

Бакула В.Б.

Духовная культура саамов и ее отражение в языке



Бакула В.Б.

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СААМОВ
И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ**

**Мурманск
2017**

УДК 821.511.112
ББК 81.66-32
Б 198

Издание осуществлено в рамках государственной программы Мурманской области «Государственное управление и гражданское общество» на 2014-2020 годы по заказу Государственного областного бюджетного учреждения «Мурманский областной центр коренных малочисленных народов Севера».

Рецензенты:

Пушкарева Е.Т., доктор исторических наук, доцент,
Советник Российской Федерации 1-го класса,
действительный член Арктической академии наук

Курганова Н.И., доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры межкультурной экономической коммуникации
Белорусского государственного экономического университета

Терещенко Е.Ю., кандидат культурологии, доцент,
доцент кафедры русской филологии и массовых коммуникаций
Мурманского арктического государственного университета

Бакула В.Б.

Б 198 Духовная культура саамов и ее отражение в языке / В.Б. Бакула – Мурманск:
ООО «Принт-2», 2017. – 288 с.

ISBN 978-5-9631-0576-4

Монография посвящена уникальной духовной культуре саамов, проблемам и истории ее изучения, этнолингвистическому потенциалу лексики, отражающей духовную культуру коренного народа.

Работа предназначена для филологов, этнографов, искусствоведов, фольклористов, этномузыковедов, интересующихся духовной культурой саами и других народов Евразии, Северной Америки, для носителей арктической культуры, а также для краеведов, учителей школ и преподавателей вузов.

УДК 821.511.112
ББК 81.66-32

ISBN 978-5-9631-0576-4

© Бакула В.Б., 2017
© Принт-2, 2017

Без права продажи

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этнографическая самобытность коренного народа Кольского полуострова не вызывает сомнений. Смешение и ассимиляция разных племен, взаимодействие культур за долгий исторический период создали условия для возникновения этноса саами, который, по мнению исследователей, является наиболее древним из реально существующих обитателей Европейского Севера. На формирование культуры саамов оказали большое влияние особенности природы Севера, суровые арктические условия, занятие оленеводством, связанные с этим сезонные перекочевки. Глубокий отпечаток на духовный облик народа и его культуру наложило распространение христианства, которое, однако, не вытеснило языческих верований и не переродило внутреннего содержания духовной культуры саамов, а стало условием для возникновения религиозного синкретизма.

Между тем отдельного монографического исследования духовной культуры кольских саамов не существует. Как отмечают ученые, в работах русских исследователей и путешественников вплоть до начала XX в. зачастую представления о саамах и их культуре слагались на основании описаний западных саамов. Отправной точкой изучения этнографии саамов ученые долгое время признавали книгу Н.Н. Харузина «Русские лопари». Это связано с тем, что научный интерес к истории и культуре Мурмана появился только в конце XIX – начале XX вв.

Духовная культура саамов, богатая и уникальная, отражает мировоззрение коренного народа Кольского полуострова, его менталитет, хранит в себе следы народных обычаев и обрядов, верований. Все это отражается в лексике. Однако современное состояние кольских диалектов таково, что требует незамедлительной фиксации фактов языка для сохранения уникальной арктической культуры, этноса саами [Зайков 1987; Терешкин 2002; Шеллер 2010]. Исследование лексики духовной культуры может помочь в построении языковой картины мира коренного народа Кольского

полуострова, выяснить факты его истории. Результаты интерпретации и систематизации лексики духовной культуры дают материал для сравнительного изучения финно-угорских языков.

Работа состоит из двух частей. Первая посвящена уникальной духовной культуре саамов, проблемам и истории ее изучения, этнолингвистическому потенциалу лексики, отражающей духовную культуру коренного народа. Вторая часть представляет словарь, в основу которого легли материалы, собранные автором из архивов, этнографических источников, словарей, книг духовного содержания, во время полевой практики в течение нескольких лет работы над кандидатской диссертацией. В первую очередь в словаре представлены слова с национальными этнокультурными значениями, так называемая «культурная лексика», т. е. имена культурных реалий – лексика верований, обрядов, праздников, видов народного искусства, народный календарь.

В результате исследований автору удалось собрать и проанализировать 816 лексических единиц духовной культуры кильдинского диалекта саамского языка, из которых 398 не было зафиксировано в существующих словарях саамского языка, что составило 48,7% лексики духовной культуры.

Автор выражает благодарность всем, кто помогал в сборе лексического материала, поддерживал в работе, давал ценные советы, делал критические замечания. Особая благодарность Александре Андреевне Антоновой, любезно проверившей написание всех саамских слов, – носителю кильдинского диалекта саамского языка, создателю саамского алфавита и автору букваря, учителю и исследователю саамского языка и фольклора, переводчику, поэту, моему главному информанту; Надежде Павловне Большаковой, писателю, создателю и руководителю музея саамской литературы и письменности им. О. Вороновой, которая предоставила возможность работать в архивах музея и щедро делилась своими материалами.

I. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СААМОВ

1. Восприятие саамской культуры исследователями

Культура каждого народа своеобразна и уникальна, что проявляется «в удовлетворении биологических, материальных или духовных потребностей, в естественных привычках поведения, типах одежды и жилищ, видах орудий труда, способах трудовых операций и т.д.» [Садохин 2006: 27]. Культурные различия этносов являются результатом этнокультурогенеза – «формирования в процессе этногенеза специфических особенностей материальной, духовной и социальной культуры этнических общностей, свойственного им стереотипа поведения, способов адаптации к природно-климатическим условиям, форм жизнедеятельности» [Набок 2010: 293].

Процесс освоения человеком собственной культуры протекает бессознательно, начиная с рождения, в результате социализации и инкультурации, именно поэтому многие феномены и элементы родной культуры воспринимаются как сами собой разумеющиеся, «правильные». В чужой культуре не все бывает понятно, и тогда информацию, получаемую в результате наблюдения и познания, приходится додумывать, объяснять, чтобы адекватно взаимодействовать с представителями другой культуры. Механизм такого понимания явился предметом изучения самостоятельного направления в социальной психологии и получил название атрибуции – «процесса интерпретации, посредством которого индивид приписывает наблюдаемым и переживаемым событиям или действиям определенные причины» [Садохин 2006: 210].

Уникальность культуры саамов явилась причиной такой атрибуции, примеры которой мы встречаем в этнографических источниках. Этнографическая самобытность северного народа явилась результатом его проживания с незапамятных времен в суровых арктических условиях Севера, разнообразных культурных связей, которые исторически уходят в глубокую древность [Бухаров 1885: 89; Волков 1996: 43; Гурина 1975: 410; Золотарев 1928: 142, 146; Мосолова, Вагинова 2006: 19; Энгельгардт 1897: 64]. Своеобразная арктическая культура саамов отличает их не только от европейских соседей, но и от народов Зауралья (самодийцев, обских угров), сходных с саамами по условиям жизни. Так, например, в обществен-

ной жизни саамов вплоть до начала XX в. сохранялись пережитки первобытнообщинного строя [Чарнолуский 1972: 255, 256].

С атрибуцией саамской культуры мы встречаемся еще в описании Тацита, известного римского писателя I в.н.э., который один из первых обратил внимание на уникальность культуры лопарей. По мнению Тацита, лопари дики и испытывают крайнюю степень бедности, такие выводы он делает из того, что «лопари не имеют ни оружия, ни лошадей, ни домов» (хотя оружием лопарей были стрелы и нож, необходимости в лошадях у них не было, так как их заменяли олени – более приспособленные к жизни в тундре животные, а вместо домов в привычном для европейского человека смысле у саамов существовало три вида жилищ, которыми они попеременно и пользовались: вежа¹, тупа² и кувакса³ [См. об этом: Хомич 1999: 25-26]). Замечание Тацита о том, что «трава – их пища, шкура – одежда и земля – постель», не имеет под собой достаточного основания, так как известно, что саамы питались рыбой, оленьим мясом, притом не нуждались в этом, так как заготавливали себе пропитания столько, сколько было нужно. Показателем бедности, по мнению Тацита, служит и следующий факт: «Вся их защита – стрелы, заостренные, по недостатку железа, костями». Однако из истории известно, что именно этого вида оружия было достаточно, чтобы лопари, меткие и ловкие охотники, добывали себе пропитание и могли защитить себя в случае нападения врага. «Дети не имеют другого спасения от дождя и диких зверей, кроме шалаша из ветвей. Там укрываются и юноши, и старики», – так воспринял Тацит национальное жилище саамов – вежу [Чарнолуский 2010: 37].

В основе этнографической самобытности саамов лежит оленеводство [Волков 1996: 46]. Своеобразный тип хозяйства российских саамов связан с сезонными перекочевками, цикл кочевания зависел от местного ландшафта, времени года и от биологических особенностей поведения оленей, рыб, птиц и зверей. В.В. Чарнолуский отмечал: «Пастушество у лопарей, как и вообще у всякого народа, занимающегося скотоводством, всецело покоится на биологических особенностях пасомого животного, в данном случае оленя. Особенности питания его, распределение кормов, появление в разные времена года вредителей оленя, каковы: комары, оводы, мошкара,

¹ Вежа – зимнее жилище саамов в XVIII в.

² Тупа – зимнее жилище саамов в XIX – начале XX в.

³ Кувакса – переносное жилище саамов в период весенне-летних кочевков.

а также распространение болезнетворных микроорганизмов по лицу тундры, затем появление хищников, особенно опасных для оленя – волка, медведя, росомахи и других – наконец, самое распределение водоемов, любимых мест обитания оленя, пастбищ, пригодных для выпаса, и мест, которые олень избегает по неизвестным причинам – все это факторы, с которыми должен считаться пастух-оленовод» [Чарнолуский 1930: 23]. Саамы объясняли: «Потому кочующие, что лопарь живет по рыбе и по оленю. В жаркое время олень от комара подвигается к океану. Лопарь – за ним» [Керт 2003: 41]. Однако в этнографических источниках даже начала XX в. кочевание лопарей объясняется их любовью к скитаниям [Гебель 1909: 78]. Особенность саамского ведения оленеводства интерпретируется академиком Н.Я. Озерецковским, путешествовавшим по Кольскому полуострову в 1771-1772 гг., как небрежность, бесхозяйственность: «Почти каждый лопарь владеет известным числом оленей, но он не занимается оленеводством, наподобие зырян и самоедов. В течение большей части года лопарь вовсе не заботится о своем стаде, которое с марта до ноября, без всякого присмотра, живет вполне на воле. Только в течение последнего месяца лопарь приступает к сбору стада и держит его в течение зимы вблизи погоста. Вследствие такого небрежного отношения к главному домашнему скоту оленья стада весьма медленно увеличивается. Массами погибает молодой приплод, делаясь жертвой волков и стужи. Многие же из старых оленей дичают и не дают себя вовсе ловить» [Озерецковский 1804: 72]. Только в начале XX в. В.В. Чарнолуский обратил внимание на особенность выпаса оленей кольскими саамами, связав ее с мировоззрением коренного народа: «Основная оленеводческая заповедь лопаря – доставлять оленю максимум благоприятных условий для его существования, для отдыха после зимних работ, для откорма и нагуливания жира. Лопари убеждены, что лучше всего олень достигает этого в естественной обстановке, в тундре, без вмешательства человека. По преданию, в старину пастух особого оленьего божества запрещал пастбу летом, чтобы не стеснять оленью «вольность». По-видимому, заветы старины перешли в современную лопарскую систему пастушества, и лопари не столько пасут, сколько охраняют своего кормильца от вредителей» [Чарнолуский 1930: 25]. Не случайно слово «пастух» в саамском языке является заимствованием – пастай, пастэх, а вместо понятия «пасти оленей» существует «смотреть за оленями». «Функции пастуха вовсе не заключаются в пастбе оленей по

наиму, как об этом можно было бы думать, судя по его названию. Лопарский пастух (*pas'taja* или *pastaj*) пользуется глубоким уважением и почетом у своих соседей, невзирая даже на бедность. Деятельность его специфична, а именно, он лучше всех знает оленя, умеет отличить породу, определить будущие качества теленка; он умеет лечить оленей, заговаривать их и разговаривать с ними» [Чарнолуский 1930: 60].

Всему образу жизни лопарей свойственна была природосообразность. Саам никогда не брал рыб или птицы больше, чем нужно для нужд семьи. Эта особенность саамского менталитета вызывала со стороны путешественников и исследователей упреки в неразумности жизни коренного народа, причину которой они видели в лености, бесхозяйственности [Рейнеке 1830: 24; Энгельгардт 1897: 67], «апатичности по природе» [Бухаров 1885: 89]. «В действительности же, к их услугам, в их распоряжении необъятные тундры и леса; паси оленей – где знаешь, лови рыбу – где хочешь, промышляй зверей и птиц – безпрепятственно, на пространстве многих миллионов десятин свободных казенных земель, – только сам, конечно, не плошай» [Энгельгардт 1897: 66]. Управляющий государственными имуществами Архангельской губернии С.П. Гоппен дает неоднозначную оценку жизни лопарей: «Жизнь лопаря крайне непривлекательна, жалка, убога, неудобна и скучна. Между тем, есть лопари, которые богаты, имеют в банке наличными деньгами по несколько тысяч рублей и владеют большими стадами оленей. Такие лопари могли бы прожить с удобством, где им удобно» [Там же].

Ленью объяснялся и способ ведения оленеводства. «К сожалению, лопари плохие хозяева: они не заботятся о размножении своих стад и об извлечении из оленеводства выгод про запас. Оленеводство не составляет у них предмета постоянного промысла; они держат оленей только в том количестве, сколько им нужно для домашнего обихода, т.е. для пищи, одежды и переездов... Между тем, оленеводство могло бы составить предмет настолько выгодного промысла, что он один дал бы лопарям возможность обеспеченного существования» [Там же: 67].

В некоторых случаях интерпретация поведения саамов доходила до абсурда: «Немного я пожил среди лопарей, но и того было довольно, чтобы составить себе понятие об этом любопытном народе севера...<> Свернувшись, он (лопарь – Б.В.) лежит в своем углу, как медведь в берлоге, и спит или кейфует, будь то ночь или день. А если приспичит нуж-

да, то этот истый сын северной тундры рыскает день и ночь, ища себе добычи, ловя оленей, ставя силки и добывая рыбу. Но отойдет скорбный час – и нужда забыта. Лопарь, как и всякий номад, не заботится о будущем и опять ложится до нового черного дня. В кейфе и сне проходят три четверти его жизни. Растительная форма этой последней берет в нем перевес над жизнью животной и тем более жизнью разумного существа» [Елисеев 1895: 77].

Практичность, целесообразность, необходимые при полукочевом образе жизни: минимальное количество вещей, необходимых для остановок в тундре, для перекочевков – вызывали осуждение и объяснялись нищетой саамов. Пример такой атрибуции встречается даже в труде этнографа к. XIX в. Н.Н. Харузина, на что обратил внимание В.В. Чарнолуцкий: «В заключение он пишет: «И бьется пока лопарь из всех сил... пока не придет ему помощь извне, которая укажет ему пути, как освободиться из-под тяжелой кабалы, не принудит его вести более правильно свои звероловные и рыболовные промыслы, не даст ему возможности покинуть свой полукочевой, вредно отражающийся во всех отношениях на лопаре, быт и перейти к полной оседлости, при которой он лишь может отдохнуть от своих вековых страданий» [Чарнолуцкий 2010: 39]. Осуждая неправильное ведение традиционных промыслов – оленеводства, рыболовства и охоты, этнографы не брали во внимание того, что саамы испокон веков выживали именно за счет такого ведения хозяйства.

Тем не менее, атрибуция саамской культуры не носит абсолютного характера в трудах этнографов, т.е. ее нельзя считать универсальной, проявляющейся всегда и при всех обстоятельствах.

Тацит отмечает, что сами лопари воспринимают свою культуру иначе: «Они считают себя счастливее тех, которые вздыхают над плугом, устают при постройке домов, мучаются страхом за свое имущество и жадно чужого добра. Не боясь ни несправедливости людей, ни гнева богов, они достигли того, что более всего трудно: им ничего не нужно желать» [Там же: 37].

В этнографической литературе XIX в. также встречаются замечания о том, что саамы довольны своей жизнью: «Что может быть лучше свободы, шири в тундре и шума в лесах, жизни в незаменимой веже или тупе? Что может быть приятнее и здоровее ежедневной пищи из свежей вкусной рыбы: форели, кумжи, хариусов, семги, сига и проч.? Что может быть ве-

селее той морозной вьюги, когда по гладкой снеговой равнине вихрем несешься в своей кережке, запряженной четверкою сильных рослых быков-олений, в свою тупу, к своей семье, где находишь у разведенного костра испеченную свежую оленину? Нет, мы не сравним нашу привольную жизнь с приневольною жизнью в городах: нам вежа, тупа – лучше всякаго каменного дома» [Энгельгардт 1897: 66].

Наконец, можно встретить и совершенно противоположную оценку культуры коренного народа Севера: «С точки зрения практической, могу смело заявить, что присутствие лопарей на Севере крайне необходимо. Необходимо потому, что мы, европейцы, заселяя Север, должны еще многому учиться у лопарей, как жить на Севере и применяться к его суровой природе. С нашею европейскою обстановкою мы можем жить только у моря, в городах, но лишь только пожелаем уйти в глубь страны, необходимо должны обратиться в лопаря, одеть его превосходную, самую практичную для Севера одежду и учиться у него приемам оленеводства, которое надолго, если не навсегда, останется самым существенным для Севера вопросом в смысле путей сообщения. Ни конные пути, ни железные дороги не могут соперничать с путями оленьими» [Островский 1889: 17].

Замечания о мировоззрении лопарей, их жизненных ценностях содержатся в путевых записках ученого-практика А.П. Энгельгардта: «Издавна вольный сын широкой бесконечной тундры, лопарь любит эту тундру и свободную кочевую жизнь... Вообще лопарь ясно высказывает, что его жизнь не в пример для него приятнее и лучше, чем жизнь городских жителей». Размышляя о том, что лопарь никогда не променяет свой образ жизни на цивилизованный городской, Энгельгардт приходит к важному выводу: «Вряд ли они будут счастливее при той опеке, которая предлагается в их, будто бы, интересах, для ограждения их от вымирания... И вопрос еще, не будет ли та культурная жизнь, которую хотят им преждевременно навязать, лишь способствовать скорейшему их вымиранию» [Энгельгардт 1897: 64-66].

Атрибуция культуры лопарей явилась причиной стереотипов, которые, в свою очередь, приводили к определенной политике в отношении коренного народа. Цикличная система хозяйства просуществовала у самов в чистом виде до начала XX в. и была разрушена ликвидацией традиционной системы пользования угодьями в 1917 г. и последовавшей вслед за этим коллективизацией [Киселев 2009: 19-20]. Промышленное освоение

края нанесло значительный урон природе и традиционным видам хозяйственной деятельности. Саамов, по существу, отторгли от привычной среды обитания. Все это привело, в свою очередь, к необратимым явлениям в культуре коренного народа Севера.

2. История изучения духовной культуры саамов

Сведения о жизни, занятиях и верованиях саамов встречаются еще в русских летописях. Население Кольского полуострова именуется как «лешая» (лесная) или «дикая лопь». Русские источники отмечали те же черты их быта, что и западноевропейские документы. Например, монашеские рукописи основанного в 1436 г. Соловецкого монастыря свидетельствовали, что «лопляне ... яко зверие дикие живуше в пустынях непроходимых, в разселинах каменных, не имуще ни храма, не инаго потребного к жительству человеческому; но токмо животными питахуся, зверьми и птицами и морскими рыбами, одежда же – кожа еленей тем бяше» [Кошечкин 2003: 118].

В 1673 г. издается монография шведского ученого И. Шеффера «Лапландия», которая содержит «личные «полевые» наблюдения автора и его критические размышления по поводу всех доступных на то время европейцам сведений о лапландцах» и «является классическим трудом по этнографии саамов (лопарей, лапландцев)» [Шеффер 2008: 5]. В книге дается подробное описание духовной культуры, обрядов, верований, шаманства коренного народа Севера. Работа носит обобщающий характер, в ней собраны высказывания древних писателей и официальные документы, известные в основном о шведских лапландцах ко времени начала работы ученого над книгой. Долгое время монография не была переведена на русский язык, публикация ее на русском в переводе с латинского стала возможной в 2008 г., однако работа была известна научному сообществу России: ссылки на нее встречаются в трудах этнографов.

Изучение коренного населения Русской Лапландии российскими учеными связано с созданием Санкт-Петербургской Академии наук (1724 г.) и академическими экспедициями на Север. В 1727 г. в Архангельскую губернию была направлена экспедиция Лакроайера, посетившая Колу, о. Кильдин, Ковду, Кереть и пр. Рукописный «Дневник путешествий по

Московии в 1727–1729 гг.», составленный им и до сих пор не опубликованный, содержит интересные описания хозяйства и быта местного населения [Кошечкин 2003: 60].

В 1776 г. в России вышло в свет первое сводное этнографическое сочинение о России известного ученого и путешественника, академика Российской академии наук И.Г. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». В очерке «Лопари» И.Г. Георги сообщает ценные сведения о традиционных занятиях саамов – резьбе, вязании, изготовлении одежды, вышивании, вязании сетей: «Они также портничат [портняжничают], вышивают волоченным оловом, серебром, мишурой и шерстью узоры и упражняются в красильном искусстве»; подробно рассказывает об обычаях, обрядах жизненного цикла лопарей, их дохристианских верованиях и связанных с ними жертвоприношениях, шаманстве [Георги 2007: 49-58].

Важной вехой в изучении Лапландии стали академические экспедиции под руководством академика И.И. Лепехина при участии его ученика Н.Я. Озерецковского. Последний провел в Коле зиму 1771-1772 гг. Ему принадлежат «Примечание на Кольский острог», «Описание города Колы и Архангельска» и записка «О российской Лапландии», до сих пор остающаяся лишь достоянием архива. Записка содержит сведения о традиционных занятиях саамов – изготовлении оленьих шкур, одежды, вышивке бисером и др. [См. об этом: Кошечкин 2003: 61]. В «Описании Колы и Астрахани» Н. Озерецковский сообщал о религиозности лопарей: «Все Лопари, России подданные, суть христиане одной с нами веры, к которой многие из них прилеплены весьма усердно, хотя во всей Лапландии одна только церковь находится» [Озерецковский 1804: 62]. В то же время он отмечал своеобразие их веры: «Сказывают, что они постов не наблюдают и едят всегда мясо, называя куропадок летучею рыбою» [Там же: 64]. Это было первое обстоятельное этнографическое описание коренного народа, особенно ценное описаниями одежды саамов и их обычаев конца XVIII и начала XIX вв. [Там же: 77-79].

Отдельные сведения о духовной культуре коренного народа: религиозности, вероисповедании – содержатся в записках гидрографа М.Ф. Рейнеке, который отмечает, что лопари «все Греко-Российского исповедания, строго соблюдают посты и прочие обряды религии, хотя священников видят очень редко» [Рейнеке 1830: 22]. Исследователь сообщает

об одежде, средствах передвижения и «упражнениях Лопарей во время жительства в зимних погостах» [Там же: 24-24].

Существенный вклад в изучение саамов внес М. Кастрен, неоднократно побывавший в Карелии и Лапландии (в 1833, 1838, 1839 гг.). Ряд работ ученого посвящен языку и этнографии саамов: характеристике саамских жилищ, одежды, национального характера и духовного мира саамов, религиозных верований. Кастрен замечает много общего между нравами и обычаями саамов «деревни» Синьель, приграничной с Финляндией, «ближайшей к Энаре», и финских саамов. По мнению исследователя, в религиозном отношении русские лопари «стоят на очень низкой степени. Они не имеют почти никакого понятия о духе и учении христианском; никто не умеет читать, и религиозные их потребности удовлетворяются только весьма редким посещением священника из ближайшей русской деревни или города. В обыденной жизни они строго соблюдают предписания греческой церкви; но под этой христианской внешностью скрывается много суеверий. Особенно глубоко укоренилась у них вера в колдовство. Вышеупомянутые аккальские лопари, как искуснейшие колдуны, пользуются великим почетом» [Кастрен 1860: 84, 86-87].

Многие русские литераторы отмечали самобытность и своеобразие жизненного уклада и духовного мира лопарей. Писатель С.В. Максимов осуществил свою «литературную экспедицию» в Лапландию в 1856 г. Ее результатом стала известная книга ярких путевых очерков «Год на Севере» [Максимов 1859]. «Лопарь, за крайнюю ли удаленностью церковью, или по другим каким, более важным причинам, при православии – крайне суеверен и мало религиозен при всем стремлении уподобляться русским, как сделал это, например, относительно одежды. У лопарей в округе Аккульском водятся такие опытные колдуны, к которым приходят гадать чухны из Саволакса и других мест Финляндии. Здешние кудесники не употребляют однако ни причитаний, ни заговоров, ограничиваясь некоторыми механическими приемами, передаваемыми из рода в род. Терские, например, не соблюдая постов, употребляют круглый год куропаток и наивно оправдываются тем, что куропатка – летучая рыба. Новорожденный ребенок иногда целые годы остается у них без крещения; редкий из взрослых знает какую-либо молитву: большая часть ограничивается крестными осенениями и частыми поклонами перед иконами в часовнях, при своих погостах, при свете свечей, которые держат обыкновенно в руках; лопари носят

крест, как украшение, поверх одежды» [Там же: 84]. Ряд популярных произведений, посвященных обитателям Лапландии, опубликовал известный беллетрист В.И. Немирович-Данченко. Вопреки устоявшемуся в то время мнению ученых о том, что мурманская лопь не имеет народной поэзии, он заинтересовался песнями, преданиями и сказками северного народа. В его книге содержится ценный материал о психологии, верованиях и народном творчестве саамов того времени. В песнях писатель отметил своеобразие и красоту лопарской мелодии, грусть и печаль в мотиве, гармонично сочетающемся с окружающим безлюдьем и недвижимым простором Имандры [Немирович-Данченко 1903: 341]. В преданиях Немирович-Данченко отметил характерную черту: «...лопари почти всегда играли страдательную роль. Лопь редко бьет чужь, шишей и шведов... напротив, чужь, шиши и шведы бьют лопарей. Если лопь и спасается, то только при помощи ведунгов или бури» [Там же: 345]. Из произведения писателя мы узнаем о культурных ценностях коренного народа в то время: «У лопарей заметно особенное уважение к тем, кто умеет составлять песни и рассказывать старые былины» [Там же: 352], о своеобразии и богатстве народной поэзии лопарей: «Помимо своей поэтичности, сказки и песни этого народа дадут этнографу богатый материал для заключения о старине лопской... Сведения, собранные мною о быте и жизни лопарей, крайне интересны. Это целый новый мир, имеющий мало общего с тем, к чему мы привыкли у себя» [Там же: 369]. В своих книгах писатель подробно рассказывает о быте и обычаях, религиозном чувстве северного народа, о различии лопарских наречий, о душевном устройстве лопарей, их взаимоотношениях в семье, о поверьях и преданиях, свадебном и похоронном обрядах [Немирович-Данченко 1877, 1913].

В опубликованной в 1878 г. работе А.С. Ефименко «Юридические обычаи лопарей» в отдельном разделе подробно описаны обычаи саамов при вступлении в брак, кумовство, крестование, особенности характера, представления о жизни, взаимоотношения, права и обязанности [Ефименко 1878: 19-53].

Ценные сведения о дохристианских верованиях лопарей, в частности вере в сейдов, содержатся в книге известного путешественника-беллетриста А.В. Елисеева «По белу свету»: «Времена язычества для лопарей недалеки. Вся Лапландия полна остатками этой эпохи. Даже и теперь лопарь, нося официально имя христианина, на самом деле бывает часто

грубым язычником и пантеистом, который обоготворяет каждое дерево, каждую гору и реку» [Елисеев 1895: 72-77].

В связи с подготовкой первой в России антропологической выставки, ее организационный комитет командировал на Кольский полуостров молодого естествоиспытателя А.И. Кельсиева. В течение двух месяцев в 1877 г. А.И. Кельсиев проводил антропологические измерения в саамских погостах, делал зарисовки, вел записи лингвистического и этнографического материалов, собрал небольшую коллекцию резьбы по дереву, плетению из бересты и корней, вышивок бисером, предметов одежды, изображений родовых клейм. В дневнике от 22 июля 1877 г. он писал: «Собрал богатый и драгоценный по редкости и красоте этнографический материал, еще совершенно неизвестный в столицах» [Кельсиев 1878: 1]. К сожалению, в настоящее время материал этот утрачен [Кошечкин 2003: 62]. В докладе Комитету по антропологическим результатам он сообщал: «Составлен словарь слишком 200 элементарных слов лопарского языка на восточных и западных наречиях. При содействии филологов Европеуса, Крона и Генетца есть надежда на серьезные филологические выводы» [Кельсиев 1878: 9].

Особый интерес к саамам в литературе наблюдается со второй половины XIX в. Ряд статей на страницах Известий Архангельского общества изучения русского Севера, нередко принадлежащих перу политических ссыльных (А.С. Ефименко, П. Ефименко и др.), знакомят с экономикой, бытом, поэзией и социально-правовым положением саамов [Волков 1996: 7].

Разнообразные сведения о быте и духовной жизни русских лопарей собраны в этнографическом очерке Н. Дергачева: подробно описан обряд крестования, распространенный у саамов, история христианизации кольского Севера и роль в этом Феодорита, церковные обряды, которые соблюдают русские лопари. Отдельный раздел посвящен языческим верованиям саамов, связанным с жертвоприношением, а также мифологическим представлениям коренных жителей, демонологии, колдунам и колдовству. Другой – обрядам: родильному, крестильному, погребальному; более подробно – свадебному. Н. Дергачев сообщает редкие сведения об обычаях, направленных на охранение скота от зверя, человека от медведя, в отдельном разделе знакомит с разного рода увеселениями лопарей, как-то: беседами, играми, песнями [Дергачев 1877].

О религиозности лопарей можно почерпнуть сведения у Д.Н. Островского: «На Крещение лопари приезжают к церкви Бориса и Глеба для крещения детей, игры свадеб» [Островский 1889: 3]. В своей работе он приводит лопарские предания, посвященные проводнику православия – преподобному Трифону, нойдам, врагам лопарей – Чуди и Сталло: «Чудь всегда приходила войском. Сталло всегда являлся один с своей собакой. «Сталло» означает человека, закованного в латы, и если название Чудь относится главным образом к Финляндцам, то Сталло представляет русского или норвежца, собирающего дань, угнетающего лопарей». Д.Н. Островский рассказывает о суевериях лопарей, их приметах и колдовских умениях, характеризует песни [Там же: 9]. История христианизации саамов русской Лапландии и ее значение для северного народа изложены в книге Д.Н. Бухарова «Поездка по Лапландии осенью 1883 года»: «У нас и первые просветители и их последователи ограничились лишь формальной стороною дела, тогда как рядом в Скандинавии христианство, распространенное столетием позже, шло рука об руку и с действительным просвещением лопарей» [Бухаров 1885: 36].

Профессиональными этнографами, изучавшими саамов, были В.Н. и Н.Н. Харузины, командированные в саамские районы в 1887 г. Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии.

В путевых воспоминаниях Веры Харузиной содержится богатый этнографический материал об искусстве изготовления костюма лопарей и его национальных особенностях, связанных с их образом жизни: «В костюме лопарки мне бросились прежде всего в глаза 2-3 побрякушки, привешенные к поясу. Оказалось, что это был нож и игольник, сделанные довольно искусно из лебязьей кости... каждая лопарка носит на поясе нож и принадлежности шитья, так как умение хорошо шить ставится в особенное достоинство лопарской женщины» [Харузина 1890: 179]. Исследователь знакомит с жизненными ценностями саамов: «У нас и сватают больше ту девку, которая шить хорошо умеет. Которая «яры»⁴ сумеет сшить – ту и сватают» [Там же: 180]; правилами ухода за ребенком и верованиями лопарей: «Лопари до сих пор боятся чуди. Буря ли, метель застигнет в пути лопаря – то чудь разыгралась, по его представлениям, страшная чудь, которая теперь ушла в землю... И лопарь... знает много заговоров, способ-

⁴ Яры – длинные меховые сапоги из оленьих шкур.

ных защитить его от нее» [Там же: 189]. Ряд важных замечаний о верованиях саамов содержится в курсе лекций В. Харузиной по этнографии, в которых изложены «верования малокультурных народов» [Харузина 1909].

В монографии Н.Н. Харузина «Русские лопари», которая «на долгое время стала основным источником сведений по этнографии саамов» [Волков 1996: 8], четвертая глава посвящена древней религии лопарей и следам древних верований среди современных этнографу русских лопарей. В пятой главе говорится об обрядах жизненного цикла, семейном и общественном быте кольских саамов. Шестая глава посвящена народному творчеству и анализу саамского фольклора. Ценность труда Н. Харузина состоит в том, что в нем собраны подробные сведения об обрядах и обычаях русских лопарей разных погостов, проведено сравнение мифологических представлений западных и российских саамов, проанализировано влияние христианства на мировоззрение коренного народа.

О самобытности духовной культуры саамов, о том, что она представляет большой познавательный и научный интерес, писал священник К. Щеколдин, который собирал саамский фольклор [Щеколдин 1890].

Мировоззрение коренного народа интересовало ученого-практика А.П. Энгельгардта, который оставил в своих путевых записках сведения о жертвенных местах саамов [Энгельгардт 1897: 60].

Однако в работах русских исследователей и путешественников вплоть до начала XX в. зачастую «представления о лопарях слагались на основании описаний западных лопарей» [Золотарев 1928: 5; Кельсиев 1878: 6]. В то же время духовная культура саамов Кольского полуострова не была отдельным предметом исследования ученых. На отсутствие монографических описаний культуры саамов до революции указывал З.Е. Черняков. Отправной точкой изучения этнографии саамов ученые долгое время признавали книгу Н.Н. Харузина «Русские лопари». Это связано с тем, что научный интерес к истории и культуре Мурмана появился только в конце XIX – начале XX вв., когда мурманский регион стал предметом исследования историков, географов, этнографов В.Ю. Визе, М. Кастрена, А.И. Кельсиева, С.В. Максимова, В.И. Немировича-Данченко, Н.Н. Харузина и др., писателей М.М. Пришвина, К.К. Случевского и др., художников А.Н. Бенуа, В.В. Верещагина, К.А. Коровина и др. В это время появляется образ представителей коренного северного народа, его культуры [Мосолова, Вагинова 2006: 23].

В 1911, 1912, 1914 и 1917 гг. в «Известиях Архангельского общества изучения русского Севера» были опубликованы статьи известного полярника В.Ю. Визе по отдельным вопросам саамской этнографии и фольклора. Научная ценность статей, посвященных саамским сейдам, музыке и эпосу, в том, что в них содержится не только обильный фактический материал, но и глубоко научная его интерпретация [Визе 1911, 1912]. В.Ю. Визе отметил живучесть языческих верований в среде лопарей: «И сейчас еще почитание сейдов не совсем исчезло среди лопарей и <...> в частностях своих имеет много общего с культом сейд древних лопарей. Тот факт, что Н. Харузин 25 лет тому назад не мог найти и следа почитания сейдов у современных ему русских лопарей, объясняется, конечно, только тем, что этот ученый не был в глухих местах Лапландии, ограничившись только легко доступными местностями, и за время своего короткого пребывания в этой области не мог тесно сблизиться с лопарями и войти в их доверие». Верования в происхождение сейдов вследствие окаменения нойдов Визе объясняет анимистическим мировоззрением коренного народа [Визе 1912 (10): 458-459].

Этнографические исследования среди саамов в России после первой мировой войны, октябрьских событий и гражданской войны возобновились только в конце 1920-х гг. благодаря Карело-Мурманской комиссии Русского географического общества во главе с Д.А. Золотаревым [Золотарев 1927, 1928, 1930]. В состав лопарской экспедиции с целью антропологического и медико-гигиенического изучения саамов Кольского полуострова, кроме профессора Д.А. Золотарева, вошли врач Ф.Г. Иванов-Дятлов и этнограф В.В. Чарнолуский. Ученым удалось собрать сведения о похоронно-погребальном обряде, быте, нравах и мировоззрении лопарей, народной медицине и ветеринарии [Золотарев 1930, Иванов-Дятлов 1928].

Ценными источниками сведений о духовной культуре кольских саамов стали книги этнографа В.В. Чарнолуского, который неоднократно бывал на Кольском полуострове и собрал богатый материал о быте, верованиях, фольклоре народа Севера [Чарнолуский 1965, 1972], впервые записал миф об олене Мяндаше, особом божестве лопарей. Долгое время этот миф хранился ими в глубокой тайне, поэтому материал, собранный В.В. Чарнолуским, позволил пролить свет на дохристианские верования саамов, связанные с диким северным оленем [Чарнолуский 1966]. В статье «О саамах и их сказках», открывающей сборник «Саамские сказки», этно-

граф отмечает, что свою историю саамы запечатлели в фольклоре: в легендах о неком загадочном племени, которое они вытесняли с земли Кольского полуострова, в сказаниях о длительном периоде «подземной» войны и трех нагонах в течение ее. О каждом нагоне саамы складывали саги [Чарнолуский 1962: 9]. Ученый записал слова, которыми саамы обозначали разные жанры фольклора. В.В. Чарнолуский был первым этнографом, который работал у саамов Кольского полуострова после Октябрьской революции. Его наблюдения тем более ценны, что это было время (конец 1920-х гг.) перед коллективизацией, когда хозяйство коренного народа, в частности оленеводство, и вся их культура еще сохраняли свои традиционные черты. Огромен вклад В.В. Чарнолуского в изучение и сохранение саамского фольклора. Многие собранные им материалы остаются еще неопубликованными и хранятся в фондах музеев или в частных коллекциях.

Большое внимание вопросам изучения самобытной культуры аборигенов уделял В.К. Алымов, исследователь коренного населения края. Особенно важна роль В.К. Алымова в создании в конце 1920-х гг. Общества изучения Мурманского края, которое объединило в своем составе краеведов и исследователей Мурманска и в 1927-1928 гг. издало «Доклады и сообщения», посвященные в том числе и вопросам изучения самобытной материальной и духовной культуры саамов. В книге В.К. Алымова «Лопари» находится богатый материал о семейном укладе, родильном обряде, уходе за детьми, детских игрушках и играх. Отдельная глава посвящена лопарскому фольклору. В частности, он характеризует верования лопарей в «хозяев» леса, рек, гор, рассказывает о поклонении саамов сейдам, о вере в колдунов-нойдов, о саамских песнях, ценными являются образцы рассказов о сейдах, сказок и сказаний, представленных в этой книге [Алымов 1930].

Источниками изучения духовной культуры и лексики, ее отражающей, является фольклор, интерес к которому возобновился с середины XX в. Результатом экспедиций под руководством Г.М. Керта по сбору фольклорных, этнографических и топонимических материалов саамов Кольского полуострова явились сборники образцов саамской речи: «Образцы саамской речи, материалы по языку и фольклору саамов Кольского полуострова (кильдинский и йоканьгский диалекты)» (1961), «Образцы саамской речи» (1988), сборник «Саамские сказки» (1962). Богатый этнографический и лексический материал хранится в аудиозаписях йоканьгского, но-

тозерского, бабинского и кильдинского диалектов, которые собраны в 1960–1970 гг. под руководством Г.М. Керта и хранятся в Фонограммархиве Института ЯЛИ Карельского научного центра Российской Академии наук в г. Петрозаводске. Среди записей есть рассказы о саамской свадьбе [ФА 149/6, 155а/2, 160/4, 401/6, 793/2, 1954/12 и др.]; крещении детей [ФА 2367/2]; приметах [ФА 1404/5, 1651/4, 1916/13]; рассказы о нечистой силе [ФА 880/3, 2366/7]; о воспитании детей [ФА 1916/1]; представления саамов о некоторых явлениях природы [ФА 1916/3], отдельно собраны слова на кильдинском и иокангском диалектах [ФА 432/1, 548/3-4, 2001/8, 2002/4].

Результаты изучения древнего могильника Большого Оленьего острова на Кольском заливе позволили пролить свет на некоторые особенности погребально-поминального обряда населения Кольского полуострова в I т. до н.э. и поставили вопрос о том, «является ли по типу население Большого Оленьего острова родственным современному лопарскому населению Кольского полуострова» [Синицын 1930: 183; Шмидт 1930: 164].

Существенный вклад в изучение материальной и духовной культуры саамов внесли археологи, открывшие на Кольском полуострове памятники от мезолита до эпохи раннего металла: были обнаружены следы древнесаамских поселений [Гурина 1982]. Начиная с 1950-х гг. публикуют ряд этнографических очерков о саамах В.В. Сенкевич-Гудкова [Сенкевич-Гудкова 1957], М.Г. Воскобойников [Воскобойников 1973], Т.В. Лукьянченко [Лукьянченко 1971]; в 1987 г. была написана и апробирована Программа «Фольклор саамов» Е.Т. Пушкаревой на факультете народов Крайнего Севера ЛГПИ им. А.И. Герцена (ныне – Институт народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена) [Пушкарева 2015].

Описание духовной культуры коренного народа занимает большое место в кандидатской диссертации Н.Н. Волкова, отдельные главы которой посвящены народно-прикладному и изобразительному искусству, общественной и семейной жизни, фольклору и верованиям саамов [Волков 1996]. Материальной и духовной культуре саамов Кольского полуострова посвящены несколько глав книги З.Е. Чернякова «Очерки этнографии саамов» [Черняков 1998], Л.В. Хомич «Саамы» [Хомич 1999], художественной культуре – учебно-методическое пособие «Народная художественная культура Кольского заполярья (на примере изучения художественной культуры саами)» [Вагинова 2001].

Сакральная география народов Севера России стала темой монографии Н.М. Теребихина «Метафизика Севера». Ученый выстраивает целостную концепцию философии культуры Севера, выявляет и истолковывает религиозные и культурные архетипы и символы. Отдельная глава монографии посвящена географии и космографии саамской культуры [Теребихин 2004: 246-257].

Большой, уже известный материал о культуре саамов обобщен и дополнен новыми данными о жизни саамского народа в книге Н.П. Большаковой «Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем». По мнению самой Н.П. Большаковой, в работе сделана попытка представить менталитет саамов в настоящее время, их сложные взаимоотношения с окружающей средой, властью и цивилизацией [Большакова 2005].

В 2006 г. в Санкт-Петербурге выходит курс лекций «История культуры Кольского Заполярья», в котором культура народов Кольского Севера, в числе которых саамы, рассматривается в контексте развития культуры Мурмана от древнейшей эпохи до современной [Мосолова, Вагинова 2006].

Задаче рассмотреть особенности репрезентации саамской культуры в этнографических источниках второй половины XIX – начала XX вв. посвящена монография кандидата исторических наук О.А. Бодровой. В работе автор анализирует лексический уровень этнографических текстов, который представляет большой интерес для исследования способов создания этнического образа саамов [Бодрова 2014]. Изучение религиозно-мифологического комплекса в саамской культуре, предпринятое в диссертации М.П. Широниной, позволяет более точно и полно представить эволюцию духовной жизни народа, при которой происходило наслоение новых религиозных традиций на старые, что подготовило благоприятную почву для возможности последующего взаимодействия с религиозными формами, пришедшими из других культур [Широнина 2009]. Фольклору и мифологии саамов посвящено учебно-методическое пособие В.Б. Бакулы [Бакула 2016].

Таким образом, интерес к уникальной духовной культуре саамов Кольского полуострова появился давно, однако отдельным предметом исследования ученых она не являлась. Несмотря на обилие этнографической литературы, точка зрения на духовную культуру саамов не была сформирована.

