

Ю. П. Шабаяев, Г. И. Мальцев

**БАНЯ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ
ПЕРМСКИХ И ВОЛЖСКИХ ФИННОВ**

Проблема изучения народных знаний, в частности народной медицины, была поставлена в повестку дня отечественной этнографической науки еще акад. Ю.В. Бромлеем в 1976 г., когда после долгого забвения интерес исследователей к ней стал вновь возрастать¹. С тех пор количество публикаций по этой теме возросло, но нельзя сказать, что народная медицина изучается чрезвычайно активно. Баня же как своеобразное явление народной жизни вообще нечасто привлекает внимание этнографов и фольклористов. За последние годы, на наш взгляд, самые заметные работы, посвященные бане, принадлежали перу Н.А. Криничной. Особенно интересны ее работа о мифологических банных персонажах, а также монография, посвященная русской гигиенической традиции, в частности русской бане, подготовленная коллективом сотрудников Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая². Роли бани в традиционных представлениях и верованиях населения европейского севера России посвящена и наша небольшая публикация³. В нескольких статьях карельских и этнографов коми довольно основательно рассматриваются обряды жизненного цикла, связанные с баней⁴, но широкие аналогии между культурой бани и народной медициной различных народов еще не стали предметом рассмотрения. Данная статья представляет собой первую попытку подобного рода анализа.

Народный опыт врачевания, аккумулированный в традиционных представлениях о болезнях и методах их лечения, наиболее очевидно и ярко проявляется в деятельности знахарей, костоправов и других народных целителей. Деятельность этих хранителей народного опыта у многих народов тесно связана с баней, ибо место и роль последней в медицинской практике прежде были весьма значительными. Правда, при этом у каждого народа, знакомого с культурой бани, значение данного гигиенического средства для врачевания было различным. Свидетельство тому – примеры использования бани для поддержания здоровья и излечения болезней у коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев и мордвы.

Следует оговориться, что «культура бани» ныне весьма распространена у финно-угорских народов, хотя различные ее элементы сохранились не в полной мере. В частности, почти исчезла магическая и обрядовая баня, не используется она в настоящее время как рекреация (место проведения молодежных посиделок), ограничено ее хозяйственное значение (прежде в ней, например, сушили лен) и т.д.

Что касается ее гигиенического и медицинского предназначения, то здесь перемены не столь значительны. В основном они касаются того, что из общественного быта почти исчезли знахари (многочисленных современных «народных целителей» к ним вряд ли можно отнести) как носители специализированного народного медицинского опыта. При этом банные процедуры продолжают широко применяться при домашнем лечении простудных заболеваний, болезнях суставов, кожных заболеваниях. В ряде мест практикуют костоправы, хотя их число также существенно сократилось. Тем не менее наши материалы посвящены главным образом способам медицинского использования бани, которые бытовали примерно до конца первой половины XX столетия.

Безусловно, у финских народов банные традиции имеют много общего с восточнославянскими, причем это сходство прослеживается практически во всем: выборе места и технике строительства, обрядах и обычаях, связанных с баней, мифологических банных персонажах, медицинских и гигиенических банных процедурах. Применительно к европейскому Северу России можно вообще говорить об общем культурном феномене. Конечно, правомерно ставить вопрос и о культурных заимствованиях, хотя далеко не всегда они очевидны. Тем не менее «движение» традиций от

центра к периферии в ряде случаев прослеживается весьма однозначно. Например, **первые белые бани** появились в подмосковных деревнях еще в середине XIX в., у удмуртов, мордвы и марийцев они стали строиться в 1930-е годы, у коми – сразу после Второй мировой войны, а у коми-пермяков – только в конце 1960-х годов. Применительно к бане мы можем говорить скорее всего о локальных вариантах традиций, нежели об этническом своеобразии этого культурного феномена. Нам представляется, что приведенные в данной статье материалы достаточно очевидно подтверждают данное предположение.

У коми баня считалась важнейшим лечебным средством. В XIX столетии исследователь Клавдий Попов писал: “Баня (пывзын) – это насущная потребность каждого зырянина, это гигиеническое средство от всех болезней, особенно от перекрыпу, т.е. когда человек сильно прозябнет, долго находясь на морозе”⁵. Оценка лечебно-профилактических свойств бани в народе была весьма высокой, что следует хотя бы из смысла некоторых поговорок коми: “Баня все правит”, “Баня для больного все равно что бальзам”⁶.

Знахарь олицетворял собой человека, способного осуществить регламентированную связь с потусторонним миром, но она не могла установиться постоянно и повсеместно. Для ее осуществления необходимы были особые условия, а именно специальные обряды, чаще всего происходившие в бане. Баня воспринималась как наилучшее, а порой и единственно возможное место для проведения магических обрядов, направленных на очищение духа и тела от порчи.

Процесс подготовки бани и необходимых магических средств для лечения носил ярко выраженный ритуальный характер и осуществлялся ночью, до восхода солнца. Знахарь втайне от окружающих приносил воду из трех–девяти колодцев или лесных ручьев (чаще из трех источников, зачерпнув из каждого по девять раз), топил баню тремя–девятью поленьями, готовил веник из трех–девяти березовых или можжевельных веток. При этом счет велся назад: от девяти к единице⁷. У удмуртов, как и у коми, для лечения требовалась особая вода, которую брали из ключевых источников до восхода солнца или после его заката. Желательно было заготавливать воду из трех или семи родников. Воду из реки можно было “очистить”, черпая ее против течения⁸. Магия цифр, времени и места, где происходило лечение, создавала условия для установления контакта с потусторонним миром. Такой контакт считался необходимым, поскольку, по народным представлениям, источник болезни находился в невидимом, “оборотном” мире. Болезнь успешно излечивалась тогда, когда ее удавалось вернуть в этот невидимый мир.

Показательны обряды лечебной магии в бане. Во время ритуального парения, сопровождавшегося произнесением заговоров, знахарь внимательно наблюдал за больным: если тот открывал глаза, считалось, что он будет жить; в противном случае больной признавался “нежилцом на этом свете”.

Человека, долгое время находившегося на грани жизни и смерти, “рубил” в бане под корытом (эта процедура могла проводиться в ряде случаев и на пороге дома): больного укладывали под деревянное корыто, на котором затем знахарь рубил веник или девять сухих травинок. Считалось, что сразу после троекратного повторения этой процедуры больной должен или выздороветь, или умереть.

Еще один способ ритуального врачевания в бане – пропускание больного человека или новорожденного, за жизнь которого были основания опасаться, через хомут. Этот обряд известен многим народам и символизирует повторное рождение и связанные с ним обновление и оздоровление организма.

Характерно, что в ряде мест коми называли врачей *пывсьӧдчысь* (пывсьӧдны – “парить, выпарить”, пывсьӧдчыны – “лечить больных в бане”)¹⁰.

