потом повалил столбом дым из банной трубы,— это *топили баню для жениха* (курсив наш.— *Н. К.*). К вечеру истопилась баня. Петр взял белье, мыло и отправился мыться один» [65]. Согласно другим сведениям, жениха, равно как и невесту, ведут накануне венчания в баню. Причем сопровождающие жениха молодые парни несут над его головой веник, подобно тому, как девушки держат веник над головой невесты. Увешанный лентами, лоскутками ситца, кумача и прочими украшениями, он предназначается для паренья в свадебной бане. Паренье веником в бане символизирует таинственную причастность мифического «хозяина» к новобрачным [66]. В фольклорной прозе представления о жениховой бане трансформировались в мотив свадебных испытаний героя баней и добывания им чудесной супруги. Как повествуется в одной из бывальщин, вошедший в неурочный час в баню парень, чтобы, вопреки запрету, взять «камишок с камницы», женится на самой обдерихе [67]. В сущности этот же сюжет развернут и в сказке: «А царица Золотые кудри приказала вести Ивана Быковича в баню париться. Та баня топилась три месяца и так накалена была, что за пять верст нельзя было подойти к ней. Стали звать Ивана Быковича в баню париться; он увидел, что от бани огнем пышет, и говорит: „Что вы, с ума сошли? Да я сгорю там!“ Тут ему опять вспомнилось: „Ведь со мной товарищи есть! Эй вы, старички-молодцы! Кто из вас умеет в бане париться?“ Подбежал старик: „Я, батюшка! Мое дело ребячье“. Живо вскочил в баню, в угол дунул, в другой плюнул — вся баня остыла, а в углах снег лежит ⟨...⟩ Бросилась прислуга с докладом, что баня совсем замерзла, а Иван Быкович стал требовать, чтоб ему царицу Золотые кудри выдали. Царица сама к нему вышла, подала свою белую руку, села на корабль и поехала» [68]. Выдержав испытание баней и доказав свои магические способности, герой получает право на брак. Это типичная сказочная коллизия, связанная с инициациями и жениховой баней, где в метафорической форме выражена идея смерти и воскресения.

Под вершителем банных чудес в бывальщине, в отличие от сказки, подразумевается сам баенник. Он-то и превращает жар в мороз, а воду в лед: «Один печник, слышь, кутила был (Бубловым прозывался), сорвиголова такой — и пошел в нее (в баню.— *Н. К.*) первый. Поддал, помотал веник в пару, хвать — с него дождик льет. Взглянул, а он в сосульках! Как бросит веник, да с полка и хмыль нагишом домой» [69].

С баенником в мифологической прозе связана и смерть человека. Наиболее часто она мотивируется нарушением определенных запретов. Одно из них — появление в бане в неурочный час: «Про банника говорят, что он не любит того, кто позднее двенадцати часов ночи моется в бане. Если этот моющийся один в бане, то банник убивает его камнем» [70]; «Пошел какой-то мужик поздно, под воскресенье, в баню. Ждали, ждали домашние, а его все нет. Наконец, приходят туда, а он уже растянут на горячей каменке. Мужик был мертв. Положили, что это устроил с ним баянник» [71]. Особенно опасно для человека появление в бане, да еще одного, в «третий (четвертый) пар», принадлежащий самому баеннику (обдерихе): «а задавить он может ⟨...⟩ и всякого человека, идущего в четвертую смену, но непременно в полночь» [72]; «Как вот сказано — в байне одной мытца нельзя, обдериха сгубит, так оно и есть. У нас жонка одна шустрая говорит: „Пойду одна

в байну на третью смену, когда обдерихи моюца". И пошла. И час нету, и другой нету. А пошли за ею, а она под пол в шилья загнана, а кожа на каменке виснет. Обдериха ободрала» [73].

Властен баенник и над жизнью человека, оказавшегося в бане без креста: «Как-то запоздавши в дороге, забрался он (рассказчик.— *Н. К.*) перед праздником в свою баню после полуночного часа. Но, раздеваясь, второпях вместе с рубахой прихватил с шеи крест, а когда полез на полок париться, то никак не мог оттуда слезть подобру-поздорову. Веники сами собой так и бьют по бокам. Кое-как, однако, слез, сунулся в дверь, а она так притворена, что и не отдерешь. А веники все свое делают — хлещут» [74].