Изучение духовной культуры саамов связано с рядом трудностей.

Во-первых, в научной литературе до сих пор нет однозначной трактовки термина «культура», который имеет более 500 дефиниций [Столяренко, Самыгин, Ганиева 2007: 6]. Нет общего взгляда на пути изучения культуры, что приводит к методологическому разнобою. К настоящему времени культурологи выделяют много подходов в понимании и определении культуры. Традиционно культуру делят на материальную и духовную [Быстрова 2000: 68; Культура и культурология 2003: 311; Новая философская энциклопедия 2010: 348; Энциклопедический словарь по культурологии 1997: 123]. В работах М.С. Кагана предлагается определение культуры как целостности специфически человеческих способов деятельности и ее определенных плодов – материальных, духовных и художественных [Каган 2003: 26]. О «некорректности противопоставления духовной и материальной культуры» говорит А.С. Кармин: «Область духовной культуры следует отделять не от «материальной» культуры, а от культурных форм, ориентированных на практическую регуляцию поведения людей, т. е. от технологической и социальной культуры» [Кармин, Новикова 2004: 317].

Во-вторых, нет общепринятого определения понятия «духовная культура». Одни ученые трактуют термин «духовная культура» как совокупность нематериальных элементов; другие – как продукты материальной культуры. С точки зрения третьей группы ученых, произведения духовной культуры имеют материальное воплощение (книги, живопись, кино- и фотоленки). Нет единой точки зрения и на виды духовной культуры, к которым относят интеллектуальную, нравственную, художественную культуру, науку, религию; правила, образцы, эталоны, модели и нормы поведения, законы, ценности, ритуалы, мифы, знания, идеи, традиции, язык, обычаи, нравы, образование и обрядовую практику [Викторов 2002: 19; Столяренко, Самыгин, Ганиева 2007: 18; Культура и культурология 2003: 311; Энциклопедический словарь по культурологии 1997: 123]. Однако все ученые сходятся в одном: наличие духовной культуры является специфичной человеческой чертой образа жизни; между духовной и материальной культурами нет четкого отличия; множеством различных связей они проникают друг в друга и взаимодействуют. По мнению М.С. Кагана, «содержание духовной культуры определяется строением духовной деятельности человека». Это три вида субъектно-объектных отношений: познание мира, его

ценностное осмысление и идеальное преобразование (проектирование желаемого). К этому добавляется необходимое для всего этого межсубъектное взаимодействие людей – их духовное общение. Духовная культура существует в разнообразных формах, основными из которых являются мифология, религия, искусство, философия [Солонин, Каган 2009: 216], наука, интеллектуальная и нравственная культура [Быстрова 2000: 57].

В-третьих, нет общепринятого определения и классификации духовной культуры саамов. В «Саамской библиографии» [Саамская библиография 2005] к духовной культуре саамов относят обряды и обычаи, игры, праздники, фольклор, сказки, легенды, предания, верования, ранние формы религии, культ сейдов. Народное искусство, музыка и песни в духовную культуру не включены. Ряд ученых, исследующих лексику духовной культуры языков народов России, относит к ней мифологию, фольклор, обряды, народную музыку, устное народное творчество [Аппоев 2003: 7], в работе других ученых к духовной культуре относятся также астрономические термины, термины народного календаря, метрологические термины [Дондокова 2001: 5], религиозные воззрения и народные знания [Петров 1997: 173].

В данной работе за основу принято как наиболее адекватное цели и задачам настоящего исследования понимание культуры, предложенное Ю.М. Лотманом, который рассматривает культуру как совокупность всей ненаследственной информации, способов ее организации и хранения [Лотман: 395]. К основным формам духовной культуры мы относим мифологию, религию, искусство, философию [Кармин 2001: 317; Солонин, Каган 2009: 216].

3. Связь культуры народа и его языка

Человек с детства усваивает культуру, в которой находится, а вместе с ней и язык, не только эту культуру отражающий, но и формирующий ее, так как язык по-разному фиксирует объективную реальность и человека в ней. Одной из функций языка является национально-культурная функция, связанная с накоплением и переработкой знаний о мире, обусловленных своеобразием этнической (национальной) культуры [Куликова, Салмина 2009: 111].

Проблема теснейшей связи культуры народа и его языка была впервые сформулирована В. Гумбольдтом. В понимании В. Гумбольдта, язык тесно связан с духовным развитием человечества и сопутствует ему на каждой ступени его развития, отражая в себе каждую стадию культуры [Гумбольдт 1985: 48]. «Хотя языки в значительнейшей степени и представляют создание наций, но они ими руководят, удерживая их в известных пределах, и именно они первостепенным образом формируют или определяют национальный характер» [Там же: 363]. Сегодня эта проблема является одной из центральных в языкознании. По мнению В. Гумбольдта, материальная и духовная культуры воплощаются в языке, а всякая культура национальна. Национальный характер культуры выражен в языке посредством особого видения мира: «И поскольку на язык одного и того же народа воздействует субъективность одного рода, ясно, что в каждом языке заложено самобытное мирозерцание» [Там же: 80]. Языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма, которая есть выражение «народного духа», его культуры. «Каждый язык целокупно представляет человеческий дух» [Там же: 364]. Опосредующим звеном между человеком и окружающим его миром является язык. При помощи языка, который и отражает действительность, и интерпретирует ее, можно проникнуть как в современную ментальность нации, так и в воззрения древних людей на мир, общество и самих себя, понять корни культуры этноса.

Эти идеи В. Гумбольдта затем были разработаны Э. Сепиром и Б. Уорфом, в основе гипотезы лингвистической относительности которых лежит убеждение, что люди видят мир по-разному – сквозь призму своего родного языка [Уорф 1960; Сепир 2001]. Но если каждый язык отражает действительность только ему присущим способом, то, следовательно, языки различаются своими «языковыми картинками мира», а способ познания реального мира зависит от того, на каких языках мыслят познающие его субъекты.

Гипотеза лингвистической относительности получила дальнейшую разработку в трудах Л. Вайсгербера: «Носители языков различных языковых семей думают соответственно по-разному» [Вайсгербер 2004: 109], язык «сообразно со своей внутренней формой передает всем своим носителям общее мировидение, которое во многом отличается от мировидения других языков» [Там же: 120].

Лингвистический термин «языковая картина мира» тесно связан и может быть объяснен с помощью терминов «картина мира», «научная картина мира», «наивная картина мира».

«Картина мира – это результат отражения действительности сознанием, совокупность знаний о мире («образ мира», «модель мира»), которая существует в сознании отдельного человека или народа» [Куликова, Салмина: 150]. Картина мира зависит от того, *кто* познает мир, *что* именно познает, *как* познает и *когда*. Так, например, мифологическое мышление и соответственно познание было свойственно человеку древности, а научное познание – современному человеку, детская картина мира отличается от взрослой. Под научной картиной мира понимается «теория мира, разработанная наукой в целом и совокупностью частных наук» [См. об этом: Куликова, Салмина: 151], она представлена научными гипотезами, теориями. Наивная картина мира – это «реальные представления о мире и человеке, свойственные членам данного культурно-исторического сообщества на определенном этапе его развития». Наивная картина мира зависит от взаимодействия человека с окружающим его миром: природой, предметами и людьми, следовательно, у каждого народа будет своя наивная картина мира. «Основной формой существования наивной картины мира является язык и посредством языка она «внушается» человеку» [Там же]. Таким образом, языковая картина мира – это часть наивной картины мира, которая получает непосредственное воплощение в лексике и грамматике языка. (Под лексикой в данном случае подразумевается словарный запас.) Так, общеизвестно, что в некоторых языках отсутствует категория рода, определенности/неопределенности и т.д. Неоспоримым фактом является и то, что наиболее ярко национальная специфика языковой картины мира проявляется в лексике, т.к. именно в ней наиболее полно воплощены «наивные» знания о мире.

Проблема теснейшей связи культуры народа и его языка стала в XX в. специальным предметом двух наук: этнолингвистики и лингвокультурологии.

В современной научной литературе не существует единого общепринятого определения этнолингвистики [См. об этом: Петров 1997: 18–20], нет единого мнения и относительно соотношения этнолингвистики и лингвокультурологии – двух научных дисциплин, тесно связанных между собой. С точки зрения одних ученых, лингвокультурология является раз-

делом этнолингвистики и исследует только синхронные взаимодействия языка и культуры [Телия 1996: 217]. С точки зрения других – это принципиально разные дисциплины, поскольку их содержание и задачи неодинаковы. Этнолингвистику интересует то, как проявляются в языке древнейшие, соотносящиеся с мифологическим мышлением коренные пласты культуры этноса, лингвокультурология изучает отражение в языке особенностей культуры народа на современном этапе его развития, причем важнейшим методом лингвокультурологических исследований является параллельное межязыковое и межкультурное сопоставление [Куликова, Салмина 2009: 148]. По мнению А.С. Герда, этнолингвистика – комплексная наука, пограничная между этнографией (этнологией, народоведением), изучающей бытовые и культурные особенности народов, проблемы происхождения, расселения и культурно-исторических взаимоотношений, и лингвистикой [Герд 1995: 4]. Цель этнолингвистики – показать, как язык в разных формах его существования и его история влияли и влияют на историю народа [Там же: 5].

С точки зрения Е.Л. Березович, этнолингвистика «изучает этнокультурную информацию», которая разнообразна в функциональном плане: обыденную, мифологическую, религиозную и др. Материалом для этнолингвистики служит в первую очередь лексикон народной традиции [Березович 2007: 11].

Отсутствие единого общепринятого определения этнолингвистики Н.И. Толстой связывает с тем, что как дисциплина она «переживает свое второе рождение и еще или снова определяет свои границы, задачи, свой предмет и материал» [Толстой 1995: 39]. Н.И. Толстой дает два определения этнолингвистики: в узком и широком смысле.

В узком смысле этнолингвистика понимается как раздел языкознания и объектом ее считается язык в его отношении к культуре. В этом русле известны работы Ю.Д. Апресяна, Н.Д. Арутюновой, Т.В. Булыгиной, А. Вержбицкой, В. Гумбольдта, А.А. Потебни, Э. Сепира, Б. Уорфа, А.Д. Шмелева [См. об этом: Толстой 1995: 27]. В трудах этих ученых объектом изучения является именно язык, т.е. то, что соответствует «узкому» пониманию этнолингвистики.

В широком смысле этнолингвистика понимается как комплексная дисциплина, предметом изучения которой является «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и

способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т.п.) [Толстой 1995: 39-40]. Это направление представлено в трудах В.В. Иванова и В.Н. Топорова, Н.И. Толстого и его учеников. Объектом «широкой» этнолингвистики становится вся народная культура. При таком подходе главное – это понимание «интегральности» культуры, т. е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. В этом состоит антропологический взгляд на культуру и язык, характерный для всей области гуманитарного знания в наше время [Толстая 1996: 235-248].

Этнолингвистика как направление и как определенный подход к языку сквозь призму духовной культуры возникла в первой трети XX в. в рамках антропоцентрической парадигмы и была связана с именами этнографа Ф. Боаса и языковеда, этнографа Э. Сэпира, изучавших языки, лишенные письменной традиции, языки и культуру американских индейцев, хотя этнолингвистические идеи содержались уже в XVIII в. в трудах И.Г. Гердера.

Благодаря работам Э. Сэпира и Б. Уорфа, этнолингвистические идеи и методы и сегодня в науке, по замечанию Н.И. Толстого, «применяются почти исключительно к языкам и социумам с бесписьменной традицией или к современным языковым процессам социумов без оглядки на их историческое развитие». В разработке этнолингвистического направления в России огромное значение имели работы Е.Ф. Будде, М.В. Витова, Н.Н. Дурново, Д.К. Зеленина, А.И. Соболевского, В.Н. Топорова, О.Н. Трубачева, А.А. Шахматова и др. [См. об этом: Толстой 1995: 35]. Изучая язык в аспекте его соотношения с этносом, этнолингвистика прежде всего учитывает специфические особенности этноса. «Какие образы, представления, знания того или иного этноса как, каким образом выражаются в языке – это одна из наиболее серьезных проблем этнолингвистики» [Герд 1995: 58].

По мнению Н.И. Толстого, для реконструкции древних соотношений языка и этноса, языка и народной культуры существенно обратить внимание на язык, религию, верования, обычаи, искусство [Толстой 1995: 29].

Н.И. Толстой сформулировал задачи, предмет и объект этнолингвистики, ее методы и соотношение с другими дисциплинами.

Объектом изучения этнолингвистики является не только язык, но и такие формы и субстанции, в которых выражено коллективное сознание, народный менталитет, а также сложившаяся в том или ином этносе «картина мира», т. е. вся народная культура, все ее виды, жанры и формы: вербальные (лексика и фразеология, паремиология, фольклорные тексты), акциональные (обряды), ментальные (верования). Предметом этнолингвистики является содержательный план культуры, ее семантический (символический) язык, ее категории и механизмы. Целью этнолингвистики является семантическая реконструкция традиционной (архаической, дохристианской, мифопоэтической в своей основе) картины мира, мировоззрения, системы ценностей [Толстая 1996: 235-248].

Раскрывая суть этнолингвистического подхода к изучению славянской духовной культуры, Н.И. Толстой опирался на значение самого термина «этнолингвистика», которое складывалось из двух составляющих: *этно-* обозначает, что «традиционная народная культура изучается в ее этнических, региональных» и «диалектных формах», *лингвистика* обозначает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык. Этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами – такими, как семантика, грамматика, синтаксис, прагматика, диалект, текст, синонимия, оппозиция, реконструкция и др.

В данной работе за основу берется следующее определение Н.И. Толстого: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995: 27].

Значительная часть лексики традиционной народной духовной культуры саамов носит этнографический характер, она в наиболее адекватной форме отражает формы быта и самосознание народа, своеобразное видение мира предками саамов и служит «особым ориентиром в его освоении». Специфика данного пласта лексики состоит в национальной специфике культуры саамского народа, возникшего и развивавшегося в условиях, продиктованных особенностями жизни и быта оленеводов, сложным и противоречивым характером религиозных форм общественного сознания, на основе которых возникли обряды и обрядовая лексика саамского языка. Культура саамского народа несколько веков испытывала на себе влияние

культур географических соседей, особенно влияние русской культуры в силу сложившихся исторических условий. Эти процессы отразились в саамских диалектах. Многие элементы народной саамской культуры уже невозможно реконструировать, описание их отсутствует в этнографических источниках. Кроме того, язык кольских саамов долгое время оставался бесписьменным. В настоящее время саамский язык имеет статус исчезающего языка. В этих условиях лексика духовной культуры кольских саамов является важнейшим, если не единственным средством фиксации культуры коренного народа. Являясь составной частью словаря традиционной народной культуры саамов Кольского полуострова, лексика духовной культуры сама по себе интересна с точки зрения своего состава, семантики, словообразования, особенностей функционирования, в то же время она является ценным источником для изучения особенностей диалектов саамского языка.

Этнолингвистический подход к лексике духовной культуры кольских саамов предполагает прежде всего определение специфических особенностей этноса, мировоззрения коренного народа, особенностей культуры, которые отражаются в кильдинском диалекте саамского языка. Исходя из мнения Н.И. Толстого, что этнолингвистика может и должна члениться по этноязыковым признакам и в этом случае можно говорить о таких автономных дисциплинах, как славянская, романская, германская, а также более частных – польская, немецкая и другие этнолингвистики, возможно признать целесообразность существования и саамской этнолингвистики.

В данной работе представлены в первую очередь слова «с национальными этнокультурными значениями» [Ахметьянов 1981: 3], так называемая «культурная лексика» [Толстая 1996: 235-248], т. е. имена культурных реалий – названия обрядов, специальной обрядовой терминологии (свадебной, погребальной, родильной), названия праздников, видов народного искусства, народного календаря.

4. Лексика духовной культуры саамского языка

В качестве основных источников лексики духовной культуры кольских саами использовались этнографические тексты XVII – начала XXI вв.: Н.П. Большакова «Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем» [2005], Н.Н. Волков «Российские саамы. Историко-этнографические очерки» [1996], И.Г. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов» [2007], Д.А. Золотарев «Кольские лопари» [1928], Е.И. Мечкина «Фольклорные традиции в культуре саамской семьи» [2010], Н.Я. Озерецковский «Описание Колы и Астрахани» [1804], Д.Н. Островский «Лопари и их предания» [1889], Н.Н. Харузин «Русские Лопари (Очерки прошлого и современного быта)» [1890], В.В. Чарнолуский «Легенда об олене-человеке», «В краю летучего камня» [1965, 1972], И. Шеффер «Лаппония» [2008] и др.; учебные: Г.М. Керт «Саамский язык (кильдинский диалект)» [1971], А.Е. Мозолевская, Е.И. Мечкина «Саамское рукоделие» [2008], К.П. Щеколдин «Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии» [1895] и др.; лексикографические: Н.Е. Афанасьева «Саамско-русский словарь» [1985], Т. Itkonen «Koltan- ja kuolanlapin sanakirja» [1958], Г.М. Керт «Словарь саамско-русский и русско-саамский» [1986] и др.; духовные: Евангелие от Матфея [2009], «Житие Трифона Печенгского» и словарь к «Житию Трифона Печенгского» [2010], составленный А.А. Антоновой, «Иисус пәррнэ кәннӧц» [1996], а также материалы фонограммархива и научного архива Карельского научного центра, архива Мурманского областного краеведческого музея, данные информантов – носителей кильдинского диалекта саамского языка.

Анализ изученной литературы показал, что в этнографических работах лексика духовной культуры практически не встречается, кроме того, она зафиксирована на разных диалектах. В словарях саамского языка такая лексика не всегда имеет пометы. В образцах саамской речи лексика духовной культуры представлена в основном в фольклорных текстах. Большая часть слов, отражающих духовную культуру, хранится в памяти информантов, носителей языка.

В научной литературе лексика духовной культуры кольских саами впервые в российском саамском языкознании получила свое освещение в работах В.Б. Бакулы [2010, 2013], в которых была предложена классифи-

кация по тематическим и лексико-семантическим группам, а также лексико-грамматический и этнолингвистический анализ данной группы слов, в научный оборот введен новый лексический материал (398 лексических единиц). Вслед за А.А. Петровым, под тематическими группами в данной работе понимаются объединения слов, основанные на классификации предметов и явлений реальной действительности. В основе тематических групп лежат внеязыковые факторы, и наличие или отсутствие той или иной тематической группы зависит от опыта и уровня хозяйственно-культурного типа народа – носителя языка [Петров 1997: 36].

Собранный материал (816 лексических единиц) стало возможным выделить в следующие тематические группы:

Лексика верований: дохристианских (языческих) и христианских.

Лексика обрядов жизненного цикла: родильного, крестильного, свадебного, погребально-поминального.

Лексика народного искусства: песенного творчества, танцевального искусства, музыкальных инструментов, декоративно-прикладного искусства.

Лексика народных праздников.

Лексика народного календаря.

Под лексикой духовной культуры в данном исследовании понимается лексика, которая обслуживает все сферы духовной деятельности саами и содержит знания о духовной культуре коренного народа Севера. Такая лексика очень разнопланова и в данном исследовании представлена следующими группами: лексика верований, обрядов жизненного цикла, народного искусства, праздников, терминология народного календаря.

Выбор данных групп не является случайным. Терминология верований и обрядов отражает традиционные воззрения и культурные ценности народа, которые в процессе определенных исторических изменений подвержены стиранию. В условиях угасания языка⁵ этот процесс может приве-

⁵ До недавнего времени на территории Кольского полуострова язык восточных саамов был представлен четырьмя диалектами: кильдинским, иоканьским, бабинским и нотозерским, степень сохранности и статус которых неоднородны. По данным исследователя восточных диалектов Э. Шеллер (Норвегия), носителей бабинского диалекта саамского языка осталось 1–2, йоканьским диалектом владеют около 20 носителей, нотозерским – около 20, кильдинским – около 700. Не все из них являются активными носителями языка, т.е. «свободно говорят на саамском языке как на первом или втором языке, используют саамский язык естественно, в быту на всех уровнях общения». Активных носителей кильдинского диалекта менее 100 человек, иоканьского – 1-2, активных носителей нотозерского и бабинского не осталось

сти к утрате знаний о духовной культуре самобытного народа. В этой связи представляется необходимым фиксация и анализ такого пласта лексики, который в наибольшей степени отражает этнокультурно значимые реалии. «Большую связь с этнографической реальностью имеет обрядовая терминология, т. е. названия обрядовых реалий – ритуальных предметов, исполнителей обрядов, названия отдельных обрядовых актов, целых обрядов или календарных праздников» [Толстая 1989: 221]. Лексика народного искусства также относится к этнокультурной лексике, поскольку искусство как особая форма общественного сознания и человеческой деятельности отражает действительность в художественных образах. Лексический материал народного календаря позволяет реконструировать картину мира саамов в ее наиболее архаичных аспектах.

5. Верования саамов, отраженные в лексике

Под лексикой верований в данном исследовании понимаются слова, относящиеся к религии в общем смысле слова. «Религия – одна из форм общественного сознания – совокупность мистических представлений, покоящихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения» [Ожегов 1981: 4], «организованное поклонение высшим силам», предполагающее почитание, веру, т. е. «религиозное настроение, выражающееся в определенной системе культа и системе представлений о божественном» [Скляревская 2000: 6], «одна из сфер духовной и практической жизни людей» [Религиоведение 2006]. К лексике верований относятся слова, обозначающие:

- 1) религиозное сознание, основу которого составляет вера в существование «иного» мира, сверхъестественных сил и существ;
- 2) религиозный культ, обеспечивающий связь человека или общества людей со сверхъестественными силами и сущностями и поддерживающий у верующих религиозные чувства;
- 3) религиозные организации различного типа, объединение единоверцев, которые совместно отправляют культ, выполняют и претворяют в жизнь общие принципы поведения.

[Шеллер 2010: 18–20; Scheller 2013: 396]. Таким образом, основная часть кольских саамов пользуется кильдинским диалектом, который наиболее сохранился.

Таким образом, под лексикой верований в данной работе будет пониматься та лексика, которая обслуживает сферу дохристианской и христианской религии.

Об условном характере термина «религия» по отношению к древнейшим верованиям саамов говорил Н.Н. Волков. Изучая сохранившиеся пережитки в среде саамов, он сомневался в том, что древние верования принимали когда-нибудь устойчивые религиозные формы. Тем не менее, ученый признавал, что для самобытной религии саамов характерны три ее признака: магия, фетишизм, анимизм, то есть основные для любой религии элементы. С точки зрения ученого, у саамов эти элементы древней религии не усложнены мифологией, не прикрыты философией, а выступают во всей первобытной простоте [Волков 1996: 72]. «В основе древнейших верований лопарей лежали тотемистические представления и культ гор и камней, деревьев и вод, растений и животных, в частности дикого северного оленя. С этими верованиями слился и возникший позднее шаманизм» [Чарнолуский 1965: 14]. По замечанию Н. Харузина, «не одно шаманство составляет характерную черту древнелопарских верований; наряду с ним мы встречаем и высокоразвитые представления: и поклонение духам, населяющим окружающую лопаря природу, и поклонение небесным светилам и грозным атмосферическим явлениям. Но, несмотря на довольно хорошо развитую мифологию, мы встречаем у лопарей и грубый фетишизм, который как-то странно соединяется с высокими религиозными представлениями. В тесной связи с фетишизмом стоит у лопарей и шаманизм» [Харузин 1889: 39-40]. «Христианство явилось третьим религиозным наслоением» [Чарнолуский 1965: 14].

Лексика верований саамов Кольского полуострова может быть представлена двумя подгруппами: лексикой дохристианского (языческого) и лексикой христианского происхождения, что соответствует принятому в отечественном религиоведении выделению этапов развития исторических форм религии [Лобазова 2005: 43].

5.1. Дохристианские верования

Ранние формы религии представляют особую проблему в комплексе историко-этнографических наук. Само понятие «ранних форм верований» неоднозначно используется в специальной литературе, где их называют по-разному: первобытными, примитивными, естественными, языческими, анимистическими и т.д. [См. об этом: Курбанов 2007: 11].

В данном исследовании под термином «дохристианские верования» мы понимаем языческую религию как комплекс первобытных верований, обычно основанных на многобожии, на культе явлений природы и предшествовавший возникновению мировых религий [Скляревская 2000: 271]. Язычество – общее название древних нехристианских, политеистических религий, боги которых олицетворяли стихии и силы природы. Данный термин применяется ко всем первобытным верованиям, отличительной особенностью которых является вера во многих богов (идолопоклонство, политеизм) [Грушевицкая 2001: 402].

О ранних формах религии у саамов Кольского полуострова писали этнографы Н.Н. Волков [1996: 72-78], Н.Н. Харузин [1890: 135-157], В.В. Чарнолуский [1972: 37], З.Е. Черняков [1998: 60-64], историк И.Ф. Ушаков [Т. 1. 1997: 23-24].

Универсальным механизмом осмысления мира в условиях общинно-родовой организации жизни стало мифологическое мышление – существенный фактор народного сознания саами, выраженный через представления анимистического, фетишистского, тотемистического и магического характера, которые «проявляются в качестве органичных компонентов единого строя мифоритуальной культуры» [Широнина 2009: 4].

Прежде чем говорить о мифологических представлениях древних саамов, необходимо определиться с такими понятиями, как «миф», «мифология», «мифологическое мышление».

Слово миф этимологически восходит к индоевропейскому корню *meudh-*, *mudh-*, что значило «заботиться о чем-то», «иметь в виду что-то», «страстно желать чего-то». Число значений термина за время его существования то резко возрастало, то уменьшалось. Так, полисемантичность термина отмечена в ранней древнегреческой культуре: мысль, предписание, приказ, совет, назначение, просьба, защита, похвальба и т.д. – у Гомера; слово, несущее что-то важное (ложь или истина) – у Гесиода. Со вре-

менем в древнегреческой культуре появилось множество других оттенков значения термина: полулегендарное предание о жизни предков, боговдохновенная истина, вымысел, воображение, повествовательность вообще, ложь, слух и т.д. В средневековье термин сузил спектр своих значений и обозначал языческие верования или формы фольклорного творчества, для новоевропейского мышления миф – произвольная выдумка, субъективная фантазия, не имеющая ничего общего с действительностью. В XX в. появилась тенденция полисемантизации термина, следствием которой явилось множество его смысловых оттенков. Однако «в истории культуры миф прежде всего предстает как исторически первая форма сознания, как сознание первобытной родовой общины, способ ее мировосприятия, ее мировоззрение» [Найдыш 2010: 12-15].

По мнению Е.М. Мелетинского, бесчисленное количество дефиниций мифа исходит из различных воззрений на функцию мифологии (объяснительную, психологическую, социологическую и т.д.), из разнообразных взглядов на соотношение мифа с религией, искусством, философией, ритуалом, легендой, сказкой. Многочисленные определения мифа распадаются на две группы в зависимости от того, что взято за основу – «представление» или «повествование», так как «мифология представляет собой одновременно определенный набор представлений о мире и совокупность повествований о конкретных фантастических персонажах, так называемых богах и героях» [Мелетинский 1977]. В этом смысле Е.М. Мелетинский указывает на двуединую природу мифа. «По самой своей сущности миф, по крайней мере первобытный, есть символическое описание модели мира посредством рассказа о происхождении различных элементов современного мироустройства» [Там же]. Миф – это способ человеческого бытия и мироощущения, целиком основанный на смысловом породнении человека с миром; человек здесь воспринимает психологические смыслы в качестве изначальных свойств вещей и рассматривает и переживает явления природы как одушевленные существа. Миф стал первой формой освоения действительности, в которой проявился синкретизм первобытной культуры. Он воспринимал мир как целостность и содержал в зародыше все выделившиеся позднее сферы культуры (мораль, религию, искусство и др.) [Грушевицкая 2001: 225-226].

Е.М. Мелетинский указывает на двуединую функцию мифа объяснять существующий социальный и космический порядок и поддерживать

этот порядок, чтобы исключать необъяснимые события и безвыходные коллизии.

Термин «мифология» (из греческого *mythos* – предание, сказание и *logos* – слово, учение) имеет два значения: первое – это «мифы в их совокупности, некотором единстве, определенной системной связности (например, «архаическая мифология», «античная мифология», «ветхозаветная мифология» и др.)», второе – «научная дисциплина, изучающая сохранившиеся первобытные мифы, производные от них формы, сущность и формы мифотворчества как особой деятельности сознания» [Найдыш 2010: 9]. «Мифология – система взглядов, основанная на иррациональном способе восприятия и отражения мира, существующая в виде преданий о богах, сверхъестественных существах и героях, участвовавших в сотворении мира» [Грушевицкая 2001: 225].

Нас интересует понимание термина «мифология» в его первом значении. «Мифология – весьма архаическая и вместе с тем очень живучая форма творческой фантазии. Она выступает доминантой духовной культуры в первобытных и отчасти древних обществах, господствующим способом глобального концептуализирования. Мифология – тип мышления, которому свойственно наивное очеловечивание окружающей природы, метафорическое сопоставление природных и культурных объектов», что привело к представлению космоса в целом в виде живого существа, к отождествлению макро- и микрокосмоса. Мифологическое мышление – «форма познания окружающего мира» [Мелетинский 1977]. Однако, по мнению Е.М. Мелетинского, мифологию нельзя как отождествлять с искусством или религией, так и противопоставлять им.

Мифологический мир – это не просто космос, а магический космос, в котором все одушевлено и связано со всем мистической сопричастностью и магическим влиянием (не только человек зависит от богов, но и боги зависят от человека, и все они есть лишь элементы космического целого). Другими словами, человеческая жизнь не самоценна, она есть прямое продолжение космической жизни, а внутренняя драма человеческой души воспринимается как результат вмешательства демонов и богов [Культурология 2003: 106-113].

«Для мифологического мышления характерно то, что «первобытный» человек еще не выделял себя отчетливо из окружающего природного мира и переносил на природные объекты свои собственные свойства, при-

писывал им жизнь, человеческие страсти, сознательную, целесообразную хозяйственную деятельность, возможность выступать в человекообразном физическом облике, иметь социальную организацию и т.п.» [Мелетинский 1977].

В мифе проявился синкретизм первобытной культуры, т.е. нерасчлененность различных сфер и явлений культуры. Себя первобытный человек воспринимал как органичную часть природы, а род и общину представлял по модели вселенной. Первобытный человек ощущал свое родство со всеми живыми существами. Синкретизм был принципом мышления первобытного человека, в сознании которого отсутствовали четкие оппозиции между субъективным и объективным, живым и мертвым, материальным и духовным, символ сливался с тем, что обозначал, поэтому предмет, принадлежавший человеку, отождествлялся с самим человеком, отсюда вера в способность предметов обладать сверхъестественной силой. Особую роль играло в первобытной культуре слово. Так, называние явления, животного, человека при исполнении магических обрядов означало вызывание этого явления, животного, человека, имена воспринимались как часть человека или вещи, поэтому для названий тотемных животных существовало табу [Культурология 2004: 76-78].

Первоначальными формами мифа были фетишизм, тотемизм и анимизм. Древний человек прошел путь от обожествления отдельных вещей (фетишизм) к обожествлению своей общины в образе тотемного предка рода (тотемизм), а затем – к признанию самостоятельного существования душ и духов (анимизм) [Грушевицкая 2001: 225-226].

Н.Н. Харузин, посвятивший в своей работе вопросам верований саамов один из самых значительных разделов – «О древней религии лопарей и о следах древних верований среди современных русских лопарей», сетовал на трудности в сборе материала и отмечал безвозвратно потерянное время. В еще более сложном положении оказался Н.Н. Волков, который собирал сведения о древних верованиях лопарей спустя сорок лет. Ученый отмечал, что ни молодежь, ни люди среднего возраста от 30 до 40–50 лет не имели ни малейшего представления о былых верованиях [Волков 1996: 72]. На недостаточную изученность дохристианских верований лопарей указывал В.В. Чарнолуский [Чарнолуский 1972: 275], Б.И. Кошечкин [Кошечкин 2003: 118-119]. По мнению Б.И. Кошечкина, трудность реконструкции древних представлений саамов связана, во-первых, с утратой их

первоначальной целостности в ходе времени, а во-вторых, с их значительной трансформацией под воздействием различных внешних влияний. Письменные источники, на которые можно было бы опереться при реконструкции саамских верований, довольно поздние и относятся преимущественно к западным саамам. Сведения о религии кольских саамов относятся лишь к концу XIX – началу XX в. и основаны на полевых материалах того времени.

Определенный вклад в изучение верований коренного народа внесли финские пасторы (Я. Фельман, Л. Лестадиус), но основная роль принадлежит Н.Н. Харузину, который считается классиком в этой области. Большинство западных исследований, посвященных саамской религии, не затрагивают дохристианских верований кольских саамов, исключение составляет, по мнению Б.И. Кошечкина, только труд финляндского религиоведа Уно Харва (Harva, 1915) [См. об этом: Кошечкин 2003: 118-119].

Тем не менее, все собранные материалы и наблюдения ученых-этнографов позволяют в основных чертах сделать выводы о дохристианской религии саамов.

Ученые отмечают, что до принятия христианства саамы (лопарь – дореволюционное название саамов) были язычниками и поклонялись различным божествам-духам (сейдам), которым приносили в жертву часть охотничьей добычи. Для дохристианских религиозных верований саамов характерен тотемизм, одна из древнейших форм религии. «Тотемизм – вера в таинственную родственную связь между группой людей и определенным видом растений, животных или явлений природы» [Лобазова 2005: 83]. Допускается кровная связь с диким северным оленем, которого саамы почитают как своего прародителя-Мяндаша, медведем-оборотнем Таллой, Таллушкой, волком, собакой, другими животными [Большакова 2005: 239]. Так, свое происхождение они ведут от Мяндаш-девы, женщины-олени, у которой рождается теля-сын. Он превращается в молодого оленя – Мяндаш-парнь [Чарнолуцкий 1965: 59].

В рамках тотемизма возникает система запретов – табу. В упоминаниях Тацита (приблизительно 90 г. н.э.) охота составляет занятие одинаково и мужчин, и женщин: они отправляются вместе, но каждый при этом имеет свою часть в добыче [Там же: 11]. К табу относятся следующие запреты. Табу Мяндаша – «нельзя шкуры-постели детские ребячьей мочой замочить» – связано с правилами охоты на диких оленей: подмоченные

детской мочой шкуры оленей приобретают запах, чуждый дикарям, значит, охотник может себя обнаружить [Там же: 134]. Охотникам на дикого оленя и вообще мужчинам не следует говорить и даже думать в ночное время о Мяндаше – покровителе лопарей [Там же: 79]. Существовал запрет бить спящего оленя [Там же: 135]. В хирвасном стаде диких оленей нельзя убивать, а только одну важенку на прокорм семье. Нельзя было смотреть в глаза Мяндашу: за это карала судьба [Там же: 75]. Члены тотемной группы стремились придать себе облик, схожий с тотемом. Так, на древнем тайном празднике «Имание оленей» праздничному одеянию придавался вид, напоминающий образ оленя [Большакова 2005: 405].

Особое значение у саамов имел фетишизм – почитание неодушевленных материальных предметов, якобы обладающих сверхъестественными свойствами. Предметы могли мыслиться как самостоятельное существо, как постоянная или временная обитель божества. Наиболее древними фетишами являются природные объекты – необычной формы скалы, камни, деревья [Лобазова 2005: 88]. Вслед за природными фетишами появились рукотворные – идолы, статуи, амулеты, обереги, талисманы. Материалом для них служили непривычной формы ветви, камни, когти животных и т.п. Наиболее распространенными оберегами являлись рога диких оленей и щучьи зубы. Н.Н. Волков вспоминал, что щучьи зубы привешивали к косякам окон или дверей, объясняя, что они предохраняют от сглаза и помогают рыболовству. Роль оберега выполняли и когти медведей, которые мужчины носили на поясах, и лосиные зубы, привязанные к колыбели младенца. Амулетом являлся «камень счастья», или «живой камень», представлявший собой окаменевший плоский орех величиной не более медного пятака. «Будучи опущен в стакан с водой, он не тонет, разбухает, впитывает в себя воду, и это дало повод считать его «живым». Находка такого камня, как считали саамы, приносит счастье» [Волков 1996: 77]. Все эти фетиши предназначались для охраны человека от злых духов. Однако были и духи, благотворно влияющие на жизнь человека, – это духи умерших предков, которые якобы сохраняют родственные чувства к живущим потомкам. Культ предков характерен для развитого родового строя [Лобазова 2005: 90].

Древние лопари поклонялись сейдам – священным камням, в которых, по их понятиям, обитал дух этого камня, предок и даже родоначальник жителей какого-нибудь населенного пункта [Чарнолуский 1965: 133].

Сейдам приносили в жертву оленей, их «кормили», т.е. смазывали кровью забитых животных, рыбьим жиром, оставляли около них пищу [Чарнолуский 1972: 37]. По мнению Н.Н. Волкова, первоначально сейды были родовыми фетишами. По мере дробления родовых угодий, сейды превращались в семейные фетиши. Сейд требовал определенных правил поведения вблизи него: тишины, безусловного воздержания от ругани и даже шуток, любил подарки, пищу, которую ели и саамы. За внимание к себе сейд загонял рыбу в сети, помогал на охоте и при выпасе оленей. За невнимание мог жестоко наказать: лишить промыслов, наслать болезнь и даже смерть [Волков 1996: 73]. В сказках Кольского полуострова к сейдам обращались за помощью при нападении врагов. Культ сейдов был общим для всей Лапландии, его отмечали в XVII–XX вв. у саамов зарубежья и в XIX–XX вв. у лопарей России.

Существуют разные точки зрения на происхождение данного культа. Часть исследователей связывает его с культом предков. Н.Н. Харузин полагал, что вера в сейд как жилище духа умершего происходит от его первоначального назначения в качестве могильного памятника [Харузин 1890: 183]. В сказках Кольского Севера появление сейдов объясняют обычно внезапным превращением людей в камни, т.е. им приписывается человеческое происхождение. По мнению Ю.Б. Симченко, это свидетельствует о связи жертвенных мест с представлениями о культе земли-матери [Симченко 1976: 255]. Большинство исследователей все же рассматривают сейды как духов-хозяев определенной территории, от которых зависела удача в промыслах [Манюхин 1996].

Сакральные свойства приписывали саамы оленьим рогам: отсюда обычай забрасывать рога на крыши домов, прибивать их к фасаду жилища; поклонялись озерам, к которым приносили жертвенные рога оленей, украшенные нитками бисера и кусочками цветного сукна. У некоторых бабинских⁶ стариков были завернутые в тряпки божки вроде кукол, с которыми они никогда не расставались [Волков 1996: 73, 77].

Более высокая форма первобытных верований – анимизм (вера в духов и душу или всеобщую одухотворенность природы) также характерен для религиозных представлений саамов. Древние лопари поклонялись небесным светилам (солнцу, луне), обожествляли различные явления при-

⁶ Бабинский – от Бабино (саам. Ахкель-сийт), населенный пункт, погост. Располагался в западной части озера Бабинской Имандры, на берегу губы Уполокши.

роды. Существовала вера в божества – покровителей промыслов, среди которых особым уважением пользовались хозяйка оленьих стад Луот-хозик, охранительница оленей Разайке и другие [Чарнолуский 1972: 257]. Считалось, что духи живут в озерах, реках, охраняя рыбные места. Кроме зооморфных и аморфных духов, среди саамов была распространена вера в существование различных антропоморфных демонов, ведущих невидимую жизнь и относительно нейтральных, то есть редко оказывающих влияние на жизнь человека. Это три типа демонов: чаклинги, чанги и куштнатэмолмынч. Чаклинги – голые человечки маленького роста, живущие в трещинах скал и в кочках. Куштнатэмолмынч – особый невидимый мир, пасущий свои стада вокруг саамов. В этих стадах паслись белые и черные олени. Чанги упоминаются в связи с блужданиями по лесу в поисках дороги к дому, из чего можно заключить, что их функция соответствует функции лешего в русских поверьях [Волков 1996: 76].

С этими верованиями слились и возникшие позднее магия и шаманизм. Населяя весь окружающий мир духами, древние саамы искали способы общения с ними, обращались к ним за помощью, для чего в племени выделялись посредники – шаманы. Шаманы (нойды) могли повелевать погодой, управлять бурями, врачевать больных, предсказывать судьбу. Слава лопарских кебунов (шаманов) распространилась далеко за пределами обитания лопарей. Вера в магические возможности нойдов сохранилась у саамов до сих пор, но колдовство шаманов не удивляло остальных, так как колдовать способен был каждый, кто научится этому по дружбе или хитростью. «Еще в XVI–XVII веках слава о могущественных лапландских чародеях была далеко известна за пределами Лапландии. Чары саамских колдунов пугали викингов, занимали воображение беспокойных за свою судьбу государей и восхищали путешественников. Но и в пределах самой Лапландии славой наиболее могущественных чародеев пользовались саамы Кольского полуострова» [Волков 1996: 72-73].

На однотипность дохристианских верований у всех групп саамов указывает Н.Н. Харузин [Харузин 1890: 138], Б.И. Кошечкин [Кошечкин 203: 118-119]. «Несомненно то, что лопари все, как скандинавские, так и русские, имеют в далеком прошлом одно происхождение, что они две ветви, выросшие из одного ствола, что даже одно различие между отдельными группами сказывается, главным образом, в антропологическом типе. <...> Но зато во многих своих обрядах и поверьях, даже в настоящее вре-

мя, когда вековая жизнь разделила обе группы, подчас до поразительности похожи друг на друга» [Харузин 1890: 138]. Особенно много общего видит ученый в саамской и финской мифологии, причем даже в названиях божеств. Однотипность дохристианских верований выражена, прежде всего, в представлениях предков саамов о трех частях мироздания – верхнем, среднем и нижнем мирах. В нижнем жили души умерших и духи-покровители, этот мир не всегда находился под землей, так, у некоторых групп восточных саамов он мог находиться и на небе. Средний мир населяли люди и животные, верхний (небо и воздух) – божества. Общим для всех саамов являлось представление о Полярной звезде, которая держала небо с помощью столба или дерева, вера в существование у человека двух душ: неотъемлемой части живого человека вплоть до его смерти и «свободной», которая могла совершать путешествия в других мирах независимо от человека. «Свободной душой» обладал, например, шаман. Долгое отсутствие «свободной души» могло привести к смерти [Кошечкин 203: 118-119].

Мифология саамов, как отмечал Н. Харузин, была богатой и хорошо развитой, отвечала всем вкусам и потребностям коренного народа и не оставляла для них ни одного неразрешенного вопроса [Харузин 1890: 136]. Мифологическая Вселенная в представлениях древних саамов имела три яруса: Верхний мир – небесный, Средний мир – мир земной и Нижний мир – преисподняя. Верхний и нижний ярусы, в свою очередь, делились на три каждый, т.о. саамская Вселенная оказывалась семислойной.