Использование бани в народной медицинской практике по сути имело рациональную основу. Целебное действие пара, массажа березовым веником усиливалось применением компрессов, растираний из отваров лекарственных трав. При простуде на каменку плескали настой мяты, пихтовой хвои, тимьяна ползучего и вдыхали пар. При ломоте в суставах, болезнях мышц парились пихтовым веником или веником из

крапивы, накладывали на больные конечности компрессы из распаренного в кипятке тысячелистника, горца войлочного, крапивы и т.д.¹¹ При простуде и ревматизме распространенным лечебным средством были муравьиные ванны: из леса приносили муравейник, клали его в бочку, заливали кипятком, иногда добавляя пихтовых веток, а затем сидели над этим отваром. Чтобы вода не остывала, в бочку с отваром подкладывали горячие камни с каменки. Кожные заболевания лечили ваннами из щелока и настоя пихты, ромашки. Диатез у детей излечивали следующим образом: их парили вениками из черной смородины или купали в отваре калины. Больного желтухой парили вениками из трехгодичной конопли, а затем заставляли дышать дымом от рассыпанных на каменке конопляных семян¹².

Главными носителями медицинских знаний у коми считались костоправы, знахари и травники. Опытные врачеватели, знавшие специальные лечебные заговоры, не всегда могли помочь. В особо сложных случаях, по поверьям, требовалась особая магическая сила, присущая только колдунам. Колдун, в противоположность знахарю, считался носителем злого начала, и его могущество основывалось на тесной связи с потусторонними сверхъестественными силами. Да и сам колдун воспринимался, как отмечает А.С. Сидоров, как представитель иного, потустороннего мира¹³. Что принципиально важно, само посвящение в колдуны, согласно широко распространенным поверьям, происходило в бане и носило двойственный характер: с одной стороны, это были особые процедуры инициаций, а с другой – отречение от христианских ценностей.

К примеру, коми и коми-пермяки верили, что колдовству можно научиться, но процесс этот длительный, сложный и опасный для человека. Не каждый способен выдержать его. Но тех, кто успешно прошел все этапы обучения, ждало последнее и самое сложное испытание. По поверьям печорских коми, происходило оно, как уже говорилось, в бане. Для того чтобы пройти это испытание, следовало найти кошку черного цвета и в бане облить ее кипятком. Вслед за этим, якобы, в оконце бани появится лицо с двумя огненными глазами величиной с кулак. Если испытуемый не испугается, то страшное существо войдет в баню в облике молодого человека и научит искусству колдовства¹⁴.

Существовал и другой способ обучения колдовству. Здесь тоже требовалось сначала затопить баню и вымыться в ней. После этого опытный колдун открывал дверь и впускал красную собаку, которая тут же изрыгала на пол рвоту. Затем колдун выпускал собаку и предлагал обучающемуся вылизать собачьи рвотные испражнения. Затем предлагалось снять с шеи крест и положить его на пол лицевой стороной вниз. На нательный крест сверху следовало положить другой крест, сложенный из двух лучинок и встать на этот крест ногами, а затем обучающийся должен был отказаться от луны, солнца, родителей, своих детей и своей жены, заявив, что он их не знает...

Наивысшее могущество, согласно поверьям, колдун мог обрести, вытащив собственными зубами зуб мертвеца¹⁵.

У коми-пермяков процедура посвящения в колдуны была, согласно мифологической традиции, еще сложнее. Испытуемый открывал дверь в баню, и лежащий тут же, за порогом, опытный колдун задавал испытуемому сложные вопросы, на которые следовало давать правильные ответы. После этого испытуемый должен был сварить здесь же, в бане, черную кошку и проглотить 40 ее костей (это давало будущему колдуну магическую силу)¹⁶. По другой версии, старый колдун вызывает для испытания лягушку-матку, которая живет в воде и слушается только опытных колдунов. Ровно в полночь двери бани, где назначено испытание, открываются, и в них появляется огромная лягушка с раскрытой пастью. В пасть следует войти испытуемому, но лягушка не позволяет сделать это сразу, а отступает к раскаленной каменке, чтобы сильнее напугать будущего колдуна. Те, кому удалось побывать в пасти, становятся настоящими колдунами¹⁷.

У удмуртов колдуны (*усто туно*) обучаются своему мастерству год и более. В ходе этого обучения претендента на звание колдуна заставляли ходить по проволоке через реку, скакать по вершинам берез, входить в змея, дышащего огнем.

Вместе с тем наиболее важная часть образовательного процесса проходила именно в бане, и сам этот процесс демонстрирует, каким образом колдун обретал способности воздействовать на здоровье и поведение остальных людей. В полночь желающий научиться искусству колдовства должен был идти с караваем хлеба в руках в баню, где, не разжигая огня, садился на полку и наступал ногой на каравай. Затем он снимал с шеи крест и клал его под другую ногу, говоря при этом: “Я в бога не верю”. После этого в баню, по поверьям удмуртов, входят бесы и начинают учить будущего колдуна, как околдовывать и портить людей. По окончании обучения новый колдун получал золотой или серебряный шарик величиной с горошину или золотое или серебряное кольцо¹⁸. В бане же можно было и ослабить силу колдуна, защититься от его колдовских чар. Для этого, по представлениям марийцев, при топке бани, в которой моется колдун (*локтызо*), в дрова непременно следовало положить рябиновое полено. Получаемый вследствие этого пар якобы разрушает силу локтызо. Рябиновое дерево или прут – основное средство для изгнания злого духа и злой силы у марийцев¹⁹.

По народным представлениям, заболевания нередко являлись следствием того, что колдуны насылали болезнь на неугодного им человека. Особенно отчетливо эти представления прослеживаются в севернорусских поверьях о причинах заболевания икотой, которую коми именовали *шевой*²⁰. Тем не менее считалось возможным заставить или упросить колдуна использовать свою магическую силу для излечения болезней, вызванных действиями другого колдуна, сверхъестественных сил или не подвластных мастерству знахаря.

Колдун для лечения также нередко избирал именно баню. В 1976 г. Н.Д. Конаков записал на Верхней Печоре интересный рассказ о таком колдовском “лечении”. Ослепший в результате “порчи” охотник обратился за помощью к известному в округе колдуну Якову из д. Кодач. Тот согласился “починить” глаза, и охотника привели в протопленную баню колдуна. Последний потребовал, чтобы его оставили наедине с охотником и чтобы никто и ни при каких обстоятельствах не приближался к строению. Вскоре люди увидели, что баня горит со всех сторон синим пламенем, но, помня о предупреждении, никто не стал подходить близко. Через некоторое время из бани вышли колдун и охотник, который был уже зрячим. По словам Якова, его глаза были спрятаны на дне Печоры, откуда колдун их достал, используя свои способности повелевать водной стихией и свободно находиться под водой²¹.