В некоторых бывальщинах гнев баенника, ведущий к гибели человека, носит нравственно-морализаторский характер: «В бане с бабы, которая бранила и посылала своих детей к черту, байнушко сорвал кожу с ног до головы» [75].

Имеется, однако, немало мифологических рассказов, где смертельный исход встречи человека с баенником никак не мотивируется [76], являясь как бы закономерным.

Исходя из сказанного, формы расправы баенника с человеком довольно разнообразны: он может вошедшего в баню убить камнем, задавить, распять (растянуть) на горячей каменке, содрать с него кожу, загнать в щель, исхлестать веником. На тех, кем он недоволен, баенник считает себя вправе навести угар [77] либо плеснуть крутым кипятком: «четвертого пара все боятся: „он" накинется — станет бросаться горящими камнями из каменки, плескаться кипятком» [78]; «вдруг обдериха окатит неожиданно кипятком» [79].

Иногда баня изображается как своего рода домовина либо вместилище для гроба: «Один бесстрашный тоже в баню пошел, да долго оттуда и нейдет. Пошли к дверям звать его, а его не пускают. Стали в дверь стучать, а ему только больнее от этого. Зовут его, а он и говорит: „Вот,— говорит,— мне сейчас гроб делают". И слышат снаружи, что в бане пилят и стругают, и топором стучат. Он кричит: „Вот теперь,— говорит,— заколачивают!" И слышно, как гвозди вбивают. Утром вошли, а он мертвый, в гробу, середи бани» [80]. Лишь знающим людям (знахарям, колдунам) подчас удается проникнуть в ставшее замкнутым и смертоносным банное пространство, чтобы спасти погибающего в нем: «Спохватилась баба, что долго нет мужа, стала в оконце звать — не откликается, начала ломиться в дверь — не поддается. Вызвонила она ревом соседей. Эти пришли помогать: рубили дверь топорами — только искры летят, а щепок нет. Пришла на выручку баба-знахарка, окропила дверь святой водой, прочла свою молитву и отворила. Мужик лежал без памяти, насилу оттерли его снегом» [81].

Избавиться от неминуемой смерти в бане удается подчас посредством находчивости и хитрости: «Одна девка бесстрашная в баню пошла... „Я,— говорит,— в ней рубаху сошью и назад вернусь" 〈...〉 Она шьет себе, а они (чертенята.— *Н. К.*) уже кругом обступили и гвоздики в подол вколачивают. Вот она и начала помаленьку с себя рубаху спускать с сарафаном, спустила да в сшитой рубахе и выскочила из бани. Наутро взошли в баню, а там от сарафана одни клочья» [82]. В этом трансформированном мотиве заметны, однако, черты мифологемы, этнографическим субстратом которой служит обряд перехода: сбрасывание прежней одежды и переодевание в новую в данном контексте — знак перевоплощения, изменения облика.

В бане же человек расстается со своей душой. Встречаются поверья, в соответствии с которыми тяжело болеющего, но долго не умирающего крестьянина переносят в баню, крышу которой приподнимают осиновым колом, чтобы дух бани скорее взял его душу. Правда, в данном случае подобное поверье уже трансформировалось: умирающий «вел дурную порочную жизнь», душу его забирает «черт» [83], но это не меняет сущности самой коллизии и ее локализации.

Осмысление бани в качестве домовины или вместилища для гроба поддерживалось соответствующими архаическими верованиями и обрядами, подоб-

ными тем, которые были зафиксированы, например, в Ингерманландии, где умершего помещали (хоронили) именно в бане [84].

И сама баня в мифологических рассказах осмысляется как своего рода «медиативный центр» между мирами. Здесь возможна встреча живых и мертвых: «Стояла у нас на Курмышке (в Симбирске) баня в саду. Осталась после хозяйки умершей дочь-невеста. Все она об матери плакала. И пронесся слух, что мать к ней по ночам змеем летает. Прилетит это к полуночи и над трубой рассыплется. Похудела бедная, иссохла, ни с кем не говорила и все в полдни в баню ходила. Стала за ней ее тетка подсматривать, зачем это Ду́ша в баню ходит. Раз досмотрела и услыхала, что она с матерью-покойницей говорит, и обмерла со страху» [85]. Однако для такой встречи необходимы определенные предпосылки. Прежде всего переходное, пороговое время: полночь, полдень. С покойной матерью, прилетающей в баню в облике змея (и сам баенник может воплощаться в змея), встречается «дочь-невеста», т. е. девушка, близкая к пороговому (лиминальному) состоянию между «уже не-жизнью» и «еще не-жизнью» [86] либо претерпевающая это состояние. Аналогичная по своей сути коллизия прослеживается и на этнографическом материале: «а после бани водят невесту на могилу к родителям, если таковые умерли» [87]. По сравнению с описанным в бывальщине действие в данном случае имеет противоположную направленность и локализацию: девушка сама идет к покойным родителям. Взаимосвязь миров осуществляется как бы за пределами бани, хотя ею обусловливается и освящается.