Богатый саамский пантеон Н. Харузин делит на 4 класса. К высшим божествам ученый относит Радиен-Аджь (Радіен-атчіе) и его сына Радиен-Кйдтэ (Радіен-кідде), дочь Радиен-ниейда (Радіен-ніейда). Ко второму классу – небесные божества Бейве и Айлекес-Олмак. К третьему – живущие в воздухе божества Мадератъя, Мадеракка и Горагаллес, Саракка и Юкс-Акка, Гизен-Олмай и Бад-Май. К четвертому – боги, живущие под землей: Сайво, Сайво-Олмак, Сайво-Гуелла, Ябме-Акко; Рота, Фудно, Муббен и Пага [Харузин 1890: 140]. Боги, живущие на земле, – это Лейб-Олмай (Олмак), Кюзе-Олмай (Олмак). «Некоторых богов одни лопари помещали на земле, тогда как лопари других местностей указывали их местожительство то в воздухе, то под землей» [Харузин 1890: 141]. Н. Большакова, объединяя саамских богов из книги Н.Харузина с богами из саамских сказок, представляет их классификацию из 9 групп: 1) боги

богов, 2) небожители, 3) боги и духи земли, 4) водяные божества и духи, 5) покровители животных и животные тотемы, 6) подземные боги и духи, 7) божества и духи погоды, 8) божества, несущие болезни, 9) покровители праздников и дней недели [Большакова 2005: 241-242]. Кроме высших богов, в саамской мифологии существовало огромное количество низших существ, живущих во всем окружающем, видимом и невидимом мире: в воде, лесу, реках и озерах, ягеле и в отдельных деревьях, в камнях. Эти существа могли быть добрыми или вредными по отношению к саамам, поэтому древние лопари боялись их больше, чем высших богов [Харузин 1890: 139].

Боги верхнего мира покровительствовали людям. Главными были Радиен-аджь (Бог-отец) и Радиен-кйдтэ (Бог-сын), в чем некоторые исследователи усматривают влияние поверхностных знаний саамов о христианстве. В пользу этого говорит то, что в более раннюю эпоху, когда христианство было мало распространено, верховным богом являлся Юбмел (Ибмел) [Харузин 1890: 141]. (Ср.: в кильдинском диалекте – Йммель. – Б.В.)

Обстоятельные данные о божествах, мировоззрении, мифологии восточных саамов можно получить в работах Б.И. Кошечкина, В.Я. Петрухина [Кошечкин 2003: 120-121; Петрухин 2003: 170-173, 188-190].

Саамская мифология близка к финно-угорской.

Финно-угры – этноязыковая общность народов, насчитывающая более 20 миллионов человек. Предки финно-угров жили в Восточной Европе и на Урале еще со времен неолита (новый каменный век). От Балтийского моря до Западной Сибири, от лесостепей Русской равнины до побережья Северного Ледовитого Океана – исконные земли финно-угорских и близких к ним самодийских народов.

Ученые предполагают, что финно-угорское единство просуществовало с IV тыс. до н.э., когда произошло разделение уральской языковой семьи на финно-угорскую и самодийскую ветви, до III–II тыс. до н.э., когда началось формирование угорской ветви, завершившееся в начале II тыс. до н.э. [Хайду 1985: 172; Глухова 2009: 11].

В языковом отношении финно-угры делятся на несколько подгрупп. Финно-пермская ветвь финно-угорских языков – коми, удмуртский. Эти два языка представляют группу пермских языков. Волжскую группу со-

ставляют марийский и мордовский, а также близкий к нему язык народа мурома, вымерший к концу средних веков. К прибалтийско-финской группе относятся финский, карельский, вепсский, ижорский, а также эстонский и считающиеся вымершими или вымирающими водский и ливский языки. На прибалтийско-финском говорил и народ мера, вымерший к концу средневековья. К угорской группе принадлежат хантыйский, мансийский и венгерский языки. Манси и хантов объединяют общим названием обские угры. Потомки средневековой мещеры и мурома, скорее всего, относятся к волжским финнам. К прибалтийско-финским языкам близок саамский язык, но он образует особую группу [Берецки 2000: 231].

Среди финно-угорских народов саамы ближе всего стоят – и по языку, и территориально – к прибалтийским финнам. По одной из гипотез, саамский праязык на более ранней стадии образовывал особую общность с прибалтийско-финским праязыком (т.н. прибалтийско-финско-саамским). Общность между саамским и прибалтийско-финскими языками действительно заметна, однако по своим историческим судьбам, традиционной культуре, антропологическому типу и происхождению саамы резко отличаются от прибалтийских финнов и стоят особняком среди финно-угорских народов [Напольских 1997: 28; Лыткин 1974: 16; Керт 1971: 8; Хайду 1985: 113-115].

На рубеже I–II тыс. н.э. стали формироваться самостоятельные культурные и мифологические традиции западных прибалтийско-финских народов – собственно финнов, карелов, эстонцев, ливов, вепсов, води, ижоры; поволжских финноязычных народов – мордвы и марийцев; пермских народов – коми и удмуртов, а также зауральских угров – хантов и манси. Отделившиеся от своих зауральских родичей венгры переселились в Центральную Европу, лишь частично сохранив древние мифы. К финно-угорской мифологии близки мифы саамов (лопарей) – охотников, рыбаков и оленеводов севера Скандинавии и Кольского полуострова [Петрухин 2003: 6, 154].

Реконструкцией финно-угорской мифологии занимаются филологи и фольклористы [Айхенвальд 1982; Хелимский 2000]. По мнению ученых, финно-угорская мифология некогда была единой, об этом говорят общие мифы о сотворении Мира, прежде всего Земли (мифы о водоплавающей птице, которая достает Землю, реже – о птице, снесшей яйцо, из которого был сотворен Мир), миф о медведе-первопредке, спустившемся с неба,

миф о небесной охоте на гигантского оленя или лося, общие имена богов, которые означают небо, воздух, погоду (финский и карельский Ильмаринен, удмуртский Инмар, Ен у коми; название небесного божества – финского Юмала, Йомала коми, марийского Юмо, саамского Юбмела, Иммеля), общие представления об устройстве Вселенной (верхний, средний и нижний миры, особая роль Полярной звезды, благодаря которой держалась мировая ось – гора, столп или гигантское дерево). Верили финно-угры и в существование низших духов – «матерей» и «отцов», «хозяев» – покровителей полей, лесов и источников, дворов и жилищ, родовых покровителей. Древнейшими святилищами финно-угров были скалы с рисунками-писаницами (или петроглифами) [Кошечкин 2003: 119-120; Петрухин 2003: 508].

Исследователь саамского фольклора, писатель Н.П. Большакова, проанализировав параллели в финно-угорских мифах: общий сюжет о сотворении мира и земли, космогонические легенды о всемирном потопе, сказки о создании мира, сюжеты о происхождении небесной сферы, легенды о тотемном животном (медведе), – отметила: «В мировоззрении саамов считается, что возникновению жизни на земле способствовала женщина, продолжательница человеческого рода, глава в семье. Но так было не только у саамов, по давним преданиям, у манси их первым деятельным человеком на земле тоже была женщина, а мужчина приобрел силу гораздо позднее и только с помощью женщины начал творить добрые дела»⁷.

В монографии Н.Н. Глуховой и В.А. Глухова исследовано единство ценностей финно-угров на материале пословиц и поговорок с помощью методов математической статистики, семантического и факторного анализа. В результате ученые пришли к выводу о «глубинной сути общности культуры финно-угорского суперэтноса», в то же время были выявлены черты, указывающие на своеобразие ценностей каждого из рассмотренных финно-угорских народов. У саамов «степень интеграции в общескандинавскую систему ценностей» высокая [Глухова 2009: 10, 87].

Лексика дохристианских верований в данной работе представлена следующими подгруппами: лексика анимизма, фетишизма, шаманизма, магии, тотемизма.

⁷ Большакова Н.П. Саамский фольклор в контексте фольклора и культуры народов Севера и Сибири. Из архивов Большаковой Н.П.

5.2. Христианские верования

«Глубокий отпечаток на духовный облик народов и их культуру откладывает исторически сложившаяся устойчивая взаимосвязь между определенными этносами и религиями. В российской истории особое место принадлежит христианству православного исповедания. Распространяясь на новых территориях, русское православие неизбежно вступало во взаимодействие с местными культурами, в результате которого возникали синкретические образования из христианских и автохтонных верований» [Широнина 2009: 3].

Христианизация саамов, коренного народа Севера, происходила постепенно, в течение нескольких веков, и неравномерно. Большую роль в принятии саамами православия сыграло русское население, контакты с которым начались еще в XII в. В XIII в. Кольский полуостров под названием «Тре» наряду с другими северными землями уже официально входил в состав владений Новгородской феодальной республики [Ушаков 1997: 34]. Многие новгородцы переселялись на эти земли навсегда, однако они не заботились о просвещении лопарей христианством. Распространение православия стало появляться после того, как Русь сложилась в крепкое государство с централизованной властью в Москве [Харузин 1890: 36]. Русские крестьяне, поселившиеся на Терском берегу, по сравнению с саамами стояли на гораздо более высокой ступени развития. Длительное общение саамов с русским населением подготовило почву для перехода их к христианству [Ушаков 1997: 42].

Первым крестителем русских лопарей считается Лазарь Муромский (Мурманский), который еще в XIV в. «начало просвещению русских лопарей Христовою верою положил». Он крестил саамов, живших по берегам Онежского озера. Вначале те оказывали сопротивление Лазарю, однако некоторые язычники обратились ко Христу и даже приняли монашество только после того, как Лазарь чудесным образом излечил сына лопарского старейшины. Так был основан Муромский (Мурманский) монастырь, который находился в 70 верстах от Вытегры. Возможно, к тому времени можно отнести проникновение первых слов христианского содержания в саамский язык, но неясно, на каком диалекте говорили саамы, проживавшие по берегам Онежского озера [Большакова 2005: 31]. Отдельные случаи принятия христианства некоторыми лопарями были отмечены в начале

XIV в. [Чарнолуский 1965: 14]. К 1526 году относятся летописные известия о крещении «дикой лопи» «Кандалагской» губы, где поставлена была церковь Рождества Иоанна Предтечи [Чарнолуский 1972: 254]. Однако говорить о христианизации саамов Кольского полуострова по этим единичным фактам нет основания.

Наиболее значительным явлением внутренней жизни Севера в XIV, XV и XVI вв. следует считать монастырскую колонизацию [Волков 1996: 93]. Деятельность монахов развивалась в двух направлениях: первое – приобретение земельных и рыболовно-промысловых угодий и организация их промышленного освоения; второе – проповедь христианства и организация богослужебных пунктов (построение храмов и часовен). Так, Соловецкий монастырь распространил свое влияние на Беломорское и Мурманское побережья. К 1752 г. на его попечении находились храмы в Варзуге, Умбе, Кандалакше, Сороке, Ижме, Вирме, Суме, Колежме, Ньюче, Лямце, Пурнеме, Пижемозере, Золотце, Пиалы и других местах [Волков 1996: 94].

Ко второй половине XV в. относится начало христианизации терских лопарей, для крещения которых в устье реки Поноя была построена церковь Петра и Павла [Ушаков 1997: 62].

Вторая половина XVI в. – распространение христианства среди лопарей северо-восточной части Кольского полуострова, что связано с деятельностью Соловецкого монастыря. На Мурманском берегу монастырь имел угодья в Кильдинском погосте, Териберской губе и других. Около 1570 г. на Терском берегу Лапландии поселился монах Феогност, который в результате своей проповеднической деятельности убедил саамов принять христианство. В XVII в. в местах расселения терских лопарей появляются угодья Антониево-Сийского монастыря (на реке Иоканге), Крестного и Вознесенского монастырей (на Иоканге и Поное) [Чарнолуский 1972: 254].

Окончательное распространение христианства среди лопарей было совершено Трифоном Печенгским и Феодоритом Кольским в XVI в. Трифон основал на берегу реки Печенги церковь Святой Троицы, около которой построил кельи для иноков – новокрещенных саамов [Большакова 2005: 32], в 1550 г. – монастырь на реке Печенге, который просуществовал до 1764 г. и сыграл большую роль в распространении христианства. Феодорит, изучивший в какой-то мере саамский язык в Соловецком монастыре, построил монастырь в устье реки Колы, где начал обучать новопостриженных монахов русской грамоте и христианскому вероучению, для чего

«перевел некоторыя славянския молитвы на язык Лопарей и обучил их истинам веры...» [См. об этом: Большакова 2005: 33]. На этом поприще Феодорит трудился 20 лет и окрестил 2000 лопарей [Соловецкий патерик 1991: 42]. Для такого перевода необходимо было создать особый алфавит, основанный на кириллице, способный передать специфические звуки саамской речи. По предложению историка Карамзина Феодорит изобрел первую лопарскую азбуку (Н. Козмин. Распространение христианства среди русских лопарей. Архангельск, 1910, с.16)» [См. об этом: Черняков 1998: 67]. Определить, какой диалект был положен в основу этих переводов и азбуки, не представляется возможным, поскольку ни один из этих текстов не сохранился до нашего времени.

Однако еще в конце XVII в. не все лопари были крещены, поэтому в 1681 г. московское правительство по приказу царя Федора Алексеевича заботится о распространении христианства. В русской Лапландии молитвы и книги переводятся на лопарский язык [Харузин 1890: 46].

Перевод евангельской проповеди на местные языки был связан с рядом трудностей: изучением данной территории и ее населения, адаптацией переводчиком Священного Писания системы характерных для Православной Церкви терминов и понятий, отсутствовавших в языке саамов, новообращенных в христианство. При этом важно было учитывать и особенности восприятия этими племенами перевода Библии на их родной язык, сделанного носителем иной, до поры до времени чужой для них национальной и религиозной традиции.

В конце XIX в. началось интенсивное изучение языка Кольских саамов. В это время продолжают попытки перевода на саамский язык некоторых книг, преимущественно духовного содержания. Деятельность эта осуществлялась путешественниками и священниками-миссионерами.

В 1878 г. в Хельсинки Обществом распространения Библии в Великобритании и других странах было издано на саамском языке Евангелие от Матфея Арвида Генетца⁸ /Махътвеест пась-евангели. Самас. Евангелие от Матфея (на русско-лопарском языке). Helsingissa, 1878/. Саамский текст Евангелия был записан русскими буквами, однако он, по мнению исследователей, передавался очень несовершенной транскрипцией [Костина 2007:

⁸ Арвид Оскар Густав Генетц (1848-1915) – финский языковед, профессор финского языка Хельсинкского университета с 1889 г., одно время занимавший должность в Сенате Финляндии, которая сегодня соответствует должности министра просвещения, известный поэт-патриот [Лаллукка 2002: 54-58].

30]. Возможно, это послужило причиной того, что перевод не получил широкого распространения. Первые 22 главы Евангелия от Матфея А. Генетц перевел в Коле на кильдинский диалект при помощи одного саама, в то время кольского старшины, главы городской управы, районного судьи Парфентия Александровича Пьянова. Последние главы Евангелия (23-28) А. Генетц переводил в Кандалаксе при помощи проживающего там русского человека Артамона Корниловича, который одинаково хорошо владел саамским и русским языками. В предисловии к Евангелию от Матфея 1879 г. финский ученый пишет: «Этот перевод – мой единственный образец аккальского, или южно-лопарского, диалекта, на котором говорят в гостях Аккала (саам. *Åhkel sijt*) и Йокостровский (саам. *Ču:k-sül'*)» (перевод наш. – Б.В.) [Genetz 1879: 4]. Таким образом, Евангелие от Матфея в переводе А. Генетца фиксирует состояние двух диалектов кольско-саамского языка конца XIX в.: кильдинского и бабинского. Письменности на этих диалектах в то время не существовало, поэтому Евангелие от Матфея отражает устное состояние диалектов.

Экспедиция по Кольскому полуострову была совершена финским ученым во второй половине 1876 г. при поддержке Хельсинкского университета. Целью экспедиции являлось исследование языка и обычаев русских лопарей, что было актуально для финского финно-угроведения того времени [Загребин 1999: 40]. За время своей поездки ученый познакомился со всеми четырьмя диалектами российских саамов (кильдинским, нотозерским, йоканьгским и бабинским).

В 1879 г. А. Генетц опубликовал это Евангелие на латинице в венгерском журнале “*Nyelvtudományi közlemények*” [См. об этом: Бакула 2016: 16-17].

В 1884 г. в Архангельске появился перевод на саамский язык Евангелия от Матфея, сделанный русским священником К.П. Щеколдиным, настоятелем находившегося на самой границе с Норвегией Пазрецкого Борисоглебского храма (Господа мій Иисуса Христа Пась Евангеліе Матвесть. Саме киле. Архангельск, 1884) [Там же: 31]. Тираж Евангелия от Матфея на нотозерском диалекте, на котором разговаривали жители Пазреки, превысил число грамотных саамов и получил распространение по всему Кольскому краю. За свой переводческий труд отец Константин был удостоен звания почетного члена переводческой комиссии при Архангельском комитете Православного миссионерского общества, награжден орде-

ном Святой Анны III степени [Ермолаев 2009: 3]. В 1895 г. он составляет «Азбуку...» на нотозерском диалекте – первый саамский учебник, который, как и грамматика Феодорита Кольского в свое время, выполнял не только образовательную, но и воспитательно-миссионерскую задачу: саамов знакомили с религиозной лексикой: *Исусъ (Го-сподь Альгъ)*, *Пе-стй (Спа-си-тель)*, *А-по-сто-лы*, *церковь*, *Пась Трифон*, с названиями православных праздников: *Пасха – Ии – пейв*, *Благовъщение Пресвятыя Богородицы – Лазинъ пейвъ*. В конце первого раздела «Азбуки...» приведены две притчи «на лопарском наречии» с переводом «на русское наречие» о трудолюбии, счастливой старости, дружбе и семейных узах. В конце «Азбуки...» дается притча «Советы матери сыну», а также Молитва Господня и десять заповедей Божьих на русском и саамском языках [Бакула 2016: 14].

К началу XVIII в. христианизация кольских саамов в основном была закончена [Ушаков 1997: 116].

«Формально все саамы России в течение свыше 300 лет исповедовали христианскую веру. В каждом крупном селении имелась небольшая деревянная часовня с минимумом культовых предметов ... иконы, аналой, кадило, евангелие, крест, сосуд и т.д. В каждом жилище можно было видеть иконы, медные складни старообрядческого типа, лампадки и крещенскую воду. Христианскими обрядами сопровождалось рождение ребенка, вступление в брак и похороны» [Волков 1996: 72]. Тем не менее, до конца древнейшие религиозные воззрения саамов вытеснить не удалось.

После революции церкви были закрыты почти повсеместно, причем борьба в погостах велась не только с религией, но и с церковниками, а также со старыми обрядами. «В пору расцвета нэпа при поддержке кулачества они снова ожили и стали играть определенную роль», но во второй половине 30-х гг. церкви снова стали закрывать [Киселев 1987: 103]. С 20-х гг. XX в. деятельность, связанная с переводом книг духовного содержания на диалекты российских саамов, была невозможна в силу известных причин, касающихся как истории России, так и состояния письменности саамского языка, работа над которой началась в Советском Союзе в 1926-1927 гг. в связи с организацией Северного факультета при Ленинградском восточном институте им. А. С. Енукидзе⁹.

⁹ Попытки создания письменности российских саамов предпринимались неоднократно. В 1933 г. разрабатывается письменность на основе латиницы с добавлением диакритических знаков твердости и мягкости (букварь З. Чернякова), в 1937 г. саамская письменность переводится на русский алфавит (букварь

Христианизация имела большое значение для культуры коренного народа Севера. С одной стороны, христианство способствовало развитию саамов, приобщая их к одной из мировых религий. Благодаря христианизации, открывались школы, кольские саамы приобщались к грамоте. Началось изучение саамского языка, переводы книг духовного содержания, молитв на диалекты кольских саамов. С другой стороны, христианство начало вытеснять язычество.

После распространения христианства саамы долгое время оставались «полуязычниками», формально соблюдая христианские обряды [Харузин 1890: 181; Ушаков 1997: 114]. «Христианство не вытеснило у саамов их древнейших верований и не переродило внутреннего содержания духовной культуры. Оно было воспринято как одно из средств магического воздействия на стихии природы» [Широнина 2009: 11]. В саамском социуме исторически сформировался сложный и специфический религиозно-мифологический комплекс, основанный на синкретизме интенций язычества и христианства, в котором мифоритуальные и религиозные аспекты сознания взаимоподдерживают друг друга, образуя устойчивую связь, что побуждает верующих к мифологизации христианской религии [Широнина 2009: 10].

«Нельзя удивляться, что христианство здесь (в Лапландии – Б.В.) только осложнило внешним образом верования и жизнь народа, а не переродило их внутренне. В результате получилась какая-то амальгама, в которой легко выделить остатки первобытного язычества, вступающие иногда в очень странные отношения к христианскому элементу» [Соловьев 1991: 26]. Некоторые языческие культы сохранялись до XX в., правда, в трансформированном виде.

Таким образом, язычество по-прежнему играло важную роль в жизни саамов, а это не могло не найти своего отражения в лексике, в которой употребляются как исконно саамские (*Йммель, чӕнн и др.*), так и заимствованные слова (*Ӧсподт, лӕдан, рысст, цуэррьт и др.*).

А. Эндюковского), однако с этого же года преподавание на саамском языке прекращается. В 1979 г. создается саамский алфавит на основе кириллицы (букварь А. Антоновой), а в 1985 г. выходит в свет «Саамско-русский словарь» под ред. Р. Д. Куруч, где в алфавит 1979 г. добавлены латинские буквы *h* и *j*. С 1985 г. у российских саамов существует двойная орфография.

6. Обряды жизненного цикла саамов, отраженные в лексике

Принятая в русской этнографии классификация включает в себя 3 группы обрядов: «обряды жизненного цикла», «обряды календарные», «обряды окказиональные». Обряды, связанные с рождением детей, заключением брачного союза и смертью, принято называть обрядами жизненного цикла или семейными обрядами. Обряды жизненного цикла базируются на народных представлениях о жизни и смерти, смысле человеческого существования, что выражается в ритуальных действиях. Семейные обряды являются важными компонентами традиционной культуры народа саами.

В данном исследовании под обрядом вслед за Н.М. Талигиной понимается действие (церемония), имеющее регламентацию и связанное с важнейшими событиями социальной, семейной и духовной жизни этноса [Талигина 2005: 4]. Под обрядовой лексикой понимаются названия ритуальных предметов, участников ритуала в связи с их ритуальными функциями, самих ритуалов и др. В результате анализа лексического материала в лексике обрядов выделены следующие подгруппы: лексика свадебного обряда, лексика родильного и крестильного обрядов, лексика погребально-поминального обряда. Для обрядовой лексики характерна теснейшая связь с акциональным кодом обряда, без знания которого невозможна ее интерпретация.

6.1. Свадебный обряд

Описание саамских свадебных обрядов встречается в работах Н.П. Большаковой [2005: 85-97], Н.Н. Волкова [1996: 53-55], А.Я. Ефименко [1878: 19-28], Д.А. Золотарева [1927: 18, 1930], Н.Н. Харузина [1890: 280-297], В.Н. Харузиной [1902: 26-28], В.В. Чарнолуцкого [1930: 100-103], И. Шеффера [2008: 305-321] и других этнографов. Однако общепринятой классификации саамского свадебного обряда нет, т.к. в разных источниках речь идет о свадебных обрядах, отличающихся друг от друга [Харузин 1890: 263]. Саамский свадебный обряд представлял собой ритуал, связанный с религиозными представлениями, поэтому все этапы свадебного действия имели магический смысл. Знакомство и сближение молодежи обычно происходило в

зимних погостах. Это время наименьшей загруженности у саамов, поэтому молодежь развлекалась танцами, которые организовывались в специально для этого случая снятой избе. В это время можно было договориться о сватовстве. В конце XIX – начале XX в. средний возраст жениха составлял 21-22 года, невесты – 17-18 лет, однако в более ранние времена возраст жениха и невесты не имел того значения, которое отводилось богатству, поэтому браки могли быть неравными: как жених, так и невеста могли быть намного старше. Свадьбе предшествовали сватовство, которое сопровождалось дарением подарков женихом родителям невесты, ее братьям и сестрам, родственникам. Это был своеобразный выкуп за невесту. Свадебный обряд сопровождался различными ритуалами: оплакиванием невесты, переодеванием в женский наряд, выкупом. С распространением христианства появился обряд венчания в церкви. После этих этапов следовало свадебное застолье, которое тоже обыгрывалось. Во время свадебного пиршества молодым дарили подарки. После свадьбы по старинным саамским обычаям молодые оставались в семье невесты на год, по истечении которого невесте отдавалось приданое и они могли жить отдельно. Свадьба воспринималась саамами как большой праздник [См. об этом: Большакова 2005: 85-97]

В составе лексики свадебного обряда выделены следующие подгруппы: лексика обряда «Сватовство» и лексика обряда «Свадьба». В саамском языке имеется общее название свадебного обряда – *свадьба*, которое не зафиксировано в современных словарях саамского языка. В [Itkonen 1958a: 538] отмечена лексема *svād̥ba* в Йоканьгском, Лумбовском и Кильдинском погостах. Данная лексема также зафиксирована и в монографии Г.М. Керта «Саамский язык» [Керт 1971: 257]. Лексема является заимствованием из русского языка, которое претерпело незначительную фонетическую адаптацию.

6.2. Родильно-крестильный обряд

Описание отдельных элементов саамского родильного обряда встречается в работах Н.Н. Волкова [1996: 55-56], Ф.Г. Иванова-Дятлова [1928: 88-91], Т.В. Лукьянченко [2003: 115-117], Н.Н. Харузина [1890: 306-309], И. Шеффера [2008: 322-334].

Саамы дорожили продолжением своего рода, счастливой считали ту семью, в которой много детей. Появление на свет девочки радовало больше, чем рождение мальчика, если таковые в семье уже были, потому что благодаря дочери они увеличивали свое состояние при выдаче ее замуж.

С родильным обрядом связаны жертвоприношения богине Саракке, которая помогала при родах. Эти жертвоприношения были бескровными и делались во время родов или сразу после рождения ребенка: например, варили кашу после появления младенца и ставили ее под дверь. Известны данные, что могли приносить в жертву и животных женского рода. С беременностью связан обряд гадания о том, кто родится.

В целом терминология родильного обряда является исконной. Замена ее заимствованиями из русского языка встречается редко (*бабка* ‘повитуха’). Это связано, вероятно, с тем, что родильный обряд имеет более консервативный, замкнутый, в большинстве своем архаический характер.

Данный пласт лексики является свидетельством самобытного мировоззрения коренного народа Кольского полуострова, особенностей его жизни. Древние мифологические представления саамов об одинаковом устройстве природы и человека отражает лексема *něssь* ‘послед’ (букв. ‘гнездо’ [ПМА: АА]; ‘1. береста; 2. гнездо’ [СРС: 254; ССРПС: 72]). Лексемы *коавас* ‘кувакса (*национальное жилище саамов*)’ [СРС: 113], ‘чум’ [ССРПС: 39] свидетельствуют о кочевом образе жизни саамов; лексемы *lāйхх ажесьт* (*пуаз*) ‘подарок на рождение от отца’ [ПМА: АА] (букв. ‘подарок отца – олень’); *lāйхх ённэсьт* (*пуаз*) ‘подарок на рождение от матери – олень’ [ПМА: АА] отражают обычаи саамов, связанные с традиционным занятием – оленеводством.

Обряд крещения связан с христианизацией саамов Кольского полуострова. Как отмечает этнограф Н.Н. Волков, христианскими обрядами сопровождались обряды жизненного цикла: рождение ребенка, вступление в брак и похороны [Волков 1996: 72]. Важным вопросом первого периода появления ребенка в семье был вопрос о его крещении. Описание элементов саамского обряда крещения встречается в работах Т.В. Лукьянченко [2003: 108-117], Н.Н. Харузина [1890: 178-206, 256-258], И. Шеффера [2008: 326]. В древности обряд крещения существовал вместе с обрядом смывания крещения, во время которого совершалась перемена имени крещенного ребенка. Считалось, что так можно уберечь детей от болезней.

Все обряды, связанные с новорожденным, были направлены на то, чтобы обезопасить ребенка и дать ему здоровье.

Половина зафиксированных однословных лексем представляет собой заимствования из русского языка с определенной фонетической адаптацией (*мбллдэдэтэ, кум, поahn, mācc*).

Данный пласт лексики отражает особенность религиозных воззрений саамов – сочетание веры в христианского бога с языческими верованиями.

6.3. Погребально-поминальный обряд

Описанию погребальной обрядности саамов Кольского полуострова посвящены труды Н.П. Большаковой [2005: 270-275], Ф.Г. Иванова-Дятлова [1928: 94-96], Т.В. Лукьянченко [2003: 115-117], Н.Н. Харузина [1890: 155-277]. В структуре погребально-поминального обряда кильдинских саамов можно выделить три периода и три группы лексики соответственно: предпохоронный (момент наступления смерти, приготовление умершего к погребению, прощание с умершим), похоронный (захоронение или погребение) и послепохоронный (поминальный). С этим обрядом связаны «Представления о судьбе, жизненном пути». Под влиянием христианства появляется обряд отпевания в церкви: *коаммрэллэм пэртэсьт койдтэнб, лавлхэнб* ‘кланяться в церкви с каждением, песнями’ (процесс отпевания в церкви), *койдтэ* ‘кадить (поп кадил)’ [АА].

Лексика погребально-поминального обряда представлена в основном исконными саамскими лексемами, заимствований из русского языка зафиксировано только два: *памятнэххък, бурка*.

Исследованный лексический материал свидетельствует о достаточной сохранности погребально-поминальной лексики, что, с нашей точки зрения, объясняется более консервативным, замкнутым характером самого обряда.

Лексика обрядов жизненного цикла несет в себе большой этнографический потенциал. По мнению А.Г. Эндюковского, «то, что в русском языке выражается одним словом, используемым для обозначения ряда сходных между собой явлений или предметов, то в кольско-саамском весьма нередко требует двух, трех и даже более разных слов... Это обстоятельство свидетельствует о большой конкретности мышления саама, не

удовлетворяющегося словами с общим, абстрактным значением» [Эндюковский 1937: 160]. Примером обозначенного явления служат словосочетания, состоящие из трех и более компонентов: *сўссма лёйип трепьцасьт корса кйжегуэйм* ‘соска’ [ПМА: АА] (букв. ‘разжеванный хлеб, завернутый в тряпочку и связанный концами’), *кйсьт чуллмдув олма я ёлльмэнь шант* ‘матка’ (букв. ‘место, где завязывается человек и живым родится’) [ПМА: АА] и др.

7. Народное искусство саамов, отраженное в лексике

Для отбора лексики народного искусства в данной работе берется за основу следующее определение: «Искусство – 1) особая форма общественного сознания и человеческой деятельности, представляющая собой отражение действительности в художественных образах; 2) составная часть духовной культуры человечества, специфический род духовного освоения действительности и воспроизведения образно-символического содержания; 3) совокупность различных видов художественного творчества – литературы, архитектуры, скульптуры, живописи, графики, музыки, танца, театра, кино и др.» [Грушевицкая 2001: 151].

Проанализированный лексический материал позволил выделить в кильдинском диалекте саамского языка особый пласт лексики, связанный с народным искусством, который можно классифицировать по следующим подгруппам: лексика песенного творчества, лексика танцевального искусства, лексика музыкальных инструментов, лексика декоративно-прикладного искусства, лексика орнамента.

7.1. Песенное творчество

Долгое время утверждалось, что саамы не имеют своих песен, однако это мнение было опровергнуто учеными-этнографами В.И. Немировичем-Данченко в книге «Страна холода»: «У меня не мало записано таких песен и сказок. Некоторые из них, очевидно, составлены под влиянием русских, другие совершенно оригинальны, но все же носят на себе следы влияния русских» [Немирович-Данченко 1877: 213] и Н.Н. Харузиным в книге «Русские лопари» [Харузин 1890: 376-385].

В.И. Немирович-Данченко отмечал однообразие саамских мотивов, что объяснял влиянием окружающей природы, сделал ценные замечания о музыкальности песен саамов: «Напев их представляет постоянное повышение и понижение тона на терцию. Лопарская песня чрезвычайно напоминает переливание воды в ручье, тихое журчание потока» [Немирович-Данченко 1877: 213].

Научное изучение музыкального фольклора кольских саамов начинается в XX в. Впервые его исследует в 1937 г. М.И. Чулаки [1940], спустя 10 лет исследования саамского фольклора продолжают В.В. Сенкевич-Гудкова [1959; 1972], И. Богданов, Я. Сарв [1987; 1999], И.К. Травина [1987]. Саамскую песню анализировали с точки зрения импровизации, разновидности, структуры музыки и поэтического текста (М.И. Чулаки), жанровых признаков (В.В. Сенкевич-Гудкова), открывали для слушателей красоту ее звучания (И. Богданов, Я. Сарв), классифицировали по жанрам (И.К. Травина), исследовали воспитательные возможности саамских народных песен (Л.С. Беляева) [См. об этом: Черненко 2005].

В.В. Сенкевич-Гудкова называет саамские лирические песни *йойками*, однако данная лексема отсутствует в словарях саамского языка. Информанты связывают лексему *йойка* с песнями западных саамов, отрицая наличие такого слова для обозначения песен восточных саамов [ПМА: АА; НА; ММ; ЕО; ЛГ]. В.В. Сенкевич-Гудкова отмечала лиричность саамских песен-импровизаций [Сенкевич-Гудкова 1972: 241], влияние на них образа жизни: «Они – яркий образец своеобразной оленеводческой лирики. Способ ведения хозяйства здесь очень влияет и на форму, и на содержание песен» [Сенкевич-Гудкова 1959: 41].

Песенная лексика кильдинского диалекта представляет собой исконную саамскую лексику, к заимствованию из русского языка можно отнести

слово *нарэд* ‘народ’, которое претерпело некоторую фонетическую адаптацию. Данная группа лексики отражает особенности песенного искусства саамов, связанные с кочевым образом жизни народа, «долгими кочевками, одинокой ездой на оленях, жизнью саамов, ограниченной рамками семьи, оторванной от большого коллектива оленеводов» [Там же: 41]. В саамских песнях обнаруживается характер коренного народа Кольского полуострова: «преданность лопаря к своей родине, мягкость и нежность его чувства, миролюбие и способность его к глубокой любви» [Немирович-Данченко 1877: 213]. По мнению ученых, «музыкальная культура саами – одна из древнейших в ряду культур народов Севера нашей страны», она связана с наскальными рисунками [Травина 1987: 4], «саамские песни еще в большей степени, чем сказки, являются реликтом глубокой древности» [Сенкевич-Гудкова 1959: 41].

7.2. Танцевальное искусство

В научной литературе нет отдельных работ, посвященных танцевальному искусству саамов. По словам исследователей, «танцевальные жанры не характерны для саамского народного творчества», поэтому традиционные народные саамские танцы не зафиксированы. Современные народные танцы поставлены на основе немногочисленных бытовых обрядов саамов [Вагинова 2009: 5]. Д.А. Золотарев, наблюдавший танцующих на вечеринке в Ловозере, отмечал: «Сюда проникли не только кадрили и полька, но и тустеп, краковяк, па-де-спань. Правда, новые танцы умеют исполнять не все. У лопарей самым большим успехом пользуется «опчая», когда в маленькой комнате буквально не остается пустого места и все как бы топчутся в общей массе» [Золотарев 1927: 13]. По свидетельству информантов, саамы любили танцевать кадрили, которая на Кольском полуострове имела свои особенности по сравнению с кадрилью, исполняемой за рубежом [АА, ММ].

Лексика танцевального искусства представлена как саамскими (*нючке* ‘танцевать’, *койвэсэ* ‘повернуться’), так и заимствованными словами (*кадриль* ‘кадриль’, *тодвэрэиши* ‘товарищ’, *плассье* ‘плясать’).

Традиционные танцы саамов связаны с мифологическими представлениями, в их символическом языке обозначаются ценностные ориентации

этноса, они связаны с обрядовым комплексом. В саамских танцах заключено пластически-образное мышление народа. Семантика народных танцев саамов состоит в подражании природе: танец ворона, медведя, оленя, они могли являться частью ритуального действия на основе почитания тотема. Ритуальные танцы рассматриваются как своеобразная форма пластически-танцевального проявления этноса, в котором отражены его мифо-религиозные представления.

7.3. Музыкальное искусство

Долгое время считалось, что у саамов не было музыкальных инструментов. Об этом писал в свое время русский ученый этнограф А.И. Кельсиев, посетивший русскую Лапландию в последней четверти XIX в.: «Лопари не имеют никаких музыкальных инструментов, не поют и песен не знают» [Визе 1911: 482]. Вероятно, это заявление авторитетного ученого не способствовало интересу к изучению музыкальных инструментов саамов, тем более, что еще один российский ученый Ю. Визе, посетивший Кольский полуостров в начале XIX в. и собиравший саамские песни, подтвердил: «Своим собственным музыкальным инструментом лопари не обладают, но перенятая от поморов «гармошка» начинает приобретать среди лопарей бо́льшую популярность; однако на гармонии они совершенно не играют своих мелодий, предпочитая в данном случае русские и карельские мотивы» [Там же: 483]. Своеобразное саамское пение не предполагает аккомпанемента на обычных инструментах, оно явилось результатом самобытного образа жизни саамов – полукочевого. Кроме того, лопари неохотно пели перед незнакомыми людьми, а тем более могли не показывать какие-то приспособления для извлечения звуков. Они оберегали свой фольклор. Поэтому под гармошку саамы поют русские и карельские песни. «Становится несостоятельным и утверждение, что у саамов якобы нет музыкальных инструментов. По инициативе руководителя Ловозерского ансамбля песни и пляски В.Д. Гуринова воссоздаются забытые национальные инструменты» [Беляева 1991: 38]. «Тогда были отмечены как воссозданные забытые национальные инструменты *навьт* ‘завывалка’, *хоуфф* ‘жужжалка’, *келлах* ‘колокольчики’, придуманные самими участниками ансамбля – постучалки, олени копытца, природные камушки» [Киселев,

Киселева 1987: 169]. В 2001 г. студент Петрозаводской консерватории для сбора материала к дипломной работе несколько раз побывал на Кольском полуострове, собрал сведения о саамских инструментах и классифицировал их, а в 2015 г. вышел «Саамско-русский словарь музыкально-этнографической терминологии» того же автора [Соловьев 2015].

Наименования музыкальных инструментов отражают материал и форму инструментов, способ звукоизвлечения, в том числе со звукоподражаниями. Для изготовления музыкальных инструментов саамы использовали природный материал, находящийся в их распоряжении: олени копытца, камушки, языковые колокольца. Материалом одного из специфических образцов саамского бубна – чашеобразного типа – является березовый или сосновый нарост – кап [Соловьев 2012: 12]. Оленьи рога, деревянные выструганные пластинки использовались для постучалок, завывалок, жужжалок. Основание рога самца оленя – для изготовления колотушки саамского бубна. Гусиное горло и мелкие камушки, песок – для изготовления сосудов-погремушек. Металлические стрелы использовались для изготовления подвесок-погремушек.

С точки зрения происхождения, данная лексика представлена исконными саамскими словами, заимствований из русского языка не обнаружено. Морфология саамского музыкального инструментария тесным образом связана с флорой и фауной Лапландии. Основной корпус инструментария составляют кости и иные анатомические части животных – рога, копыта, шкура и сухожилия оленя, медвежьи, волчьи клыки и когти, щучьи и лосиные зубы, горло арктической гагары, тетерева и гуся. Музыкальные инструменты выполняли *культурную* и *хозяйственно-промысловую* функцию [Там же: 12].

7.4. Декоративно-прикладное искусство

Самобытность народно-прикладного искусства кольских саамов давно привлекала внимание исследователей. Одним из первых начал собирать памятники саамского искусства А.И. Кельсиев, посетивший Кольский полуостров в 1877 и 1927 г. [См. об этом: Визе 1911: 482]. Лопарской экспедицией под руководством антрополога, профессора Д.А. Золотарева [1927: 1930] было собрано значительное количество предметов саамской культу-

ры и быта. Этнограф В.В. Чарнолуский [1972] оставил зарисовки народно-прикладных предметов. Ценные сведения об искусстве саамов, рисунки, фотографии содержатся в монографии Н.Н. Харузина «Русские лопари» [1890: 55-134]. Вопросы саамского декоративно-прикладного искусства освещены в статьях Н.К. Ведерниковой [1981], Е.В. Ивановой [1994: 39-40].

Первый исследователь – И. Георги подробно перечислил виды саамских художественных занятий, дал описание техники изготовления оловянных нитей, применявшихся в своеобразном виде вышивания, свойственном только саамам и к XIX в. уже утратившим свое значение. Краткие сведения о саамских ремеслах, а чаще просто упоминания появляются во многих общих работах XIX в. [Косменко 2002: 23]. Специальному научному анализу, хотя и очень сжато, народное искусство кольских саамов было подвергнуто в монографии Н.Н. Харузина [1890: 94-95]. Исследователь дал сравнительную характеристику орнамента саамов, отметил их близость с самодийскими и угорскими орнаментами. Н.Н. Волков определяет саамское искусство как искусство сугубо геометрического типа и указывает на многообразие технических приемов исполнения орнамента [Волков 1939]. К материалам по народному творчеству кольских саамов обращались многие исследователи, однако тема эта «находится еще на начальной стадии разработки. В этнографической литературе она фактически не получила систематического освещения» [Косменко 1993: 8]. Серьезное исследование саамского орнаментального искусства представлено в работе А.П. Косменко [2011]: опубликованные документальные изобразительные материалы о различных видах народного творчества саамов Кольского полуострова сопровождаются развернутой характеристикой всех видов саамского искусства, дается их подробное описание, характеристика орнаментированных предметов. В учебном пособии к спецкурсу «Саамская этнопедагогика» Л.С. Беляевой [1991] рассматриваются воспитательные возможности декоративно-прикладного искусства саамов. Богатый материал – 106 лексических единиц на кильдинском диалекте саамского языка с переводом на русский – есть в практическом пособии «Саамское рукоделие» А.Е. Мозолевской и Е.И. Мечкиной [2008].

В работах этнографов XIX в. упоминаются почти все виды декорирования изделий у саамов: росписи по коже, аппликация сукном, шитье бисером, вязание и тканье шерстяных изделий, резьба по бересте и дереву

[Косменко 2002: 23]. В прошлом заготовка и украшение берестяных изделий было обычным занятием каждой семьи, обычно им занимались женщины, особенно девушки [Там же: 53]. Из бересты изготавливались различных форм и назначения кухонные, бытовые и хозяйственные короба, а также скатерти, которые не отмечены у других народов Севера [Там же: 55]. На рубеже XIX-XX вв. кольские саамы орнаментировали резьбой почти все деревянные предметы домашнего обихода, рыболовецкого, лесного, оленеводческого хозяйства, предметы для ручной работы [Там же: 60]. «Всякую деревянную посуду, чашки, стаканы и прочую ... либо украшают недурной резьбой, либо обкладывают костью, оловом и рогом» [Георги 2007: 51].

Декорирование, широко распространенное у саамов Кольского полуострова, было связано, по мнению исследователей, с древними верованиями коренного народа: «...одежда и предметы быта, декорированные волосом, кусками шкур и кож от культовых животных, считались в архаических обществах могущественными оберегами их владельцев» [Косменко 2002: 9]. Богатые самобытные традиции имеет шитье бисером. Отделка одежды и других изделий разнообразным бисером получила распространение на Крайнем Севере в XVIII-XIX вв. Бисером украшали женские головные уборы, праздничную упряжь оленей, игольницы, сумки для рукоделия.

О древности саамской культуры свидетельствует национальный саамский орнамент. Его отличает геометричность узоров: мотивы вышивки состоят из ромбов, квадратов, полукружий; часто встречается изображение креста, присутствуют свастические элементы. Элементы орнамента несут большой смысл, информацию, которую можно прочесть при определенных знаниях. Поэтому, вероятно, орнаментация и письмо восходят к одному корню: *кырйхэ* '1. писать, написать, записать; 2. украсить узором, орнаментом; 3. вышить' [ССРС: 46]; 'писать, записать, выписать что' [СРС: 143]; *кырйхэ* 'украшать, расшивать орнаментом, рисунком, узором (постоянно; иногда, бывало)' [СРС: 142]; *лыххэ кырьетб, кырьинээтб* 'делать орнамент' [ПМА: АА]; *кыррь* '1. орнамент, узор; 2. письмо; *кыррь пуаз* пестрый олень' [СРС: 142]; *кырьинэсс* '1. узор, орнамент; 2. рисунок; 3. образец' [СРС: 142].