В целом традиционное крестьянское мировоззрение коми характеризовало многие жизненные обстоятельства и межличностные отношения через призму действия вредоносных для человека потусторонних сил. В этой связи весьма показательным отношением у крестьян коми к женщине. Она считалась “нечистой” и воспринималась как носитель вредоносных свойств. Правда, так относились только к женщине в детородном возрасте. При половых сношениях с женщиной, с точки зрения коми, у мужчины мог возникнуть *пеж* – нечто, не имеющее определенной формы и определенного образа, отличающееся особо вредными для человека свойствами и обладающее большой силой заражения. Мужчина после полового сношения и до проведения церемонии очищения считался зараженным пеж. На мужчин, детей и некоторых животных, прикасавшихся к женщине, переходили ее вредоносные свойства.

Простейший способ очищения от пеж заключается в том, что мужчины моются в бане, обливаются холодной водой и надевают чистые вещи. Другой способ – более сложен: очищающийся идет в баню, где в этот день еще никто не мылся, обрызгивает водой печь-каменку (*гор*), собирает воду, стекающую по раскаленным камням печи, в сосуд из бересты (*чуман*), затем обливает себя этой водой. Излишества в половых контактах, связи со многими женщинами, по представлениям коми, приносят серьезный вред мужчине: он может заболеть и утратить все свои способности. В таких случаях для исцеления приглашают старика, который не живет половой жизнью. Первыми в сухую баню (*кос горвълса пывсян* – “баня с сухой печкой-каменкой”, т.е. баня, в которой в данный день еще никто не мылся) идут старик и пациент. Последний ложится на самую верхнюю полку. Старик готовит для него воду, которую он предварительно пропускает через горячие камни, и парит веником больного, после

чего плюет ему между ног и обливает приготовленной для него водой. В завершение старик дает совет не думать больше о женщине и не говорить о половых сношениях. Вода очищает больного от пещ, а прикосновение старика, обладающего чистотой (*cöstm*) еще более усиливает лечебный эффект²².

По убеждениям коми, для лечебного действия важнейшее значение имело то, чтобы человек, который помогает в излечении болезней, был чистым, особенно для исцеления больных от пещ. Поэтому коми часто просили, чтобы больных в бане парили веником дети, которые, как и старики, не вели половой жизни и были способны очищать нечистых мужчин от действия вредоносных сил. Такой же способностью к очищению обладали и старые женщины, не имевшие контактов с мужчинами. Они тоже нередко парили больных в бане, чтобы помочь им излечиться.

Среди народных врачевателей у коми несколько особняком стояли костоправы. Их лечебная практика не носила такого магического характера, как у знахарей и колдунов, и в основном опиралась на знание анатомии человека. В бане костоправы осуществляли лечение различного рода травм, для чего предварительно распаривали больного, растирали его маслом или жиром, а затем вправляли вывихи, делали массаж при растяжении мышц, ушибах, опущении внутренних органов. На застарелые ушибы накладывались компрессы из льняного семени.

Своеобразный символический смысл имело профилактическое воздействие на здоровье человека, осуществлявшееся в бане. Так, "профилактическая баня" для детей устраивалась накануне Пасхи, но особенно целебной считалась баня в день Ивана Купалы. В обычае устраивать купальскую баню есть много сходного у коми, коми-пермяков и северных русских²³. Когда в этот день топили баню, полы устилали цветами купальницы; эти же цветы вплетали в березовые веники, причем для каждого члена семьи, в том числе и для грудных младенцев, готовили свой веник. До Иванова дня ломать березовые ветки на веники запрещалось, и объяснялось тем, что листья березы до этого дня еще клейкие. Помимо березовых веток в ивановский веник вплетали веточки рябины.

В день Ивана Купалы во время мытья детей их парили с обязательным исполнением наговоров на здоровье:

Быть чистым, как рябина,
Цвести, как купальница.
Шириться, как березовый лист²⁴.

Или:

Пусть крепнет и растет,
Как ивановская трава
Окрепла и выросла.
Кверху листья распустите,
Чесотку – свиным,
Кашель – овцам,
Болезни – медведям!
Ножки, ножки, бегите,
Тамаре и Галине
Вырасти большими,
Чтобы рослыми да хорошими стали!²⁵

У взрослого населения коми существовало поверье, что ивановский веник очищал тело человека от полученной в течение года скверны: он как бы вбирал ее в себя и сам становился нечистым. Поэтому отношение к ивановскому венику было особенное: в одних местах его после бани забрасывали на крышу, в других вешали на кольях дворовой изгороди. В последнем случае использовали специальный заговор: "Все болезни – через изгородь, колышки – разойдитесь"²⁶.

В некоторых местах после мытья в бане все веники несли к реке и бросали в самое глубокое место со словами: "Это – водяному". Затем участники обряда обмыва-

ли в воде ноги – чтобы водяной не утащил. Завершалось действие разведением костра, возле которого собравшиеся сидели до позднего вечера²⁷.

В коми-пермяцкой народной медицине баня занимала менее значительное место, нежели у коми-зырян. Здесь главную роль играли местные травы. После них наиболее целебными считались различные соли. Баня же по своим целительным свойствам стояла у коми-пермяков на третьем месте²⁸. Однако следует отметить, что травами нередко лечили человека именно в бане. Вообще при использовании бани в лечебной практике коми-пермяков сочетались как рациональные, так и ритуально-магические способы лечения.

Среди рациональных способов лечения можно назвать мыльные массажи – *матегашцны* (*матег* – мыло), проводившиеся в бане с целью излечения болезней мышц и суставов. Ушибленное место также лечат массажем – “мылят” в бане. Для этого приглашают специальную бабку-знахарку.

При простуде в бане во время паренья на каменку вместо воды лили дрожжи или кислый крепкий квас – гущу. Этим паром больной дышал, и дыхательные пути очищались от простуды. Чесотка (*гыгина*) также излечивалась в бане, для чего человек весной через день парился там веником. В бане же лечили оспу и так называемую кочергу, или, иначе, послеродовой пушок у новорожденного. Ребенка около недели после рождения парили в бане, причем делала это не мать, а свекровь. В бане же у детей в возрасте до года вправляли голову, если она была деформирована. При лечении глазных болезней иногда брызгали грудное молоко от матерей, кормящих грудью мальчиков.

Большинство лечебных приемов, осуществляющихся в бане, носило на себе отпечаток некоего магического действия. Например, при лечении головных болей и грыжи было принято “чертить” по больному месту лучиной и заговаривать боль. Если человек надорвался, ему в бане на пуп ставили глиняный горшок или кружку и вправляли надорванный живот. Часто на пуп ставили черенком березовый веник и “вкручивали” его, поворачивая “по солнышку”. Если человек был не очень болен, он проделывал эту операцию самостоятельно.