Контакты в бане с мертвыми (и особенно при нарушении запретов) могут закончиться для живых трагически: погибает «девушка-невеста», выдавшая тетке тайну общения со своей покойной матерью. Чудом остается в живых женщина, истопившая баню для покойника («глаза оловянные и зубы железные»), пришедшего в дом в облике ее мужа [88]. Возможность появления в бане умерших некогда предусматривалась обычаем, по которому в Чистый четверг (т. е. четверг на последней, Страстной неделе Великого поста, предшествующей Пасхе и посвященной воспоминаниям о страданиях Спасителя), осмысляемый в народных верованиях как день выхода мертвых, поминая усопших, им топили баню: «И приходят топившеи мовници и глядають на попеле следа и егда видять на попели след и г(лаго)лють: приходили к нам навья (покойники.— *Н. К.*) мытся» [89]. Причем навья появляются в птичьем (курином) облике, возможно, в соответствии с принесенной при строительстве бани жертвой: «и порплются в попели том, яко и кури след свой показають на попеле». Но с пеплом же в народных поверьях часто связан и дух очага (домовой или баенник). Значит, покойники и домашние духи в известном смысле эквивалентны. Об обычае топить бани навьям, сохранившемся в оболочке двоеверия, упоминается еще в слове «к невежам», слове Златоуста и слове святого Григория [90]. Уже в памятниках XI в. содержатся рассказы о бане, которую в Чистый четверг топят для предков [91]. Этот день также связан с представлениями о переходном, пороговом времени: с ним в старину совпадало празднование Нового года, который раньше отмечался в начале марта [92]. Соотнесенность Чистого четверга с пороговым временем раскрывается и во включенности этого дня в период Великого поста, называемого иначе Четыредесятницей и соответственно исчисляемого опять-таки сорока днями. В течение их верующие готовились к празднованию Пасхи, отмечаемой в первое воскресение после весеннего равноденствия и первого мартовского полнолуния и осмысляемой как воскресение (обновление) после временной смерти, лиминального состояния.

Позднее появление в бане покойников может быть уже и не связано с поминальными обрядами: «Про эту баню ходили страшные слухи, что будто бы в полночь сюда приходили с погоста мертвецы. А погост от бани был недалеко» [93],— что усиливает соотнесенность образа баенника с культом предков.

Как видим, в мифологических рассказах и семейных обрядах баня и баенник связаны с рождением, инициациями, свадьбой и смертью человека. Из века в век и из года в год бани приготовлялись и накануне больших праздников, перед именинами или с дороги, не говоря уже о еженедельных, чаще субботних, банях [94].

Вместе с тем в мифологических рассказах и поверьях по мере их эволюции все отчетливее обозначается конфликт между языческим по происхождению правилом мыться в бане накануне языческих же праздников и запретом на посещение бани перед христианскими праздниками и воскресными днями, исходящими уже от церкви.

Баня осмысляется как некое сакральное пространство (благожелательное и вредоносное), где совершается таинство перехода к важнейшим этапам жизненного цикла. Здесь властвует идея круговорота, стирающая грани между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами, между сиюминутным и мифическим, профанным и сакральным временем, между прошлым, настоящим и будущим.

Итак, баенник причастен к рождению, инициациям, свадьбе и смерти членов семейно-родового коллектива. Он предсказывает и предопределяет судьбу человека. Обладает магической силой и магическими предметами. Это своего рода медиатор между жизнью и смертью, грань между которыми стирается представлениями о смерти как перевоплощении, о рождении как воскресении, а также тождеством осмысления свадьбы и похорон. Баенник представлен в центре извечного, всеобновляющего круговорота в семейно-родовой общности людей. Каждый баенник — дух, имеющий отношение к той семье, которой баня принадлежит, это дух семейный, домашний [95]. Не случайно в фольклорно-этнографической традиции он получил по-домашнему ласково-уменьшительное наименование «байнушко», а место его обитания прославляется как «баенка», наделяясь всевозможными эпитетами: парная, теплая, неугарная, мыльная (в русских причитаниях); славная, обильная, довольная, красивая (в карельских).