По мнению А.П. Косменко, орнамент – это «относительно устойчивый, даже консервативный компонент традиционно-бытовой культуры»,

поскольку «мало зависит от посторонних влияний, тем более от особенностей местной природной среды» [Косменко 2001: 6]. О сохранности и важности декоративно-прикладного искусства говорит тот факт, что среди тематических групп лексики народного искусства она является самой многочисленной. В орнаменте своеобразно запечатлена окружающая человека действительность, его совокупность знаний о мире. «Материалом, т.е. источником формообразования орнамента, являются, в первую очередь, не впечатления, переживания реального мира, а идеи и понятия, которые к тому же возникают в подсознании, а затем переплавляются в физически осязаемые и осмысленные формы <...> идеи и понятия, живущие в подсознании. Они представляют собой смысловое поле, систему значений, через которую человек воспринимает окружающий мир» [Лескова 2011: 3-7]. В орнаменте отражаются субъектно-объектные отношения: познание мира, его ценностное осмысление и идеальное преобразование.

Описание орнамента саамов Кольского полуострова встречается фрагментарно в работах многих писателей, путешественников, краеведов XIX и XX вв., однако специальное рассмотрение этот вид искусства получил в монографии Н.Н. Харузина, где исследователь дал сравнительную характеристику орнамента саамов, отметил его близость с самодийскими и угорскими орнаментами [Харузин 1890: 94-95]. Художественные достоинства саамского орнамента отмечала и Н.М. Ведерникова [1981: 13-29], об орнаментации одежды и других видов изделий писала Т.В. Лукьянченко [1971]. Подробный анализ типового состава орнамента дан в монографии А.П. Косменко [2011]. Исследователь обращает внимание на оригинальный состав мотивов у саамов по сравнению с соседними народами. В состав мотивов входят геометрические и изобразительные. Изобразительные мотивы представляют собой более или менее стилизованные изображения людей, разных видов животных и растений [Косменко 2002: 79]. Геометрический орнамент является наиболее архаическим. «У кольских саамов, как и у восточносибирских народов, он считается основным, что свидетельствует о его глубокой типологической и исторической архаике» [Там же: 80]. Н.Н. Волков выделил у саамов три типа геометрического орнамента: ромб и квадрат; треугольники и зигзаги; круг, розетки, звезду, крест [Волков 1996: 49]. В орнаменте саамов отразились все основные силы природы, много символов, связанных с основными промыслами народа – охотой, рыболовством, собирательством.

Лексику орнамента саамов Кольского полуострова можно классифицировать по следующим тематическим группам [Бакула, Васильева 2014]: 1) человек, люди; 2) природа, природные явления, небесные светила; 3) животный мир; 4) быт; 5) элемент орнамента, символизирующий связь с высшими силами: треугольник с полукругом внутри обозначает не что иное, как ‘всевидающее око’ *уййньесь чалльм*; 6) религиозные предметы; 7) родовые тамги: ‘свастика’ и ‘совастика’.

Для саамского орнамента характерна многозначность символов: *воӳрр* ‘петля (в вышивке)’ [ПМА: АА]; ‘петля (*на аркане, веревке*)’ [СРС: 49], *воӳренч* ‘петелька, северная птица, человек в малице, сопка’ [Большакова 2005: 209].

Таким образом, простые, а затем и сложные геометрические формы орнамента, начиная с первобытности, а затем и через этническую традицию исторически отражают специфическую информацию о внутреннем и внешнем мире человека – творце орнамента. Названия элементов орнамента – вербализация этой информации. «Культуру можно определить как то, что данное общество делает и думает. Язык же есть то, как думают» [Сепир 2001: 193]. Как думали саамы в древности и как представляли мир вокруг себя, как проектировали его, показывает лексика орнамента саамов, которая помогает реконструировать картину мира коренного северного народа.

Лексика декоративно-прикладного искусства представлена в основном исконными саамскими словами, заимствования из русского языка вступают с ними в синонимические отношения (*куаррэ – вышивайе*). Заимствования встречаются в группе однословных лексем с разной степенью фонетической адаптации (*подвесськ* ‘подвязка’, *кругя* ‘кружочки’, *кулон* ‘кулон’, *брошка* ‘брошь’, *гарас* ‘гарус’, *пыссяр* ‘бисер’); заимствованные лексемы могут образовывать словосочетания с исконными саамскими словами (*машина нйввьл* ‘машинная игла’).

Декоративно-прикладное искусство саамов имеет давние традиции, оно отражает традиционное мировоззрение коренного народа, является результатом своеобразных представлений саамов об окружающем их мире. Лексика декоративно-прикладного искусства свидетельствует о богатых самобытных традициях ручной работы, о смекалке коренного народа, который смог приспособить суровые условия Севера для своего быта, умело сочетая природное богатство с художественным вкусом. Лексический ма-

териал, представленный в данной тематической группе, обладает несомненной ценностью в качестве объекта этнолингвистического исследования, поскольку в нем «архивированы» особенности традиционной народной культуры саамов.

8. Народные праздники саамов, отраженные в лексике

Описание саамских праздников и их названия можно встретить в этнографических исследованиях Н.П. Большаковой, Д.А. Золотарева, Н.Н. Харузина, В.В. Чарнолуского, отдельные сведения можно получить из средств массовой информации [Саамская библиография 2005: 37-38]. Лексический материал наиболее полно представлен в книге Н.П. Большаковой.

В словарях обычно указывают на один из признаков праздника – ‘пустой день, не наполненный работой’ [Культурология 2007: 271; Ожегов 1981: 511; Большой толковый словарь... 1998: 954]. Выполнение работы в праздник всегда считалось грехом в народе. Архаичное понятие, обозначающее праздник, в кильдинском обозначается словом *пасснеййв*, что значит ‘воскресенье’ [СРС: 250]; ‘1. выходной день; 2. воскресенье’ [ССРПС: 70]; букв. ‘святой день’. «У всех народов мира также существовали названия праздников, содержащих идею сакральности (Ср.: рус. *святки*, пол. *Święto*, серб.-хорв. *свеханик* и т.п. – от *svet* ‘святой’, ‘сакральный’; англ. *holiday*: *holy* ‘святой’))» [Винокурова 1994: 14]. В саамском языке слово праздник также содержит идею сакральности и переводится букв. ‘святой день’ *пассь пёййв*.

В названиях праздников оставил своеобразные следы процесс христианизации саамов, который протекал с XVI в.

Современные праздники – Летние, Зимние, Весенние и Осенние саамские игры – связаны со спортивными состязаниями в зависимости от времени года.

Лексика праздников представлена заимствованными из русского языка названиями православных праздников, что явилось результатом длительного сосуществования саамов с русским населением. Наряду с саамской лексемой *пёййв* ‘день’ носители языка употребляют заимствованное из русского языка слово *празднэххьк* ‘праздник’, которые входят в синонимические отношения.

Для наименования православных праздников существуют саамские слова с невыясненной этимологией: *Вйзня*, *Лавизня*. В исследованиях М.Г. Атаманова, посвященных общепермской лексике, связанной с религией, обычаями и обрядами до- и собственно ананьинского времени¹⁰, отмечены лексемы *визь*, *визьдыр* ‘пост, время поста’; *визяны* ‘поститься, держать пост’ в удмуртском языке и *видз* ‘пост’, *видзавны* ‘поститься’ [Атаманов 2010: 422] в коми языке. Происхождение данных лексем ученый называет «загадкой».

В современных словарях саамского языка наименования христианских праздников не отражены, зафиксировано только составное наименование День Победы. В [Itkonen 1958a: 538] встречаются наименования христианских праздников. Наряду с православными праздниками появились современные, которые отмечают по всей стране (*Вуэјјтэм Пеййв* ‘День Победы’, *Самь сань Пеййв* ‘День саамского слова’), возрождаются языческие саамские праздники (*Талл Пеййв* ‘Медвежьи игрища’), национальные (*Кэрхэллэм Пеййв* ‘День оленевода’).

9. Народный календарь саамов, отраженный в лексике

Одной из важнейших составляющих картины мира этноса является время, а слова, его обозначающие, относятся во всех языках к древнейшему слою лексики. Особую ценность представляет в этом плане народный календарь, лексический материал которого позволяет реконструировать картину мира в ее наиболее архаичных аспектах, является важным источником изучения хозяйственного уклада населения. Календарь «выступает как один из способов освоения окружающего мира – структурирования пространства, познания природных явлений, осознания человеком своего места в системе мироустройства» [Лушникова 2006].

Несмотря на то что «лексическая членимость семантического поля «время» ограничена самой природой земного круговорота суточного времени и времен года» [Куликова, Салмина 2009: 169], названия народного календаря значительно различаются у разных народов, что объясняется разными природными условиями, особенностями социально-

¹⁰ Ананьинская эпоха (VIII–III вв. до н. э.) – время наивысшего взлета культуры прапермского населения Восточной Европы (см.: [Атаманов 2010: 391]).

экономического развития этносов. Различны названия месяцев и у саамов, говорящих на разных диалектах [Большакова 2005: 57], что вызвано неодинаковыми хозяйственно-культурными особенностями, которые зависели от территории проживания группы и, как следствие, от традиционных промыслов: в лесных районах северной Швеции и Финляндии саамы занимались в основном охотой на дикого северного оленя и пушных зверей, лесным оленеводством; на побережье Северного Ледовитого океана – морским рыболовством; в горных районах Норвегии, Швеции и Финляндии – преимущественно оленеводством [Керт 2003: 39]; на Кольском полуострове у западных кольских саамов (нотозерских, бабинских, екоостровских) ведущую роль играло озерно-речное рыболовство, у северо-западных (пазрецких, печенгских, мотовских) – морское рыболовство. У восточных саамов значительную роль играло оленеводство, дополняемое промыслом семги. В XIX в. каменские саамы охотились на дикого оленя, все саамы охотились на крупных (лось, волк) и мелких животных, птиц.

В то же время саамский народный календарь не противоречит универсальной модели календаря в традиционных культурах народов мира.

Саамский народный календарь представляет собой мировоззренческий комплекс, в котором отражены многие стороны жизнедеятельности саамского этноса на разных этапах его развития. Календарная лексика в саамской культуре имеет «живую мотивированность» [Куликова, Салмина 2009: 157], то есть несет в своей внутренней форме печать саамской картины мира. Культура саамов Кольского полуострова долгое время относилась к дописьменным, поэтому фиксация и изучение календаря по разным диалектам весьма проблематичны. Тем не менее, календарная лексика кильдинского диалекта саамского языка, наиболее доступная для изучения, отражает формирование саамского народного календаря под воздействием многих внешних и внутренних факторов.

Анализ этнографического и лексического материала показал, что у саамов существовали представления о четырех временах года: зиме (*tāllwv*), весне (*kydt*), лете (*kēssv*) и осени (*čēxxč*). Однако новый год начинался не с января, а с конца августа – начала сентября, что говорит о важности такого вида хозяйственной деятельности, как рыболовство. Кроме того, основу структуры календаря составляли промежутки времени неопределенной длины без фиксированного начала и конца, которые варьировались от 21 до 40 дней, поэтому количество месяцев в году могло со-

ставлять 13 [Большакова 2005: 44], что соответствует универсальной модели календаря в традиционных культурах народов мира [Колесникова 2004]. Эти временные отрезки соответствовали определенным явлениям окружающей среды или хозяйственной деятельности. Культура саамов – культура охотников, рыболовов, оленеводов и собирателей. В старину саамы считали месяцы согласно прибыванию и убыванию луны, а также по изменениям в природе [Большакова 2005: 44]. «Понятия о месяце, годе у охотников, собирателей, рыболовов, очевидно, не было; у охотников, собирателей, рыболовов не могло быть и понятий «лунный», «солнечный» и др. календарь (вернее, для исследователей культуры этих народов нет оснований вести речь о существовании таких понятий)» [Колесникова 2004].

Тем не менее, мотивация для формирования тех или иных временных периодов зависела от смены фаз луны, приводящих к климатическим и природным изменениям и, как следствие, смене видов хозяйственной деятельности этноса.

Основным компонентом в саамских названиях месяцев года является лексема *мāнн*, первое значение которой «месяц», т.е. период времени (ср. *тāллв мāн* зимние месяцы), второе значение – «месяц, луна», т.е. небесное светило (ср. *ōдт мāнн* молодой месяц, *мāнн ыдē* взошла луна) [CPC: 182]. Таким образом, слова для обозначения луны и месяца в саамском языке происходят от одного корня, что, на наш взгляд, указывает на важную роль луны в исчислении времени.

Сравним: «В немецком Mond и Monat явно имеют общее происхождение (Monat просто есть производное от Mond). Английское month (календарный месяц) близко к немецкому Mond, как и обозначение луны moon. В других германских языках картина аналогична: в нидерландском луна – это maan, а месяц – maand (явно производное от maan слово). В датском луна – это måne, а месяц – måned (производная с тем же окончанием d, что и в нидерландском). По-шведски луна/луны – это måne / månen, а месяц/месяцы – månad / månaden» [Габович 2007].

Для названия одного и того же временного периода могло быть несколько названий, в зависимости от того, какой вид деятельности или природное явление имелись в виду: *рэггэмāнн* и *кōллкэм-мāнн* для конца сентября – октября, *йну-мāнн* и *йввьр-мāнн* для середины октября, *одт ыге мāнн* и *пассь-мāнн* для периода конца декабря-января, *пōрркмāнн* и *мēххьц-мāнн* – январь-февраль; *коаллк-мāнн* и *сүййн кōссэмāнн* для обозначения июля.

Анализ языкового материала кильдинского диалекта саамского языка показал, что в саамском народном календаре ярче всего представлено традиционное занятие саамов – оленеводство (5 названий месяцев связаны с ним), одно название месяца связано с рыболовством, одно с охотой, одно с сенокосом. В названиях месяцев отражены времена года, природные явления, порядок месяца при счете в календаре, фауна, флора. Народный саамский календарь зафиксировал такое историческое явление, как христианизация саамов (1 лексическая единица): *пассь-мӓ́нн* месяц постов.

Таким образом, время в дописменной саамской культуре определялось прежде всего природными ритмами. В календаре отражены наблюдения саамов за периодическими изменениями в природе (погодноклиматическими условиями, состоянием флоры и фауны), последовательность хозяйственных сезонов и смена времен года. Специфика саамской календарной лексики состоит в национальной специфике культуры саамского народа: в этой группе слов зафиксированы история этноса, среда его обитания, хозяйственно-культурный тип полукочевого народа. Достаточно ярко отражены в календарной лексике традиционные занятия саамов.

Лексика саамского народного календаря не представлена в словарях саамского языка Г.М. Керта [ССРРС] и Н.Е. Афанасьевой [СРС], в некоторой степени она встречается в недавно вышедшем словаре А.А. Антоновой [2014], однако в нем не отражены соответствия названий месяцев временным отрезкам, которые они обозначают. В словарях саамского языка Г.М. Керта и Н.Е. Афанасьевой представлены заимствованные из русского языка названия месяцев с незначительными фонетическими изменениями: *январь*, *январьмӓ́нн* [ССРРС: 116], *январь* [СРС: 433]; *февраль*, *февральмӓ́нн* [ССРРС: 101]; *февраль* [СРС: 374]; *март*, *мартмӓ́нн* [ССРРС: 56]; *мӓ́ррт* [СРС: 184]; *апрель*, *апрельмӓ́нн* [ССРРС: 13]; *апрель* [СРС: 27]; *мӓ́й*, *мӓ́ймӓ́нн* [ССРРС: 13]; *мӓ́йй* [СРС: 180]; *июнь*, *июньмӓ́нн* [ССРРС: 34]; *июньн* [СРС: 93]; *июль*, *июльмӓ́нн* [ССРРС: 34]; *июль* [СРС: 93]; *ӓ́вгуст*, *ӓ́вгустмӓ́нн* [ССРРС: 10]; *август* [СРС: 20]; *сентябрь*, *сентябрьмӓ́нн* [ССРРС: 86]; *сентябрь* [СРС: 319]; *октябрь*, *октябрьмӓ́нн* [ССРРС: 68]; *октябрь* [СРС: 240]; *ноябрь*, *ноябрьмӓ́нн* [ССРРС: 63]; *ноябрь* [СРС: 215]; *декабрь*, *декабрьмӓ́нн* [ССРРС: 29]; *декабрь* [СРС: 76]. Замена лексики народного календаря заимствованной лексикой говорит об опасности утраты картины мира саамского этноса, что может привести к потере этнической идентичности.

Саамский народный календарь имеет как специфические (отражающие природно-климатические особенности данного региона и специфику хозяйственного уклада), так и универсальные черты архаичных календарей народов Северной Евразии и Сибири [Лушникова 2006].

II. СЛОВАРЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

10. Построение словарной статьи

В словаре представлены саамские слова, отражающие духовную культуру коренного народа.

Саамский алфавит построен на основе алфавита русского языка, при этом принят основной принцип русской графики – слоговой. В основу графической системы кильдинского диалекта саамского языка положен фонематический принцип. Для обозначения фонем, сходных по основным признакам в русском и саамском языках, используются одни и те же буквы. Специфичные фонемы саамского языка обозначаются особыми графемами.

Лексический материал, приведенный из письменных источников, сохраняет принцип орфографии, свойственный оригиналу. Лексический материал, собранный автором в полевых условиях, сохраняет орфографию кильдинского диалекта современного саамского языка. В имеющихся словарях саамского языка применяется разная орфографическая система: в словаре Г.М. Керта запись слов произведена в соответствии с системой А.А. Антоновой, в словаре под ред. Р.Д. Куруч встречаются латинские буквы *h, j*. В словаре использована графическая система, разработанная А.А. Антоновой для составления букваря¹¹ и апробированная при преподавании саамского языка в школе.

Саамский алфавит А.А. Антоновой состоит из 40 букв¹²:

Аа ä Бб Вв Гг Дд Ее Ёё Жж Зз Ии Йй Кк Лл л
Мм м Нн н ъ Оо Пп Рр р Сс Тт Уу Фф Хх Цц
Чч Шш ь Ыы ы Ъ ъ Ээ э Юю Яя

л – обозначает глухой щелевой боковой согласный л

м – обозначает глухой смычный носовой согласный м

н – обозначает глухой смычный носовой согласный н

¹¹ Антонова А.А. Букварь: для подготовительного класса саамской школы. Л.: Просвещение, Ленинградское отделение, 1982. 128 с.

¹² Позднее А.А. Антоновой была включена в алфавит буква Щ, которая присутствует в заимствованных словах, т.о., сегодня алфавит А.А. Антоновой содержит 41 букву.

ŋ – обозначает заднеязычный носовой твердый сонант п
p – обозначает глухой дрожащий р
̣ – полумягкий знак, употребляется для обозначения полумягкости предшествующего согласного

ä, ö – не имеют звукового значения, указывает на мягкость предшествующего согласного

долгота согласных обозначается двумя одинаковыми буквами

долгота гласных обозначается горизонтальной чертой над буквой

для обозначения дифтонгов используются сочетания гласных букв

Принцип построения словаря алфавитный, в том числе и для составных терминов и словосочетаний. Словосочетания из двух или нескольких слов следует искать в алфавитном порядке по первому слову. Например, словосочетание *альм выгжэй* «небесный покровитель» следует искать на слово *альм*.

В начале словарной статьи даются данные информантов или этнографических источников о слове, в конце отражена фиксация данной лексемы в существующих словарях саамского языка. Таким образом, можно сравнить сохранность слова в современном кильдинском диалекте, а также его произношение и написание.

11. Список сокращений, принятых в словаре

1. АА – Антонова Александра Андреевна, 1932 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Териберке), носитель кильдинского диалекта

2. АЛМ 1930 – Алымов В.К. Лопари [Текст] / В.К. Алымов. – М, 1930. – 63 с.

3. АЛМ 1927 – Алымов В.К. О сейдах [Текст] // Доклады и сообщения. Вып. I. – Мурманск: Мурманское Общество Краеведения, 1927. – С.44-45.

4. Б.В. – Бакула Виктория

5. БЛВ – Беляева, Л.С. Саамская этнопедагогика [Текст]: Учебное пособие по спецкурсу / Л.С. Беляева. – Мурманск: МГПИ, 1991. – 69 с.

6. БЛШ – Большакова, Н.П. Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем [Текст] / Н.П. Большакова. – Мурманск: Кн. изд-во, 2005. – 416 с.

7. ВГН – Вагинова Л.С. Музыкальная культура Мурмана в XX веке // Каликинские чтения. Музыкальное пространство Кольского Заполярья: история и современность: Сборник научных статей / Отв. ред. Г.И. Шевченко. – Мурманск: МГПУ, 2009. – 226 с.

8. Визе – Визе, В.Ю. Лопарская музыка [Текст] // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1911. – № 6. – С. 481-486.

9. ВЛК 1996 – Волков, Н.Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки [Текст] / Н.Н. Волков. – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. – Каутокейно, СПб.: Саамский Институт, 1996. – № 1. – 106 с.

10. ВЛК 1939 – Волков, Н.Н. Изобразительное искусство саамов [Текст] // Народное творчество. – М., 1939. – № 3. – С.49-50.

11. ГА – Голых Апполинария Ивановна, 1932 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Воронье), носитель кильдинского диалекта

12. ГВ – Галкин Василий Алексеевич, 1923 г.р., п. Ловозеро (род. в с. Ловозере), носитель кильдинского диалекта

13. ГП – Галкин Петр Алексеевич, 1928 г.р., п. Ловозеро (род. в с. Ловозере), носитель кильдинского диалекта

14. ГРГ – Георги, И.- Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей [Текст] / И.-Г. Георги; предисл. и прим. В.А. Дмитриева. – СПб.: Русская симфония, 2007. – 808 с.

15. ГТ – Галкина Татьяна Гавриловна, 1934 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Чудьявуре), носитель кильдинского диалекта

16. ДРГ – Дергачев, Н. Этнография лопской земли. Очерк III. [Текст] // Русская Лапландия. Статистический, географический и этнографический очерки. – Архангельск: Типография Губернского Правления, 1877. – 61 с.

17. ДРЛ – Дурылин, С. За полуденным солнцем. По Лапландии пешком и на лодке [Текст] / С. Дурылин. – М., 1913. – 119 с.

18. ЕО – Еремеева Ольга Федоровна, 1941 г.р., г. Оленегорск (род. в п. Воронье), носитель кильдинского диалекта

19. ЗЛТ 1927 – Золотарёв, Д.А. Лопарская экспедиция 11 января – 11 мая 1927 г. Издание Государственного русского географического общества [Текст] / Д.А. Золотарев. – Ленинград, 1927. – 50 с.

20. ЗЛТ 1930 – Золотарев, Д.А. На Западно-Мурманском побережье летом 1928 года [Текст] // Кольский сборник: труды антрополого-этнографического отряда Кольской экспедиции // Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 23. Серия северная. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – С.1-21.

21. ИвД – Иванов-Дятлов, Ф.Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове (11 января – 11 мая 1927 г.) [Текст] / Ф.Г. Иванов-Дятлов. – Л.: Изд-во Государственного Русского географического общества, 1928. – 126 с.

22. ИВН – Иванова, Е.В. Народное декоративно-прикладное искусство кольских саамов [Текст] // О самобытной культуре поморов и саамов. – Мурманск: Мурманский областной научно-методический центр системы образования, 1994. – 68 с.

23. КЗМ 1915 – Козьмин, К.В. Лапландия и лапландцы (Из жизни Архангельского севера) [Текст] / К.В. Козьмин. – Архангельск: Губернская Типография, 1915. – 13 с.

24. КЗМ 1912 – Козьмин, Н. По школам Лапландии: (дневник наблюдателя) [Текст] / Н. Козьмин. – СПб, 1912. – 31 с.

25. КСЛ – Киселев, А.А., Киселева, Т.А. Советские саамы: история, экономика, культура [Текст] / А.А. Киселев. – Мурманск: Кн. изд-во, 1987. – 208 с.

26. КСМ 1993 – Косменко, А.П. Народное изобразительное искусство саамов Кольского полуострова XIX-XX вв.: этнографический очерк [Текст] / А.П. Косменко. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. – 171 с.

27. КСМ 2002 – Косменко, А.П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо Западной России [Текст] / А.П. Косменко. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2002. – 221 с.

28. КСЯ – Керт, Г.М. Саамский язык (кильдинский диалект): Монография [Текст] / Г.М. Керт. – Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1971. – 355 с.

29. КУЛ – Саамский костюм / [Мурм. обл. центр художеств. ремёсел; сост.: Кулинченко Г.А., Мозолевская А.Е.] – Мурманск: Мурманский областной центр художественных ремёсел, 2009. – 49, [3] с.: ил.

30. КШЧ 1 – Кошечкин, Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова [Текст] // Прибалтийско-финские народы России / отв. ред.

Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 58-65.

31. КШЧ 2 – Кошечкин, Б.И. Древние религиозные представления и обряды кольских саамов [Текст] // Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 118-124.

32. ЛВВ – Львов, В.Н. Русская Лапландия и русские лопари: географический и этнографический очерк [Текст] / В.Н. Львов. – Москва, 1903. – 81 с.

33. ЛГ – Лукин Геннадий Петрович, 1949 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Чудьявуре), носитель кильдинского диалекта

34. ЛУК 1971 – Лукьянченко, Т.В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX-XX в. [Текст] / Т.В. Лукьянченко. – М.: Наука, 1971. – 167 с.

35. ЛУК 2003 – Лукьянченко, Т.В. Семья и обряды жизненного цикла [Текст] // Прибалтийско-финские народы России. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 108-117.

36. МЗЛ – Мозолевская, А.Е., Мечкина, Е.И. Саамское рукоделие. Методическое пособие [Текст] / А.Е. Мозолевская. – Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2008. – 111 с.

37. ММ – Медведева Мария Гавриловна, 1949 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Воронье), носитель кильдинского диалекта

38. МОКМ НВ – Мурманский областной краеведческий музей, научно-вспомогательный фонд

39. МЧК – Мечкина, Е.Е. Фольклорные традиции в культуре саамской семьи [Текст] / Е.И. Мечкина. – Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2010. – 54 с.

40. НА – Новохатько Анна Ефимовна, 1927 г.р., п. Ревда (род. в с. Ловозере), носитель кильдинского диалекта

41. Нем-Данч 1876 – Немирович-Данченко, В.И. Лапландия и лапландцы: публичные лекции, читаемые в 1875 г. в Санкт-Петербургском педагогическом музее [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – СПб., 1876. – 228 с.

42. Нем-Данч 1877 – Немирович-Данченко, В.И. Страна холода. Виденное и слышанное [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – СПб.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1877. – 518 с.

43. Нем-Данч 1902 – Немирович-Данченко, В.И. Лопь белоглазая: (из поездки в полярный край) [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – М., 1902. – 127 с.
44. ОБР 1988 – Керт, Г.М., Зайков, П.М. Образцы саамской речи [Текст] / Г.М. Керт, П.М. Зайков. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988. – 219 с.
45. ОЗР – Озерецковский Н.Я. Описание города Колы, что в Российской Лапландии [Текст] // Озерецковский Н.Я. Описание Колы и Астрахани. – СПб., 1804. – С.1-82.
46. ПАЦ – Саамские сказки [Текст] / Сост. Пация Е.Я. – Мурманск: Кн. изд-во, 1980. – 320 с.
47. ПМ – Попова Мария Алексеевна, 1933 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Воронье), носитель кильдинского диалекта
48. ПМА – полевые материалы автора
49. СВл – Соловьев, Вл. О первобытном язычестве [Текст] // Северные просторы, 1991. – № 1. – С.23-26.
50. Сенк-Гдк – Сенкевич-Гудкова, В.В. Лирические песни нотозерских саами // Вопросы литературы и народного творчества [Текст] / Труды Карельского филиала Академии Наук СССР Вып. XX. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1959. – С. 41-59.
51. СЛВ – Соловьев, И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02 [Текст] / Игорь Владимирович Соловьев. – СПб., 2012. – 26 с.
52. СРС – Афанасьева, Н.Е. Саамско-русский словарь [Текст] / Н.Е. Афанасьева, Р.Д. Куруч, Е.И. Мечкина и др.; Под ред. Р.Д. Куруч. – М.: Рус. яз., 1985. – 568 с.
53. ССРПС – Керт, Г.М. Словарь саамско-русский и русско-саамский: пособие для уч-ся нач. шк. [Текст] / Г.М. Керт. – Л.: Просвещение. Ленингр. отд-ние, 1986. – 247 с.
54. ТРВ – Травина, И.К. Саамские народные песни [Текст] / И.К. Травина. – М.: Советский композитор, 1987. – 144 с.
55. УШК 1 – Ушаков, И.Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 1 Кольская земля [Текст] / И.Ф. Ушаков. – Мурманск: Кн. изд-во, 1997. – 647с.
56. ФА – Фонограммархив Института языка, литературы и истории (первая цифра – номер кассеты, вторая – номер записи на ней).

57. ХР 1889 – Харузин, Н.Н. О нойдах у древних и современных лопарей [Текст] // Этнографическое обозрение. Периодическое издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей естествознания, Антропологии и Этнографии состоящего при Московском Университете. – М., 1889 г. – С. 36-67.

58. ХР 1890 – Харузин, Н.Н. Русские Лопари (Очерки прошлого и современного быта) [Текст] / Н.Н. Харузин. – М.: Высочайше утвержденное Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсонъ, 1890. – 472 с.

59. ХРВ – Харузина, В. Лопари [Текст] / В. Харузина. – СПб.: Типолит.М.П. Фроловой, 1902. – 38 с.

60. Ч.В. – Чарнолуский Владимир

61. ЧЕР – Черняков, З.Е. Очерки этнографии саамов [Текст] / З.Е. Черняков. – Рованиеми: Университет Лапландии, 1998. – 129 с.

62. ЧЛК – Чулаки, М.И. Песни-импровизации саамов [Текст] // Советская этнография. – 1940. – № 4. – С. 100-118.

63. ЧРН 1966 Чарнолуский, В.В. О культе Мяндаша [Текст] // Скандинавский сборник. Т.12. – Таллин: Ээсти Раомат, 1966. С. 301-314.

64. ЧРН 1962 – Чарнолуский, В.В. Саамские сказки [Текст] / Обр. В.В. Чарнолуского. – М.: Худ. лит-ра, 1962. – 304 с.

65. ЧРН 1965 – Чарнолуский, В.В. Легенда об олене-человеке [Текст] / В.В. Чарнолуский. – М.: Наука, 1965. – 139 с.

66. ЧРН 1972 – Чарнолуский, В.В. В краю летучего камня [Текст] / В.В. Чарнолуский. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.

67. ШФР – Шеффер, И. Лапландия [Текст] / И. Шеффер. – М.: ИПО «У Никитских ворот», 2008. – 440 с.

68. ЩКЛ – Щеколдин К.К., Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецьком погосте, пограничном с Норвегиею [Текст] // Живая старина, 1890. – т.1, выпуск 2. – С.17-25.

69. ЯЩН – Ященко А. Несколько слов о Русской Лапландии (из поездки) [Текст] // Этнографическое обозрение, 1892, №1. – С.10-37.

70. ИТК – Itkonen, T.I. Koltan-ja kuolanlapin sanakirja [Текст] / T.I. Itkonen. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1958. – 1236 с.

71. LND – Lundmark, B. Rijkuo-Maja and Silbo-Gammoe – towards the question of female shamanism in the Saami area [Текст] / B. Lundmark // Saami Religion: papers / The Donner Institute for research in religious and Cultural

History Abo/Finland; Distributed by Almqvist & Wiksell International Stockholm/Sweden. – S. 158-169.

72. Papp – Papp, I. Finn-magyar szotar [Текст] / I. Papp. – Budapest: Akademiai Kiado, 1978. – 1119.

73. Rae – Rae, E. The White Sea Peninsula. A journey in Russiand Lapland and Karelia [Текст] / E. Rae. – London: Iohn Murray, Albemarle street. 1881. – 350 s.

12. Лексика верований

12.1. Лексика дохристианских верований

12.1.1. Анимизм

Айлекесь-олма – боги некоторых праздничных дней.

«Само название их значит в переводе «святые мужи». Они близки к солнцу, поэтому их символы в виде крестов помещались на бубне между «возжами солнца» (см. *Пейве*).

Содна-пэйве айлекь – бог воскресенья, покровитель охоты.

Воскресенье саамы считали самым лучшим днем для жертвоприношений и начала охоты. Бог воскресенья отмечался на шаманском бубне крестом на «первой возже» солнца.

Лавардак-айлекь – покровитель субботнего дня и колдовства.

Его изображение помещалось на второй возже солнца. Суббота считалась самым святым днем после воскресенья. В то же время в других местностях покровителем субботы считался Радиен.

Перьяк-айлекь – покровитель пятницы.

Изображался на третьей возже. Пятница была не настолько святым днем, как воскресенье и суббота, однако в пятницу особенно хорошо шло колдовство. В некоторых местностях считался богом хорошей погоды. В других местностях покровителем пятницы считалась Саракка.

По мнению Н. Харузина, эти божества вошли в саамский пантеон в результате влияния христианства, в пользу чего говорит как их название – «святые мужи», так и их символ – крест. До конца остается неясным, какие именно святые имелись в виду под названием Айлекесь-олма, возможно, они заменили собой каких-то более древних саамских божеств [ХР 1890: 145].

Аймье – младший брат Рухтнаса, он «настоящий милостивый», всех больше жалеющий людей, он сотворяет человеку счастье. Аймье всякому верующему дает. Он ведает здоровьем человека, дает детей; ему молятся те люди, у которых рождаются только девочки, и у него просят детей мужского пола [МОКМ НВ 3570/56 Л.5].

Аккрува – женское божество, покровительница рыболовства [КШЧ 2: 120].

Этот дух благодетелен для лопарей, живёт в море, лицо и половина туловища у *Аккрувы* человеческие, нижняя часть его тела – рыба. Часто выходит из морских волн на берег, полощет и причёсывает свои длинные волосы, поднимается от устья реки вверх по течению и приводит рыб из моря в реки, и всякий раз, когда *Аккрува* это делает, ловля у лопарей идёт успешно [ХР 1890: 159; ДРЛ: 63].

Иммель – верховный Бог в дохристианскую эпоху (Юбмел, Ибмел), общий для финно-угорской мифологии (ср. название небесного божества: финского Юмала, Йомала коми, марийского Юмо, саамского Юбмела).

Постепенно под влиянием христианских представлений христианские боги – Бог-отец и Иисус Христос – заменили Юбмела, память о котором со временем исчезла совсем. Исходя из того, что понятие о Юбмеле у лопарей довольно смутное, Н. Харузин считает возможным предположить заимствование этого божества у карел, однако не в пользу этого говорят следующие факты: 1) «Шеффер передает предание, по которому лопари некоторых местностей считали Юбмела своим родоначальником», что служит доказательством древности культа Юбмела у лопарей, 2) в некоторых финно-угорских языках распространено название верховного божества, родственное со словом Юбмел, однако со временем оно стало обозначать верховного христианского Бога. «В более древнее время верховным божеством лопарей был Юбмел, божество, точное значение которого до сих пор является спорным» [ХР 1890: 141].

Каврай – старший брат в семье божеств [ЧРН 1972: 102].

Этот дух – вершитель людских судеб [ЧРН 1965: 68]. По верованиям саамов, Каврай принимал моления о даровании здоровья, избавлении от болезней, даровании мальчика в семью. Перед отправлением на охоту охотник стрелял мимо фигуры божества в сосну, чтобы освятить пули для удачи на охоте. Каврай – повелитель кебунов, т.е. шаманов, это очень капризное божество, поэтому его надо задабривать. «Он предстатель перед верховным существом – *Иммелем*. По слову Каврая боги прощают его

плохие дела, а дела хорошие выставляют напоказ, в его защиту. Рассказывают, что это он, Каврай, делает так, что кебуны – шаманы – во время камлания¹³ становятся сами как боги». По саамской легенде, Каврай навёл порядок в делах своей невестки Разийке-Настай – хозяйки оленей и пастбищ. Она столь усердно вела свои дела, что стада оленей расплодилось и не стало пастбищ, ягеля для корма, начался падёж животных от голода. Наступил голод и для всех саамов. Каврай тогда создал волка – эту «лесную собаку». Волки чистили землю от падали и не давали оленям размножаться без меры. А для защиты от волка Каврай подарил человеку собаку. Саамы никогда не били волка, считая его созданием божества Каврая. Женщинам запрещалось ходить по тропе недалеко от изображения Каврая [ЧРН 1972: 102, 103]. Богу Кавраю посвящались так называемые «обетные деревья». Так, например, высаживали сосну с молитвой матери, чтобы грозный бог сохранил жизнь младенцу, могли посадить сосну на имя глубокого старика, который не хотел умирать, поэтому просил себе долгую жизнь [ЧРН 1972: 77]. Известен у семиостровских и терских лопарей под именем *Kārvaj* – некогда был могущественнейшим из богов, так как вся старинная языческая религия лопарей по-русски названа его именем *Kārveja-vera* или иногда *Kāvreja-vera*. Однако по христианскому разумению, он является сейчас худшим из злых богов и его имя употребляется как ругательство, например *ajton Kārvaj*, *ton* (ах ты ж, черт) [МОКМ НВ 3570/5 Л.1]. Каврай – брат Рухтнаса, приказчик его, исполнитель всех велений. Это трудолюбивый и «послушливый» брат, который держит порядок всего в мире и блюдет устав жертвоприношений. Он весьма могущественный; сонм великих кебунов и простых нойд, умерших во все века, причастен Кавраю. Он «олений бог» [МОКМ НВ 3570/56 Л.5].

kaver (религ.) – горбун [ИТК: 99].

Луот-хозик – женское божество, покровительница оленей и пастбищ [ВЛК: 74], «оленья хозяйка, дух-женщина» [ХР 1890: 152].

Самая многочисленная группа духов в древнем пантеоне саамов была связана с повседневной жизнью и хозяйственными занятиями саамов. Это были «хозяева», первое место среди которых занимала *Луот-хозик*. У

¹³ Камлание – гадание шамана

этого божества всегда в руках веретено; поворачивая его туда и сюда, она направляет ветры и стада в нужную сторону [ЧРН 1972: 90]. Перед тем как отпустить оленей на вольный выпас, саамы просили у Луот-хозик: «Луот-хозик, береги наших оленей». При благополучном возвращении оленей после вольного выпаса саамы благодарили покровительницу: «Спасибо тебе, Луот-хозик, что поберегла наших оленей». Она посылала оленям богатые оленьим мхом пастбища, оберегала их от диких животных. Облик этого божества зооантропоморфный: «Ходит на ногах, как человек, и лицо человека, только вся в шерсти, как олень». Для саамов это божество имело особое значение, так как их жизнь была связана с оленями, а Луот-хозик охраняла и пасла оленьи стада. Она же посылала охотнику дикого оленя. Луот-хозик живет в тундре среди богатых ягельных полей [ХР 1890: 152]. «Сакрально-интимное отношение саамов к оленю» выражалось в использовании его в качестве жертвенного животного Луот-хозик, матери-хозяйке [ВЛК 1996: 75]. Современные саамы не помнят или не знают значения этого слова. В горах живет другой дух, женский – Луоте-хозике (оленья хозяйка). Это божество особенно близко к лопарям, так как в горах обыкновенно проводят олени все лето. Дело в том, что спуская оленей на волю летом, лопари уезжают сами по своим тоням; таким образом, олени остаются без всякого присмотра, и обыкновенно осенью, когда лопари собирают своих оленей, они многих не досчитываются. Если олени оказались целыми, то это дар и знак милости Луоте-хозике: она посылает оленям богатые пастбища из оленьего мха, она оберегает их от диких зверей; лишь от человека она не может уберечь стада. Лопари её не боятся: она охраняет и пасёт стада оленьи, самое дорогое, самое ценное из убогого имущества лопаря. Она же посылает и охотнику дикого оленя. Даже если часть оленей пропадёт, то её не винят [ХР 1889: 60-61].

luothozjik, Luot-hozik (пелуг.) – хозяйка диких оленей [ИТК: 229].

Лухтваррь (у ловозерских саамов), *лухтцай* (у семиостровских саамов) – обряд жертвенного поедания оленей.

Обряд, несомненно, предназначался Луот-хозик, хотя представлений о ней у рассказчиков этого обряда не сохранилось. Инициатором жертвоприношения всегда являлся нойда-колдун селения, устраивая поедание от 12 до 24 оленей через каждые 3-5 и более лет. Нойда объявляет жителям

селения, каких оленей указало ему божество во сне для жертвоприношения. При этом он описывал масть и расположение рогов так, что хозяева стад могли определить, о чьих оленях идет речь. После объявления сна хозяева жертвенных оленей всячески старались береж их, освобождая от работы и даже воздерживаясь от прикосновения к ним. В марте месяце мужчины селения вместе с нойдой и назначенными им людьми для убоя оленей, предварительно вымывшись и надев чистое платье, отправлялись в избранное нойдой место жертвоприношения, привязав сзади к керёжам¹⁴ жертвенных оленей. На избранном месте (обычно – в негустом лесу или на небольшой полянке), строили две куваксы¹⁵, в одной из которых помещались повара, в другой – остальные. Перед тем как приступить к убоя оленей, повара раздевались догола и обливали друг друга водой, окрашенной ольховой корой. Затем надевали особое платье и ударяли оленя палкой по лбу и, когда он падал, прокалывали ножом сердце. Вытекающей кровью мазали палки, снимали шкуру так, чтобы нигде не было надрезов, кроме линии на животе и по ногам. Голову отделяли от туши и оставляли вместе со шкурой. Сделав нечто вроде скамейки (или каркаса из прутьев), шкуру растягивали, голову устанавливали на восток и получалось чучело оленя. Затем мясо варили и приступали к поеданию. Язык делился на такое количество частей, сколько было участников жертвоприношения – мужчин. Мясо отделялось от костей, которое, будучи обрызгано отваром ольховой коры, складывались вместе и закапывались в землю возле шкуры. Утром нойда рассказывал всем собравшимся сны и гадал о будущем, о возможных рождениях или похоронах. По словам стариков, жертвоприношения устраивались с целью увеличить стада оленей, для увеличения благосостояния всех саамов и общего здоровья. Жертвоприношения продолжались иногда более двух недель, причем ежедневно убивали одного-двух животных [ВЛК 1996: 74-75].

Мадерадча (Мадератча) – бог, одаренный большой силой [ХР 1890: 153].

Живет в высших воздушных сферах, «тотчас под небесами». Символ его встречался только на шаманских бубнах величайших и сильнейших ча-

¹⁴ Керёжа (*кёресь*) – древние саамские сани без полозьев [СРС, 106].

¹⁵ Кувакса – передвижное жилище саамов конической формы, строится из жердей, летом покрывается брезентом, зимой оленьими шкурами.

родеев, изображался в виде кружка, треугольника или шестиугольника. Иногда Мадератча изображали в виде наклоненной вперед мужской фигуры. Место ему на бубне указывалось на самой высокой, «солнечной» возже, которая от солнца направлялась к Радиену (см. Пейве). Мадератча вместе с солнцем имеет силу производить все живое и эту силу он получил от Радиен-кйдтэ [ХР 1890: 153].

Мадеракка – жена Мадератча [ХР 1890: 153].