В бане осуществлялось не только лечение, но и профилактика болезней и вредоносного воздействия на человека со стороны недоброжелателей или колдунов. Так, от злого глаза – *урочливости* (*во мидзасьбмись*) особенно старались уберечь малолетних детей. С этой целью их всегда в бане sprыскивали “святой водой”. Ее получали следующим образом: брали обычную воду, бросали в нее три горящих уголька, а потом sprыскивали ею человека²⁹. Очень похожее профилактическое средство против “урочков” было распространено и у русских Вологодской губ. Здесь считали, что если воду трижды “перенять” с каменки и собрать в ковш, то она приобретет целебные свойства и ею можно ополаскиваться и даже пить. Процесс приготовления специальной воды сопровождался заговором: “как на каменке, на матушке, подсыхает и подгорает, так на рабе Божьем (таком-то) подсыхает и подгорает”³⁰. При этом следует заметить, что обычную воду из кадки в бане категорически запрещалось пить кому бы то ни было.

Коми-пермяки повсеместно верили в порчу, урок и различали тяжелую (*секыт во мид’з*) и легкую порчу (*кокн’ит во мид’з*). Зюздинские коми-пермяки нередко лечили порчу в бане: в ковше смешивали воду, взятую из трех источников (ручeyков), ставили ковш с водой на дымовое окошко и затем обливали этой водой больного³¹.

Обычно лечение порчи и уроков в бане сопровождалось произнесением особых заговоров. Приведем один из них, несколько осовремененный: “Ото всех уроков, ото всех причин я застоятель раб божий (имя), помоги мне застоять, ты лихорад, ты супостат, если ты можешь глотнуть горячий уголь, горячий камень и на 120 градусов кипятку воды можешь глотнуть, то и от раба божия (имя) от застоятеля можешь глотнуть. Ото всех я уроков, ото всех я болезней и ото всех причин, как голички засыхают, как и сучья засыхают, так и эти болезни должны исчезнуть и иссохнуть”³².

Лечение большинства болезней сопровождалось, как уже отмечалось, произнесением заговоров, и почти все заговоры и наговоры произносились у коми-пермяков в бане³³. В заговорах имелись обращения не только к божественным силам, но и к са-

мой бане, ибо пермяки свято верили в ее целебную силу. Если кто-то заболел, бабушка-знахарка топила баню, в которую приводили заболевшего. Его парили разогретым веником и произносили урочный заговор. При лечении маленьких детей обычно такой: “Господи, благослови! Дай, Господи, здоровья всем младенцам. Баенка, матушка девяностолетка! Кто расхитил и расщипал и сучья, и вершины, тот моего младенца сохрани и избавь от черного глаза, от белых глаз, от рыжего человека, от худой думы”. В то время, как распаривается веник, знахарка наговаривает на воду: “Господи благослови! Баенка, матушка (батюшка), Соломея бабушка и теплая парушка; парила, гладила, от грехов очистила”. Заканчивая лечебную процедуру, знахарка приговаривала: “Дай, Господи, тебе (имярек) доброго здоровья. Все болезни отступите в темные леса, на высокие кочки, в зыбучие болота, к старому хозяину. Избави тебя, Господи, от всяких болезней и от колотья, и от горячки, и от шепоты-ломоты; не болы, не ломите семьдесят семь суставов и семьдесят семь жил”³⁴.

В заговорной практике Русского Севера образы так называемых чудесных героев, в частности бабушки Соломонии, присутствовали достаточно широко. Эти герои упоминались обычно в связи с просьбой к ним произносящего заговоры: “Бабушка Соломонеюшка, приди помыти и попарить раба млада младенца в парку парушечку, баенку смыть уроки, прикосы, грыжи, ломоты, сухоты, болезни”³⁵.

В русских деревнях при родовспоможении повивальные бабки широко пользовались христианской атрибутикой: молитвами, святой водой, ладаном, свечами, иконами. В молитвах и заговорах обращались обычно к своим главным покровителям: Анне-Пророчице, Зосиме и Савватию, Козьме и Демьяну, но в первую очередь к Богородице. В этой связи упоминалась и бабушка Соломония, которая, по преданию, якобы помогала Богородице при рождении Спасителя³⁶.

Бабушка Соломония, или Соломонеюшка (в других случаях – Соломонида) – мифологический персонаж, который встречается не только в северном фольклоре. Еще в середине XIX в. П. Мельников отмечал, что принявшая христианство мордва якобы отождествляла свою языческую богиню Анге-Патей с “бабой Соломеей”³⁷.

Видимо, заимствованный из русского фольклора образ бабушки Соломонеюшки, которая обладает способностью смывать уроки и прикосы, у пермских финнов трансформировался в образ хозяйки-распорядительницы бани – бабушки Соломеи. Неслучайно коми-пермяки перед входом в баню просили: “Банюшка-матушка, Соломея бабушка, пусти нас попариться, умываться, очищаться, шелковым веником бумажное тело”. Уходя из бани, следовало не забыть поблагодарить хозяйку: “Банюшка-матушка, Соломея бабушка, спасибо за парушку, спасибо за жарушку, со Христом оставайся”³⁸.

Нередко при лечении болезней в бане коми-пермяцкие знахари употребляли следующий заговор: “Сердце на радуйся, глаза не глядись. Ты меня не бойсь, от белоглазого, черноглазого и синеглазого, от уроков, от пороков от женского полу, от маленьких ребят, от долговолосых, от русых, от белых и от всего будь моя молитва – аминь”.

В лечебной практике молитва использовалась широко и произносилась либо самостоятельно, либо влеталась в текст заговора. Среди удмуртских и русских знахарок в Удмуртии бытовало мнение, что она усиливает лечебное воздействие. При этом среди святых, к которым обращались за помощью целители, существовала своеобразная иерархия: к одним прибегали при лечении любых болезней (Богородица, святой великомученик и целитель Пантелеймон, святая Параскева Пятница), к другим – отдельных недугов. При головной боли обращались к крестителю Иоанну, при лихорадке – к преподобному Мирону, при зубной боли – к “пресвятому зубному Антипе”³⁹.

Коми-пермяцкие знахари при лечении зубной боли использовали следующий заговор, обращенный к Антипе: “Стану я раб божий человек (имярек), да перекрещуся, умоюся со святой водой ключевой; оботруся в полотенце белое и Господу Богу помолюся. Пресвятой матери Богородице – Антипе преподобному (помолюсь). Оденуся, да еще переоденуся, выйду я за двери и выйду я за ворота под частые звезды, под красное солнце и под светлый месяц; пойду я в восточную сторону! В восточной

стороне есть океан-море; на океан-море есть остров; на острове стоит соборная церква. В соборной церкви есть Мать Пресвятая Богородица – Антипа преподобный. Я к ней пришел с добрыми делами и заповедями. Я вам покорюся и помолюся: как у дерева сук сохнет и посыхает, также чтоб сух и посыхал зубной червь. Пойди за темные леса, на сырые болота. Как запираются райские двери на 12 замков, на 12 дверей, также остановитесь мои слова крепкие – костные и крепче булата. Шука в море, ключ – замок во рту. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь!”⁴⁰.

Баню в своей лечебной практике использовали не только знахари. И у коми-пермяков, и у коми-зырян она являлась наилучшим местом, где осуществляли свои процедуры костоправы, о чем уже говорилось выше. Правда, для лечения использовалась не только баня. Иногда знахари парили больных в русской печи.