При рассмотрении мифологических рассказов и поверий в свете переходных обрядов остаются невыясненные вопросы. Почему именно баенник, а не какой-либо иной домашний мифологический персонаж оказывается столь тесно связанным с человеческой жизнью? Почему именно баня, а не какие-либо иные постройки является помещением, где традиционно исполняются семейно-родовые обряды? Ответы на эти вопросы мы получим, обратившись к истории жилища. Ведь первоначально четырехгранный сруб с определенным внешним и внутренним устройством служил у многих народов одновременно и жилищем, и баней. Это подтверждается и лингвистическими данными: слово *изба* (уменьш. *истопка*) восходит к древнерусск. *истьба* (*истобка*), что означает «дом, баня» [96]. Отпочковавшись в процессе длительной эволюции от собственно жилища в качестве самостоятельной постройки [97], баня сохранила за собой признаки былого почитания жилища. По этому поводу Н. Н. Харузин пишет: «Священным характером наделяются обыкновенно те хозяйственные постройки народа, которые некогда служили ему жилищем, так как с последним связан культ домашних духов, причем при переходе народа к новой форме жилья культ нередко продолжает совершаться в жилище прежнего типа, вследствие чего оно и сохраняет свой священный характер» [98].

Подводя итоги сказанному, можно определить баенника как древнейшего домашнего духа, дифференцировавшегося вместе с домовым, дворовым, свинником, гуменником, ригачником из синкретического домашнего духа по мере развития жилища [99]. (Таким синкретическим прообразом домашних духов, к примеру, могло послужить часто обнаруживаемое в местах заселения антропоморфное изображение из песчаника периода каменного века, напоминающее найденное в Рованиеми [100]). Подобным обстоятельством обусловлены важнейшие проявления и функции баенника. При этом влияние на него сопредельных персонажей полностью не исключается.

В заключение можно сказать, что мифологические рассказы и поверья содержат указания, позволяющие видеть в бане некое средоточие, вместилище душ, откуда они появляются и куда со временем уходят. И в этом всеобновляющем круговороте баеннику отведена роль медиатора между мирами, вершителя жизненного цикла.

[1] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 285, 340, 404, 412 (впервые книга вышла на нем. яз. в 1927 г.).

[2] *Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских свадебных обрядов//Изв. Имп. Академии наук. VI серия. Пг., 1917. Т. XI. № 9. С. 645; *его же.* Состав и происхождение свадебной обрядности//Сб. Музея антропологии и этнографии. 1929. Т. 8. С. 171—173.

[3] См.: *Криничная Н. А.* Мифологические рассказы и поверья о бане и баеннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временно́м измерении//Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4—25.

[4] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 54.

[5] *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания//Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 10.

[6] *Honko L.* Geisterglaube in Ingermanland. Helsinki, 1962. S. 446 (Folklore Fellows Communications. № 185).

[7] Сказки Терского берега Белого моря//Изд. подгот. Балашов Д. М. Л., 1970. № 126_2. С. 362.

[8] Сказки и предания Северного края/Зап., вступ. статья и коммент. Карнауховой И. В. Предисл. Соколова Ю. М. М.; Л., 1934. № 80. С. 165.

[9] Архив Карельского научного центра РАН (в дальнейшем АКНЦ). 32. № 77 (первая цифра обозначает номер коллекций, вторая — единицу хранения в ней).

[10] Сказки и предания Северного края. № 137. С. 263.

[11] Причитанья Северного края, собранные Е. Б. Варсовым. Т. 3//Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1885. Ч. 3—4. С. 106—115.

[12] *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 35—36.

[13] *Котошихин Г.* О Московском государстве в середине XVII столетия//Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1989. Кн. 2. С. 265.

[14] *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. раб. С. 147.

[15] Там же. С. 25.

[16] *Барсов Е. В.* Обзор этнографических данных, помещенных в разных губернских ведомостях за 1873 год//Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XIII. Вып. I. Тр. Этнографического отдела. М., 1874. Кн. 3. Вып. I. С. 81.

[17] Частушки в записях советского времени/Изд. подгот. Власова З. И. и Горелов А. А. М.; Л., 1965. № 2183. С. 120.

[18] *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. раб. С. 15—20.

[19] *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 327.