Живет, как и Мадератча, в воздушных сферах, только ниже его. Помогает мужу в творении. Творение происходит следующим образом: «Радіен-кідде получил от своего отца Радіен-атчіе дар творить души и духов. Всякий раз, когда он сотворит душу, он посылает ее к Мадератча, который и отдает ее своей жене Мадеракка при следующих обстоятельствах. Он вскрывает свой живот и со вскрытым животом обносит душу вокруг солнца к Мадеракка, которой и передает ее. Та, получив душу, творит ей тело. Если дитя должно быть мальчиком, то Мадеракка посылает ее к своей дочери Укс-Акка, называемой также Станке-Эдне, что значит повивальная бабка. Если дитя назначено родиться девочкой, то Мадеракка посылает его к своей другой дочери Саракка, которая и дает ребенку вид девочки. Незаконный ребенок побывал либо у Укс-Акка, либо у Саракка, и та, которая первая схватила его, и дает ему либо мужской, либо женский пол. Когда боги сотворят таким образом человека, они вкладывают его в тело земной матери, которой суждено его родить. Стараются боги сделать это так, чтобы злые божества (Фудно, Руту, Пага или Мублен-Олмай) не помешали им. Некоторые чародеи, однако, объясняли дело другим образом: они говорили, что Радіен-атчіе и Радіен-кідде одно лицо – именно Ибмель, что значит божество вообще. <...> У Ибмела есть жена Серге-Эдне, и этой-то он дал силы творить души, которые она затем и препровождает к Мадеракка, которая, в свою очередь, дает им тело. Кроме того, существовало верование, что Радіен-атчіе при посредстве ли Радіен-кідде или Серге-Эдне творит всех животных, которые также проходили через тела Мадеракка, Укс-Акка и Саракка. Эти три богини имели власть над производительной силой всех людей и животных». В особенном почете была Саракка, потому что иметь детей-девочек было для саамов выгоднее, чем мальчиков [ХР 1890: 153].

Мец-хозяин – хозяин леса [КШЧ 1: 120], лесной дух [ХР 1890: 152].

Живёт *Мец-хозяин* в лесу, сам он чёрный, с хвостом. Людям зла не делает, если они ему не досаждают. Любит тишину, сердится, если начинают шуметь, тогда наказывает таких людей, заводя их в непроходимые места [ХР 1890: 152]. Лесной дух – меце-хозине живет в лесу; черный с хвостом; зла людям он не делает, если люди ему не досаждают; но если они в лесу начинают кричать, шуметь или петь, то мец-хозине завезет их в лесу «так, что не выйдешь»; поэтому-то и необходимо, проходя по лесу, соблюдать тишину [ХР 1889: 61]. Когда-то лопари верили, что у рек, где они ловили рыбу, были свои «хозяева», были такие «хозяева» и у мест, где они охотились на диких оленей, и у гор, вблизи которых они жили или пасли своих оленей. Были «лесные хозяева». Ко всем этим хозяевам лопари обращались с различными просьбами, просили помочь им в рыбной ловле, в охоте на диких оленей или на других зверей, и в оленеводстве [Алымов 1930: 43].

Meatmas: Santa-M. (pelig.) – главный, первый дух у русских саамов [ИТК: 245].

Пейве – первый бог из числа богов второго разряда, богов небесных сфер [ХР 1890: 142].

Бог Солнца, или даже само Солнце. Один из самых главных богов, имевших важное значение для саамов. Покровитель саамов. Культ Пейве был очень развит, жертвы приносились чаще всего этому богу. Символ солнца изображали на бубне шамана во всех местностях, где существовал культ Пейве. В Нотозерском и Пазрецьком погостах сохранились верования в существование у солнца матери, дочери и сестер. Солнце, по представлениям саамов, мужчина. День наступает, когда солнце начинает объезжать мир, причем едет на медведе или на олене (самце или самке). Медведь – полубожественный зверь. Символ солнца составлял почти неотъемлемую принадлежность шаманского бубна во всех местностях, где существовал культ солнца. Солнце на бубне изображалось в виде четырехугольника, от углов которого шли нити во все четыре стороны. Таким образом обозначалась власть солнца, которая распространяется на всю землю. На саамском языке эти нити назывались «четыре возжи солнца» [ХР 1890: 145].

Поц-хозин и Поц-хозик – Кроме Луоте-хозике обязанность оберегать оленей лежит еще на Поце-хозине и Поце-хозике, (муж и жена). Они также пасут оленей, оберегают их от волков, но так же, как и Луоте-хозике, не могут уберечь от злого человека. С Луот-хозик они живут мирно [ХР 1889: 61].

Пырт-хозяин – лопарский домовый [ХР 1890: 240].

Покровитель дома, лопарский домовый живёт во всяком лопарском доме. Местом пребывания *Пырт-хозяина* служил камелек [КШЧ 2: 120]. Как воспоминание о связи *Пырт-хозяина* с домашним очагом сохранился следующий обычай у кольских лопарей: куда бы они ни приезжали, сначала зажигали огонь в камельке, а потом только сносили кладь. Это делалось для того, чтобы *Пырт-хозяин* был ласковее. На ночь в камелёк подкладывали жар и затем ножом трижды крестили камелёк. Когда лопари уезжали, они оставляли на покидаемом месте в камельке дрова, спички и растопку, чтобы по возвращении скорее зажечь огонь, иначе с кем-нибудь случится болезнь. «Ясно, что *Пырт-хозяин* есть лишь извращенный предок, обломок некогда развитого верования в духов – покровителей дома». Древние помещали под очагом души усопших или домашних духов. Рассказывали, что *Пырт-хозяин* весь в шерсти, словно собака [ХР 1890: 240]. Прежние домашние духи, которых лопари поселяли под очагом и которых чтили жертвоприношениями, перешли в обыкновенного домового, по лопарски – перт-хозяин. Домовой, как почти всюду, обратился в духа недоброго, вредящего и мешающего жителям данного дома. Воспоминание о нём как о предке утратилось совершенно, и его не только не ублажают жертвами, но даже рады, когда он уйдёт из дома. Как воспоминание о связи перт-хозяина с домашним очагом сохранился следующий обычай, распространённый почти у всех так называемых кольских лопарей: именно, куда бы лопари не приехали, они сначала зажигают огонь в камельке, а затем уже сносят кладь; это делается для того, чтобы перт хозяин был ласковее. Когда лопари уезжают на другое место, они оставляют на покидаемом ими месте в камельке дрова, спички и растопку, чтобы по возвращении своём скорее зажечь огонь, не то с кем-нибудь случится болезнь. Всякий раз, когда лопари ложатся спать, они накладывают в камелёк жар и затем ножом крестят камелек три раза. Во всех этих обычаях сквозит ясно мысль, что в камельке живет перт-хозяин. Древние помещали под очагом души усоп-

ших. Ясно, что перт-хозяин есть лишь извращенный предок, обломок некогда развитого верования в духов-покровителей [ХР 1889: 59-60].

Радіен-аджъ – Бог-отец, главное божество, Юпитер саамской мифологии [ХР 1890: 141; БЛШ 2005: 241].

«Он начальник над остальными богами», имеет одного сына, которому поручил дело творения мира. «Вероятно, что в более древнее время верховным божеством лопарей был Юбмел, божество, точное значение которого до сих пор является спорным; и что лишь постепенно его место заняли Радіен-атчіе и Радіен-кїеде, точного представления о которых у лопарей так же, по-видимому, не было» [ХР 1890: 141]. Радіен-аджъ, «хотя и считался верховным управителем, но ни в чем свое управление не проявлял, так как все, что требовалось по управлению миром, ведалось богами других разрядов, ни в каких отношениях к Радіен-атчіе не стоящих. Заменив Юбмела этими богами, древние саамы не могли «примириться, что творцом мира был не тот бог, которому эта деятельность приписывалась прежними верованиями, и вот народное воображение заставляет Радіен-кїеде отказаться от творения мира и поручить другому божеству, именно Мадератье». По замечанию Н. Харузина, «лопари, вынужденные поставить в качестве главных божеств Радіен-атчіе и Радіен-кїеде и заменить ими туманное представление об Юбмеле, не знали сами, какую роль придать им, так как остальные лопарские боги уже имели все свою деятельность, отнять которую у них лопарь не мог согласиться». Таким образом, два верховных божества «в сущности для лопарей ничего не делали», поэтому, вероятно, культ их был наименее развит. Хотя Радіен-атчіе ничего не делал сам, он считался добрым божеством. Символ Радіен-атчіе и Радіен-кїеде изображали на шаманском бубне в виде креста, что, по мнению Н. Харузина, говорит о происхождении верований в этих богов под влиянием «смутных понятий о христианстве» [ХР 1890: 142].

Радіен-кїдтѣ – Бог-сын, единственный сын Радіен-аджъ – Бога-отца [БЛШ 2005: 243].

Радіен-кїдтѣ по поручению отца творил мир. В некоторых местностях «носит название Зіороав-Радіен». Возможно, представления о высшем

божестве и его сыне возникли благодаря поверхностным знаниям лопарей о христианской религии [ХР 1890: 141]. Саамы некоторых местностей считали, что Радиен-кйдтӧ творит души для новорожденных зверей и детей [ХР 1890: 142]. Саамы других местностей считали, что он отвечает за рост мха для оленей, чтобы все живое было невредимо, иногда его считали хозяином гор.

Радиен-ниййта – Рана-нйейдда, дочь божества Радиен-аджъ [ХР 1890: 142].

«Заставляет каждый год расти и зеленеть траву», в некоторых местностях считали, что она судит умерших и отправляет их в подземное царство [ХР 1890: 142].

Радиен-ӓка – по мнению лопарей некоторых местностей, жена божества Радиен-аджъ

Творит души для новорожденных зверей и детей [ХР 1890: 142].

Разияйке – женское божество, хозяйка травы, ягельных пастбищ и «оленцев малых» [ЧРН 1965: 68]. (См. *Рази пырре*)

В разных вариантах легенды Разияйке то жена Рухтнаса, то его сестра [ЧРН 1965: 134]. Разияйке живёт в чуме и песни поёт травам, а ягелю рост даёт. В руках она вертит золотое веретене: в сторону юга завьёт – олени по ветру на север потянутся, на север – олени на юг поворачивают [ЧРН 1962: 127]. Современные саамы этого слова не помнят.

Разияйке – средних лет женщина, румяна и белолица. Одета она в суконное цветное платье – синее, желтое и коричневое (красное – цвета ольховой коры). Вся одежда ее увешана кисточками алого сукна. В руках у нее веретено. Ее дом освещен солнцем, и сама она сидит освещенная солнцем. Вокруг нее и перед нею олени. Они словно летают вокруг ее веретена. Разияйке имеет помощников-пастухов, с которыми и управляет стадами лопарей. Она ведет оленей от пастбища к пастбищу, но только летом. В это время стада принадлежат ей, она со своими пастухами охраняет их от зверя и всяких несчастий. Поэтому лопари летом избегают сами пасти оленей,

чтобы не идти против воли Разияйке. От *рази пырре* женской половины его (важенцевой), т.е. от Разияйке начались олени. Она их создала, от нее, от ее руки и трудов наплодились олени. Она ведает собиранием оленей в стада, по осени дает приплод и блюдет отел. Она – «знающая» и во сне черпает силу и знания для того, чтобы управлять стадами оленей и беречь их. Считается, что для осеннего сбора оленей лопарями Разияйке втыкает в определенных местах свой чюрвечул¹⁶ для того, чтобы олени собирались вместе и легко их было собирать. Разияйке – богиня общественного характера, между тем она не ко всем людям одинаково благоволит. Иному знающему человеку она является во сне и сама дает ему пастухов своих. Ее пастухи невидимы простым людям, между тем человек, получивший их, может уйти от стада в полной уверенности, что олени не только будут сохранены в целости, но даже и умножатся. Лопари на лето всецело предоставляют своих оленей на усмотрение Разияйке, так как верят, что она и ее пастухи лучше выпасут животных, чем они сами [МОКМ НВ 3570/56 Л.4].

raass, lat. *rassa*, pl *raazzi* (пельг.) – трава, растение [ИТК: 422].

Рази пырре – для того, чтобы вполне уяснить, что такое *Razajke* (Разияйке – Б.В.) и *Ruhtnas* (Рухтнас – Б.В.), надо предварительно усвоить понятие «*razi; pirre*» (Рази пырре – Б.В.). «*Pirre* (Пырре – Б.В.) и по моим сведениям и пониманиям, и по словарю Арв. Генетца есть «добро, благо, все, что дано человеку на его благо». *Razi* не есть трава, как мне говорили очень почтительные лопари, трава – *rās ajike* – начало жизни, предвечность» [МОКМ НВ 370/56 Л.3]. *Razi; pirre* – стадо оленей во главе с важеной-вожаком. А *razi; ajk* – это важенька, которая ведет за собою оленью добычу. *Razi; ajk* есть «женская половина» *razi; pirre*, а мужская половина – муж *razi; ajke ruhtnas* [МОКМ НВ 370/56 Л.3, об.].

Рота или Руота – злой подземный бог, властитель ада.

Живет в стране смерти глубже, чем Ябме-акко, в аду, который назывался Рота-абимо. Руота праздновали в вечер под Рождество, это был один из самых больших праздников у лопарей. Н. Харузин предполагает, что

¹⁶ Чюрвечулт – рог.

этот бог стоял в каких-нибудь отношениях с божествами света и тепла, возможно, был враждебен светлым богам [ХР 1890: 156].

Рухтнас – муж (а по некоторым вариантам легенды – брат) Разайке, хозяйки травы, ягельных пастбищ и «оленцев малых». Заступник людей перед старшим братом, грозным *Кавраем* [ЧРН 1965: 68, 134]. У Семиостровских лопарей – «то же, что и Христос». Этот Бог идентичен с карельским «князем рождения», который часо попадает в карельском переводе Евангелия. [МОКМ НВ 3570/5, Л.1].

Šant-meatmas – брат Рухтнаса [МОКМ НВ 3570/5, Л.1].

Šant-ajk – его мать, божья мать, дева Мария. Имя выражает, по всей вероятности, «мать рождения» (прародительница), так как вторая часть слова *ajk*, которая встречается и при именах других богинь, <...> производное от употребляющегося в корельских и олонекских «нениен» (Nänien) слова *ajgoja*, – это обозначает мать, т.е. производительницу <...> [МОКМ НВ 3570/5, Л.1].

Sied-vun – «дядя Рухтнаса. По всей вероятности, это даваемое лопарями объяснение неверно, т.к. *vun* обозначает «мачеха» и потому *Sid-vun* означало бы мачеха *Sied*, *Sieda* (по-фински *Hiite*) [МОКМ НВ 3570/5, Л.1].

S.-Ruhtnas (*пелуг.*) – брат главного духа [ИТК: 245].

Сайво-олмак – покровитель чародеев, страшный для саамов бог, живет на вершине гор [ХР 1890: 155].

Если чародею требовалась помощь и содействие Сайво-олмака, он подходил к источнику у подножия горы, на вершине которой жил Сайво-олмак, и выпивал из пригоршни воды из источника. Тогда на колдуна сходила сила, равная силе его покровителя [ХР 1890: 155].

Саракка – богиня, имевшая важное значение для лопарей, лопарская Венера [ХР 1890: 145].

При рождении, росте и здоровье человека и других тварей она оказывает свое действие. К середине XVIII в. знания о божестве стерлись в памяти простых людей и оставались лишь в памяти шаманов. С исчезнове-

нием жрецов-шаманов и шаманских бубнов представление о Мадеракка, Укс-Акка и Саракка исчезли совсем.

Саракке приписывали исключительное влияние при родах, поэтому молились ей и призывали во время родильных мук. Незадолго до родов лопари выстраивали для Саракка особую хижину рядом с той, в которой жила семья; в надежде на благополучный исход родов беременные женщины пили в честь Саракка водку, которая и называлась – «водка Саракка». После рождения ребенка лопари ели в честь этой богини кашу, которая называлась «каша Саракка» и затем в честь Саракка устраивалось пиршество. На каше гадали о будущем роженицы и новорожденного. Саракка охраняла дитя от болезней и дурного глаза. По предположению Н. Харузина, Мадеракка, Укс-Акка и Саракка в далекой древности были богинями оплодотворения у людей и животных, богинями изобилия. После принятия христианства жрецы заставляют делить этих богинь свою силу с новыми божествами Радієн-атчіє и Радієн-кієдде, и память о них постепенно исчезает [ХР 1890: 155].

Саццен – дух воды [ХР 1889: 61].

Во всякой воде, будь то озеро или река, живет саццен со своими детьми. Она является людям в образе нагой женщины, расчесывает свои волосы «хорошим» гребнем. Лицо у ней белое, чистое, волосы черные. Если испугать саццен, она в испуге бросается в воду, оставляя на берегу на камне, на котором сидела, и гребень, и часть волос. Это божество не всегда является милостивым: она часто затаскивает к себе людей, почему купаться и является опасным [ХР 1889: 61].

Тьермес – бог-громовик [ХР 1890: 146].

Бог грома некогда был очень почитаем лопарями на территории всей Лапландии. Имел разные имена: Горагаллес, Горангаллес, Горанорий, Горесгудск, Адзегадэ, Тиермес, Айске или просто Айя (в переводе с саамского «дед, прадед»). Особенно страшен для колдунов [ХР 1890: 146]. По одной из легенд, Бог грома родился от девушки и черта, по другой – его тайно родил в скале черт. В одной и другой легенде Йммель принимает участие в воспитании ребенка, забирая его к себе. Поэтому Бог грома, являясь

сыном сатаны, злой, а как сын Йммея – добрый. Преследует нечистую силу и колдунов. В его руках находится власть над жизнью и смертью людей, над их здоровьем и болезнями. Убивает злых и вредных для лопаря духов, бросая в них стрелы-молнии, наказывает нойдов за зло, которое они причиняют оленьему стаду. Живет в воздухе, слышит речи людей и, если они злословят о нем, сразу же наказывает их. Гром, по представлению саамов некоторых местностей, происходит из-за того, что Бог грома ходит по тучам. В некоторых местностях ему приписывалась власть над морем, водами и ветрами. Стрелы свои мечет Айеке из лука, который является радугой, и радуга поэтому называется «лук деда». Уже в конце XIX в. такое представление о Боге грома не сохранилось, во всяком случае, у саамов Нотозерского и Сонгельского погостов [ХР 1890: 147]. Трудно сказать, насколько культ бога-грома исключительно лопарский, насколько тут нет посторонней примеси; очень возможно, что на развитие этого культа имела большое влияние и мифология скандинавов, с которыми, как я говорил выше, они столкнулись в далекие времена; у скандинавов же культ Тора был сильно развит и нет невероятного, что лопари испытали на своем пантеоне влияние своих соседей [ХР 1890: 149]. По саамской легенде, он гонится за златорогим оленем. «Великой Тьермес гонит грозовые тучи. Голова его в небо уходит, десять кряжовых сосен – его рост. Зелёный шаст – его волосы, рвут их ветры и никогда не сорвут. В руках его радуга-лук; он молниями бросает стрелы... Тьермес видит добычу и Тьермес смеётся: и громы грохочут, и небо высоко уходит, высоко и падает вниз...» [ЧРН 1965: 80]. Возможно, это имя собственное соответствует имени шведского бога Тора, древнефинскому Туррисас. О древнем происхождении имени говорит И. Шеффер, приводя легенду о финском царе по имени Торр, величайшем из королей Нора, откуда, по мнению некоторых ученых, произошло название Норвегии. И. Шеффер приходит к выводу, что бог Тор получил название от какого-то древнего царя Торра или Турра и стал предметом поклонения у финнов, а от них перешел к лопарям вместе с языком, обрядами и обычаями [ШФР: 29]. На языке самих лопарей он называется чаще Тирм (Tiermes), что обозначает у них «*все, производящее шум и грохот*» [ШФР: 43].

Тишрьмесь – гром [СРС: 352]. *tiermes*, без пометы *религ.*, (А. Генетц – Tiermes *религ.*) – древний Бог [ИТК: 590].

Тишбла-олмак – «прекрасные мужи», *Тишпес-олмак* – «черные мужи» [СВл: 25].

Усматривая во всех явлениях природы и человеческой жизни действие демонических существ или духов, Лопари, естественно, различали между этими последними добрых, благотельных от злых, т.е. вредных. Этим последним, разделявшимся на многие разряды с особыми названиями, приписывались главным образом болезни людей и животных и разрушительные бури. В настоящее время все эти духи, и притом не только «черные мужи», но отчасти и «прекрасные мужи», превратились просто в чертей или бесов (перкеле) [Там же]. Кроме богов высших, есть еще целая масса высших существ, живущих и реющих повсюду, и в воде, и в воздухе, и в лесах, и ягелевых равнинах, – существ, которые могут быть одинаково и благотельными, и вредными для лопаря. Масса великанов населяет леса и равнины Лапландии, похищает лопарских детей и съедает их. И таких низших божеств в пантеоне больше, чем высших богов, и низших божеств лопарю приходится юяться больше, чем высших [ХР: 139].

чаб – исправный, целый, невредимый [СРС: 384]. *чоаһнесь* – *прям., перен.* черный, темный [СРС: 397]. *олма (блмэ)* – человек (*мн.* люди) [СРС: 241].

Чады-илле – водяные жители [АЛМ 1930: 43, 47].

Когда-то лопари верили, что у рек, где они ловили рыбу, были свои «хозяева». К этим «хозяевам» лопари обращались с просьбой помочь им в рыбной ловле. Сохранился рассказ о том, что *Чады-илле* не разрешал женщинам ловить рыбу, а после того как женщины нарушили запрет, он покинул озеро и ушел в горы. Там, где он проходил по горе, образовывалась трещина [АЛМ 1930: 43, 47].

Чадзь-Ёллей – фольк. Хозяйка воды (*в поверьях саамов*) [СРС: 385].

Ябме-акко – мать смерти.

Подземное божество, живет в стране Ябме-акко-абимо, т.е. стране смерти, стране мертвых [ХР 1890: 155]. (См. *адм*)

12.1.2. Фетишизм

ерле четьке – камень счастья, или живой камень (окаменевший плоский орех), амулет [ВЛК 1996: 77].

«Камень» представляет собой окаменевший плоский орех, величинной не более медного пятака. Будучи опущен в стакан с водой, он не тонет, разбухает, впитывает в себя воду, и это дало повод считать его «живым». Находка такого камня в земле или на берегу моря в размывах, по понятиям саамов, приносит счастье, как и дальнейшее обладание им. Однако Н.Н. Волков приобрёл такой камень сравнительно дёшево (за 20 рублей), из чего он заключил о не совсем твёрдой уверенности в его свойствах у современных саамов. По мнению Н.Н. Волкова, это амулет местного значения и понятие о нём заимствовано у поморов, так как в западной части Кольского полуострова о нем ничего неизвестно. Один такой амулет хранится в Российском этнографическом музее, куда был передан Н.Н. Волковым [ВЛК 1996: 77].

ёррлэ – потереть, порастирать, натереть [СРС: 81]; *чаццъкэ* – бросать [СРС: 388].

сейд (сейды) – священные камни саамов, культ которых в прошлом был распространён по всей Лапландии.

«...Из камней устроенные *идолы*: первых называют они *пассами*, а последних, кои видны больше при озерах и реках и состоят из целых груд, странно огромных [нагроможденных, наваленных] камней, *нарицают саетами*» [ГРГ: 56]. «Встречались и деревянные сейды – простые древесные стволы, корнем воткнутые в землю, или даже просто древесные пни. Деревянные сейды встречались реже, чем каменные» [ХР 1890: 183]. Сейды у Лопарей были разного рода, обыкновенно же, по различию материала, из которого их делали, разделялись на деревянных и каменных. Деревянные сейды, по большей части, состояли из обрубка дерева с корнями, обращенными вверх или вниз. Корни обрезывали так, чтобы они получали вид человеческой головы; ствол же, представлявший другие части тела, оставался в натуральном виде. (Относительно похожести сейдов на людей или животных существовало разное мнение – см. об этом [Дергачев 1877: 30]). Каменные сейды были в большем почете, чем деревянные. Одни сей-

ды почитались всей деревней, другие – только отдельными лицами. Место для сейда выбирали в зависимости от места, где проживали: горные лопа-ри – на высоких скалах, рыболовы – у озер, водопадов, на островах, т.е. вблизи воды. Вокруг сейда место было священным, поэтому его называли *passé*. На одном месте могло стоять несколько сейдов – семья богов [Дергачев 1877: 30-31]. Жизнь в глухой стране, где летом вокруг одной вежи верст на 30 от него нет ни одного человеческого жилья, и где такие явления природы, как гром, молния и вьюга не могут находить в умах лопарей истинного объяснения, заставляет их чувствовать всю зависимость их от природы, делает их суеверными и в конце концов ведет к прочному укреплению веры в существование какого-то высшего, непонятного для них духа – «сейта» [ЯШН: 23]. Вера в сейдов еще до сих пор не исчезла у лопарей. Сейд (или сейде, сейте, сайво) значит по-лопски – *священный камень и покойник, умерший*. В старину лопари верили, что покойник превращается в камень, а камень обращается в духа, хотя в то же время и камень остается камнем, и покойник – покойником. Почитая покойников, умерших родичей, веря, что они живут, как стихийные духи, лопарь почитал и священный камень, в который покойник превратился – сейд или сайво. Камни были разсеяны всюду, так как у лопарей не было определенных кладбищ или курганов для погребения. Около этих камней приносились жертвы в честь усопшего. Лопари, промышлявшие рыбной ловлей, мазали сейдов рыбьим жиром, испрашивая себе у сейда счастливой ловли. Охотники приносили в жертву сейдам оленя. Если сейд стоял высоко на горе, достаточно было бросить в его сторону простой камень, обмазанный жертвенной кровью. Если сейда не кормить, он умрет, он потеряет власть приносить людям добро или зло и не будет в состоянии помогать своим сородичам и причинять вред их врагам. Лопарь поклонялся и первому встречному камню, в котором ему мерещился чужой сейд. Самый могущественный из сейдов был Стурро-Пасе – Сторьюнкаре; это был сейд из сейдов, и ему посвящался не какой-нибудь отдельный камень, но многие камни [ДРЛ: 62]. Сведения о сейдах имеются уже у авторов XVII в. – Торнея, Шеффера и др. Позднее об этом культе у саамов сообщали М.А. Кастрен, Н.Н. Харузин, И. Квигстади др. По мнению исследователей, в поклонении сейдам у саамов проявляются две линии верований. С одной стороны, этот культ связан с поклонением предкам (сейды антропоморфного вида), с другой – сейды рассматриваются как покровители промыслов (охоты, рыболовства).

Эти последние сейды представляют собой обычные камни или сложенные из камней пирамиды. Сейды могли быть предметом семейного или родового культа, а иногда и культа целого селения. Культ священных камней был распространён почти по всей тундровой зоне Евразии. Он отмечен у ненцев, нганасан, эвенков, северных якутов-оленоводо, юкагиров, коряков, чукчей, камчадалов [ЧРН 1972: 265]. Г.М. Керт переводит это слово как «божество» и говорит о его субстратном происхождении [Керт 1971: 8]. Сейд является объектом поклонения и почитания [ЗЛТ 1927: 32]. По мнению Н.Н. Волкова, первоначально сейды были родовыми фетишами. По мере дробления родовых угодий, сейды превращались в семейные фетиши. Человек прежде всего считался с интересами сейда. Возле сейда необходимо соблюдать определённые правила: не шуметь, не ругаться, не шутить. Сейду принято было подносить подарки и пищу, которую любили саамы, за это сейд помогал охотиться, ловить рыбу. В противном случае сейд мог наказать, например лишением промыслов, болезнями и даже смертью [ВЛК 1996: 73].

Один из самых популярных сейдов в системе Чудзъяврского бассейна находится в 4 км от озера Чудзъявр и в 15 км от селения на берегу озера Акиявр, или Бабозера. О легендах, связанных с этим сейдом, подробно написано у Волкова [Там же: 74]. Октябрина Воронова, первая саамская поэтесса, написала поэму «Тайна Бабьего озера» о происхождении этого сейда. У В.В. Чарнолуцкого рассказано о «пустых» сейдах, то есть о тех, в которых, по преданию, еще не так давно обитали духи двух великих хозяев, живших в памяти народа: Разийаке, хозяйки травы и ягельных пастбищ, и ее супруга Рухтнаса, заступника людей перед старшим братом грозным Кавраем – вершителем людских судеб [ЧРН 1965: 68]. Издали эти сейды напоминали две величественные фигуры с гордо поднятыми головами, с бесформенными профилями мужчины и женщины [Там же: 69]. «Плоские, широкие и массивные внизу, вверху камни более лёгкие, но тоже плоские. Лишь камень, символизирующий голову, приближается по форме к обтёсанному шару. На нём камень-куб – шапка» [Там же: 68]. В сейде, считали в старину, обитал дух этого камня, предок, родоначальник обитателей какого-либо населенного пункта [Там же: 133]. О сейдах написано у М.А. Кастрена, М. Зафермана, И. Шеффера, А.Л. Ященко, Н.Н. Харузина, М.М. Пришвина, В.К. Алымова, И.Ф. Ушакова, Д.А. Золотарева, Б.И. Кошечкина и др. Сказки о сейдах можно найти в сборнике

«Саамские сказки» под ред. Г.М. Керта. Считалось, что сейды могут перелетать с места на место, поэтому их ещё называли «летучие камни» [БЛШ: 312]. «Они веруют также, что и в воде есть злые боги и богини. Впрочем, боятся они *Коболда*, ведьм, леших, русалок и проч.» [ГРГ: 56]. По убеждениям саамов, «всё на свете живёт», в каждой вещи есть живое: в воде – водяной, в реке, в каждом дереве, в лесу – свой хозяин; так и в камне есть живое: недаром и камни летают [ЧРН 1972: 37]. Сейта лопарь представляет как существо невидимое, но имеющее чудное свойство превращаться в живое существо, например, птицу, зверя, рыбу и прочее. Он живёт, по их мнению, жизнью лопаря: водит оленей, держит собак, строит вежи, карбаса, керёжи и т.д. По мнению лопарей, сеит вступает в брак, родится и умирает. Каждый камень, каждая скала, особенно причудливой формы в виде вежи, шалаша или фигуры человека, могут претендовать в глазах суеверного лопаря на обитание сейтом [ЯШН: 23, 24]. Поклонялись лопари в старину камням, которые в Лопарской земле есть и до сего времен, и называются эти камни «сейды». Сейды – это дикие необработанные камни, иногда отдаленно похожие на людей или животных. Чаще всего они находятся на берегу озер. Перед тем как идти на охоту или на рыбную ловлю, лопари в старину приходили к сейду, просили у него хорошей добычи и обещали за это хорошую жертву. После удачной охоты на дикого оленя приносили к сейду цельные олени рога вместе с частью черепа и мазали камень кровью убитого оленя. Лопари верили, что в сейды могли превращаться колдуны (рассказ о колдунье Маресь-аканч). Сейдам приносили жертвы: выбирали самого лучшего в своем стаде оленя, на котором никто еще не ездил, резали этого оленя так, чтобы не испортить у него костей. Варили его в общем котле и ели мясо всем обществом, а кости собирали и складывали у камня так, как будто бы это был целый олень. Клали перед камнем и шкуру оленя. И кости и шкура были жертвой сейду. Для удачной рыбалки было такое моление: весной, когда начинали ловить семгу, на берегу р. Иоанги собиралось все население лопарского погоста. Молились у камня и просили, чтобы уловы были хорошие. Старый рыбак после моленья брал из реки чашкой воду и пил, после пило воду все общество. Из первого улова брали две рыбины, одну съедали все по кусочку, а другую клали перед камнем – это была жертва сейду [АЛМ 1930: 44-46]. Название «сеит» обозначает и камень, и духа. Можно думать, что камни эти были прежде надгробными памятниками над могилами предков, а по-

том уже почитание предка перешло на камень. Сейтам-камням приносили жертвы и обмазывали их кровью или рыбьим жиром. У лопарей существует много рассказов о сейтах. В одних говорится о происхождении сейтов: в камне превращаются люди. В других рассказывается о столкновении человека с сейтом. Некоторые лопари будто бы знакомы с сейтом и ведут с ним дружбу. Такой лопарь может испортить человека и даже накликать ему скорую смерть [ЛБВ: 78]. Камень наделили способностью жить, двигаться, есть и пить, причинять несчастье. Он принадлежал личности, семье, роду. Лишним доказательством значения сейдов как божеств родовых может служить и то обстоятельство, что женщины не только не имели права присутствовать при жертвоприношениях, но не смели даже приближаться к месту, на котором стоял сейд [ХР 1889: 46]. Самый распространенный среди всех Лопарей культ относился, а до некоторой степени и ныне относится к священным камням. Значение этого культа ясно из самого названия таких камней: сейде (сейте или сите), а в других местах сайво: и то, и другое слово значит умерший, покойник. Все компетентные авторы, занимавшиеся религией Лопарей, начиная с Моне и Кастрена, прямо связывают сейдов с почитанием предков. Лопари отождествляли священный камень с покойником в слове, потому что не разделяли их и в представлении, они верили, что покойник превращается в камень, а камень превращается в стихийного духа, оставаясь камнем и покойником [СВл: 24].

12.1.3. Шаманизм

куэмдэс – саамский бубен, предмет камлания и принадлежность ну-эйтов (шаманов) [ХР 1890: 220].

«...*Волшебный* свой *барабан*, который есть не иное что, как продолговато-круглый с одной стороны, кожей обтянутый язык, около которого бывает великое множество веревочек и всяких мелочей. На барабанной коже представлены изображения небесных светил, также зверей, птиц, зачурительных знаков и сему подобного. Волшебник, положив на оную кольцо и ударив колотушкой, которую составляет мохнатый оленин рог, может, по мнению лопарей, узнать по тому изображению, на коем ляжет попрыгивающее кольцо, какой дать ему ответ на все, до прошедшего и будущего касающиеся вопросы. Они призывают также барабаном своим и духов;

причем тело их обмирает, а душа переселяется на сборное духов место и там с ними переговаривает» [ГРГ: 56]. В этнографической литературе встречаются сведения, что в русской Лапландии бубнов не было. Однако Золотарёв отрицает эти сведения [ЗЛТ 1927: 19]. По мнению Л. Хомич, у кольских саамов, несмотря на наличие развитого жреческого и шаманского культов, бубны не были зафиксированы, хотя отдельные упоминания о них имеются в источниках. Н. Харузин считал, что это могло быть связано с ранней христианизацией саамов. «Ни одного бубна кольских шаманов не сохранилось» [Хомич 1999: 56]. Строение и употребление бубна описано у многих исследователей [ХР 1890: 220]. Священный бубен делался из дерева, растущего посолонь¹⁷. Он имел вид решета, обтянутого оленьей шкурой, с которой удалена шерсть. На шкуре рисовали изображения зверей и птиц, а также чёрточки, квадраты и т.д., знаменовавшие разные божества: солнце, громового бога и т.д. [ХРВ: 32]. Нойда священнодействовал всегда при помощи бубна. Он сам колотил в бубен. Присутствующие ему подпевали. Нойда начинал бить сначала тихо, потом скорей и скорей. Он пел и зывал к божеству. Наконец, с ним начинались судороги, потом он падал на землю замертво. Нойдов боялись: суеверные лопари думали, что рассерженный нойда может наделать много вреда: в его власти удержать попутный ветер, остановить на ходу лодку и даже корабль, послать на своего врага порчу, пустив ему вдогонку по ветру волшебный катушек или шар [ХРВ: 37]. Бубен считали предметом столь священным, что ни одна женщина не имела права трогать его. Если женщина пройдет по той дороге, по которой пронесли бубен, она или тотчас умрет, или захворает, или на нее обрушится вообще какое-нибудь несчастье. Но опасность проходить по дороге, по которой пронесли бубен, прекращается для женщины по прошествии трех дней. Как семейная святыня, бубен при перекочёвках перевозился по дорогам тайным, по которым обыкновенно никто не ходил [ХР 1889: 46-47]. Бубен был неодинаков; но сходство одного бубна с другим выражалось лишь в частностях: в его форме и отчасти рисунках, на нем изображенных. Обыкновенно бубен делался из дерева – сосны, ели или березы, причем требовалось, чтобы дерево «росло посолонь» [Там же: 50]. «Большая их часть отражает представление саамов о существовании трех миров – нижнего, среднего и верхнего. Поверхность обтяжки бубна разделена полосами или иным способом на три части, каждая из которых запол-

¹⁷ Посолонь – по солнцу.

нена фигурками людей, животных и мифических существ, относящихся к соответствующим мирам. Иногда в центре обтяжки бубна изображалось солнце, от которого отходили лучи, как бы разделяющие сферы деятельности различных существ [Хомич 1999: 7, 59]. Бубен употреблялся следующим образом. На него клали кольцо, сделанное из металла, либо из ольхи; к этому кольцу обыкновенно привязывалось несколько маленьких колец. Иногда большое кольцо заменялось костяной фигурой, имевшей вид буквы «дельта». Когда кольцо было положено посередине бубна, начинали ударять молотком в бубен, сопровождая удары песнею. По направлению кольца, которое двигалось от ударов, узнавали то, что требовалось. Бубном шаманы пользовались в следующих случаях: 1) когда требовалось узнать, что делается в других краях, где находится потерянная вещь или животное; 2) чтобы узнать исход предполагаемого дела или исход болезни; 3) для излечения болезни; 4) чтобы узнать, какому богу и какое животное принести в жертву; 5) чтобы нанести какой-нибудь вред человеку [ХР 1889: 51]. Не было нойда без бубна: он пел и бил в бубен, чтобы сойти в страну мертвых, по бубну узнавали, какому богу и какое животное принести в жертву, выпытывали, что делается в других странах, или гадали, суждено ли больному умереть или выздороветь, в какую сторону нужно идти для счастливой охоты и т.п. [ДРЛ: 63].

нуэйт куэмдэс – бубен шамана [ПМА: ММ; ЛГ; АА].

нуэйт – колдун, ясновидящий, в русском произношении *нойд*, *нойда* [ПМА: ММ; ЛГ; АА].