В удмуртской народной медицине значительная часть болезней также излечивалась в бане. При возникновении серьезных заболеваний удмурты обращались к *туно*, *туночи*, *эмзя* (знахарям, лечцам, ворожеям)⁴¹. Процесс лечения сопровождался магическими действиями и произнесением специальных заговоров. Здесь также во время простуды парились березовым, а при радикулите и ревматизме – пихтовым веником или веником, сделанным из жгучей крапивы, пили настои потогонных трав, использовали ингаляцию. Паровая баня считалась незаменимым местом для лечения различных травм: в ней правили вывихи, массажировали и натирали тело, промывали незаживающие раны⁴². Причем баня играла существенную роль не только как место, где осуществлялись лечебные процедуры, но и присутствовала в качестве лечебного символа в магических заговорах. Ее использовали и для приготовления лечебных снадобий, и для осуществления лечебных магических действий. К примеру, при лечении ангины (*ныыло*) выходили из дома во двор, где лизали ладонь и произносили следующий заговор: “Угол заброшенной бани лижу, пусть это послужит лекарством, тьфу!” Возвращаясь в дом, необходимо было жевать во рту завязку рубашки, глотать слюну и одновременно приговаривать: “Заброшенные дом, баню и громадную гору глотаю”.

Лишай на теле (*корс*) натирали чернилами и смесью меда с солью. Кроме того, это место натирали грязью, взятой из-под полка в бане, а также мочили его водой, стекавшей с банного полка во время мытья в бане. Причем этой водой обмывали большое место только безымянным пальцем.

Чесотку (*лыдон*) удмурты лечили следующим образом: в деготь клали куриный помет и серный цвет, все это смешивали, а затем кипятили. Полученной смесью натирали чесоточные места на теле после того как человек помоеется в бане и выйдет оттуда⁴³.

Женщины, которые не могли рожать детей, обращались к знахаркам и “бабушкам” за советом и помощью. В удмуртских деревнях были, по поверьям удмуртов, бабушки, которые могли излечить женщин от бесплодия. Такие бабушки назывались *кõt-тунатьясь* (правительницы живота) или *кõt-кыскась* (массажирующие живот). Эти врачевательницы делали специальные массажи с целью привести матку в надлежащее положение. При этом многие из бабушек обладали неплохим знанием анатомии женщины. Массаж делался на теплой печке, но чаще – в протопленной бане. Большая ложилась на спину, бабушка намыливая ей живот и начинала обеими руками массировать его сверху вниз, делая при этом вращательные движения. Курс лечения включал от трех до двенадцати массажей. Один сеанс продолжался в течение четверти часа, столько же времени женщина должна была лежать после его окончания⁴⁴.

В народной медицине марийцев баня имела существенно меньшее значение, чем у народов коми и удмуртов. Но главная роль в излечении болезней принадлежала все таки знахарям и колдунам, которые в лечебной практике столь же широко использовали различные магические действия и заговоры. Правда, если у коми, удмуртов и особенно у коми-пермяков заговоры в значительном большинстве произносились в бане, то у марийцев они чаще совершались в доме над каким-либо предметом: маслом, тестом, ножницами и т.д.⁴⁵ Сама болезнь у марийцев называется *вувэр кочмо*, и

данный термин включается в текст всех заговоров. Вувер – это особая сила, или существо, живущее в лесу, в дупле дерева; вселяясь в человека, вувер способствует возникновению болезни.

Кроме того, считалось, что причиной болезни может быть вхождение в организм отрицательной энергии (*осал ю*), создаваемой и направляемой на жертву людьми, духами, богами; при этом на каждое отрицательное “ю” имеется противоположный, т.е. положительное “ю” (*поро ю*). Суть лечения заключалась в том, чтобы нейтрализовать болезнетворное “ю”. Основными способами воздействия на “ю” в процессе лечения, колдовства выступали заговоры и другие магические действия знахарей и колдунов⁴⁶. Порой эти магические акты осуществлялись в бане.

У мордвы роль бани в народной медицине была более значимой, чем у марийцев, но она не приобрела того влияния, которое имела в лечебной практике пермских финнов. Носителями медицинских знаний и опыта в мордовских селах и деревнях выступали знахарки – *йевись-баба*. Врачевали они только в состоянии особого возбуждения, для чего пили водку, ели ладан, окуривали себя им, а затем ложились в передний угол, где бились в конвульсиях. Только после этого знахарки приступали к лечению. Особое внимание уделялось детским недугам, предохранению детей от возможного заболевания, которое могло быть вызвано как естественными причинами, так и “дурным глазом” или порчей. Поэтому ребенка старались оградить от возможных недугов уже с момента его появления на свет. С этой целью при рождении ребенка повитуха произносила моления в честь хранительницы бани – *бань-азыр-авы* и покровительницы деторождения – *ведь-авы*.

При лечении детских болезней, вызванных дурным глазом, знахарка произносила в бане заговор следующего содержания: “Не парю я тебя, не мою я тебя; с того берега великой реки (моря) пришла старая женщина с тремя зубами во рту, с железным цюкором в груди (животе). Когда этот цюкор будет раскушен, тогда пусть овладеет тобою болезнь от злого глаза, тогда пусть ты будешь околдован глазами. Когда эти прутья из веника вернутся на свои корни, тогда пусть овладеет тобою болезнь от злого глаза”.

Считалось, что в результате посредничества знахаря действовали уже умершие знахари или духи предков, которые помогают лечению болезней. Это совершенно очевидно вытекает из другого заклинания, которое использовалось мордовскими знахарями во время врачевания болей в желудке в бане: “Смотри, я разбиваю резь в животе у человека, я разрезаю его резь. Дедушка Сорокин, дедушка Видеешь, Михайлина жена, бабушка, тетка Сёкла, жена Гави, свояченица, семь колдунов, смотри они дуют, велют мне дуть. По их милости я дую, плюю. С той стороны большого моря пришел старик, он болезнь отогнал”⁴⁷. Если болезнь была особенно тяжелой, в ряде мордовских местностей в бане проводились специальные моления кем-либо из членов семьи больного ночью, чтобы никто не мог его видеть, иначе жертвоприношение не принималось. В качестве жертвы обычно использовали курицу и лепешки. При этом лепешки готовили дома, а курицу варили тут же, в бане. Соседей еще загодя предупреждали, чтобы в эту ночь они не выходили из дома и не стали невольными свидетелями жертвоприношения⁴⁸.