[20] Новые поступления в Фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1977—1984 гг.: Несказочная проза/Составители Корепова К. Е., Волкова Т. М., Соловьева О. В. Горький, 1988. № 276. С. 33—34. Впрочем, согласно ингерманландской традиции, ребенка можно вернуть и иным способом: «Но так как знахарка очертила следы злого духа кругом, то он принес ребенка назад и положил на окно бани». См.: *Honko L.* Op. cit. S. 430.

[21] *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 325.

[22] *Honko L.* Op. cit. S. 393.

[23] *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 327, 331. На карельском материале см.: *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. раб. С. 34—36, 42, 46, 48.

[24] Там же.

[25] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

[26] Там же.

[27] Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 75. С. 666—667 (в дальнейшем — ОГВ).

[28] *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 325.

[29] АКНЦ. 39. № 200.

[30] Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губернии//Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 152.

[31] *Потебня А.* Этимологические заметки//Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 120.

[32] *Honko L.* Op. cit. S. 415.

[33] *Криничная Н. А.* Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений)//Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 17 и др. Заметим, что формулой человекотворения определяется происхождение многих фольклорных персонажей. Так, исцеляющийся Илья Муромец предстает как порождение различных элементов природы: *земли* (ее метафора: погреб), *воды* (метафорическая замена: питьё) и *огня* (длительное сидение на печи). См.: Там же. С. 9, 15—17.

[34] Анимистические представления о *жизненной силе*, нетленной сущности, или душе, оказали значительное влияние на формирование многих фольклорных образов, коллизий и мотивов. Об этом см.: *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюции образа. Л., 1988. С. 32, 35, 45, 60, 65, 67, 75—76, 97, 118, 123, 151—152 и др.

[35] ОГВ. 1885. № 75. С. 666; 1892. № 74. С. 780.

[36] *Honko L.* Op. cit. S. 395, 397.

[37] Книга Степенная царского родословия. Ч. 1—2//ПСРЛ. СПб., 1908—1913. Т. 21. С. 29.

[38] Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства//Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. 3-е изд. Л., 1925. Стлб. 219 (РИБ. Т. 13. Вып. 1).

[39] Повесть о Стефане, епископе Пермском//Древнерусские предания (XI—XVI вв.)/Сост., вступ. статья и коммент. Кускова В. В. М., 1982. С. 182, 217, 354.

[40] Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием/Изд. Археогр. комис. М.; СПб., 1868—1917. Окт. 4—18.809.

[41] АКНЦ. 32, № 77.

[42] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири//Составление Зиновьева В. П.; коммент., науч. аппарат Зиновьева В. П., Зиновьевой Г. Н., Новиковой Н. Л. Новосибирск, 1987. № 177. С. 120.

[43] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 31.

[44] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. № 177. С. 120.

[45] Сказки и предания Северного края. № 80. С. 164.

[46] Там же.

[47] Там же. С. 165.

[48] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. № 177. С. 120.

[49] Былички и бывальщины/Составитель Шумов К. Пермь, 1991. № 118. С. 137.

[50] Сказки и предания Северного края. № 80. С. 164—165.

[51] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. № 177. С. 119.

[52] *Максимов С. В.* Куль хлеба. Л., 1987. С. 458, 461—462; *Южанин А. С.* Свадьба в Поморье//Ярославские зарницы. 1910. № 33. С. 3—4. Лиминальное состояние невеста переживает в период от просватанья до венчания, иногда и позднее. Знаками его является темная (черная) или старая, поношенная одежда.

[53] *Тэрнер В.* Указ. раб. С. 169—170.

[54] *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 136—137.

[55] Относительно семантики свадебной бани существует и иная точка зрения: мытье невесты рассматривается как пережиток древнего обряда свадьбы с духом бани — банником, которому невеста отдает свою девственность. См.: *Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских свадебных обрядов. С. 645.

[56] См.: *Конкка У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах//Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 71—94.

[57] АКНЦ. 8. № 259 а.

[58] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта//Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Тр. Этнографического отдела. М., 1877. Кн. 5. С. 101.

[59] Там же. С. 80.

[60] *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. раб. С. 146.

[61] *Косменко А. П.* Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным)//Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С. 50.

[62] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... Ч. 1. С. 101; *Максимов С. В.* Куль хлеба. С. 461; *Южанин А. С.* Указ. раб. С. 3—4; *Будовская Е. Э.* Баня. Из этнолингвистического словаря славянских древностей//Русская речь. 1990. № 4. С. 109.

[63] *Будовская Е. Э.* Указ. раб. С. 107.