Нойд совмещал в себе сразу несколько функций: жреца, знахаря, колдуна, ворожю [БЛШ: 335]. Саамские шаманы (нойды) «были известны как повелители погоды, властители бурь, врачеватели больных, а особенно славились как хорошие предсказатели судьбы» [ЧВВ 1965: 14; ХР 1889: 40]. Пользовались славой могущественных чародеев далеко за пределами Лапландии [ВЛК 1996: 72]. Искусными колдунами, шаманами были не только мужчины, но и женщины [LND: 158-169; ВЛК 1996: 55]. У саамов имелись служители культа (нойда, нойд, кебун), выполнявшие функции шамана, жреца и колдуна [ХР: 214]. При камлании они использовали бубен (каннус, кобдас) или специальный пояс (почень) [ВЛК 1996: 78]. Нойды – кебуны до принятия христианства действительно имели большое значение,

это видно и из жития препод. Трифона, который немало терпел зла от них и был даже терзаем ими. Нойдами делались люди сами добровольно. По смерти нойды дьяволы или какие-то люди, как называл их Лопарь, приходили ночью и давались, обещаясь делать все, что он прикажет [ШКЛ: 17]. У лопарей были и свои колдуны, к которым лопари обращались за помощью во время болезни, или когда пропадет олень, чтобы колдун указал, куда девался олень, или за тем, чтобы колдун сделал хорошую погоду. Лопари верили, что колдуны все это могут делать. Кроме того, лопари верили, что колдуны могли отрывать куски земли и передвигаться на них по морю (океану) [АЛМ 1930: 44, 45]. Своим богам лопари в старину приносили жертвы: оленей, собак и других животных. Приносили эти жертвы нойды. Но нойды были не только жрецами, а также колдунами и шаманами. Подобно шаманам многих других северных народов, они занимались гаданием и лечением больных. Они также имели бубен и другую шаманскую одежду. Нойдами бывали и женщины. Лопарские колдуны славились далеко и вне Лапландии. Недаром Лапландия (или древняя Похьола) называлась мрачной страной чародеев. Нойды сохранились и до нашего времени. Если исключить жертвоприношения, которые теперь вывелись из употребления в прежнем виде, то нойды сохранили и теперь свою прежнюю деятельность. Они также предсказывают будущее, узнают, что происходит в отдалённых краях; лечат болезни и сами могут насыщать их; гадают и узнают о пропавших вещах. Они могут приносить добро и причинять зло людям. Лопари сильно верят в своих колдунов-нойдов, и эту веру в них разделяют вместе с лопарями и коляне и русские поморы. Нойда мог приносить пользу лопарям даже помимо своей воли [ЛИБВ: 79]. Общераспространённым понятием о причинах болезней было: порча при помощи наговора или сглаза враждебных колдунов; выражения «нехороший глаз», «скривил глаз», «глаза на лоб ушли» в быту и фольклоре саамов еще и до сих пор симпатически связываются с проявлением опасной для врагов силы. Достаточно было даже незначительного повода, чтобы колдун или колдунья «рассердились» и наслали на человека волшебные чары [ВЛК 1996: 56]. Чары саамских колдунов пугали викингов, занимали воображение беспокойных за свою судьбу государей и восхищали путешественников. Но и в пределах самой Лапландии славой наиболее могущественных чародеев пользовались саамы Кольского полуострова. В каждом селении было 5-7 человек обоего пола, которые «умели колдовать», так же как

умеют хорошо стрелять, ловить рыбу или изготавливать прочную керёжу. Саамские колдуны, по данным фольклора, обычные люди, живущие теми же интересами, что и остальные. Они не молятся, не кланяются каким-либо существам или духам, не изнуряют себя постом, имеют жен и детей, – словом, внешне ничем не выделяются из окружающей среды. Они умеют колдовать так же хорошо, как умеют стрелять, ловить рыбу или изготавливать прочную кережу. Колдовство было обычным делом и никого не удивляло, поскольку колдовству мог научиться любой, «если его по дружбе научат или хитростью выведает приемы» [Там же: 72, 73]. По мере административного воздействия служителей христианского культа и общего развития культуры родовых колдунов и колдуний заменяет один сильнейший колдун селения – нойда, функции которого напоминают функции обычного шамана народов Севера. Нойда лечит больных, изгоняя болезни, руководит жертвоприношениями, общается с духами и предрекает будущее. В отличие от прежних колдунов, нойда силён не умением колдовать, а умением вступать в связь с духами и реализовать на благо или во вред людям силы [Там же: 77]. Слава о лопарских нойдах была известна далеко за пределами Лапландии. В 1584 г. Иван Грозный призывает лопарских колдунов для объяснения появившейся в то время кометы. После убийства Лжедмитрия I стали ходить слухи, что земля не принимает его тела, и некоторые утверждали, что Гришка – колдун, выучившийся этому искусству у Лаппонцев: «когда они дадут себя убить, могут и воскрешать себя» [ХР 1890: 212]. Даже в столь далёкой от Лапландии стране, как Англия, вошло в пословицу выражение «лопарские колдуньи» [Там же: 224]. «Нойдой, однако, мог сделаться не всякий, некоторые уже имели от предков дар сделаться им». Колдовству можно и научиться от настоящего нойды, но это с разрешения старейших нойдов. Н.Н. Харузин рассказывает о посвящении нового нойды [Там же: 217]. У лопарей, как у чукч, первичной формой шаманства является шаманство семейное, из которого уже потом выделяется шаманство немногих особенно одаренных личностей. Шаманский искус также точно начинается с детства, с отрочества, с перелома зрелости. Он проявляется в болезнях, сновидениях, в странных припадках, и так же точно шаманская сила часто исчезает или умалется к старости [ВЛК 1996: 81]. Существовала вера в то, что нойды могут отрезать куски земли и переплывать на них с места на место [ХР 1890: 227]. «Долгое время держалось мнение, что Лопари имеют власть над ветрами, что они завязывают

три волшебных узла и когда развязывают один – поднимаются ветры с умеренной силой; когда развязывают второй узел – начинают дуть ветры более сильные, когда развяжут третий – поднимется буря и гроза. Рассказывали также, что лопари могут удерживать корабли на ходу, так что никакая сила ветров не может их сдвинуть с места. <...> При такой власти над природой и при способности через гадания и через прямые откровения духов знать тайное и предвидеть будущее, нойды, естественно, имели и высокое значение – были национальными пророками» [СВл: 25]. Лопари верили, что у каждого нойды есть ему подвластные духи, которые принимают вид птицы, рыбы, оленя. При помощи их нойды могли будто бы странствовать всюду, спускаться даже в подземную страну. Во время своих путешествий нойда будто бы видел и расспрашивал различных богов, духов и мертвецов. Искусство колдовства обыкновенно переходило от отца к сыну, но можно было и научиться ему [ХРВ: 36, 37]. Звание нойда переходило по наследству, обычно по мужской линии. Черты будущего шамана проявлялись в период возмужания, когда юношу мучили различные видения. Помощь ему оказывал опытный нойд, который обучал его всем необходимым приемам, привлекал его в качестве помощника при камланиях. Сложившемуся шаману приписывалось большое могущество: он якобы мог узнать будущее, волю духов, наслать и остановить непогоду, узнать исход болезни, разыскать потерянную вещь и т. д. Считалось, что каждый нойд имел в стране усопших (сайво-аймо) в своем распоряжении трех духов зооморфного вида: птицу, рыбу и оленя. Шаман вызывал их пением, они показывали ему дорогу в иные миры, помогали ему во всем, пересказывали ответы духов и т. д. [Хомич 1999: 61]. У колдунов, *нойдов*, лопарских кудесников и пророков, были служебные духи, жившие в стране усопших; у каждого чародея их было по три: дух в виде птицы, в виде рыбы и в виде оленя-самца. Эти духи служили нойдам для чародейства; при их помощи нойды могли спускаться в страну мертвых и приводить оттуда умерших на землю, могли обращать людей в камни, в животных, могли исцелять от всяких болезней, могли даже создавать, с помощью пособных духов, новые острова; так создались, по мнению лопарей, Айновы острова в Ледовитом океане. Доныне нойды не исчезли у лопарей: только под влиянием христианства они превратились теперь из пророков и ведущих кудесников в обыкновенных колдунов; вера в этих колдунов еще очень сильна не только среди лопарей, но и среди русских колян [ДРЛ: 63]. Но конечно не все лопари счи-

тались таковыми. Из их числа выдвигались лишь несколько, знающих тайны чародейства, могущих навести порчу, причинить болезнь или смерть. Таковыми были их шаманы, называемые самими лопарями нойдами, которые в своем лице соединяли функции и шамана и колдуна [ХР 1889: 43]. Первоначальным шаманом у лопарей был глава рода или семьи и лишь впоследствии шаманы выделились в особую группу жрецов, на которых и перешли потом все те обязанности, которые лежали некогда на главе семьи [Там же: 44]. Небезынтересен и тот факт, что шаману не должно быть более пятидесяти лет и что зубы у него должны были быть целы, – иначе он утрачивал свою силу [Там же: 56]. Современные нойды в большом числе встречаются среди лопарей; они, так сказать, рассеяны по всей лопской земле. Но сила их, как и древних шаманов, не одинакова. В то время как одни лопари, по словам своих односельчан, являются лишь «маленько колдунами», другие прославились на большое пространство, и к ним приходят издалека за советом и зовут их в отдаленные погосты для излечения больного или для гадания. Можно им быть от природы, можно и научиться колдовству, хотя для того, чтобы быть признанным колдуном, насколько мне известно, и не требуется исполнения тех формальностей, описание которых мы видим у древних писателей. Обыкновенно же умение колдовать переходит по наследству из рода в род: отец-колдун, умирая, оставляет умение колдовать либо сыну, либо дочери, «благословляет колдовством», как говорят лопари [Там же: 63]. Первобытная религия лопарей имеет много общего с культом других племен финского корня. Лапландцы в прежнее время были убеждены, что в горах и море находятся могучие и грозные божества. Другие самое море и горы считали богами и в трудных случаях жизни восклицали: «святой камень (такой-то) помоги мне!» Но самые главнейшие божества по мнению их находятся: на горизонте, в воздухе, на земле, под землею и в самой середине земли... На земле обитает Сакво-алмак. Престол его на вершинах гор. Это покровитель чародеев и вещунов. Если последним понадобится его помощь, они выпивают пригоршню воды из источника, текущего у его горы – и тогда на них находит волшебная сила самого бога. Олень колдуна делается после этого чрезвычайно силен и побеждает в драке оленей других чародеев, бог которых слабее Сакво-Алмака. По просьбе колдуна последний может напустить болезнь и умертвить кого угодно, кроме двух только лиц: в Норвегии – лендсмана и его помощника, а в России – исправника и станового. Эти особы изъяты из

пределов ведения лопарских богов. Больной непременно умирает, если колдун не вложит в него душу обратно. Отсюда власть и значение колдунов [Нем-Данч 1877: 494-496]. От старого лопарского культа остались одни жалкие обрывки, а еще население помнит последнего нойда (шамана) Максима Мелентьева, умершего лет тридцать тому назад. У него, как рассказывают, был бубен, о котором мы всюду расспрашивали... Ни здесь, ни в других лопарских погостах бубнов не сохранилось [ЗЛТ 1927: 19]. Все нойды имеют силу посылать то, что лопари называют «стрелы», «витряное», – выражающееся в колотьях. Это верование разделяют вместе с лопарями и коляне, и русские поморы, которые также приписывают лопарским колдунам эту способность. В этом мы видим переживание взгляда, с которым мы встречались у древних писателей, приписывавших лопарям способность насылать тире, ган, или свинцовые копья [ХР 1889: 71]. Особою славою, как колдуны, как лица умеющие посылать «стрелы», славятся лопари Сонгельского погоста. Их слава в этом отношении столь велика, что пазрецкие лопари боятся их и встречают их с почетом: перед их проездом непременно хворают несколько жителей Пазреки «витряным»; им же приписывают способность вынимать из живого оленя сердце и печень. Когда умирает нойд, дух остается свободным, и если колдун не завещал его кому-нибудь – он идет к разным лопарям, предлагая свои услуги; является он в этом случае либо в виде юноши, либо девушки [Там же: 72]. Древние писатели, трактовавшие о лопарях и о их шаманах, ничего не передали нам, каковы были верования лопарей, сопряженные с нойдом после его смерти. Что касается современных русских лопарей, то колдун остается опасным и после смерти, и даже будучи уже покойником может вредить людям [Там же: 73]. Верование, что умершие колдуны превращались в священные камни, становились сейдами, было общераспространенным у Лопарей; тогда как, по признанию самого г. Харузина, «мы не встречаем преданий, свидетельствующих о происхождении сейдов из могильных памятников» [СВл: 24]. Нойда, превратившийся ныне в простого деревенского колдуна, совмещал в себе первоначально значение жреца и пророка. Лопарские нойды, по мере обветшания чисто патриархального быта, становились главными представителями общественных интересов. Если бы Лопари были поставлены в другие географические и исторические условия, из их нойд выработались бы пророки и мудрецы. У маленького, разбросанного по ледяным равнинам народца, представители его националь-

ного духа, его лучшие люди, выродились в колдунов, или, точнее говоря, остались на степени колдунов [Там же: 25].

noidt-akka – колдунья, ведьма [ИТК: 283]. *noaiidd (noii-)*, lat. *Nuoiidda*, религ. у Эндюковского (*noit*), А. Генетца (*nuojt*), В. Чарнолуцкого (*nojta*), З. Чернякова (*mij jer osk pojte*) – колдун [ИТК: 283].

12.1.4. Магия

Поръявр – Порозеро, жертвенное озеро [ВЛК 1996: 73].

По рассказам ижемцев, которые записал Волков, у этого озера было множество жертвенных рогов оленей, украшенных нитками бисера и ку-сочками цветного сукна. Это же подтверждали и семиостровские саамы, на территории которых находится Порозеро [ВЛК 1996: 73].

nõrrrэ – кушать [СРС: 266], *Яввьр* (*Явьр*) – озеро [СРС: 431].

почень – пояс [ВЛК 1996: 77].

Пояс особого устройства и формы, использовали при волхованиях, лечении больных. По рассказам семиостровских стариков-саамов, это был культовый предмет нойды, который он употреблял при различных церемониях и при лечении больных. Пояс-почень был сделан из чёрной полосы кожи длиной в обхват талии среднего человека, шириной около четверти аршина; сверху он был обшит суконными лентами трёх цветов: верхняя лента была жёлтого цвета, средняя – любимого лопарями красного цвета и нижняя – чёрного цвета. По полосам от одного края до другого, т.е. сверху донизу, была крупная вышивка из бисера разных цветов. Сзади пояса имелось три медных кольца в один вершок в диаметре, пришитых сверху, снизу кольца не были пришиты. Слева и справа от колец располагались по три ромба, вышитых бисером. Неизвестно, были ли у пояса завязки или пуговицы для застёгивания концов. При обрядах лопарь-нойд надевал пояс на себя и в нём пророчествовал или лечил больных. При лечении пояс обносили три раза около поясницы больного, но больному не одевали. После третьего обноса пояса больной ударял врачающего 3 раза ладонью правой руки по спине и говорил ему: «Будьте у тебя глаза светлые, ноги крепкие, чтобы ты лучше помог мне». Нойд отвечал: «Завтра же всё узнаешь». На

ночь перед сном нойд надевал пояс на себя и ложился спать; во сне он должен был увидеть судьбу больного. Предполагалось, что в пояс-почень были зашиты или вложены в особый карманчик складной нож, которым духи вырезывали болезнь по приказанию нойда, игла с ниткой для зашивания ран после операции, серебряное (обручальное) кольцо для соединения брачующихся брачными узами и желания им любви и согласия (брачующиеся надевали кольцо себе на палец по приказанию нойда), а деньги – плата духам за труд, который они выполняли по приказанию нойда. За все эти манипуляции нойд брал немного денег [ВЛК 1996: 77, 78].

чуэрвь-гарты – рога диких оленей, важнейшее орудие охотничьей магии в период, предшествовавший приручению дикого оленя [ВЛК 1996: 73], священное место, куда сносились рога убитых оленей [Там же: 15]. Этот способ колдовства хранился в тайне и состоял в следующем: облюбовав себе место в районе охотничьих владений селения, охотник сносил сюда рога убитых им оленей и ставил в два параллельных ряда так, как рога должны были стоять у бегущих друг за другом оленей. Таким образом как бы указывался путь диким стадам, которые должны были следовать за рогами и так приручаться. Унесенная тестем лобная кость с рогом из *чуэрвь-гарты* зятя влекла за собой перемещение стад диких оленей вслед за костью [Там же: 15, 73]. У Волкова описан случай, когда к рогам бросали медную монетку, повернувшись к ним спиной, через левое плечо. В каждом селении у наиболее добычливых охотников были свои *чуэрвь-гарты*, которые способствовали не только охотничьим успехам, но и выручали население при нападении врагов. Если умеющий владеть *чуэрвь-гарты* шевелил рога оленей – поднималась страшная буря на озере и топила врагов [Там же: 62, 73]. Верстах в 10-12 на юго-запад от Шонгуя (Кильдинского лопарского сельского совета) имеется сейд Варь (Лес). В этом месте когда-то были собраны «все оленьи рога в одну кучу», отчего это место называлось «Чуэрвь Карт» (Городище Оленьих Рогов). «Колдун», находясь у «чуэрвь-карт'а», мог делать всё, что хотел: насылал снежную бурю, созывал к «чуэрвь-карт'у» тысячи диких оленей [АЛМ 1927: 44-45].

чуэрвь (чуэрвь) – рог [СРС: 407]; *гоаррь (гоарь)* – сторона, по направлению к кому-чему [СРС: 75].

12.1.5. Тотемизм

Конньт-акка – имя собственное, фольклорный персонаж.

Конньт-акка – дословно *женщина (самка) дикого оленя*. «*Конньта* (*лопарск.*) – дикий олень; *акка* – (*лопарск.*) старая женщина» [ЧРН 1965: 134]. У Чарнолуцкого записана сказка «Коддь-акка» («Дикаря старуха»): «Очень давно жила старуха-нойда, колдунья. Ей наскучило быть в человеческом виде. Она обернулась важенкой – самкой дикого оленя» [Там же: 25]. В *Конньт-акку* превращается мяндаш-дева (*Мяндаш-нийд*) и всех детей в облике диких оленей выводит из мяндаш-вежи, когда ее сын, *Мяндаш-парнь*, не смог больше жить с человеческой женщиной [Там же: 61].

Коаньт-āk – самка дикого оленя [СРС: 23]. *Конньт*, *коанньт* – дикий олень, в словосочетании «*нўраніййт выйтэ кўйе коаннта*» (*младшая дочь вышла замуж за дикого оленя*) имеет помету *фольк*. [СРС: 117]; *āhкь* – 1. старая женщина, старуха; старушка; 2. *ласк.* женушка [СРС: 23]; *oahкa* – бабушка (мать отца или матери) [СРС: 21]; «*āk*» (*oahкэ*) – самка (*дикого оленя, лося*) [СРС: 23].

Мяндаш – саамское божество в виде оленя, легендарный предок саамов.

Смысловое значение этого слова ещё не уточнено. Произносится в разных местностях по-разному [ЧРН 1962: 298]. Саамы верили в свое происхождение от *Мяндаша* – золоторогого оленя: «Был Мяндаш! Мы все, что живём тут, на нашем Тёплом Наволоке, – все мы кровей его жены – Мяндаш-каб, Матрёны» [ЧРН 1965: 83]. «Матрена-то, наша прародительница, – она была за Мяндашем замужем!» [ЧРН 1972: 22]. «Настоящие мяндаши живут на высокой горе, туда, на запад. Там у них высокая вершина, там у них дом стоит. Они живут в нем и видят все, что делается под горой, внизу: кто идет, кто бежит. Все видят, все знают... А мяндашей никто не видит и никто не знает, где их найти. Ему и в глаза-то взглянуть опасно – ослепнешь и в уме помутисься» [Там же: 117]. В легенде о Мяндаше отразились древнейшие тотемистические представления саамов, и в частности культ дикого северного оленя. О культе дикого оленя подробно написано в книге Н.П. Большаковой «Жизнь, обычаи и мифы коль-

ских саамов в прошлом и настоящем» [БЛШ: 262-268]. Легенда о Мяндаше ведет свое происхождение с тех давних времен, когда охота была основным источником существования предков лопарей. В.В. Чарнолуский во время своих поездок к лопарям записал несколько вариантов этой легенды, которую в старину, по-видимому, пели в стихах. В своей книге «Легенда об олене-человеке» он сопоставляет собранные им материалы о Мяндаше с изображениями пермского звериного стиля в Прикамье и обнаруживает между ними определенные черты сходства. По его мнению, это свидетельствует о том, что между населением Кольского полуострова и Прикамья в начале нашей эры существовали какие-то связи [ЧРН 1972: 265]. Значение и происхождение слова *Мяндаш* современные саамы затрудняются объяснить. В.В. Чарнолуский дает такое толкование: «Мяндаш» от слова «мьянна» – нежный бархатистый мех, покрывающий молодые ростки оленьих рогов на первом-втором месяце» [ЧРН 1965: 62]. Золоторогому оленю посвящено много сказаний, некоторые из них можно найти в книгах «Саамские сказки» под ред. Г.М. Керта, «В краю летучего камня» и «Легенда об олене-человеке» В.В. Чарнолуского. С Мяндашем связано много поверий, примет и запретов: «Ему и в глаза-то взглянуть опасно – ослепнешь и в уме помутиться» [ЧРН 1972: 117], «в хирвасном стаде диких оленей не убивать – только одну важенку на прокорм семьи, но не больше того, а на самого хирваса – запрет» [ЧРН 1962: 197], «убить хирваса в хирвасном, т.е. осеннем, стаде – значит оставить стадо его важенков (около 25 голов) неоплодотворенным» [ЧРН 1965: 135], «олень велит каждый день шкуры постельные перебирать, а если ребёнок родится, смотреть за ним, чтобы не замочил чего в веже: человеческим духом чтобы не пахло» [ЧРН 1962: 203], «охотникам на дикого оленя и вообще мужчинам не следует говорить и даже думать в ночное время, особенно в полночь, о мяндаше – покровителе лопарей» [ЧРН 1965: 135]. В.Чарнолуский пишет о Василии Тельпешеве, в прошлом очень богатом человеке, владельце бесчисленных стад оленей, о котором «слава шла по всему востоку лапландии. Он славился тем, что однажды нарушил запрет: посмотрел в лицо, в самые глаза, мифического существа – оленя-человека, оленя с золотыми рогами, Мяндаша. С тех пор он одичал, раздарили оленей, разорился от пьянства и дарений, впал в полное нищенство...» [ЧРН 1972: 15]. «В пантеоне саамских божеств особое место занимает Мяндаш. Мяндаш всё время меняет свой облик – то он человек (под крышей своего дома), то человек-олень, то олень златоро-

гий, который несётся по небу, давая земле всякого рода жизненные блага. Этот сложный образ ещё недостаточно изучен. Пожилые саамы с большой неохотой рассказывают непосвящённым связанные с ним легенды» [ЧРН 1962: 12]. «Среди авторов, писавших о лопарях, никто не упоминал об этом божестве. Его имя и поклонение ему хранилось в глубокой тайне со времён далёкой древности. В пантеоне лопарских божеств он занимал обособленное положение» [ЧРН 1966: 301]. У В.В. Чарнолуцкого описана церемония жертвоприношения первого дикого оленя Мяндашу [Там же: 304]. С Мяндашем связана так называемая *Лыхте-верра* – древний религиозный обряд саамов около огромного камня, похожего на голову оленя. В глухом затемненном месте, под одним из навесов камня, приносились жертвы (*пальв*), совершались жертвенные трапезы в честь божества Мяндаша. Смысл их заключался в приобщении к священному животному – оленю – путем его поедания. После трапезы все косточки собирались и раскладывались на правой половине шкуры убитого оленя. Раскладывались в строго определенном порядке – точно так, как они расположены в теле живого оленя, в его костяке. Полученный скелет покрывали левой половиной шкуры. Костяку и шкуре придавали позу живого спящего оленя. Лопари думали, что душа съеденного оленя осталась жива и невредима и опять вернется на землю в своем настоящем виде на благо человеку [ЧРН 1972: 76, 87]. *Лыхте-верра* – старинный религиозный обряд лопарей, в переводе это выражение значит «себе вера». «Знать лыхте-верра без того, чтобы тому человеку не было вреда через год, нельзя. Обязательно случится с ним беда. А если хочешь быть свободным от худа, от обитателей лыхте-места, надо обойти вокруг него и постучать по нему 3 раза. Место это очень страшное: страшно смотреть, сколько там костей, рогов и черепов. Испугаешься, если увидишь. Если ты с худым намерением пришел, то лучше уходи от этого места». Лыхте-верра – старинный религиозный обряд лопарей [ЧРН 1972: 73]. «Мяндаш – охотничье божество саамов-мужчин» [Там же: 113]. *mintiš* – у Семиостровских лопарей мужское божество. В одном иокангском сказании это существо появляется то как олень-бык, то по сбрасывании рогов превращается в человека и женится на младшей дочери супругов-стариков, тогда как ворон и тюлень женятся на двух старших дочерях [МОКМ НВ 3570/5 Л.1].

Meantaš-ajk – мать Мяндаша [МОКМ НВ 3570/5 Л.1].

Meandas peluig. – вожак стада диких оленей (А. Генетц) [ИТК: 245].

Мяндаш-каб – супруга Мяндаша [ЧРН 1962: 100].
коаб – 1. новобрачная; 2. молодая жена [CPC: 112].

Мяндаш-нийд – мяндаш-дева.

В горах и вараках [ЧРН 1965: 134]¹⁸, на ламбинах (ложбинах. – Ч.В.) [ЧРН 1962: 298]¹⁹ и тундрах, где «не живёт человек и никогда ему не жить, куда не след ему ходить, живут мяндаши. Жила там Мяндаш-дева, женщина-олень» [ЧРН 1965: 55].

Мяндаш-парнь – молодой Мяндаш, сын Мяндаша.

«Жила там Мяндаш-дева, женщина-олень. У неё родилось теля – сынок. Жил он, жил и у Мяндаш-девы скоро превратился в молодого оленя – Мяндаш-парнь» [ЧРН 1965: 55]. Мяндаш-парнь существует то в облике оленя, то в облике человека. Он изъявил желание жениться на «дочери человеческой», от этого брака у них родились дети, но жена нарушила запрет Мяндаша «нельзя шкуры-постели детские ребячьей мочой замочить», и Мяндаш ушёл от неё.

пāррьн – парень, юноша [CPC: 248].

Мяндаш-пырре – понятие отвлеченное, связанное с обожествлением тотемного животного – дикого северного оленя [ЧРН 1965: 134], имя собственное. У В.В. Чарнолуцкого записана беседа с Ефимом Андреевичем Даниловым, в которой тот говорит: «Ты сам посуди: всякая тварь человеку дана – ну там рыба, дичь, пушной зверь... А вот олень – он сам мне дает. Он есть, и я есть... Вся наша жизнь – олень. Мы сами почитай что олени» [ЧРН 1972: 21]. *Мяндаш-пырре* – все то добро, благо, что дает дикий олень человеку. *Мяндаш-пырре* – понятие множественное [ЧРН 1965: 126]. «Из-за Каменского, из-за Имандры, из нутра матерой земли бежит Мяндаш – дикий олень. Мяндаш-пырре имя ему, он начало дикарского кегору²⁰.

¹⁸ Варака – пологая гора, покрытая лесом.

¹⁹ Ламбина – озерко без истоков, расположенное на покинутом рекою русле, иногда – ложбинка от такого высохшего озера.

²⁰ Кегора – уголье; иногда это несаамское слово употребляют в смысле «добро», «благо» [ЧРН 1972: 89].

Мяндаш-пырре – начало жизни в краю. От края до края земли, от начала не наших пределов Мяндаш-пырре бежит. Путь его – солнца путь, туда ему бег. Мяндаш-пырре летит, златорогий олень! Белый как снег, он бежит из-за Лимандров далеких, из-за Норвеги, летит прямо к Каменскому Нижнему озеру» [ЧРН 1972: 89].

12.2. Лексика христианских верований

адт – ад [ПМА: АА; ММ].

По представлениям предков саамов, ад находится под землёй, в подземной стране, где властвует Рота и другие подземные боги. По окончании блуждания душа доброго человека идёт к Богу, а грешного – в ад, где её мучают частью в огне, частью холодом. Иногда бывает, что чёрт не принимает к себе душу грешного и скажет ей: «ступай, ты мне не нужна». Тогда душа идёт снова к Богу, который, если не простит её Сам, принимается мучить её на небе, а потом все-таки посылает опять в ад [ЛВВ: 81]. У лопарей существовало представление о стране, где души, обновленные новыми телами, блаженствуют (Ябме-акка-абимо), и стране, где души злых людей мучаются (Руот абимо) [ХР 1890: 156]. Рота-аймо сохранилось еще из воспоминаний лопарей, хотя под названием ада, с которым древний Рота-аймо смешался окончательно. Ад также помещается под землей, там мучают грешников, иногда, однако, лопари выделяют отдельную подземную страну, куда ездят их колдуны, как и древние шаманы их ездили в подземную страну... ад, по представлению лопарей, находится под землей, служит местом пребывания грешных душ [Там же: 157]. Мучения в аду, по представлениям лопарей, связаны с комарами, которые «в нос, в рот, в уши, в глаза набиваются» так, что человек не может дышать и погибает [Нем-Данч 1877: 294]. «У нас, брат, комар – птица сильная. Как туча стоит в горах, а в этой туче версты три. Войди-ка, попробуй. Случалось и так, что комаров туча ест, да гонит человека, ну и бежит он от нее пока силы есть, а потом упадет – так и заедят до смерти. Страшная мука, поди и на том свете такой не бывать?» [Там же: 274].

Алльм Аджь – Небесный Отец [ПМА: АА].

Альм Цоӱррвудт – Царствие Небесное [ПМА: АА].

альм выгкэй – небесный покровитель [ПМА: АА].

вённыц – рел. венец, вяңцъедтэ – обвенчаться, венчаться [СРС: 41].

вйррэ – доверять, оказывать доверие [СРС: 45], *вйррэ* – верить, доверять [ССРС: 19].

вўйкэссьт сӱррмуши – откровение [ПМА: АА]. Прямой, открытый разговор.

вуйнасвудт – духовенство [ПМА: АА].

вуэссьвудт – блаженство [ПМА: АА].

вяңцъемуши – венчание [ПМА: АА; ГП; ЕО].

Йммель – Бог [ПМА: АА; ММ; ГП; ЕО].

Что касается Юбмела (Ибмела), то этот высший языческий Бог был постепенно заменен представлениями о христианском Боге и впоследствии под этим именем разумели божество вообще. Новому, христианскому Богу, лопари придавали много языческих черт. В финской Лапландии у него была супруга, он любил бывать в определённых местностях, чаще всего возле водоёмов. Юбмелу приписывали потоп [ХР 1890: 195]. Верховным богом у лопарей, как и у всех финских народов, был Юбмель или Ибмель (у финнов он назывался Юмала, у черемисов – Юмо, у эстов – Юммаль); этот бог признавался лопарями за родоначальника всего лопского народа. Он обитал на небе. До сих пор имя этого бога сохранилось в лопарских географических названиях [ДРЛ: 60].

иммель лоаннът зоол. – оляпка (букв. Божья птичка; по саамским поверьям, эта птичка принесла богу травинку, с которой пошла земля) [CPC: 91].

Иммель Вуйнас – Божий Дух [ПМА: АА].

Иммель пэррт – церковь, храм [ПМА: АА].

Перед промыслом окуривали ладаном рыболовные снасти, перевязывали их так, чтобы кубас вверх приходился, а поплавок (буй) вниз, и так на целый день клали, где приведется: где есть часовня – в часовню, где церковь есть – в церковь. А нет ни того, ни другого – под образа... [Нем-Данч 1877: 307]. «Было 19 февраля, – день празднования 50-ти летнего юбилея освобождения крестьян от крепостной зависимости... С колокольни раздавался звон, призывающий к обедне. Я поспешил в церковь, стоящую поодаль от лопарских туп. По своим размерам церковь была настолько мала, что скорее напоминала часовню. В ней было очень холодно, несмотря на то, что она была наполнена молящимися лопарями. На клиросе пели псаломщик с учительницей и им подтягивали школьники-лопарские дети... Беседа о значении празднования 19-го февраля предварена была пением молитвы...» [КЗМ 1912: 10]. «Часто священники на папертях церквей находят убитого оленя, груз рыбы или несколько мехов. Это – приношение на церковь, причем жертвователю пожелал остаться неизвестным. Церкви в Лапландии – места чрезвычайно уважаемые. Лопарь приближается к ним со страхом, говорит вполголоса» [Нем-Данч 1902: 75].

пэррт – жилище, дом [CPC: 280].

Иммье вйррэй – верующий [ПМА: АА].

йнуук – дух, душа [ПМА: АА].

По представлениям древних лопарей, душа путешествует и видит и слышит во сне. То, что она видит во время путешествия, и есть сон [ХР 1890: 208]. Душа живет у людей в их груди, ближе к левому боку, недалеко

от сердца; лопари определили для души именно это место в груди, по словам некоторых, по аналогии с сосной, у которой сердцевина находится ближе к югу. Когда человек умирает, душа улетает из тела и идет к Богу, у которого и пребывает в продолжении первых трех дней, по истечении этого срока она возвращается на землю и путешествует по тем местам, где бывала прежде. Она должна объехать все места, куда при жизни заглядывала; это путешествие она совершает на олене, так как пешком ей идти было бы трудно. Вот почему и необходимо позаботиться о том, чтобы у души был в распоряжении олень, что прежде делалось закланием оленя на могиле покойника, а в настоящее время продажей оленя при похоронах и отдачей вырученных от продажи денег священнику за отпевание. Чем скорее совершит душа это путешествие, тем лучше, так как до окончания его она не может узнать о своей судьбе: грозит ли ей ад или ожидает ее блаженство в раю. Обыкновенно, впрочем, она совершает свое путешествие или в три недели, или в три года, смотря по тому, много ли или мало умерший путешествовал при жизни [Там же: 157-158]. Душа, по представлениям лопарей, обитает у людей в груди, ближе к левому боку, около сердца. Это место для души определено по аналогии с сосной, у которой сердцевина находится ближе к югу. После смерти человека душа его улетает из тела и идет к Богу, где остаётся в продолжение первых трёх дней. После этого она возвращается на землю и ещё долго путешествует по всем тем местам, где она бывала при жизни. Путешествует она на олене, поэтому в прежнее время на могиле покойного закалывали оленя, теперь же продают оленя при похоронах и этими деньгами платят священнику за отпевание. Душа путешествует три недели или три года, в зависимости от того, как много путешествовал умерший. После окончания путешествия душа узнает, идти ли ей в рай или ад. Душа доброго человека идет к Богу, а грешного – в ад, где её мучают частью в огне, частью холодом. Иногда бывает, что чёрт не принимает к себе душу грешного и скажет ей: «Ступай, ты мне не нужна». Тогда душа идет снова к Богу, который, если не простит её Сам, принимается мучить её на небе, а потом все-таки посылает опять в ад [ЛВВ: 81].

йукант пыйе кáньц кáннцáнт – жить душа в душу; *йунок* – душа; *йукант пыйе* – вкладывать душу во что; *мун йу́нькэ шэ́нтэ кееһньса* – у меня на душе полегчало [СРС: 92].

коавлас – икона [ПМА: АА].

В веже имеют так называемое чистое место, где стоит образ и ушат воды. К сему месту не все подходят, а прикасаются только избранные [ОЗР: 80]. В красном углу под иконами сидели вотчим молодой с женой, затем молодые, сваты и сватьи [ЗЛТ 1927: 18]. В переднем углу (в тупе – Б.В.) – иконы, медные складни и лубочные картины [Нем-Данч 1902: 64]. Часовни крыты на два ската досками или дерном. Внутри вся передняя стена заставлена иконами, перед ними деревянные подсвечники, лампадки, увешанные птичьими яйцами. Образа украшены лентами, полотенцами, платками, пеленами, мехами и хвостами животных, бусами. Все это жертвуется перед промыслом и после него, в болезнях и несчастьях [Там же: 73]. В вежах лопари, уходя куда-нибудь, непременно оставляют рыбу, немного хлеба и соль. Мы часто заходили в пустые вежи, где были тем не менее иконы, утварь, медные котлы [Там же: 98]. Под иконами (образами) перед промыслом рыболовным клали снасти, окуренные ладаном [Нем-Данч 1877: 307].

коавлас – 1. воротник; 2. воротничок [СРС: 113], воротник [ССРРС: 39].

коййей – исповедник [ПМА: АА].

коййидэдтмуши – покаяние, *коййидэдтэ* – каяться, *коййидэттэй* – кающийся [ПМА: АА].

коаммрэллмуши – поклонение [ПМА: АА].

коаммрэллэ – кланяться, поклониться [ПМА: АА; ССРРС: 40].

коаммрэллэм нэррт – монастырь [ПМА: АА].

В 1550 г. Св. Трифон основывает монастырь Пресвятые и Живона-
чальные Троицы недалеко от впадения реки Печенги в океан. Этот мона-
стырь по царским грамотам приобретает множество угодий, и некоторая
часть Лопарей превращается в монастырских крестьян. Пока был жив пре-
подобный Трифон, Лопари лишь выигрывали от нового положения дел и в

духовном, и в материальном отношении. Им оказывалась помощь в случае нужды, при голоде им выдавался хлеб, и все большее количество этих язычников привлекалось в лоно православной церкви. Но со смертью Св. Трифона, в 1583 г., отношения постепенно изменяются все к худшему [СВл: 26].

коаммърэ – поклониться, *прям.* и *перен.* – кланяться (*постоянно, иногда, бывало*) [СРС: 117].

кодтэм каввѣн – кадило (букв. предмет для каждения) [ПМА: АА].

кѳдтэ – кадить [ПМА: АА].

кырьетѣ-лѳгкэй – книжники [ПМА: АА].

ладан – ладан [ПМА: АА].

Перед тем как идти на промсел, снасти рыболовные ладаном окуривали, перевязывали их так, чтобы кубас вверх приходился, а поплавок (буй) вниз [Нем-Данч 1877: 307].

рѳххт, гу цуэррѳт лoadнэсьт фр.– бежит, как черт от ладана [СРС: 382].

луйххѳк – лукавый, порождение ехидны [ПМА: АА].

хитрый [ССРС: 52].

лушиэй – священник, служитель церкви [ПМА: АА].

Один Кольский священник во всей Лапландии все духовные потребности и справляет. Он временно ездит по лопарским погостам, даёт молитвы родильницам, давно уже от бременности освободившимся, крестит ребят, ко-

торым от роду прошло несколько месяцев, и отпевает усопших, которые до приезда его погребены задолго [ОЗР: 62-63]. Где нам искать их, священников. Он раз в год приедет к нам, да и был таков. У нас, если кто умрет, схо-роним, а поп заочно отпоет когда приведется. Родится кто – заочно крестить, случалось... Свадьбы-то уж мы так и пригоняем к приезду батюшки. Потому этого дела так не сделаешь. Нужно, чтобы крепко было... [Нем-Данч 1877: 307]. Перед несчастьем или неприятностью лопадь видит во сне священника или чиновника [ХР 1890: 209].

лушиэ – служить, нести службу [СРС: 169].

лыхк – творение [ПМА: АА].

лыхк – работа, дело, труд [ССРС: 54]; *лыhk* – работа, дело, труд, занятие, деятельность; *лыгк вуайй ārrvдэ манна, куэссь сōн кйркха лй – посл.* Работу можно оценить только после ее завершения, конец – всему делу венец; *лыhk ḡллмэ зйй тоарм – посл.* Работа человека не портит; *лыгкханна нимй зйй пуэдб – посл.* Без труда ничто не придет (без труда не выудишь и рыбку из пруда); *лыгкэ мйллтэ кўсстай ḡллма – посл.* О человеке судят по его делам [СРС: 173].

мйллвэсь – мудрецы, волхвы [ПМА: АА].

мйллвэсь – умный, толковый [ССРС: 58; СРС: 190].

моайнас – 1. сказка; 2. рассказ [СРС: 194].

моайнсемуши – проповедь [ПМА: АА].

моайнсемуши – разговор [ССРС: 59].

молдэтмуши – моление, молитва [ПМА: АА].

«– Раз это было со мною. Поднялась буря и стало подкидывать лодку, а волны кругом все захлестывают ее да заливают. Уж и спасся только, как молитвы Варлааму Керетскому да Николе угоднику прочел.

- Какая же молитва?
– Помилуй мя, Боже!..» [Нем-Данч 1877: 275].

моллэдэтэ – молиться [ПИМА: АА; ЛП].

Около туп стоит часовенка, выстроенная еще в 1803 г, во имя Петра и Павла кольским крестьянином Филиппом Голодным, как значится из надписи. Часовня – простой сруб с крышей на два ската. Внутри тесно и скудно. Обрза без окладов, местной живописи. Перед ними позолоченная лампада и пропасть птичьих яиц на подвесках – приношения усердствующих лопарей. Лопари, входя в часовню, делали земные поклоны и зажигали тресковый жир в лампадах [Нем-Данч 1877: 301]. Наш приезд в Пазреку совпал с началом вечернего богослужения, которое совершал для своих прихожан-лопарей местный протоиерей о. Константин Щеколдин <...>. Мститый протоиерей о. Константин внятно и с умилением читал канон Андрея Критского, а школьники и некоторые из взрослых лопарей уверенно пели вместе с псаломщиком [КЗМ 1912: 17]. По окончании трапезы вас приглашают в часовню. Гости должны помолиться там за счастливое прибытие свое в погост, хозяева поблагодарить Господа за то, что Он «благословил их странником» [Нем-Данч 1902: 71]. Внимание их в церкви так напряжено, что один старик, читая мне наизусть целые места из евангелия на славянском языке, не понимал их. Он не был грамотен и, сверх того, в его погосте появлялся священник не более девяти раз в год. Когда лопарь хочет отомстить обидчику, он только отправляется в часовню и просит Бога «разобрать их дело». При переносе погоста с одного места на другое прежде всего сносят часовню, служится молебен с водосвятием и окропляют святою водою оленей и окрестности. Затем всякий везет уже свою тупу и свои амбарцы и ставит их, куда попало [Нем-Данч 1902: 74-75]. Вы все еще в часовне, где ваши хозяева наверно усерднее вас молятся за благополучный путь ваш. Выходя отсюда, они зажгут лампадку, где за недостатком деревянного масла теплится олений жир [Там же: 74-75].

няввмушии – заповедь, наказ [ПИМА: АА].

Осподт – Господь [ПМА: АА].

« – Господь с ними. Их Бог покарает! – И утешаясь этим, махнет рукою на все разоренный лопарь» [Нем-Данч 1877: 306].

пазьхе – поститься [ПМА: АА].

Пассь вйрр – святая вера (православная, религиозная) [ПМА: АА].

Лопари в высшей степени религиозны, хотя и до сих пор они, включая мурманских, не вполне освоились с христианством. С истинами последнего они мешают свои суеверия – последние обломки уже исчезнувшего культа. Почти каждое, выходящее из ряду событие, они сопровождают странными обрядами, имеющими по их понятию глубокое значение и смысл [Нем-Данч 1877: 493]. «– Благослови Господи! встретили нас в соседней веже, куда мы зашли из пустой. – Садитесь, гости будете...»; «– Так... что ж посмотри, дело Божье...» [Там же: 277]. «– Спишь ты, божий человек? – смотрю, под карбас заглядывает лопарь» [Там же: 295]. «...Большая промеж нас ныне смута идет. И такая смута, что нет нам покоя. Кто окрещен, думает что не по настоящему, кто обвенчан, тоже сомневается – так ли, в правиле ли дело...

– А что?...

– Поп вишь у нас – косноязычный. В молитвах, да при таинствах читает имена так, что и не разберешь. Как Господь теперь?.. Даст ли силу такой молитве, ведь имен то не разберешь за кого и что не поймешь?.. В силе ли это, или нам опять нужно хорошего попа просить да перевенчаться всем? Ведь и ангелы тоже слышат, что молятся, а за кого?

– Ну, и спасибо тебе, а то у меня вон двое детей окрещены, переkreщивать пришлось бы – неладно. Мы любим, чтобы по настоящему, по закону Христову» [Там же: 308]. Лопари вообще религиозны. Относясь с величайшим уважением к священникам, они со строгою точностью исполняют все религиозные обряды. В делах церкви они очень требовательны. Был к ним прислан из Архангельска священник косноязычный. Лопари всполошились. Как служить молебны или панихиды, ежели так нреразборчиво произносит имена? Как святые различать, о ком он просит? Другой заикался, и лопари серьезно спрашивали меня: имеет ли силу служба, про-

изнесенная таким образом. И поймет ли ее Бог? [Нем-Данч 1902: 73]. Лопари до того религиозны, что высших начальников считают и духовными лицами. Губернатор называется большим попом, исправник – малым попом; царь, по их понятию, всегда возседает на алтаре, на престоле, и творит там чудеса [Там же: 75]. Все Лопари, России подданные, суть христиане одной с нами веры, к которой многие из них прилеплены весьма усердно, хотя во всей Лапландии одна только церковь находится... Многие из них по большим праздникам приходят в Колу единственно для того, чтоб слушать Божию службу. Усердие их к вере очень видно из того, что как 1 числа Августа исполнено было на устье реки Колы водосвящение, то бывшие при том Лопари в одежде бросились в воду, и окунывались в ней из уважения к освященной сей стихии [ОЗР: 62-63]. Христианство не вытеснило у саамов их древнейших религиозных воззрений; оно было воспринято внешне как одно из средств магического воздействия на природу. Например, кильдинские саамы с большой охотой служили молебн на тонях с помощью попа и «святили» воду перед началом лова, часто было – от этого вынуждены отказываться, не сторговавшись в цене. Считая себя за истинных христиан, нося крест и строго соблюдая посты <...> они прекрасно знают, что их крестил препод. Трифон, дал им посты, праздники, но далее исполнения этих постов и чествования праздников они не идут: исполнение обязанностей христианина следовательно чисто внешнее... Будучи христианином, редкий из них знает, кто был Иисус Христос [ЯЩН: 23]. Нынешние лопари все христиане, но они более какого-либо другого «двоеверного» народа под наносною поверхностью христианских имен и представлений сохраняют целый глубокий слой языческого мирозерцания... [СВл: 23-24]. Леопольд Бух, посетивший Лапландию в первом десятилетии текущего столетия, замечает, что Лопарей считают хорошими христианами оттого, что они часто являются в церковь для причащения; но они исполняют это лишь потому, что считают причастие неким волшебным средством, которое внешним образом предохраняет их от действия злых духов. Любопытно, что спасательную силу этого магического средства Лопари применяют не только к себе самим, но и к своим оленям, для чего добывают обманным образом освященные дары к себе на дом [СВл: 26]. Следует заметить, что лопари вообще религиозны, – они охотно посещают богослужения, аккуратно исполняют христианский долг исповеди и св. Причащения, любят ставить пред иконами в храме свечи, а в домах в

праздники возжигают лампадки. Но особенно это должно сказать о Пазрецких лопарях. В данном случае, несомненно, сказались результаты неутомимых трудов почтенного протоиерея о. Константина Щеколдина, служащего в Пазрецком приходе около сорока лет и имеющего на лопарей огромное благотворное влияние [КЗМ 1912: 17].

Пассь Йуук – святой дух (святая душа) [ПМА: АА].

пассь рел. – пост [ПМА: АА].

Большинство лопарей соблюдает посты, но терские лопари и постом едят куропаток на том, будто бы, основании, что это – «летучая рыба» [ЛВВ: 38].

пассь рел. – пост [СРС: 250].

Пассь Вуйнас – святой дух [ПМА: АА].

пассьлыхкэй – преподобный [ПМА: АА].

Пась Евангели – святое Евангелие, Библия [ПМА: АА; НА; ММ; ЕО].

поахп – поп [ПМА: АА].

поаһп – поп [СРС: 259].

райй – рай [ПМА: АА].

Под влиянием христианства сложилось представление о рае, который находится на небесах [ЛВВ: 81]. Употребляется только в разговорной речи, когда говорят о человеке, который хочет попасть в рай, но его дела не соответствуют его желанию [ПМА: АА].

рѣһкь – враг, недруг, противник [СРС: 291].

рекъ лыххкэй – искуситель, искушение [ПМА: АА].

рекъ Чоххкэй – искуситель [ПМА: АА].

реххьк – грех [ПМА: АА].

Лопарь, побывавший у своего скандинавского собрата, спешит исповедоваться священнику в этом тяжком грехе. По словам о. К. Щеколдина, русские лопари считают за тяжкий грех есть из одной чашки с лютеранином [ХР 1890: 262]. Бесплодие считалось у лопарей наказанием за свои грехи или грехи предков [Там же: 307].

Рыстэй Эвван – Иоанн Креститель [ПМА: АА].

рыст – крест [ПМА: АА; ЛГ; ММ].