Роль бани и целительная сила ее хранительницы – *бань-авы* – раскрываются в методах лечения женского бесплодия. Если женщина не могла забеременеть, она вместе с повитухой обходила 12 бань, собирая камни в каждой из них. Потом эти камни нагревали, клали в воду, и бабушка-повитуха обливала нагретой камнями водой бесплодную женщину. Кроме того, такой женщине давали пить воду или обливали ее водой, над которой предварительно ворожили⁴⁹. Если у женщины умирали дети, она также могла обращаться к знахарке. Вместе с ней она шла в полночь в баню, где обе варили солянку, затем ставили ее посередине бани, выходили из нее, не закрывая дверь. Женщина вставала на четвереньки и начинала, пятясь задом, двигаться к входу в баню; при этом ей следовало быть совершенно нагой. Уже в бане она переступала через сковороду, а затем начинала есть солянку так, как ее ест животное. В это время знахарка произносила следующую заговорную формулу: “Идите кушать вме-

сте с молодухой, а потом дайте помощь ее горю; да будут ее дети здоровыми, хорошими”. Считалось, что после этого роды у женщины пройдут успешно, и дети станут здоровыми⁵⁰.

Вообще родовспоможение и профилактика новорожденных и рожениц от заболеваний и порчи являлись самыми распространенными и наиболее значимыми процедурами в традиционных медицинских практиках всех финских народов.

У коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев и мордвы роды чаще всего происходили в бане. При этом не следовало оставлять роженицу одну, ибо считалось, что дух бани может причинить ей вред или даже подменить новорожденного. У коми после родов в течение двух недель или месяца ежедневно парили как роженицу, так и ребенка, сопровождая процесс парения произнесением заговорных формул с пожеланиями здоровья и удачи в жизни. Мужчины в этот период не пользовались своей баней, а ходили мыться к соседям. Пока роженицу и ребенка трижды не выпарят в бане, их не показывали близким.

Считалось, что новорожденный совершает опасное путешествие из иного, неведомого мира в мир людей, преодолевая при этом границы всех символических миров. Эти представления обусловили использование специальных предохранительных процедур при трудных родах, которые не только облегчали положение роженицы, но и защищали ее от порчи. С этой целью роженицу окуривали дымом от стружек, взятых с трех порогов, приговаривая при этом: “Как дым горит, пусть также все сгорит-уйдет, что от изурочивания и сглаза”. Можно было окуривать и дымом от мышиного гнезда, сопровождая процесс заговорной формулой: “Как мышь рождает – никто не видит, пусть также (эти роды) – никто не увидит”. Труден был не только путь ребенка в мир людей, но и переход его и роженицы из бани в избу, когда и он, и она могли подвергнуться воздействию вредоносных сил. Во время такого перехода мать держала во рту какой-нибудь сор (старый лист или щепку)⁵¹.

У коми-пермяков существовало поверье, что родительница должна сама наносить дров и вытопить баню: в этом случае ребенок крепче будет. Три дня женщина находилась в бане, причем ее одну не оставляли ни на минуту, потому что банник – злой дух, живущий в бане под печкою, мог задушить ее. Новорожденного целую неделю носили в баню и парили на полке березовыми вениками (от этого на теле ребенка иногда появлялись водяные пузыри)⁵². Вместе с роженицей в бане обычно присутствовала повивальная бабка, которая заговорами старалась оградить жизнь и здоровье ребенка от бед. Бывало, одна из бабок занималась заговорами в бане во время паренья ребенка, а другая в это время произносила заговоры, а также ходила к ручью, где, черпая воду ладонями, заговаривала ее.

У удмуртов роженице в бане также помогали повитухи. “Рожать детей, – писал в начале XX столетия исследователь религиозных воззрений удмуртов И. Васильев, – бабы вотяцкие обыкновенно ходят в баню и приглашают бабку вотячку. По рождении бабка нарекает банное имя новорожденному, сообразуясь с временем года, – так, например, если ребенок родится во время жатвы, имя ребенку дается КУЛЬТОК, от слова КУЛЬТО, что значит СНОП (во время жатвы овса родившийся называется СЕЗЯЙ), если родится вскоре после прилета пигалиц, дается имя КСЭДЫК или СХДЫК, т.е. ПИГАЛИЦА; если после прилета жаворонка, то новорожденный называется БОДЬОНО, т.е. ЖАВОРОНОК. Иногда и не сообразуясь с этим, младенца называют, если женского пола МАРДЗЯНЬ, т.е. КОРАЛЛОВЫЕ БУСЫ. Иногда имена даются чисто татарские: ПЕТАШ, РАЙМ, АБДОЛЛО, ИСКЕНДЕР, ЭШЛЕАТ, ИСЕМБАЙ”⁵³.

При наречии именем повивальная бабка брала новорожденного на руки и подносила к каменке, а порой и просто держала над каменкой. При этом произносилась следующая заговорная формула: “Пересьёс. Кулэмъёс. Мухылчин. Ву-кылчин. Та сётэм ныл пидэс шудо-буро улоно каре, солэн нимыз (нарекает имя) дантэмлы медаз кыль; таза силь-вырыз куасьмыны медаз кыль” (Старики. Умершие покойники. Бог земли. Бог воды. Этого данного вами ребенка счастливо живущим сделайте; его славное имя (нарекается имя) пусть не останется бесславным, его здоровый организм (букв. мыш-

цы–кровь) пусть не останется засохнуть»⁵⁴. Банное имя имело важное символическое значение, ибо оно представляло имя, которым человек нарекался за границей мира людей. Именно потому в семьях, где часто умирали дети, прибегали к обряду сокрытия имени – *ним ватон*, когда официальное имя скрывалось, а объявлялось неофициальное банное. Тем самым ребенок как бы продолжал условно оставаться за пределами реального мира и таким образом предохранялся от угроз его жизни.

У русских, особенно на севере, роды также проходили в бане, где было принято после совершения молитвы нарекать младенца банным именем, которое через 40 дней заменяли постоянным из святцев⁵⁵. При этом баня топилась в тот же день, когда состоялись роды. Для роженицы были обязательны три бани. Сюда же, в баню, приходили с поздравлениями и съедобными дарами родственники и соседи, а в некоторых случаях являлся и священник для совершения молитвы, которая называлась «банной»⁵⁶.

В бане повитуха массировала роженицу, мыла ее и новорожденного, правила голову последнему. Баню после родов топили три дня кряду, и все эти дни повитуха жила в доме роженицы, ухаживая за нею и ребенком. За услуги ее одаривали фартуком, платком, мылом и другими подарками. До конца третьей бани новорожденного и роженицу посторонним не показывали, чтобы уберечь от «дурного глаза».

В необходимых случаях повитуха прибегала к различным средствам, которые должны были облегчить роды. В одних случаях она просто пугала роженицу, в других заставляла мужа перешагивать через жену и при этом признаваться в грехах (изменах жене). При трудных родах несколько женщин ударяли в печную заслонку, чтобы напугать и отогнать злых духов, мучивших роженицу. Новорожденного повитуха заворачивала в старую рубаху отца, если родители хотели, чтобы следующий ребенок был мальчиком. По завершении родов повитуха перевязывала пуповину шелковой или льняной ниткой и обрубала ее у мальчика на полене топором, а у девочки на прялке ножом или серпом⁵⁷. На третий день после родов в ряде местностей, в частности в Глазовском у., в бане устраивалось женское пиршество, на которое кроме повитухи приглашались и старшие родственницы роженицы. В баню приносили брагу, которую специально готовили по этому случаю. Брагу пили, приговаривая: «Слава Кылдысину создателю! Слава дороге Кылдысина! Сейчас хорошо дал и в будущем дай. Не обижаемся»⁵⁸.