[64] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839. Вып. 4. С. 145.

[65] *Ордин Н. Г.* Свадьба в подгородных волостях Сольвычегодского уезда//Живая старина. 1896. Вып. 1. С. 69.

[66] *Шустиков А.* Троичина Кадниковского уезда//Живая старина. 1892. Вып. 3. С. 132.

[67] Верования великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 года)/Собрал и записал Богатырев П. Г.//Этнографическое обозрение. 1916. № 3—4. С. 59.

[68] Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1957. Т. 1. № 137. С. 285.

[69] Сказки и предания Самарского края/Собр. и зап. Садовниковым Д. Н. СПб., 1884. № 69 *г*. С. 232 (Зап. Имп. Русского географического о-ва по отделению этнографии. Т. 12).

[70] *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда//Отечественные записки. 1848. Т. 4. Отд. VIII. С. 148.

[71] ОГВ. 1892. № 79. С. 825.

[72] Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 60.

[73] *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщины//Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. II. С. 84.

[74] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 52.

[75] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... С. 194.

[76] *Перетц В. Н.* Указ. раб. С. 10.

[77] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 52.

[78] Там же. С. 50.

[79] *Карнаухова И. В.* Указ. раб. С. 80.

[80] Сказки и предания Самарского края. № 69 *в*. С. 230—231.

[81] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 52—53.

[82] Сказки и предания Самарского края. № 69 *а*. С. 230.

[83] *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии//Этнографическое обозрение. 1914. № 3—4. С. 109.

[84] *Honko L.* Op. cit. S. 394.

[85] Сказки и предания Самарского края. № 69 *г*. С. 231.

[86] *Неклюдов С. Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре//Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 225.

[87] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... С. 101.

[88] АКНЦ. 21. № 124.

[89] Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе//*Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 15 (Зап. Моск. археол. ин-та. Т. 18).

[90] *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 72.

[91] *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 391.

[92] *Зеленин Д. К.* Русские народные обряды со старой обувью//Живая старина. 1913. Вып. 1—2. С. 16; *его же.* Восточнославянская этнография. С. 93, 391. Аналогичные представления о поминальной бане зафиксированы и в ингерманландской традиции. Как отмечает Л. Хонко, «обычно мытье в бане умерших связано с ночью, в которую происходит смена года, с кануном праздника Всех святых (Кекри). См.: *Honko L.* Op. cit. S. 424.

[93] *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губ.//Этнографическое обозрение. 1900. № 4 (кн. 47). С. 89.

[94] Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии ... С. 26.

[95] *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии//Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 327—328.

[96] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. 2-е изд. М., 1986. Т. 2. С. 120.

[97] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 314.

[98] *Харузин Н. Н.* Очерк развития жилища у финнов. М., 1895. С. 26.

[99] *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929. С. 24.

[100] Suomen historia. 1985. B. 1. S. 41.

Mythological Stories and Superstitions Related to Bath Spirit-Baennik

Bath spirit, or Baennik, defined by the author as one of the home spirits, in accordance with her concept was separated from syncretic prototype in the course of evolution of dwelling. Baennik in folk tradition is an intermediate between life and death, when death is understood as transformation and birth as revival (wedding and burial rituals are understood in peasant tradition as identical). Baennik is standing in the center of constant flow of events in family community; a bath is associated with a sacred space for transformation from one social status to the other.

N. A. Krinichnaya

© 1993 г., ЭО, № 4

В. И. Дынин

РУССКАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ: ОПЫТ ВЫДЕЛЕНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ВАРИАНТОВ

Различия между двумя этнографическими группами русских (северной и южной), позволившие ряду исследователей даже говорить о двух разных народах — севернорусском и южнорусском [1],— как известно, наиболее отчетливо проявляются в языке, типе жилища, одежды, других особенностях быта. Анализ этнографических источников XIX—XX вв. показывает, что эти различия в достаточной мере затрагивают и сферу традиционных народных верований — демонологию.

Демонология XIX—XX вв. как пережиток древнего анимизма охватывает комплекс характерных для данного мировоззрения представлений и практических действий [2]. Сюда относятся: 1) сами объекты верований — набор типичных образов, в том числе женские соответствия мужским демоническим существам (лешему, водяному, полевому и др.), а также особые женские духи, не имеющие парных мужских образов (русалка, кикимора); 2) демонологическая лексика в языке (названия, «имена» духов); 3) комплекс представлений о внешнем