Культовый предмет христианства, участвующий во многих христианских обрядах (венчание, крещение, отпевание и др.). Кроме принятой в православии функции, крест участвовал в обряде крестования у саамов. «Чрезвычайно распространён среди лопарей обычай крестованья; два лопаря часто обмениваются крестами, после чего считаются братьями; в некоторых местностях этот обычай сопровождается ещё и обменом подарков (Ловозеро, Нотозеро)». Лопари заключали побратимство иногда и с русскими. Среди саамских женщин обмен крестами не встречался. Побратимство не служило препятствием к браку среди крестовых братьев [ХР 1890: 258].

рыст – крест; *сылл рыст* – серебряный крест; *рыссьтэ кйдэ оаррэ* – бездельничать, сидеть сложа руки (букв. сидеть с руками крестом); *рыст ённь* – крестная мать, *рыст аджь* – крестный отец [СРС: 306].

рысстэ – крестить, креститься [ПМА: АА; НА; ММ; ГА; ЕО].

Окончательное распространение христианства среди лопарей было совершено Трифоном Печенгским и Феодоритом Кольским в XVI в. Трифон основал на берегу реки Печенги церковь Святой Троицы, около которой были построены кельи для иноков – новокрещенных саамов [БЛШ: 32]. Феодорит, изучивший в какой-то мере саамский язык в Соловецком монастыре, строит монастырь в устье реки Колы, где и обучает новопстриженных монахов русской грамоте и христианскому вероучению. Для этого он «перевел некоторыя славянския молитвы на язык Лопарей и обучил их истинам веры...» [Там же: 33]. Здесь же между Иок-островом и Зашейком по пути мне пришлось слышать и другое весьма оригинальное предание: «За Колой, к западу живут лопари «больные». Волос у них нет на голове да и вся она в струпьях и болячках. Нет между ними ни одного здорового. Лопари объясняют это тем, что кого крестил преподобный Трифон печенгский – у тех родятся дети, как следует, а кого он не крестил, у того пошло такое уродливое потомство» [Нем-Данч 1877: 206]. Христианство было призвано, чтобы просветить и этот заброшенный народец, поднять его нравственный уровень, превратить его лучших людей из колдунов в подвижников. В этом направлении главным образом действовал среди русских Лопарей сын крещеного Еврея, преподобный Трифон чудотворец, память которого доселе глубоко чтится в Лапландии. Дети сумрачной Похьелы увидали в нем такого же нойду-чародея, как и их собственные, но только еще более могущественного, а главное, гораздо более доброго, никогда не употреблявшего своею силой, думавшего только об их благе. Лопари крестились толпами [СВл: 26] (См. *коаммрэллэм пэррт*). С каждым кушаньем он (лопарь – Б.В.) крестится и говорит вам: «Ешь Господень дар» [Нем-Данч 1902: 71].

рысстэ – *рел.* 1. крестить кого-что; 2. креститься (делать рукой знак креста); *рыстнэдтэ* – *рел.* 1. креститься (делать рукой знак креста); 2. креститься (совершать обряд крещения); *рыстхэ* – *рел.* окрестить кого [СРС: 306].

тувас – свеча [ПМА: АА].

Необходимый атрибут религиозных богослужений, обрядов.

тўвас – свеча [CPC: 359; ССРРС: 96]; *вõсск тўвас* – восковая свеча, *пуэлхэ тўввас* – зажечь свечу [CPC: 359].

цуэррьт – дьявол, черт [ПМА: АА; НА].

В современных Н.Н. Харузину верованиях лопаря учёный отмечает, что чёрта как такового нет вовсе, а существуют черти, различные по своему могуществу и деятельности. В чертей превратились в настоящее время почти все духи древних лопарей, и соответственно этому, смотря какой дух превратился в чёрта или цорта, как говорят русские лопари, – он то живёт одинок и нелюдим в лесу, то населяет воду, то служит колдуну и т.д., представителем же злого начала он никогда не является. Чёрт – Перкель – как представитель злого начала, противоположность Богу, встречался у скандинавских лопарей в отдалённое время [ХР 1890: 194]. По представлениям древних лопарей, чёрт посылает людям сны, в которых предостерегает от несчастий или предсказывает будущее. Этот чёрт представляется их воображению «чёрным, долгохвостым, рогатым». Чёрт (дьявол) участвует в том, что человек становится нойдой, проведя того через испытания болезнями трижды. Во время болезней идёт обучение искусству колдовства [Там же: 208]. Старуха молча вязала, не обращая на нас никакого внимания. Она до смешного была похожа на наших уездных кругленьких чиновниц. И вздыхала так же, и рот себе крестила, «чтобы туда не проскочил чорт» [Нем-Данч 1877: 277].

цуэррьт – черт; *цуэррта чўрьвэ эл* – к черту на рога; *цуэррьт мйльлтэсь* – черт с ним; *цуартас ённэ* – до черта (очень много); *рāххт, гу цуэррьт лoadнэсьт* – бежит, как черт от ладана [CPC: 382]; *чāнн* – черт; *чāнн лй тоннэ тоавврэиши* – черт тебе товарищ (о человеке, который делает много зла); *чāнэсьт вуайй поаччкэ, йджэ йджэсант эгк поачк* – от черта можно убежать, а от себя нет; *чāнн пыннь сōн чўдзэ* – черт пасет его стадо (о человеке, хорошо знающем местность, повадки животных, у которого не разбредается стадо; по саамским поверьям, некоторым людям силы рода помогали сохранять стада); *чāнн эйй ёск оарртэдтэ тэнн райя, кōн райя сōнэсьт нюххчёмь лй поахк* – черт не перестанет ругаться до тех пор, пока у него теплый язык (т.е. пока жив), т.е. горбатого могила исправит [CPC: 387]

шурьмусьлушишэй – первосвященник [ПМА: АА].

эвтэс яллмуж сārрнэй – проповедник [ПМА: АА].

яллмуж эвтэс уййнэй – пророк [ПМА: АА].

яллмуши – жизнь [ССРС: 115], *ял* – жизнь [СРС: 432].

13. Лексика обрядов жизненного цикла

13.1. Родильно-крестильный обряд

āhkэв – внук, внучка (бабушкины); *āhkэв нийта я āhkэв пāррьшиа* – бабушкины внуки и бабушкины внуки [СРС: 21].

āйев – внук, внучка (дедушкины) [СРС: 21].

āйй – дед [СРС: 21].

āйтнэ – 1. нянчить *кого*; 2. успокоить, утихомирить, унять *кого*; *āйтнэ парна* – успокоить ребенка; *пāль пūdэ шушиъетб āйтнэ* – пора унять шалунов [СРС: 22]. Непокойного ребенка, так же как и у русских, покачивают в люльке, напевая детские колыбельные песенки [ВЛК: 56].

авдтма оāфт пūdтэнь – первые схватки, букв. схватки начались, пришли [ПМА: АА].

В момент появления первых схваток роженицу укладывают на чистый мох, под который подложена ненужная в хозяйстве оленья шкура. Поверх моха кладут старую, но чистую тряпку [ИвД: 89].

авьтма п̄ррьн – первенец (девочка или мальчик) [ПМА: АА; ММ; НА].

аджь-пѣль – отчим [СРС: 20].

ажьхэмь-ѣннѣхэмь п̄ррьца – сирота (о мальчике) [ПМА: АА],
ажьхэмь-ѣннѣхэмь нийта – сирота (о девочке) [ПМА: АА].

Сирот после смерти родителей берут на воспитание родственники, а за отсутствием их – посторонние, главным образом бездетные [ИвД: 85].

айка струэххьке – преждевременные роды [ПМА: АА].

алльк – сын; *пуаррса* – старший; *кэсск* – средний; *нұра* – младший [СРС: 24].

аннѣтэ (вѣльтэ) нэм – назвать именем [ПМА: АА].

Во время крещения, как известно, ребенку давалось имя, которое обычно выбиралось по святым, то есть ребенка называли именем того святого, на день которого приходилось его рождение или крещение. Однако, как отмечает Н. Харузин, ссылаясь на свидетельства Самуила Реена, лопари при крещении старались дать своим детям языческие имена, что вызывало сопротивление священников. Поэтому «нередко лопари меняли имена своим детям и давали им вместо имени, данного при крещении, имя умершего родственника». Происходило это тогда, когда ребенок заболел, и относилось только к мальчикам. Обряд наречения нового имени сопровождался действиями, подобными при совершении крещения [ХР 1890: 178]. Считалось, что таким образом можно обмануть злого духа, который насылает болезни. По мнению Н. Харузина, «это верование существовало у лопарей задолго до принятия христианства», христианство лишь внесло новый обряд при смене имен – омовение ребенка, чтобы смыть данное омовением же христианское имя. Смену имен подтверждают также Ге-

гстром, Реен и Торней [Там же: 179]. В некоторых частях Лапландии перемена имени сопровождалась следующими обрядами. В котел клали ольховую кору, варили её там и затем обмывали этой водой ребёнка, смывая с него старое имя и нарекая новое. Делалось это в случае болезни ребёнка. Перемена имени совершалась для обмана духа болезни [Там же: 178]. Это верование существовало у лопарей задолго до принятия христианства. При втором крещении ребёнку давалось другое имя, которое подсказывал нойд при помощи бубна. Именем, данным при церковном крещении, никогда не называли ребёнка. Всякий раз, когда ребёнок начинал хворать или много плакал, совершали вновь языческое крещение. Это крещение повторялось при каждом случае болезни, и говорили, что даже семидесятилетние лопари подвергали себя этому обряду во время болезни. Обыкновенно языческий обряд крещения совершала сама мать крестящегося. Женщина не должна была быть крестницей или свидетельницей при крещении. Совершавшая крещение дарила своему крестнику латунный перстень, пряжку или что-то другое в память о том, что крестник освобождается от христианского имени [Там же: 179]. Языческое крещение могло совершаться и следующим образом. Нагретую воду наливали в корыто, туда же клали две берёзовых ветви, одну из которых свивали кольцом. После этого крестная мать говорила крестнику: будь так же плодовит, здоров и крепок, как берёза, с которой взяты эти ветви. После этих слов она бросала в корыто латунный перстень, пряжку или какой-нибудь кусок латуни или олова, иногда серебряный пояс или серебряную застёжку и при этом желала крестнику быть таким же звонким и красивым, как эта латунь или серебро. В этот же момент давалось новое имя и желалось счастье: «Будь же счастлив, как тот предок, имя которого ты будешь носить». После совершения обряда брошенные в корыто вещи дарились крестнику, их он или она должны были носить до совершеннолетия, после чего этот амулет вешали на волшебный бубен. Иногда латунных вещей не клали в корыто, а обряд совершался в латунном котле, который хорошо выполаскивался, и в воду клали немного соли, после обряда котёл поступал в полную собственность ребёнка. Дорогостоящие подношения при крещении были разорительны для лопарей, особенно когда обряд повторялся часто. Если с началом принятия христианства этот обряд использовался для того, чтобы избежать наказания своих богов из-за христианского крещения, навязываемого священниками, то позже этот обычай остался только для того, чтобы избежать бо-

лезней [Там же: 180]. В XIX в. лопари уже не давали языческих имён своим детям, они просили священника дать имя того святого, память которого празднуется в день рождения ребёнка или в день его крещения. Часто дают имена предков по отцу, обычно имя ближайшего предка деда, если он уже умер, или прадеда, если дед ещё жив. Это связано с убеждением в том, что ребёнок будет так же здоров и силен, как и предок, именем которого его называли [Там же: 310].

коаһче – 1. звать, вызывать, подзывать *кого*; 2. звать, называть кого-что; *кõххт тõн коадчеть?* – Как тебя зовут? ; *парнатъ тоаййв коадчетъ рõддэ нэмме* – детей часто называют именами родственников; *кодчнэ* – 1. звать, вызывать, подзывать *кого* (*постоянно, иногда, бывало*); 2. звать, называть *кого* (*постоянно, иногда, бывало*); *мйн пйррсэсьт парнатъ пай кодчнэтъ рõддэ нэмме* – в нашей семье детей всегда называют именами родственников [СРС: 115].

бабка – повитуха, знахарка, которая принимала роды [ПМА: АА].

Это была опытная старуха или девушка, которая выбрала себе такое занятие. Такая деятельность хорошо вознаграждалась. Н.Н. Харузин ссылается на авторов, которые писали о том, что обязанность бабки выполняли мужья. При этом он отмечает, что в его время такое не наблюдалось. Бабка в погосте пользовалась уважением и во время свадьбы сидела на почётном месте, рядом с крёстной матерью того из брачующихся, которого когда-то принимала во время родов [ХР 1890: 307]. Мужья принимали роды у жён, когда не было рядом бабки. Это происходило во время кочевья по тундрам [ПМА: АА].

вёишьк нāххьп – в чем крестили ребенка [ПМА: АА].

нāххьп – чашка, миска [ССРС: 62]; *вёишьк нāһпъ* – медная чашка [СРС: 205]; *пāрре* – (*кильдинский*) миска, чашка [ГТК: 274].

вйрхэ ранътэсьт – отлучить от груди [ПМА: АА].

Мать обычно сама кормила ребёнка, причем срок кормления был не одинаков. В Ловозере и Нотозере редко более года, в Пазреке почти два

года, а потом отлучали от груди [ХР 1890: 310]. К тем детям, которые при отнятии от груди проявляют желание вновь вернуться к материнскому молоку, применяются более суровые способы воздействия: соски намазываются сажей, луком, чесноком, перцем, а иногда горчицей [ИвД: 92].

вуадтхэлэм лыввьт (лавел) – колыбельная песня [ПМА: АА].

Неспокойного ребёнка покачивали в люльке, напевая детские колыбельные песенки [ВЛК 1996: 56]. Сопровождать укачивание песнями лопари избегают, так как считают, что песня, помогая уснуть ребёнку, нарушает спокойный сон спящих взрослых [ИвД: 93].

вулкхэ кэб ђлмне – послать болезнь на человека [ПМА: АА].

Считалось, что болезнь может быть послана колдуном через воздух. Если на ее пути попадался дугой человек, то заболел он. Такую болезнь мог вылечить только колдун, врачи были бессильны [ПМА: АА].

вуэннч куск кыппта – кусок вареного мяса [ПМА: АА].

Подобно древним лопаркам, саами в XIX в. приучали детей к оленье мясу. Для этого оленье мясо прикладывалось к губам, чтобы дети могли высосать сок. Приучение это могло начинаться иногда через полгода после рождения ребёнка, иногда позже [ХР 1890: 311]. Детям также давали лучшие куски обычной пищи взрослых: мозг из ножных костей оленя, рыбные потроха и т.п. [ВЛК 1996: 56]. Детей с младенчества начинали приучать к мясу. Так, уже грудному ребёнку давали пососать кусочек варёной оленины [ЛЮК 2003: 114].

вуэсьт шэнтэм чадзь – околоплодные воды [ПМА: АА].

вуэсьт шэнтэм нызан – женщина на сносях (перед родами) [ПМА: АА].

Когда приближается время родить, то в некоторых погостах об этом никому не говорят, кроме бабки, в некоторых – стараются поделиться своей радостью с другими [ХР 1890: 307]. Обыкновенно роженице отводилось отдельное место, которое огораживалось, так как боялись сглаза или же потому, что роженица считалась нечистой. Этот второй взгляд был распространён более. По этой причине в давнее время, по преданию лопарей, выстраивалась отдельная вежа, в которой находилась женщина перед родами, чтобы никто не мог с ней общаться и таким образом оскверняться. Шкура и одеяло, на которых она лежала, после родов выбрасывались или сжигались [Там же]. Изоляция беременной женщины предпринималась, с одной стороны, с целью уберечь её от «сглаза», с другой стороны, беременная женщина, по представлениям саамов, была существом нечистым, и общение с ней могло принести окружающим её людям вред. С целью «очищения» во время беременности она должна была окуривать себя дымом от подожжённой оленьей шерсти или бобрового волоса. По этой же причине перед родами, а также в течение шести недель после них женщина находилась в относительной изоляции от остальных членов семьи. Это правило изоляции роженицы, а первое время и новорожденного, оберегало их и от занесения возможной инфекции извне [ЛЮК 2003: 112].

ённь-пёлль – мачеха [СРС: 80].

ёнас пәррнэ ённь – многодетная мать [ПМА: АА; ЕО; ПМ].

Жена, рожавшая большое количество детей, могла рассчитывать и на большее расположение мужа, хотя и отсутствие детей не вызывало расторжения браков [ВЛК 1996: 55]. «Женщины их в плодородии россиянкам не уступают» [ОЗР: 65].

ёнас пәррнэ ённь – многодетная мать [СРС: 80].

ённьлуввэ – 1. стать матерью; 2. обзавестись матерью (*после вторичной женитьбы отца*); *ёнъхуввэ* – лишиться матери, остаться без матери [СРС: 80].

есък шэннтма парнэнч – только что рожденный ребенок, новорожденный [ПМА: АА].

Существовал обычай родившегося ребёнка заворачивать в отцовскую рубаху, чтобы он любил отца, после чего его клали к матери в дверной угол на 3 дня. Это делалось с целью приучить ребёнка терпеть холод и нужду, был хорошим охотником и смелым человеком [ХР 1890: 308]. Новорождённого ребёнка обтирали холодной водой (а иногда и снегом) и, когда он начинал дышать, окунали его в тёплую воду. После этого новорождённого заворачивали в тёплый заячий мех и укладывали рядом с матерью [ЛУК 2003: 112]. Родившегося ребёнка сразу обмывают тёплой водой, во рту обтирают намоченной в воде чистой тряпочкой, а глаза вылизывает языком бабка [ИвД: 89]. Наиболее опасным, по представлениям саамов, был период от рождения до появления первого зуба – период, когда ребёнка мог подменить злой дух, с появлением первого зуба опасный период кончался. По этому поводу ребёнку в качестве оберегов повязывали на шею платок и на талию льняную повязку. Было распространено также поверье, что если ребёнок родился с зубом во рту, то он может стать позже шаманом [ЛУК 2003: 114].

йн аввѣтма – первый крик новорожденного [ПМА: АА].

кѣсьт гуллмдув олма я ёльмэнь шант – матка, букв. место, где завязывается человек и живым родится [ПМА: АА].

кѣссэ парна одьяла сыз – завернуть ребенка в одеяло; *кѣссэ парна нюзагуэйм* – пеленать малыша [СРС: 112]. Новорождённого младенца вместо полотняных пелёнок закутывают в мягкую заячью шкурку [ШФР: 325].

кѣтткэмь – люлька [ПМА: АА].

Колыбели у них долбленные, невелики и легки, а с виду походят на ткальные челноки или на заостренные с обоих концов ночовки. *Колыбели* вешают как в шалашах, так и на древесных сучьях; а когда переселяются в другое какое место, то матери носят их за плечами, как ранцы. Детей кладут они в них, подославши моху, нагих и, прикрыв лоскутом какого-

нибудь меха, перетягивают сверху веревочками [ГРГ: 55]. Грудных детей кладут в люльку, сделанную из выдолбленного куска дерева, обтянутого оленьей кожей. В изголовье делают ему полукруглый навес из берёсты. Люльку наполняют специально собираемым для этой цели нежным мягким мхом красного цвета, укладывают в неё голенюго ребёнка и укрывают его мягкой шерстью оленьих телят. Люльку с ребёнком зашнуровывают ремнями, чтобы ребёнок случайно не выпал из люльки при передвижении [ШФР: 330]. Н.Н. Харузин отмечает, что люлька с XVI в. не изменилась. Зыбка имеет вид маленького корытца, она выдалбливается из дерева, стенки делают как можно тоньше, чтобы её легко было переносить с места на место. Внутри и иногда снаружи обтягивают тонкой оленьей шкурой. На дно клали сухой ягель, который меняли несколько раз в день. Под голову шили небольшую подушку, наполненную оленьей шерстью или перьями куропаток или просто свёрнутые тряпки. Остальная часть колыбели покрывалась кусочками шкурок молодых оленей, которые были очень нежными. На них клали голенюго ребёнка и покрывали такими же шкурками обыкновенно шерстью к телу ребёнка. Для завязывания ребёнка использовали ремешки. Иногда над головой ребёнка делали навес. В зыбку могли класть серебряные деньги, иголку от сглаза или овсяную крупу, чтобы ребёнок был здоровым и не терпел нужду в хлебе. К люльке могли привешивать кольца, пуговицы и другие побрякушки [ХР 1890: 308]. Забота о новорожденном начиналась с изготовления художественно украшенной люльки. Основанием для люльки служило небольшое корыто от 40 до 50 см в длину и до 10 в ширину. Корыто обтягивалось замшей и украшалось различными вышивками из бисера и стекла. Наряду с бисером и цветными сукнами к люльке в качестве оберегов подвешивались металлические кольца и лосиные зубы [ВЛК 1996: 56]. В люльках маленьких детей иногда держат до полутора лет. Она немного похожа на лодочку. Выдолблена из дерева, обтянута тонкой оленьей кожей – самодельной замшей. Ребенок, положенный в люльку, плотно зашнуровывается. Над головой ребёнка в люльке приделан ситцевый полог – это для того, чтобы охранить ребёнка от ветра, а летом – и от комаров. Ребенок в такой люльке почти не может двигаться, он лежит, как запакованный. Она очень удобна во время разных поездок и на оленях, и на лодках, и вообще в кочевом быту лапаря. Ребенок из нее не вывалится, а если упадет – то вместе с люлькой, не ушибется. Когда матери захотят покормить ребёнка, они не вынимают

его из люльки, а вместе с ней подносят его к своей груди. Ясно видно, что тысячи лет назад кочевые лопари, придумывая такую люльку, заботились только о том, как бы сохранить своих детей при тяжелых условиях дикой кочевой жизни [АЛМ 1930: 39-40]. Люльку делали из выдолбленного куска дерева (обычно сосны или берёзы, которые, по представлениям саамов, обладают целбными свойствами), обтянутую снаружи и изнутри оленьей кожей. Над изголовьем был небольшой круглый навес из берёсты. Дно колыбели устилали мягким мохом красноватого цвета, который в большом количестве растёт в Лапландии, а поверх клали кусочек шкурки молодого оленя. Мох по мере надобности заменяли новым, а шкурку стирали и сушили над очагом. Под голову ребёнку подкладывали маленькую подушечку, набитую оленьей шерстью или пухом куропатки, а самого его укрывали кусочками мягких оленьих шкур. К люльке мальчика саамы подвешивали обычно маленькие лук и стрелы, сделанные из олова или оленьего рога, а для девочки – кусочки цветного сукна, украшения из бисера, перламутровые пуговицы, крылышки и лапки белой куропатки. Кроме того, в люльку и мальчику, и девочке клали в качестве оберега зубы лоса, иголку и серебряные монетки, а также немного овсяной крупы для обеспечения достатка в их будущей жизни. Во время недолгих передвижений мать носила люльку с ребёнком у себя за спиной. При летних перекочёвках колыбель с ребёнком подвешивали к седлу вьючного оленя, а при зимних переездах брали с собой в керёжу [ЛУК 2003: 113]. Почти каждая родящая женщина имеет две зыбки. Одну большую для ребёнка старше года и малую – до года. Уже в том возрасте, когда дети начинают ходить, маленькую зыбку заменяют большой. Качаются в ней даже иногда до трёх лет. Набегавшись и наигравшись на улице, ребёнок, придя домой, ложится в зыбку и спокойно засыпает [ИвД: 93].

кйтткэмь нўллэ – расшнуровать люльку [ПМА: АА]; *кйтткэмь* – люлька, зыбка, колыбель [СРС: 112].

кйххгмуши, уййнмуши парна – смотрины, первое посещение новорожденного [ПМА: АА].

Вскоре после рождения сходятся родственники. Первенцу дарят серебряные деньги и пуговицы, чтобы он был богат и весел [ХР 1890: 309].

кум, кума – кум, кума [ПМА: АА].

Крещение младенца являлось одним из источников, вызывающих к жизни родственные узы. Этим актом завязывались родственные отношения «как между самими восприемниками и родителями младенца, так, наконец, и между восприемниками и самим младенцем. Те и другие считались по отношению друг к другу очень близкими родственниками, и эти виды родства соблюдались очень строго среди лопарей». Так, например, «восприемники» считались после отца и матери самыми близкими родственниками. В роли вторых родителей они выступали во время женитьбы крестника или выхода замуж крестницы. Никогда не решится лопарь выдать замуж дочь или женить сына, не посоветовавшись сначала с его крестными родителями. В случае несогласия последних, брак растраивается. Оба «восприемника» считались родственниками, кумами [ХР 1890: 256].

курас низан – бесплодие [ПМА: АА].

Бесплодие вменяется у лопарок так же, как и у жидовок, в бесчестие [ГРГ: 55]. Подобно древнему лопарю и современный русский лопарь крайне дорожит продолжением своего рода и чем больше у него детей, тем больше он считает себя счастливым. Лопарями вменялось в бесчестие оставаться бездетными. Считалось, что быть бездетными – значит быть наказанными за свои грехи или за грехи предков. Над такими семьями смеялись, думали, что один из супругов состоит в незаконной связи с кем-нибудь. Сами бездетные супруги очень переживали по этому поводу и считали себя наказанными Богом [ХР 1890: 305]. Несмотря на бедность, дети в саамской семье всегда желанное явление и пользуются большой любовью со стороны родителей [ВЛК 1996: 55].

шэнтнаххь тэмь – бесплодие [ПМА: АА]; *пърьнхэмесь арренъ нызан* – бесплодие [ПМА: АА].

кыппта кўль мёвна – варёная измельченная рыба. Ею прикармливали ребёнка к году [ПМА: АА].

лӱввкэ – купать/выкупать, мыть/вымыть кого (в бане, в ванне); *парна лӱввкэши* ребенка выкупали [СРС: 151].

Новорождённого ребёнка лапландские женщины тотчас же обмывают сначала холодной водой или снегом и лишь когда он начинает дышать, погружают в тёплую воду. Обмывая тельце ребёнка, стараются не поливать головы, которую не моют до тех пор, пока он не будет окрещён священником. Для этого младенца погружают в воду стоя [ШФР: 325]. В первое время после рождения детей мыли часто. При купании «лопари употребляют давящие повязки для головы в раннем возрасте своих детей». Это делалось для того, чтобы головы были круглой формы, не росли большими и не наполнялись водой (по мнению лопарей, в больших головах всегда много воды). Кроме того, маленькие головы считались у саамов красивыми. Иногда вместо повязок употреблялся колпачок, плотно охватывающий голову [ХР 1890: 310, 311].

лайхх ажесьт – *пуаз* – подарок на рождение от отца [ПМА: АА], *лайхх ённэсьт* – *пуаз* – подарок на рождение от матери [ПМА: АА].

Отец наделяет всегда новорожденного младенца одной ланью, и особливим замечает оную клеймом, которое в последующее время бывает заручительным нового сего члена общества знаком; приплод же от такой подаренной младенцу лани почитается его собственным, а не к общему наследству принадлежащим имением [ГРГ: 55]. При рождении отец дарил новорожденному важенку, мать – овцу [ХР 1890: 309], позже оба родителя могли дарить важенку [ПМА: АА]. Приплод от этих животных становился собственностью ребёнка. Иногда такой подарок делался при крещении. Если родители были богаты, то одаривали ребёнка и при родах, и при крещении, и при появлении первого зуба. Обычай этот был распространён как у скандинавских, так и у русских саамов [ХР 1890: 309; ВЛК 1996: 53-54]. От отца новорожденный получал в подарок важенку (оленью самку), а от матери – овцу. Животных метили тамгой новорожденного, и они вместе с будущим приплодом становились его собственностью. Сын получал этих животных в случае раздела семьи, а дочь – при выходе замуж [ЛУК 2003: 114].

л̣ḡḏзта лейп – хлеб, замоченный в сладкой воде [ПМА: АА].

Такой хлеб заворачивали в тряпочку и давали ребёнку вместо соски [ПМА: АА]. Родившемуся ребёнку после гигиенических процедур (см. выше) в рот дают соску из разжёванного сала, чёрного или белого хлеба с сахаром [ИвД: 90].

м̣аййт – молоко [ПМА: АА].

Основной продукт для вскармливания новорождённого. Вскармливали молоком матери и оленьим молоком. «Подобно древним лопаркам, они приучают детей и к оленьему молоку», которое даётся им через рожок. Это приучение начинается через полгода после рождения или позже [ХР 1890: 310]. Если вследствие болезни или по другим причинам мать не может кормить ребёнка собственным молоком, его вскармливают оленьим, которое дают с ложечки, а не в рожке, как всюду, т.к. будучи более густым и жирным, оленьё молоко не проходит через него [ШФР: 329]. Теперь пользуются оленьим молоком только пастухи и то в малом количестве лишь потому, что выдаивание его сопряжено с большими затруднениями. Чтобы выдоить важенку, сваливают её на землю, высасывают ртом молоко, выплёвывают в сосуд, кипятят и затем употребляют в пищу. Каждая важенка при тщательном высасывании даёт около одной чайной чашки молока, при выдаивании же руками едва удаётся добыть два, три глотка, так как слишком тонкие и короткие соски не всегда удаётся захватить пальцами. В настоящее время такой способ выдаивания применяется только летом, во время пастьбы стада и то в редких случаях [ИвД: 52]. Саамские женщины кормили своих детей грудью очень долго, обычно «два великих поста», иногда до 3 или 4 лет [ЛУК 2003: 114].

м̣аййт – молоко [СРС: 180].

ённ̣ь м̣аййт – материнское молоко [ПМА: АА]; *пуаз м̣аййт* – оленьё молоко [ПМА: АА]

м̣аййт-п̣ārнн̣э – молочный брат [ПМА: АА].

Редко встречаются у лопарей молочные братья и сёстры, потому что лопарки кормят своих детей грудью сами и довольно долго. Между молочными матерью и сыном или дочерью завязываются родственные отноше-

ния. К молочной матери нужно относиться с уважением, как к родной. Брак между молочными детьми воспрещался [ПМА: АА; ХР 1890: 258]. В случае, когда у матери молоко появляется не сразу, ребёнка несут к чужой, уже кормящей грудью женщине, не обращая внимания на состояние её здоровья. Избегают давать только той, у которой имеются изъязвления грудных желёз [ИвД: 91].

на́бть – пуповина [ПМА: АА].

Через три дня, когда отпадала пуповина, ребёнка голеньким клали в люльку [ЛЮК 2003: 113]. Когда у ребёнка отпадала пуповина, его клали в люльку, а пуповину бросали под порог (у пазрецких лопарей, например) [ХР 1890: 308]. Через 3-5 минут после родов перевязывают пуповину в двух местах: первое на расстоянии 1 см от пупка, второе в 4-5 см от первого. Каждая перевязка производится оленьей промытой в воде ниткой, перерезается пуповина ножницами, которые после этой операции обмываются, а концы их, накалинные на огне, опускаются в воду, где должен быть обмыт мальчик (для девочек этого не делают). Таз с водой пересекается несколько раз крестообразными движениями концами ножниц. Обмывание в приготовленной таким способом воде производится для того, чтобы уже у взрослого мужчины не болели глаза, когда ему в весеннее время придётся по несколько дней жить в тундре [ИвД: 90].

набть чу́ленъ ляйй кйслу́вма – обмотан пуповиной [ПМА: АА];
на́бть поарре – пупочная грыжа [ПМА: АА].

на́рре – пупок, *на́йһр* N, *на́һре* K [ИТК: 274].

на́ййит – дочь, девушка [ПМА: АА].

В давнее время лопари больше радовались рождению дочери, чем сына, поскольку благодаря дочери они увеличивали своё состояние при выходе её замуж [ХР 1890: 305]. В XIX в. русские лопари более радовались рождению сына, так как он будет им кормильцем, когда вырастет, а они состарятся. Но если сын уже был, то радовались и дочери [Там же: 308].

на́ййит – 1. дочь; *на́ура на́ййит* – младшая дочь; 2. девушка; *на́ййтэ́нч* – 1. дочка, доченька; 2. девочка; *классэ́сьт лй ё́ннэ на́ййтне́дтэ* – в классе много девочек [СРС: 212].

нинч чо̋рренб – грудь набухла [ПМА: АА].

нинч вуайва п̋ссэнб – соски набухли, припухли; *раннѣт п̋рэсьт*,
бэдт немтэ – грудь набухла; *раннѣт т̋йвтэ* – грудь набухла [ПМА: АА].

нинч вуайвэнч – сосок, букв. головка груди [ПМА: АА].

нимтэй ко̋б нызан – кормящая женщина [ПМА: АА].

н̋рр аджэ – молодой отец [ПМА: АА].

н̋рр ённб – молодая мать [ПМА: АА].

нюэзесь чальмесьт во̋ррьдэ – сглаз, букв. черные глаза; *чо̋ххьне*
чаль – чёрный глаз [ПМА: АА]; *чальм во̋льтэ* – сглаз [ПМА: АА].

о̋ффт – *о̋фт во̋лтлэшкудтэнб* – схватки стали чувствовать-
ся [ПМА: АА].

оассэ н̋дтэнб – месячные пришли [ПМА: АА]; *оассэ* – месячные
[ПМА: АА].

оафт ч̋зь – отошли воды [ПМА: АА].

оафт н̋дтэнб – первые схватки [ПМА: АА].

о̋ррэ – менструация [ПМА: АА].

пӕлльлудвэ – забеременеть [ПМА: АА].

Муж выказывал чрезвычайную радость, когда жена беременела. В это время он должен жить как можно смирнее, быть со всеми ласковым и ни с кем не браниться, иначе роды будут трудные или родится урод [ХР 1890: 307].

пӕлльлудвэ – 1.обзавестись мячом; 2.*перен.* забеременеть; *сӕнэсът кӕсск пӕйк пӕлльлудвэ* – она забеременела [СРС: 246].

пӕрнь сайй – послед (букв. детское место) [ПМА: АА].

Через 30-40 минут после родов ждут последа. Окончив все дела с роженицей, бабка обмывается и, надев чистое бельё и платье, обращает всё внимание на послед, который должен быть захоронен в тундре. Обмытый в чистой воде послед укладывают в тряпку кверху пуповиной, сложенной в тройное колечко; рядом с ней по бокам кладут кусок хлеба и щепотку соли. Завёрнутый со всех сторон послед относится бабкой за погост и зарывается на сухом месте в ямку, которая сверху заваливается камнем. Делается всё так, чтобы никто из посторонних не видел. Пуповина укладывается кверху для того, чтобы женщина не перестала рожать и чтобы весь грех за это не падал на бабку [ИвД: 90]. В традиционной культуре послед воспринимался как вместилище сакральной субстанции, обеспечивавшей существование новорожденного на протяжении всей его жизни, поэтому после родов послед необходимо убирать. Существовало поверье, что ребенок может «родиться в рубашке», т. е. стать удачливым и счастливым, если на нем остаются остатки последа (*шӕннтэ пӕйтэсът* ‘родиться в рубашке’ [ПМА: АА])

чӕйуукэ пӕрнь сай – хоронить послед [ПМА: АА]; *кӕппче пӕрнь сай* (*кӕппче сай*) – убирать послед [ПМА: АА].

пӕрнӕнч (парна) – ребенок, малыш [ПМА: АА].

пӕррышенч – мальчик; *классэсът лӕй ӕннэ пӕррышӕнче* – в классе много мальчиков; *пӕррышенч-пӕлкӕнч* – мальчик с пальчик [СРС: 249].

пӕрнӕнч (парна) – ребенок, малыш, дитя [СРС: 248].

парна шэнтант – рождение ребенка [CPC: 416].

Роды у них бывают обыкновенно легкие, а как женщин, кои бы могли в нужном сем случае пособить, далеко иногда искать, то мужья сами им помогают [ГРГ: 55]. Роды могли быть трудными. В этом случае старались помочь: отца заставляли разрезать у себя пояс или снять его совсем, разорвать ворот рубахи. Считалось, что трудные роды свидетельствуют о неверности одного из супругов [ХР 1890: 308].

пāppнэ – дети [ПМА: АА].

Дети всегда желанное явление в саамской семье и пользуются большой любовью со стороны родителей [ВЛК 1890: 55].

пāppнэ – дети [CPC: 248]

пāppнэ еаме ённѳ чойвэсьт – ребенок умер внутри матери [ПМА: АА].

Ребёнка, родившегося без признаков жизни, стараются вернуть к ней следующим образом: сначала его качают, затем дают по ягодичной части несколько шлепков правой рукой, если это девочка, и левой, если мальчик, обливают позвоночник холодной водой и внизу на полу зажигают сено или бумагу, дымом которой ребёнок дышит несколько секунд. Принятые меры, при синей асфиксии, большею частью приводят к положительным результатам. При белой же асфиксии, когда у ребёнка белые щёки и только синие губы, больших усилий возратить его к жизни не принимают, так как считают, что эти показания ясно говорят за смерть [ИвД: 91].

пāppнэ шэнтанта нызан – родившая женщина, роженица [ПМА: АА].

Роженица считалась нечистой в течение 3 иногда 6 недель: она не имела права общаться с семьёй, есть вместе с ними. После этого срока бралась очистительная молитва и женщина снова считалась чистой [ХР 1890: 309; ВЛК 1996: 55]. После родов проводили «очищение» чума, окуривая его дымом от подождённого можжевельника или оленьего сала. Иногда для свершения этого обряда наливали в котёл воды, опускали туда кусок чаги (нарост на стволе берёзы) и некоторое время кипятили, после

чего обрызгивали водой все вещи, а также и людей, находившихся в чуме [ЛУК 2003: 112].

пѣссь – ‘послед’ [ПМА: АА]. (см. *пѣрнь сайй*).

пѣссь – 1. береста; 2. гнездо [СРС: 254; ССРПС: 72].

порттэ рэньтэнб – кормить грудью [ПМА: АА].

Родившегося ребёнка, после того как он несколько времени полежит в колыбельке, для кормления грудью передают матери. Сосать ему разрешают столько раз, сколько будет просить. Чем чаще новорожденный станет тревожить мать, тем меньше для неё опасности, что перегорит молоко. Для того, чтобы у родильницы появилось молоко, ей дают чужого уже более взрослого и сильного ребёнка, которого она кормит до тех пор, пока у неё не появится молоко в достаточном количестве [ИвД: 91]. Грудью кормили при кочёвках прямо на морозе, в керёже [ВЛК 1996: 103; ЗЛТ 1927: 15]. По причине отсутствия животного молока, детей кормили грудью до 3 и даже до 4 лет [ВЛК 1996: 56].

ниммэ раньт, нинч – сосать грудь, сосок [ПМА: АА].

пуйххыц – купель, в чем крестили ребенка [ПМА: АА].

пуйхыц – бочка [ССРПС: 76]; *пуййц* – бочка [СРС: 270]; *puits* – бочка [ИТК: 404].

пынней йнукэль – ангел-хранитель [ПМА: АА].

пѣссэм – в чем крестили ребенка [ПМА: АА].

пѣссэм – ванна, корыто [ССРПС: 78]; *pessam* – корыто [ИТК: 358].

раньт пѣрнэнч – грудной ребенок [СРС: 248].

ранъѣт тивѣтма моайтэ – грудь, полная молока [ПМА: АА].

ранъѣт чадъзъ – молозиво [ПМА: АА].

ранъѣт вуайѣва, нинч вуайѣва – сосок [ПМА: АА]; *ранъѣт, нинч* – грудь, сосок [ПМА: АА].

рѣѣтѣке ранъѣтэсъѣ – отучить от груди [ПМА: АА].

Показанием к отнятию от груди служат два великих поста и новая беременность. Последнего обстоятельства боятся потому, что если забеременевшая женщина продолжает кормить грудью, то вновь родившийся ребёнок всю жизнь будет расти больным и хилым, а у матери появится грудница. К тем детям, которые при отнятии от груди проявляют желание вновь вернуться к материнскому молоку, применяются более суровые способы воздействия: соски намазываются сажей, луком, чесноком, перцем, а иногда горчицей [ИвД: 91, 92].

рѣѣцэ – нежить кого; *рѣѣцэ парна* – нежить ребенка [СРС: 298].

Из-за большой смертности саамы очень дорожили потомством, здоровьем детей. «Обращение с детьми крайне ласковое и редко можно встретить лопаря, дурно обращающегося с детьми», это могло быть только в нетрезвом виде [ХР 1890: 311].

рѣѣѣхэльмэсъ – сирота [ПМА: АА; СРС: 298].

рысст – крест [ПМА: АА].

Атрибут христианского богослужения во время крещения. Наряду с общепринятыми в христианстве обрядами, участвовал в обряде «крестования» между саамами и русскими. «Два лопаря часто обмениваются крестами, после чего становятся братьями. В Ловозере и Нотозере этот обы-

чай идёт вместе с обменом подарков. Лопари заключают побратимство не только между собой, но иногда и с русскими... Между лопарками обычай меняться крестами, а также заключать посестринство каким-либо способом, не встречается. Побратимство не служит среди лопарей препятствием к браку. Один крестовый брат может жениться на сестре, дочери другого» [ХР 1890: 258].

пысст – крест [СРС: 306]; *ris̄t*, *rist* – крест [ИТК: 442].

пысст аджь – крестный отец [СРС: 306].

Если у крестных отца и матери были родители, то крестник называл их крёстной бабкой и крёстным дедом. Крёстный отец платил за свечку и за сам обряд крещения. Он же должен был подарить крестнику крест, привешенный обыкновенно к шерстяной нитке. Если крестный отец богат, он дарит крест на медной или серебряной цепочке. Известен обычай дарить крестнику важенку (самку оленя), приплод от которой становится собственностью крестника. Крестник должен уважать крёстных родителей, а те не вмешиваются в воспитание своих крестников, хотя считаются после отца с матерью самыми близкими родственниками. В роли вторых родителей они выступают во время свадьбы крестника или крестницы. «Никогда лопарь не решится женить своего сына или выдать замуж свою дочь, не посоветовавшись сначала с их крёстными родителями; в случае несогласия последних брак расстраивается. За свадебным столом они сидят рядом с родителями брачующихся, после родителей крёстный отец и мать благословляют новобрачных хлебом» [ХР 1890: 257]. Выбирать крёстных родителей старались из родственников или из проезжающих русских, чтобы избежать нового обширного родства. В большинстве случаев обязанности крёстных родителей не влекли за собой больших расходов, кроме тех местностей, где дарили важенку, овцу или деньги. Обычно расходы ограничивались покупкой креста для крестника и свечей для обряда крещения. Плата священнику за крещение производилась отцом ребёнка [Там же: 309].

пысст ённб – крестная мать [СРС: 306].

ristej, *part. -tjetted* – крестящий [ИТК: 443]; *ristnahtem* – некрещенный [ИТК: 443]; *rist- aokk* – крестная мать, *rist-aīj* – крестный отец [ИТК: 442].

рыстмуши – крещение [ПМА: АА].

Обряд крещения относится к церковным обрядам и связан с христианизацией саамов Кольского полуострова, которая произошла окончательно только в XVI в., хотя о контактах русских с саамами известно с конца XII в. Длительное общение саамов с русским населением подготовило почву для перехода их к христианству [УШК 1: 42]. Важным вопросом первого периода появления ребенка в семье был вопрос о его крещении. «Крещение совершается по-разному: вскоре после рождения или долго после него. Зависит от времени рождения ребенка: если зимой – лопари живут в погостах, крещение в первые три недели обычно. Реже после шести недель. Если роды происходят во время весеннего, осеннего или летнего лова, когда семьи лопарей находятся на тонях, то крещение откладывается до возвращения в зимний погост» [ХР 1890: 309]. Из-за кочевой жизни и недостатка церковей «новорожденные дети часто долго не получают крещения, а умершие зарываются в землю без похоронного обряда» [ДРГ 1877: 27]. «При крестинах не соблюдается никаких особых обрядов. В церкви присутствует обыкновенно и мать, если крестины совершаются после шести недель; если крестины бывают в тупе, то всегда присутствуют родители. Бабка (женщина, помогавшая при родах) является обыкновенно в церковь и держит ребенка до того момента, когда его берет священник» [ХР 1890: 310]. Ребенка мог крестить и тот человек, который принимал роды [ПМА: НА].