В значительной мере сходные родильные обряды наблюдались у марийцев. У них во время родов в бане вместе с роженицей также присутствовала повивальная бабка. «Новорожденной девочке прежде всего умывали лицо и ягодицы, чтобы девочка была красивой и хорошо сложенной. Мальчика начинали мыть со спины, чтобы рос широкоплечим, крепким, здоровым. Во время купания говорили слова-пожелания, чтобы девочка выросла пригожей для замужества (марлан каяш йӱрышӱ лий), мальчик чтобы вырос годным для службы в армии и способным присмотреть за своими престарелыми родителями (армийын каяш йӱрышӱ лий, шонго ауа-авам ончар йӱрышӱ лий).

У луговых марийцев младенца в бане символически парили рябиновым веничком, тогда ребенок будет защищен от болезни «дурного глаза». В воду, где мыли ребенка, помещали серебряные монеты или украшения из серебра, чтобы ребенок был здоровым и богатым»⁵⁹.

В родильной обрядности мордвы баня также занимала важное место. Приведем одно из свидетельств: «Новорожденных младенцев мордва всегда моет в банях и долго парит веником. Во время паренья бабка приговаривает на своем наречии следующие суеверные слова: «Есть за морем девица с серебряными волосами, серебряным поясом подпоясана; не я тебя, дитя, парю, не я тебя глажу, парит тебя та девица и гладит тебя она, чтобы ты был крепок, чтобы ты был покоен»⁶⁰. Сразу же после рождения ребенка устраивалось моление хозяйке-покровительнице бани – *азыр-аве*. Роженица с ребенком оставалась в бане три–семь дней. В эти дни ее навещали родственники, приносившие различные гостинцы: яйца, рыбу, мясо. Посещение роженицы в разных местностях называлось по-разному – *кашань кандома*, *ямань кандома* («приходит с кашей»), *содифтома*, *варжама* («навещать»), *салма* («лапша», т.е.

приходить с лапшой). Со временем эти названия были вытеснены калькой с русского – *зубкань кандома* (приходить с подарком на зубок). В обычае мордвы навещать роженицу и ребенка проявилась прочность их родственных связей⁶¹.

Значение бани в обрядовой жизни определяется ее маркированностью как пространства магического и пограничного, переходного между миром людей и потусторонним миром. По народным представлениям, новорожденный, как уже говорилось, будто бы совершал опасное путешествие из иного, неведомого мира в мир людей. Для того чтобы это путешествие оказалось успешным, и предпринимались различные условия, которые помогали ему и оберегали его и роженицу. Кроме того, в бане как бы происходило ритуальное очищение новорожденного и роженицы, подготовка их к контакту с людьми. Неслучайно, после этого очищения мать и ребенка помещали на русскую печь, которая в избе считалась почитаемым местом.

Очевидно, что в лечебной практике пермских и поволжских финнов бане отводилась весьма заметная роль. В наибольшей мере она использовалась для лечения болезней у коми, несколько менее у коми-пермяков и удмуртов, а у мордвы и особенно марийцев являлась лишь неким подспорьем для народных врачевателей, но не имела решающего значения. Лечебная практика, связанная с баней, носила ярко выраженный магический характер, что объясняется мировоззрением коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев и мордвы, их восприятием бани как особой части социального пространства крестьянского двора, периферии одомашненной территории. У русских многие способы лечения были аналогичны тем, что использовались в народной медицинской практике народов коми, удмуртов, марийцев и мордвы⁶². Впрочем, и сибирские татары широко использовали баню в традиционной медицине⁶³.

Можно утверждать, что баня до сих пор является неотъемлемой частью народной, в частности гигиенической и медицинской, культуры пермских и волжских финнов. Она имела важное значение в быту этих народов, о чем свидетельствуют разнообразные способы ее использования. При этом следует иметь в виду то, что в мифологической традиции пермских и волжских финнов баня осмысливается либо как переходное пространство между мирами или как место, противостоящее миру людей. Неслучайно на территории, где некогда стояла баня, запрещалось ставить избу. Баня считалась нечистым местом еще и потому, что здесь не было икон⁶⁴, а когда шли мыться в баню, нательный крест снимали. Тут была возможна встреча живых и умерших, сил земных и сил потусторонних. Посредством общения с последними (например, с банным, или баенником) человек мог обрести чудесные способности: научиться у банного превосходно играть на гармошке, завладеть шапкой-невидимкой, когда банный кладет ее на каменку для просушки, и т.д.⁶⁵ Из семантики бани вытекает и ее значение для обрядов жизненного цикла и врачевания в целом, которое в традиционных культурах было своеобразной частью магических практик.

Примечания

¹ Бромлей Ю.В., Воронов А.А. Народная медицина как предмет этнографического исследования // Сов. этнография (далее – СЭ). 1976. № 5. С. 3–18.

² Криничная Н.А. “Сынове бани” (мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1993. № 4. С. 66–78; Она же. Мифологические рассказы и поверья о бане и баеннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 4–25; Она же. Баня, банька, баенка... Петрозаводск, 1992; Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004.

³ Шабает Ю.П., Шабаета Н.Ю. Баня в представлениях и верованиях населения европейского севера России // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. С. 180–185.

⁴ Никольская Р.Ф., Сурхаско Ю.Ю. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992; Терехин Н.М. О генезисе ритуальных функций бани в некоторых северно-русских обрядах жизненного цикла // Актуальные вопросы изучения экономического и культурного развития европейского севера СССР. Архангельск, 1982; Ильина И.В., Шабает Ю.П. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии коми. (Тр. Ин-та языка и литературы). Вып. 32. Сыктывкар, 1985; Шабает Ю.П., Никитина Л.С. Традиционная коми-

пермяцкая баня // Эволюция и взаимодействие культур народов северо-востока европейской части России. (Тр. Ин-та языка и литературы). Вып. 57. Сыктывкар, 1993; *Shabaev Juri P., Nikitina L.A.* Perinteinen komi-pertmiläinen sauna // Sauna. 1994. № 2 и др.

⁵ *Попов Клавдий.* Зыряне и зырянский край // Тр. этнографического отдела. Кн. 3. Вып. 2. М., 1874. С. 66.

⁶ *Плесовский Ф.В.* Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар, 1973. С. 52.

⁷ *Ильина И.В., Шабает Ю.П.* Указ. соч. С. 115–116.

⁸ *Волкова Л.А., Пономарева Е.А.* Магические элементы в народной медицине удмуртов и русских // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. С. 186.

⁹ *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 132.

¹⁰ *Ильина И.В.* Народные врачеватели коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР (Тр. Ин-та языка и литературы). Вып. 37. Сыктывкар, 1986. С. 74.

¹¹ *Она же.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. С. 57.

¹² *Она же.* Баня в народной медицине коми // Матер. VI Междунар. конгр. финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. С. 335.

¹³ *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 13–43.

¹⁴ Там же. С. 22.

¹⁵ Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. С. 235.

¹⁶ *Шабает Ю.П., Никитина Л.С.* Указ. соч. С. 51–61.

¹⁷ *Янович В.М.* Пермь. Этнографический очерк // Живая старина. 1903. Т. 1–2. С. 155.

¹⁸ *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Изв. общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. XXII. Вып. 3. Казань, 1906. С. 198.

¹⁹ *Евсеев В.* Обычай, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. 1927. № 10. С. 137.

²⁰ *Дмитриева С.И.* Мировоззренческая основа народных представлений о болезнях русских Европейского Севера // Российский этнограф. М., 1993. С. 46–67.

²¹ Полевые материалы Н.Д. Конакова. Личный архив.

²² *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов (Тр. Ин-та языка и литературы). Вып. 48. Сыктывкар, 1991. С. 6–9.

²³ Религиозные верования народов СССР... С. 273.

²⁴ *Дукарт Н.И.* Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми (Тр. Ин-та языка и литературы). Вып. 20. Сыктывкар, 1978. С. 149.

²⁵ *Микушев А.К., Чисталев П.И., Рочев Ю.Г.* Коми народные песни. Вып. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971. С. 7–8.

²⁶ *Конаков Н.Д.* От святок до сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 72.

²⁷ *Жаков К.Ф.* Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 75.

²⁸ *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта коми-пермяков // Журнал Министерства внутренних дел. 1858. Апрель. Т. 29. Отгиск VII. Кн. 4. С. 87.

²⁹ Личный фонд Грибовой Л.С. // Архив Коми научного центра (далее – Архив КМЦ). Ф. II. Оп. 1. Д. 52. Л. 21.

³⁰ *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 188.

³¹ *Лыткин В.И., Попов С.А.* Коми язвѣнцы (историко-этнографический очерк). Сыктывкар, 1950 // Архив КНЦ. Ф. I. Оп. 13. Д. II. Л. 45.

³² *Жеребцов Л.Н., Куратов П.А., Грибова Л.С.* Научный отчет об итогах этнографической экспедиции 1964 г. в Сысольский район Коми АССР и в Коми-Пермяцкий национальный округ // Архив КНЦ. Ф. I. Оп. 13. Д. 108. Л. 179.

³³ *Янович В.М.* Указ. соч. С. 149.

³⁴ Там же. С. 152.

³⁵ *Дмитриева С.М.* Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 39.

³⁶ *Мельников П.* Очерки мордвы // Русский вестник. Т. 71. М., 1867. С. 6.

³⁷ Там же.

³⁸ *Шабает Ю.П., Никитина Л.С.* Указ. соч. С. 57.

³⁹ *Волкова Л.А., Пономарева Е.А.* Указ. соч. С. 186.

⁴⁰ *Янович В.М.* Указ. соч. С. 149.

⁴¹ *Кнелъц В.Ф.* Народная медицина Удмуртии // Сов. здравоохранение. 1983. № 9. С. 72–73.

- ⁴² *Никитина Г.С.* Народная медицина // Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 262.
- ⁴³ *Михеев И.С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Кн. I. М., 1926. С. 44.
- ⁴⁴ *Kuzebai G.* Ethnographica. Человек и его рождение у восточных финнов (Memoires de la Societe Finno-Ougrienne. Vol. 217). Helsinki, 1993. P. 9.
- ⁴⁵ *Евсеев Т.В.* Указ. соч. С. 126–132.
- ⁴⁶ *Петров В.Н.* Народная медицина марийцев и традиционные восточные медицинские системы: к проблеме контактов // Congressus septimus internationalis Fenno-ugristarum 4. Sessiones sectionum. Debrecen, 1990. С. 135.
- ⁴⁷ *Смирнов И.Н.* Мордва. Казань, 1895. С. 230.
- ⁴⁸ *Никонова Л.И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995. С. 144.
- ⁴⁹ *Федянович Т.П.* Мордовские народные обычаи, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е годы XX в.) // СЭ. 1979. № 2. С. 83.
- ⁵⁰ *Kuzebai G.* Op. cit. P. 11.
- ⁵¹ *Семенов В.А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. СПб., 1992. С. 115–116.
- ⁵² *Добротворский Н.* Пермьяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Март. С. 262.
- ⁵³ *Васильев И.* Указ. соч. С. 324–325.
- ⁵⁴ *Kuzebai G.* Op. cit. P. 64–65.
- ⁵⁵ *Грузнова Е.* Место, где все равны. Социокультурный феномен русской бани // Родина. 1995. № 9. С. 103.
- ⁵⁶ *Попов Г.* Указ. соч. С. 352–353.
- ⁵⁷ *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984. С. 62–63.
- ⁵⁸ *Kuzebai G.* Op. cit. P. 72.
- ⁵⁹ *Молотова Т.Л.* Родильные обряды у марийцев // Полевые материалы марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Археология и этнография Марийского края. Вып. 27. Йошкар-Ола, 1993. С. 87.
- ⁶⁰ *Новогодов В.* Мордва. Религиозные воззрения, их нравы и обычаи // Тамбовские епархиальные ведомости. 1876. № 12. С. 364.
- ⁶¹ *Федянович Т.П.* Указ. соч. С. 81–82.
- ⁶² *Грысик Н.Е.* Лечебные и профилактические обряды населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север: ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 62–78; *Дмитриева С.И.* Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49; *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. Тр. этнограф. отдела. Т. 30. Вып. 2. М., 1878. С. 234–246; *Иваницкий Н.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69. Вып. 2. М., 1890. С. 178–200; *Листова Т.А.* Родильные обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая пол. 19 в. – 20-е годы 20 в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171 и др.
- ⁶³ *Томилов Н.А., Кадырова Л.М.* Народные способы лечения у сибирских татар // ЭО. 1997. № 5. С. 122–131.
- ⁶⁴ *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 285.
- ⁶⁵ *Сидоров А.С.* Указ. соч. С. 124; *Георгиевский А.* Народная демонология // Олонецкий сб. Вып. 4. Петрозаводск, 1902. С. 62; *Шабаетов Ю.П., Шабаетова Н.Ю.* Указ. соч. С. 180–185.

Y. P. Shabaev, G. I. Maltsev. Bath in the Folk Medicine of the Finns of Perm and Volga Regions

The authors explore the place that bath traditionally occupied in healing practices, hygiene, medicine, and everyday life of the Finns of Perm and Volga regions. They argue that practices associated with bath-taking were marked by a distinctive magical character, and relate this to the observation that, in the worldview of these peoples, bathhouse was perceived as a special space in the peasant homestead, a kind of space that was seen as relegated to the periphery of the “domesticated” territory.