рысстэ – *рел.* 1. крестить *кого-что*; 2. креститься (делать рукой знак креста) [СРС: 306]; крестить [ПМА: АА]; *рыстхэ* – *рел.* окрестить *кого* [СРС: 306]; *рыстнэдтэ* – *рел.* 1. креститься (*делать рукой знак креста*); 2. креститься (*совершать обряд крещения*) [СРС: 306; ПМА: АА]

ristxas – *окрестить* [ИТК: 443]; *Ristmus* – крещение [ИТК: 443].

рјәхуввэ – 1. начаться – об отрыжке; 2. безл. отрыгнуться; *маййт рјәхувэ* молоко отрыгнулось [СРС: 310]; *рјәхэ* – 1. отрыгивать/отрыгнуть, срыгивать/срыгнуть что; *пјәрнэнч рјәвэһтв маййт* ребенок срыгнул молоко [СРС: 309].

рѣгкэ – 1. кричать, орать; 2. плакать навзрыд; рыдать; *чофта рѣгкэ* – горько плакать; *ѣннѣенне рѣгкэв пѣррнэ* – дети громко плачут [СРС: 310].
рѣггэч – любитель покричать (поплакать), плакса *м* и *ж* [СРС: 310].

рѣгнэмуши – первый крик новорожденного [ПМА: АА].

суаннлэ – успокоиться, утихомириться (быстро); *парна вѣххтэнне суаннэлэ* – ребёнок быстро успокоился [СРС: 334].

суля, сулья, сульенч – бутылка для молока, каши [ПМА: АА].

сѣссма лѣйѣн трепѣцасѣт корса кѣжсегуѣм – соска [ПМА: АА].

Соска могла быть изготовлена из оленьего сала и сахара, из ягод, банок или чёрного хлеба, посыпанного сахаром [ВЛК 1996: 56]. С 4-5 месяцев прикармливали разжёванным хлебом, салом и сахаром. Летом в пищу детям добавляли много ягод [ЛУК 2003: 114]. Несмотря на достаточное количество молока у матери, всякого ребёнка начинают прикармливать с 4-5 месяцев. Основной пищей для него служит разжёванное сало, белый или чёрный хлеб и небольшой кусок сахара. Полученную таким образом разжёванную массу заворачивают в реденькую чистую тряпку и засовывают ребёнку в рот. Прокисшую от жвачки тряпку промывают или заменяют новой не чаще одного раза в день [ИвД: 92].

тѣсс – таз, в чем крестили ребенка [ПМА: АА].

тѣсс – таз [СРС: 205]; *tass* – (кильдинский диалект) лохань, лоханка [ПТК: 574].

тувас – свеча [ПМА: АА].

При затянувшемся и мучительном родовом акте, помимо посторонней помощи, прибегают и к богу, для сего зажигают перед иконами венчальные свечи, а за отсутствием их и простые [ИвД: 89].

тувас – свеча [ССРПС: 96; СРС: 359].

турсаннт, ухцнаннт, куххкнант, кѳмнтнаннт, еррисант – сжимается, уменьшается, удлиняется, расширяется, округляется (о матке) [ПМА: АА].

удцхэнч – малыш; *сйррэ удцхагуэйм* – играть с малышами [СРС: 369].

уййнэ – 1. видеть, замечать *кого-что*; 2. наблюдать, присматривать *за кем-чем*; *уййнэ парнатѳ* – нянчить детишек [СРС: 370].

ухт – каша [ПМА: АА].

К концу первого года детей начинали прикармливать манной и рисовой кашей [ЛУК 2003: 114]. В бедных семействах кашу варят из пшена [ИвД: 92].

ухт – каша [СРС: 369]; *мййит ухт (ухт)* – молочная каша [ПМА: АА; СРС: 369]; *югке удт* – разные каши [ПМА: АА], *мййнэудт* – манная каша [ПМА: АА].

фыррче – плакать (*долго, нудно*); хлюпать *разг.* [СРС: 375].

шаннт алльк – приемный сын [СРС: 416].

«Обыкновенно семья состоит лишь из родственников, случается, однако, что лопарь берёт себе и приёмыша». Это происходило в том случае, когда семья была бездетной, и редко, если у семьи были дети или племян-

ники. Положение приёмного ребёнка не отличалось от положения родного [ХР 1890: 317; ВЛК 1996: 55].

шэнтассэтэ – 1. вырастить *кого-что* (быстро); 2. разродиться;
шэнтэтэ – 1. растить, выращивать/вырастить *кого-что*; *сённ бххтэ*
шэнтад пэррэдэсэ – она одна растит детей; 2. рожать/родить *кого*;
шэнтэтэ альк – родить сына; *шэнтэ* – 1. расти/вырасти; 2. родиться; *ал-*
льк шэнт тйррвэнб – сын растёт здоровым; 2. родиться; *пэррышя шэнтэ* –
мальчик родился; 3. стать, быть кем-чем; *нййт шэнтэ лыһцэенб* – дочь
стала врачом [СРС: 416].

шэнтэтэм пэррт – роддом [СРС: 416].

шэрдэй сйря – погремушка [ПМА: АА].

Погремушки делались из природного материала. Для их изготовления использовали высушенный зоб птицы, ракушки, в которые насыпали мелкие камешки. Материал для изготовления детских игрушек зависел от фантазии родителей и от подручных природных материалов [ПМА: АА].

шэрдэй сйря – погремушка [СРС: 417]; *шэрдэ* – 1. шуметь, греметь
(о мелких предметах, о погремушках); 2. шуметь, греметь *чем* (напр. по-
гремушкой); *шэрдэ* – 1. шуметь, греметь (о мелких предметах, о погре-
мушках); 2. шуметь, греметь *чем* (напр. погремушкой) [СРС: 417].

ыйй рягант – ночной плач (детский) [ПМА: АА].

эйй кйркна элманнта выйтэ э еаме – не успел на свет божий вый-
ти и умер (если ребенок умирал сразу после рождения) [ПМА: АА].

Смертность детей была очень большая. Ребёнку приходилось участ-
вовать в естественном отборе, без медицинской помощи, во время переко-
чёвок и тяжёлых погодных условий. «По причине сурового воспитания
много умирает у них детей, а которые остаются в живых, те бывают по

большей части здоровы и бодры; что происходит, может стать, от их беспечности, умеренности, движения и оттого, что избирают всегда для жилищ своих высокие места» [ГРГ: 55].

элтэнб шэннтэм пэлл – подошел срок рожать [ПМА: АА].

эххэтэшт шэннта нызан – только что родившая [ПМА: АА].

явв – суп [ПМА: АА].

Национальное блюдо саамов. Бульон варится из оленины, потом туда добавляется мука для загустения, едят с вороникой или другой северной ягодой. К году ребёнка прикармливали таким супом [ПМА: АА].

явв – 1. мука; 2. суп из оленины или рыбы, заправленный мукой [СРС: 431].

13.2. Свадебный обряд

ажь-ниййт – олененок (*самка*) или важенка, подаренная отцом (*напр. дочери на свадьбу*) [ПМА: АА; СРС: 20].

бловословвэв – благословляют [ПМА: АА].

Обряд благословения молодых связан с принятием христианства саамами. Когда молодой после свадебного застолья привозил молодую к себе, на пороге дома их встречали его родители и благословляли молодых одной иконой и хлебом. Молодые кланялись родителям три раза в ноги. Отец желал молодым: «Живите на здоровье, живите в мире, слушайте друг друга – не грешите». После этого следовал обыкновенный ужин [ХР 1890: 287]. Благословляли перед отъездом в церковь, в доме матери, после венчания, когда из ружей стреляли, в доме, где играли свадьбу. Благословляли мать, отец, братья, свёкор и свекровь [ОБР 1988: 156].

вѣңѣц – венец [ПМА: АА].

Золотые венцы прикладывал к головам жениха и невесты священно-служитель во время обряда венчания в церкви [ОБР 1988: 167].

вѣңѣц – венец [ПМА: АА; СРС: 41].

вулхэллэ поӓххӓнэ вѣңѣц вуэлла – посылают к попу под венец [ПМА: АА].

Этот саамский обряд связан с христианским обрядом венчания. Заимствован у русских.

поаһп – поп [СРС: 259].

вӓннь – теща, мать жены [ПМА: АА].

вӓннь – свекровь (мать мужа), свекор (отец мужа), тесть (отец жены), теща (мать жены) [СРС: 57].

вӓнхэ – сватать [ПМА: АА; НА].

вӓнхэй – сват, сватающий [ПМА: АА].

Сваты бывали обыкновенно из числа близких родственников, но иногда они выбирались и из лиц посторонних, сверстников, приятелей. В Пазрецьком погосте свата называли «ниточная прядея», иногда – «кучер». Первое название происходило из того, что сват всё расспрашивал у невесты, всё расхваливал, всё налаживал, кучером – потому что ходил созывать родственников на свадьбу, подносил им всем вино. Сваху тоже называли «ниточная прядея», так как она у невесты всё восхваляла и невесту готовила к венцу. Присутствие их в церкви не являлось необходимым, так как там у них не было никаких обязанностей. По предположению Н.Н. Харузина, название «ниточная прядея» получено свахами из-за того, что при сватовстве они начинали пряхать нитки перед тем, как свататься [ХР 1890: 259]. Сватами считалась и вся родня молодой или жениха друг для друга [Там же: 258]. Сватом мог быть как мужчина, так и женщина среднего возраста. Поскольку в саамском языке нет грамматического обозначения рода,

то слово *вўнхэй* (сватающий, сват) одинаково употреблялось как для именования женщины, так и для именования мужчины [ПМА: АА].

вўнхэй нўдтэнь – сваты приехали [ПМА: АА]; *вўлкхэ вўнхэть* – послать сватов [ПМА: АА]; *вўнхэй кихче (коабсэз)* – поехали сватать (*невесту*) [ПМА: АА; НА].

вунхэмуши – сватовство [ПМА: АА].

Обряд, предшествующий свадьбе. Сватовство совершалось по-разному. В одних местностях оно было связано с рукобдьем, после которого договор считался заключённым, в других – нет. Рукобдьем придавалось значение юридической силы. Рукобдь происходило следующим образом: отцы подавали друг другу руки, после чего кто-нибудь разнимал их, затем следовало угощение водкой, которую поставляла сторона жениха. Лишь после этого договор считался заключённым. Рукобдь могло состояться и с женихом, если он приехал без родственников [ХР 1890: 277]. Форма сватовства также разнилась в зависимости от погостов: в некоторых погостах жених ехал свататься один, в других – вместе со сватом, в третьих – со сватом и свахой вместе. Иногда роль свата брал на себя отец, роль свахи – мать, в другом случае с женихом ехали и все его родственники. Сохранился подробно описанный обряд сватовства у ловозерских самов [Там же: 276], у пазрецких [Там же: 277-279], нотозерских, сонгельских и бабинских [Там же: 279-281]. Перед свадьбой лопарь делает невесте подарки, с которыми он и приходит к дверям ее вежи. Сопровождающие его родственники входят туда; он же остается снаружи, до тех пор пока родители невесты не позовут его. Тут им подносится водка. Если отец девушки выпьет водки – значит предложение принято; в противном случае лопарь возвращается домой с пустыми руками. После сговора жених часто бывает у своей невесты и поет ей всякий раз нечто в роде гимнов ее красоте, трудолюбию и добродетели [Нем-Данч 1877: 493-494]. После сватовства и рукобдьа жених получал право посещать свою невесту и чем чаще он это делал, тем сильнее считалось его чувство к ней. Срок между сватовством и браком не был определён, но обычно – меньше года [ХР 1890: 281]. Жениться может только тот, кто выучился свежевать оленей и убить дикого оленя [ДРГ: 46].

вунхэмуши еадтэй – сватовство пошло, *вунхэмуши оалкхувэ* – сватовство началось [ПМА: АА]; *саррмуши нърнь нйххтэмь баяс* (букв. разговор о женитьбе сына) – сватовство [ПМА: АА].

вуэннь – невестка, жена старшего брата [СРС: 62].

виэппе – жена родного брата, свояченица, золовка; *виэппев* – деверь, шурин, свояк, зять [ІТК:789].

вѣххп – тесть, отец жены [ПМА: АА], свекор [КСЯ: 149].

вуэлка пуйе – пойду замуж [ПМА: АА].

Так звучало согласие девушки на брак [ПМА: АА].

вуэссытэй – выкупающие [ПМА: АА].

Прибывший на свадьбу жених должен был забрать невесту из ее дома, но путь ему преграждали так называемые сторожа – это могли быть младшие братья и сестры невесты, мать и отец. Происходил разговор «по правилам», то есть в игровой форме выкупающие торговались с теми, кто просил выкуп за невесту. После того как за невесту выкуп был уплачен, выкупающие заходили в дом [ПМА: АА; ВЛК 1996: 54]. Выкупающим мог быть и жених. После приглашения жителей погоста на свадьбу жених один шёл в дом невесты. Мать невесты ему говорила: «Я в люльке девку качала, у меня колени болят – надо полечить». Жених давал ей деньги в зависимости от своих возможностей. После этого отец жаловался на здоровье и старость, что не может хлеба себе доставать. Жених и ему давал деньги, после чего получал право сидеть возле невесты. Он садился с ней рядом, не снимая шапки, на почётном месте [ХР 1890: 283]. Выкупу невесты сопутствовала игра в утку [ВЛК 1996: 54; ХР 1890: 283; БЛШ: 93].

выййтэ куйе – выйти замуж [ПМА: АА].

вѣййтэ кѣйе – выйти замуж; *сѣнн лѣ кѣесѣт* – она замужем [CPC: 131].

вѣнцѣ янна – венчальная мать [XP 1890: 259].

Её надо отличать от посажёной. Венчальный отец стоял в церкви по правую руку от жениха около невесты, по левую руку от неё становилась венчальная мать. Эти лица также считались родственниками [XP 1890: 259].

вѣнцѣе – статья обвенчанным [ПМА: АА].

«В церковь придут, войдут, и тѣтя перекрестится, и невеста тоже перекрестится, и жених перекрестится. Поп придѣт венчать, два венца принесѣт. Поп жениху венец приложит, невесте венец приложит. Невесте приложит и спросит жениха: «Берѣшь, так любишь?» – «Люблю». У невесты спросит: «Выходить не боишься?» А невеста (уж свадьба сыграна так) подожѣт, подумает: «А, нет, нет!» И поп потом после этого начнѣт пѣть, потом венчать. Поп венчает, вокруг ходит. Помещение такое блестящее, такое золотое. Вокруг обойдут и велит старик им кланяться...Пройдут вокруг три паза, и поп им даѣт причаститься, даѣт испробовать. Поп им даѣт просфиры. Возьмут просфиру в руки, еѣ откусят, едят» [ОБР 1988: 167].

вѣнцѣтѣдтэ – венчаться [ПМА: АА].

вѣнцѣе – статья обвенчанным [CPC: 41].

вѣнцѣемуши – венчание [ПМА: АА].

Венчание как необходимое условие свадебного ритуала стало входить лишь с тех пор, как в стране увеличилось количество церквей. До этого между свадьбой и венчанием проходило много времени, иногда год и больше, что объяснялось отдалѣнностью погостов от Колы и тем, что лопари не придавали венчанию почти никакого значения [XP 1890: 283]. Венчание, как и свадьба и сватовство, разнятся в зависимости от погостов [Там же: 290]. Церковный брак считался второстепенным обрядом, его совершали через 2-3, иногда 5-6 месяцев, когда придет священник [ВЛК 1996: 55]. Одѣтые по всем правилам, жених и невеста отправлялись в цер-

ковь в сопровождении родственников и знакомых. Впереди свадебного шествия шли мужчины, за ними – женщины. Невесту под руки вели отец и брат или другие ближайшие родственники. Она при этом сопротивлялась, делая вид, что её отдают замуж насильно. Шествие возглавлял саам, которого называли предводителем. Венчались в церкви. Священник надевал на головы жениха и невесты золотые венцы, читал перед ними молитвы, зажигал три свечи на подсвечнике и проводил молодых за руки (невесту – за правую, жениха – за левую) три раза вокруг стола с подсвечником. Затем предоставлял тётё произвести последний ритуал: она переплетала одну косу невесты в две и укладывала их вокруг головы. После этого надевала на голову невесты шамшуру и покрывала её платком, оставив кисти на лице. После этого шли на свадебный пир [БЛШ: 94].

жэнэхь (см. *коалхэсс*) – жених [ПМА: АА; ЛГ; ГА; НА; ММ].

До начала XX в. лопарки обыкновенно выходили замуж за лопарей, браки с представителями одной из соседних с ними народностей являлись исключением, у русских лопарей они практически не случались [ХР 1890: 262]. Избирая себе невесту, лопарь редко руководствовался своей склонностью к той или иной девушке, хорошо, если девушка, к которой он чувствовал склонность, отвечала всем его требованиям, если нет – он искал другую невесту. Часто он намечал себе несколько невест сразу и по очереди сватался к ним, пока ему не давали согласие. Лопарь искал себе невесту богатую, чтобы она могла хорошо хозяйничать, причём второе условие было важнее первого. На красоту и возраст будущей жены обращалось мало внимания. Богатый лопарь женился на бедной лопарке, если она хорошая хозяйка, а бедный не женился на богатой, если та хозяйка плохая. Такое требование к девушке исходило из образа жизни лопаря. В свою очередь, к жениху тоже было требование: жениться мог тот, кто умел поймать и освежить дикого оленя. Для родителей невесты также важно было и то, чтобы их будущий зять был богат или работающий человек и не очень большой пьяница. Обращали внимание и на род невесты или жениха. Существенным условием женитьбы являлось не только согласие родителей жениха, но и всего его рода, крёстных отца и матери. Браки против согласия жениха или невесты почти не случались вовсе. Наметив себе невесту, лопарь спрашивал разрешения у родителей и родственников на женитьбу,

родители собирали родственный совет, после чего молодой человек мог ехать свататься. Родственники редко противоречили выбору жениха [Там же: 272-275].

жэнэхь (см. *коалхэсс*) – жених [CPC: 88]

жэнэхь кӱннӱц – друг жениха [ПМА: АА].

Дружки жениха на свадьбе играли роль купцов, помогая выкупить невесту, когда жених приходил за ней в дом. Жених должен был отыскать себе дружек в количестве трёх, а также пригласить тысяцкого [ХР 1890: 282]. На дружках вместе с женихом лежала обязанность созвать гостей на пир в доме родителей невесты [Там же: 283]. Дружки шли в дом жениха звать его самого и родителей на смотренье. Они вместе с женихом и его родителями обсуждали устройство свадебного стола, помогали в проведении свадебного ритуала [ПМА: АА].

дружки – дружки [ПМА: АА; ЕО; ЛГ].

зяххьт – зять (муж невесты для всех членов семьи невесты) [ПМА: АА].

Н.Н. Харузин описывает обычай приема зятя в дом невесты. Такой зять по-саамски назывался *куэть вывва*, что значило «домашний зять». «Приёмного зятя берут только семьи, не имеющие сыновей, к лицам, имеющим сыновей, в зятя идут только бездомные. В этом случае зять сам просит, чтобы его приняли в дом. Приёмный зять сохраняет свою фамилию, но если после смерти тестя становится его наследником, то принимает клеймо тестя» [ХР 1890: 317].

кӱллесь – 1. мужчина (старше 30 лет); 2. муж, супруг [CPC: 97].

кӱллесьлуввэ – 1. стать мужчиной (т.е. повзрослеть, возмужать); 2. выйти замуж [ПМА: АА; CPC: 97].

кёввьр – кольцо [ПМА: АА].

Сватающийся парень дарил девушке платок и кольцо. Если девушка была согласна, она принимала подарки, если нет – бросала ему обратно [Лук 2003: 111].

кёввьр – 1. обручальное кольцо; *кёввьр вуэссьтэ* – купить обручальное кольцо; 2. *перен.* избранник (избранница *ж*); *кёввьрьё коабсэз* – надеть невесте обручальное кольцо [СРС: 104].

коаб – молодая жена [ПМА: АА].

коаб – 1. новобрачная *ж*; 2. молодая жена [СРС: 112].

коябсэз родхэль – родители невесты [ПМА: АА]. *коябсэз аджь* – отец невесты, *коябсэз ённь* – мать невесты [ПМА: АА].

коабсэсс – невеста [ПМА: АА].

Для молодого лопаря выбор невесты в своём погосте очень ограничен, так как лопарские рода были малочисленны. «Браки между однородцами встречаются сравнительно редко». В брак не вступали до 4 колена с кровными родственниками. Строгие правила для членов одного рода смягчались для родственников по женской линии, в этом случае можно было вступить в брак в 3 колене. Лопари брали в жёны обыкновенно лопарок, так как представительницы других народностей не привыкли к полукочевому образу жизни лопарей. «Лишь лопарка, возросшая среди веж, среди оленьих стад, на кегорах и тонях, может оказаться хорошей ему сподручицей» [ХР 1890: 261]. Обычай выдавать замуж сначала старшую дочь, а потом младших, не существовало [Там же: 274]. Жених ищет невесту, которая была бы красива, здорова, хорошо справлялась с рукоделием и богата [ВЛК 1996: 53]. *коабсэслуввэ* – стать девушкой на выданье [СРС: 113].

коабсэсс – невеста [СРС: 113].

коалхэсс (см. жээнэхь) – жених [ПМА: АА].

Русские лопари женились довольно поздно (20-28 лет), определённого возраста для этого не было. Ранние браки случались по нужде, когда лопарь оставался сиротой или когда в дом нужно было взять работницу [ХР 1890: 272]. От жениха требуются те же качества, что и от невесты, чтобы он был и красив, и здоров, и богат и умел пасти оленей, пасти рыбу, охотиться, делать сани, шить сбрую и т.д. [ВЛК 1996: 53].

коалхэсс (см. *жэнэхь*) – жених [ПМА: АА; СРС: 115].

колэннч – супруги [МЧК: 38].

После свадебного застолья брачующиеся считаются молодыми и жених вместе с друзьями увозит невесту к себе домой [ХР 1890: 287]. Современники, посетившие саамов в различные исторические периоды, единогласно отмечают ласковые и дружеские отношения между супругами. Во всех важнейших намерениях и делах саам советуется с женой и нередко, как мне приходилось наблюдать, делит с ней чисто женский труд. По отношению к своим женам саамы – примерные мужья [ВЛК 1996: 55].

кõррэ рыбпехь пырр чӓпэхь – повязать платочек вокруг шеи [ПМА: АА].

Этот обряд назывался ещё «повязанье» [БЛШ: 88]. В том случае, когда родители невесты давали согласие на брак дочери, жених повязывал невесте вокруг шеи платочек, завязывая его на два узла. По тому, как узел завязан, судили потом о его характере: туго завяжет – суровый, жесткий человек; слабо – мягкий, добрый будет в семье. Этот платок невеста носила до свадьбы [ПМА: АА]. Это была скорее шелковая косынка, чем платок [ПМА: АА; ВЛК 1996: 54]. «Жених возьмёт платок, шёлковый платок, вокруг шеи три раза обовьёт. <...> Пойдёт жених, попрощается, невесте оставит гостинцы: конфеты, печенье, в общем, что у них раньше было, оставит, а также завяжет узел невесте» [ОБР 1988: 162, 163].

кӱйй – муж [ПМА: АА; СРС: 131].

куйэ выйтэмь оассэ – свадебный наряд [ПМА: АА].

Специального свадебного наряда не было, это была нарядная одежда, которую девушка шила себе заранее и после свадьбы берегла всю жизнь, надевая только по праздникам. Саамские женщины умели так складывать этот наряд, что он был словно выглаженным [ПМА: АА]. Придёт сватья, принесёт одежду для невесты. «Разденет её: снимет она платок, возьмёт прочь у неё перевеску, голову хорошо приберёт <...>, косы поправит... Надо пригладить всю голову. Оденут её, юбку оденет она, только уж рубашку не оденут. Оденут, завязки завяжет, кофту оденет и платок повяжет, перевески наденет, шёлковой шалью покроет голову» [ОБР 1988: 164]. Свадебный печок всегда делался из светлых оленьих шкур. Жених надевал новую суконную юпу, а невеста – белые юпу и каньги [ЛУК 2003: 111].

кум, кума – кум, кума [ПМА: АА].

Кумовство соблюдается по каноническом правилам [ХР 1890: 259].

лййхх – подарок [ПМА: АА].

Жених и невеста делали друг другу подарки после рукобיתья: невеста могла подарить жениху чашку с морошкой, обувь или опоры, вязаный колпак, пояс для свекрови. Жених дарил ей кольцо, прялку, платок [ХР 1890: 281]. Подарки на свадьбе во время праздничного застолья делали молодым приглашённые. Дарили деньги, оленей, одежду, посуду, рыболовные снасти и др. Если жених и невеста обходили гостей и угощали их вином, то после этого гость клал им в рюмку деньги или символ оленя или овцы. Тысяцкий дарил платок свахе [Там же: 287]. После того, как все выпили по два стакана, сватья взяли тарелку, накрыли ее белой тряпкой (платком), положили небольшие корки белого и черного хлеба, немного соли, два куса сахара и поставили две рюмки. Молодые встали, взяли тарелку и стали подносить угощение всем, начиная с вотчима. Угощение начали с бутылки русской горькой, а затем перешли опять на бражку. Другка обращался по-русски от имени «князя и княгини молодых» с приглашением принять угощение, а молодые в это время кланялись. Все вначале пробовали водку понемногу, морщились, говорили «горко» при общем весельи. Молодые кланялись и целовались, после чего водка выпивалась до дна. При этом каждый высказывал добрые пожелания молодым и клал на тарелку деньги (рубль, пол-

тинник), «олений» в виде сложенных рогообразно спичек, платки, табак, спички и т.д. после угощения молодые опять заняли свои места, причем молодая надела только что подаренный белый с цветами шерстяной платок [ЗЛТ 1927: 18]. Жених должен был приготовить к свадьбе довольно дорогие подарки родителям невесты, её сёстрам, братьям и другим родственникам. Подарки состояли из оленей, мехов, различных предметов и украшений из серебра, денег и имели значение выкупа невесты. В некоторых случаях плата за невесту выражалась в службе тестю в течение года. Подарки, которые делал жених родителям невесты и её родственникам, возвращались к нему равными по стоимости ценными «отдарками». В XIX в. обычай выкупа постепенно исчезает и сменяется простым одариванием невесты. Подарки родителям и родственникам стали делать редко. Иногда жених заменял их едой и напитками к свадебному столу. В XIX–XX вв. саамы уже не придерживались обычая, по которому молодой муж должен год отрабатывать в доме тестя [ЛУК 2003: 111-112].

о́лкхэлант лַйхетъ – подношение подарков [ПМА: АА].

лַйхх – подарок [СРС: 153].

ләййп пәлл кӯтәнъ кәльтанъ – символ подаренного оленя [ПМА: АА; НА].

Во время дарения подарков в процессе свадьбы на поднос или блюдо, куда складывали деньги или другие подарки для молодых, можно было положить хлебный мякиш в виде шарика, в который были воткнуты две палочки. Это значило, что гость дарит молодым оленя. Сколько таких шариков клали, столько оленей дарили [ПМА: АА; ЗЛТ 1927: 18]. Во время угощения (свадебного – Б.В.) приглашенные лопари лепят рожки из хлеба и кладут их на стол в ряд. Каждый рожок означает оленя, которого гость приносит в дар невесте. Сколько рожков – столько и оленей. Спустя три дня олени приводятся и передаются молодым [Нем-Данч 1876: 128].

ләййп пәлл эфтәнъ кәльтанъ – символ подаренной овцы [ПМА: АА; НА].

Такое же значение, как и у подаренного оленя: одна палочка в хлебном шарике означала, что молодым дарят овцу [ПМА: АА; ЗЛТ 1927: 18].

луйххэл койбсээ – оплакивают невесту [ПМА: АА].

Этот обряд совершался перед тем, как идти на венчание или к свадебному столу. В ходе этого обряда исполняла песню-плач и сама невеста [ПМА: АА].

луйххэмь лыввьт, луйххэмь лаавл – плач, песня, оплакивание невесты [ПМА: АА].

Во время того как невесту наряжали к свадьбе, девушки пели песни, в которых оплакивали невесту. Так прощались с молодой ее подружки. Иногда это происходило в отдельном доме (если не было возможности – в отдельном углу), при этом с невесты снимали девичий головной убор, сплетали ей волосы в две косы и укладывали их венцом на голове, готовили под головной убор замужней женщины – шамшуру [ПМА: АА; БЛШ: 91].

луйххэмь нэрт – дом, где оплакивали невесту перед свадьбой. В день свадьбы жених со сватами и родителями шёл к невесте. Девушку вели в определённый дом (он мог быть просто соседским), где оплакивали и наряжали к свадьбе. Во время оплакивания и обрядования подружки прощались с ней: без слов обнимали и плакали. Вместе с ними плакала и невеста. Потом снимали с девушки перьевеск (девичий головной убор) и с пением начинали оплакивать. Невесте расплетали косу, заплетали две, укладывали их венцом на голове. После этого надевали шамш (женский головной убор), накидывали платок так, чтобы кисти шали прикрывали лицо девушки, после всех этих приготовлений невесту уводили в другую комнату, прятали от жениха, который должен был её выкупить [БЛШ: 91].

меда – согласна (так звучало согласие матери на брак дочери) [ПМА: АА].

Лопари чрезвычайно высоко ценят хороших стрелков. Ни одна семья не выдаст девушку замуж за человека, который ни разу не подстрелил дикого оленя [Нем-Данч 1877: 493].

мёдта – не переча кому [СРС: 189].

молода – молодая (жена) [ПМА: АА].

молода ыйй – первая брачная ночь [ПМА: АА].

После свадьбы молодые шли или ехали в дом жениха, где их встречали его родители, которые благословляли молодых, потом все вместе ужинали, а затем молодые ложились спать вместе [ХР 1890: 287]. Вступление в половую связь до церковного брака или регистрации между женихом и невестой обычно не происходит. В случаях, когда обстоятельства требуют совместного сна в одной комнате, родственница со стороны невесты ложится на ночь между женихом и невестой и так делает до тех пор, пока брак не будет узаконен [ИвД: 85].

мыйй мйдтэп – мы согласны (согласие отца и матери на брак дочери) [ПМА: АА].

наййм – свадьба [ПМА: АА]. (см. *свадьба*)

найххътэ – женить [ПМА: АА; ГВ; ГП].

Родители *женят* и *замуж выдают* детей по своей единственной воле, уважая притом одно только имение (богатство – Б.В.); а потому и безобразная девка, когда только не скудна, может выйти за хорошего человека [ГРГ: 55].

нājjтэ – женить *кого*; *альк нājjтэ* – женить сына; посл. *Мунха мун нājjтэшь*. (Без меня меня женили) [СРС: 205].

нйййт кāнууц – подружки невесты [ПМА: АА].

Невеста искала себе дружек после состоявшегося сватовства и рукобития для проведения свадебного обряда [ХР 1890: 283].

нйййт кўйе выййтмэсьт – девушка на выданье [ПМА: АА].

Возраст девушки на выданье не был определённым.

нйййт кўйе выййтмэсьт – девушка на выданье [CPC: 212].

ноајјтлэдтма алльк – женатый сын [ПМА: АА; CPC: 205].

ноййххтлэдтэ – жениться [ПМА: АА; ГТ; ГА].

ноййххтлэдтэ – жениться [CPC: 205]; посл. *Ноајјтлэдтма блмэсьт ёнамп кэджьювв, мэнн холэстэ блмэсьт*. – С женатого больше спрос, чем с холостого [CPC: 205].

нўрр пїрас – молодая семья [ПМА: АА].

Молодая семья могла отделяться от родителей, но могла и оставаться с ними. «В одной веже помещаются подчас уже сыновья женатые и неженатые внуки либо несколько братьев женатых вместе со своими детьми» [ХР 1890: 312]. «В одной веже живёт по две и по три семьи» [ОЗР: 80].

нўрр пїрас – молодая семья [CPC: 64].

нэммда аджъ – посажёный отец [ПМА: АА].

Выполнял в свадебном ритуале ту же роль, что и посажёный отец на свадьбе у русских. Его относили к числу родственников. Посажёным был родственник или, если родственник не мог в силу каких-либо причин, то чужой, хотя такое происходило довольно редко. Если посажёный отец не являлся родственником, то, взяв на себя такую обязанность, начинал таковым считаться [ХР 1890: 258-259; ВЛК 1996: 54].

нэммда ённь – посажёная мать [ПМА: АА].

Та же роль, что и у посажёного отца. Посажёные отец и мать были у тех, у кого не было своих родных родителей [ХР 1890: 258].

оалках чинн приданое – начнет готовить приданое [ПМА: АА; ГТ; ЕО; НА].

Традиционный обряд, когда невеста готовится к будущей семейной жизни: заранее шьёт себе одежду, вышивает шамшуру и др.

пёръвесък – головной убор саамской девушки до свадьбы в виде повязки вокруг головы, расшивался бисером [ПМА: АА; ЛГ; ГП; ГВ; НА].

Эту перевязку молодая отдаёт одной из близких незамужних родственниц жениха после венчания [ХР 1890: 303]. Живописно выглядит летний головной убор девушки (нийтпервесък). Берестяной или картонный обод шириною от 10 до 15 см обшит красным сукном; спереди и по бокам орнаментирован бисерной вышивкой, обычного у саамов геометрического стиля [ВЛК 1996: 45]. Девушки, хотя по старине и имеют бисером сшитые головные уборы «перевязки», но предпочитают их держать в сундуках; носят же самый обыкновенный ситцевый или шерстяной платок, обыкновенно ярких цветов [ИвД: 68]. Праздничный девичий головной убор в виде слегка расширяющегося цилиндра без дна; украшен бисерной вышивкой; надевается на голову так, чтобы были видны волосы. Делалась из берёсты, обтягивалась красным сукном и расшивалась бисером [КУЛ: 6, 36].

перръвесък – девичий головной убор круглой формы без верха, высотой около 10 см; шьется из красного сукна, расшивается бисером; поверх него обычно надевают шелковый платок [СРС: 254]

приданое – приданое [ПМА: АА].

Уговоры о приданом бывали не всегда, но количество голов оленей, которое составляло основу приданого невесты и не зависело от воли родителей, жених знал очень хорошо [ХР 1890: 277]. Увеличить приданое всегда зависело от воли родителей невесты. В Ловозерье, например, приданое могло состоять из одеяла (рова), постели, подушки, сарафана, нескольких голов оленей, 10-15, смотря по состоянию, и керёжи или саней [Там же: 291]. Олени, которые шли в приданое, а также овцы составляли обыкновенно приплод той важеньки или овцы, которые были подарены дочери при её рождении. Однако родители вправе были отдать дочери лишь часть оленей, если её стадо больше, чем у самих родителей. Приданое в разных местностях было разным [Там же: 303], но в него обязательно входили олени. Приданое невесты состояло из оленей, одежды, оленьих шкур – по-

стелей, различной домашней утвари и принадлежностей хозяйства [ЛЖК 2003: 111].

рѡдѣ – 1. род (семейный); 2. родственник; родня *собир.* [СРС: 297]. Как ни сильно воспоминание о роде среди лопарей, нельзя, конечно, ожидать, чтобы они жили родами, мало того, среди них не встречается даже, так называемых, больших семей. Все лопари делятся на ряд малых семей. У русских лопарей утратилось даже само название для обозначения понятия рода. Слова *руот* или *роот*, которыми лопари выражают понятие о роде, заимствованы ими у русских [ХР 1890: 246]. Однако в памяти лопарей жило значение этого слова. Им обозначали всех лиц, имеющих одного общего родоначальника. Вместе с тем этим словом они обозначали и всю совокупность родственников или свойственников [ХР 1890: 247].

посл. *рѡдѣ* *лѣ шурр, акѣдѣ* *э* *лѣ* *кѣн* *луннѣ* *ѣвѣтѣ*. (Родня большая, а помощи ждать неоткуда) (*букв.* Руки погреть негде) [СРС: 297].

рыбпехъ – платок [ПМА: АА].

Во время выкупа невесты перед свадебным застольем её лицо покрывал платок. Платок также дарили невесте дружки [ХР 1890: 283]. Платок привозил жених и покрывал им невесту и себя, в это время гости плясали [Там же: 286]. Сиденье под одним платком было символом того, что брачующиеся обязуются с этого момента вести совместную неразлучную жизнь [Там же: 290]. Во время свадебного застолья тысяцкий дарил свахе платок [Там же: 287]. В бабинском погосте с платком был такой ритуал. «Свадьбу играли по-старинному. Невесту шёлковым платком накроют и начинают говорить: «Кому-то на свадьбе искать платочек», – и тут жених потом ищет. <...> А когда станут отъезжать в церковь, и тогда накрывают платком» [ОБР 1988: 156].

рыбпехъ – платок [СРС: 304].

рысст – крест [ПМА: АА; СРС: 306]. Необходимый атрибут при обряде венчания в церкви.

свадьба – свадьба [ПМА: АА]. (см. наййм)

«Свадебные обряды у Лопарей до сих пор еще сохранились в первобытной целостности и оригинальности. В выборе жениха или невесты уважается власть родителей, которые обыкновенно сами выбирают невест своим детям, уважая только имение. Свадьбе предшествует множество обрядов: выбор невесты, винопитие, свадебный договор, приезд жениха» [ДРГ: 46-49]. При однообразной и традиционной жизни саамов момент женитьбы являлся одним из самых значительных и поэтому к нему готовятся как родители, так и юноши и девушки задолго до момента брака. Большинство браков устраивалось в результате взаимной симпатии молодоженов [ВЛК 1996: 53-54]. Свадебный ритуал саамов отличался в зависимости от местности. Описание саамских свадебных обрядов встречается в работах И. Шеффера, Н.Н. Харузина, Н.Н. Волкова, Д.Н. Мамина-Сибиряка, Д.А. Золотарева, В.В. Чарнолуцкого, Н.П. Большаковой и других этнографов. Описание одного из самых древних свадебных обрядов – шведских – встречается у И. Шеффера. «Свадьба бывает у невесты, которая в самом лучшем своем наряде выходит к гостям простоволоса; а в другую пору всегда повязана голова, как у баб, так и у девок» [ГРГ: 56]. Н.Н. Харузин сравнивает древний свадебный обряд скандинавских лопарей со свадебным обрядом современных ему лопарей, проживавших в Кольском уезде [ХР 1890: 258-267]. К Крещенью приурочивались свадьбы... Среди бывших на иордани можно было видеть жениха и невесту – лопарей, державшихся все время за концы общего белого платка [ЗЛТ 1927: 11]. Как и раньше, к Крещенью приурочиваются свадьбы... Наряду с сохранением старых обычаев, в том числе у лопарей «уточки», в костюмах и танцах было очень много нового [Там же: 12]. После венчания новобрачные и гости едут на съемную квартиру в Коле. Невеста в самом лучшем своем наряде бывает в этот день простоволоса (в другое время ее голова всегда повязана, как у женщин, так и у девушек). Забавляются на свадьбе игрою в гуська, прыганьем через шесты, рассказами забавных басен, нескладным и пополам с криком пением и пляскою. Погулявши вдоволь, гости с молодыми едут в погост к новобрачной. Здесь молодые остаются у тестя на год. Проживши год, они отправляются в погост, к которому принадлежит новобрачный, получив от тестя и тещи награждение в виде оленей и платьев, и устраивают свою отдельную вежу [ДРГ: 50]. Д.А. Золотарев описал свадебное застолье в Семиостровье в 1927 г. [ЗЛТ 1927: 18]. Н.Н. Волков за-

писал в 1935 г. свадебный обряд от Чудзъяврского саама Яковлева Трифона Дмитриевича [ВЛК: 54-55]. Немирович-Данченко подробно описывает свадебный обряд со свадебным застольем, выкупом невесты, «игрой» в усмирение дикого оленя [Нем-Данч 1876: 124-130]. В книге Н.П. Большаковой собрано все, что писалось о свадебных обрядах в том или ином источнике. Кроме того, она знакомит со свадебным обрядом кильдинских саамов, рассказанным ей А.А. Антоновой со слов матери Марины Артемьевны Антоновой, до 1929 г. проживавшей в поселке Териберка (Кильдинский погост) [БЛШ: 85-98]. Саамская свадьба игралась в Териберке до 1914 г., пока свадьбы проводили родственники Александры Андреевны по материнской линии – дяди: один играл на гармошке, другой знал обычаи. В 1914 г. обоих мужчин забрали на войну, и с тех пор традиционные саамские свадьбы в Териберке не проводились [ПМА: АА]. Традиционная саамская свадьба состояла из нескольких этапов, каждый из которых характеризовался соблюдением определенных ритуалов, однако в разных источниках речь идет о свадебных обрядах, отличающихся друг от друга. Говорить о саамской свадьбе как строго определенном действии нельзя, так как существовало много вариантов проведения свадеб у саамов, всё зависело от погоста, влияния русских обычаев [ХР 1890: 263, 272]. Свадьба обычно заключалась между 6 января и перед постом, то есть в срок, дозволенный церковью и пока лопари жили в своих зимних погостах [Там же: 282]. В свадебном обряде саамов особенно выделяется стремление замаскировать истинный смысл происходящих событий и кого-то обмануть. Жених и его близкие называются охотниками или купцами, невеста – уточкой, медведицей или важенкой, отец невесты – медведем, добрым молодцем, оленем [ВЛК 1996: 55]. Друга обращался по-русски от имени «князя и княгини молодых» с приглашением принять угощение, а молодые в это время кланялись [ЗЛТ 1927: 18].

svādba – свадьба в Иоканьгском, Лумбовском и Кильдинском погостах [ИТК: 538].

свадьба туэль – свадебный стол [ПМА: АА; НА; ГА; ММ].

Свадебное их угощение есть не иное что, как общественное пиршество, на которое идучи, несет всяк с собой как съестное, так и напитки [ГРГ: 56]. В ловозерском погосте свадебный ритуал состоял из двух ча-

стей: смотрин и свадебного стола. Смотрины всегда происходили накануне стола, так что второй был лишь продолжением первого. Во время свадебного застолья происходило одаривание молодых [ХР 1890: 287]. И здесь пришлось побывать на вечеринке и на свадебном «пире». Молодые, которых мы видели в Ловозере, вернулись домой, и в доме вотчима невесты был устроен «пир». В маленькой комнате бедного хозяина было поставлено два стола, занявшие почти все свободное помещение избы, кроме прохода между печью и кроватью. Гости сидели кругом составленных вместе по длине столов. В красном углу под иконами сидели вотчим молодой с женой, затем молодые, сваты и сватья. Молодая в шамшуре (женский головной убор) совершенно закрытой красным с цветами шерстяным платком, в ситцевых кофте и юбке. Молодой – в пиджаке, украшенном английскими булавками. На столах было угощение – рыбки, черный хлеб и стаканы и чашки с бражкой... В первом часу ночи пир был закончен [ЗЛТ 1927: 18]. Свадебный пир по традиции устраивали в доме невесты. На столе обычно в изобилии была хорошая еда: разными способами приготовленное оленьё мясо, оленьи языки, грудинка и также рыба, в том числе лососевых пород (сёмга, кумжа). Из напитков – чай, водка. Накануне свадьбы все гости, пришедшие в дом невесты, приносили с собой съестные припасы, из которых потом готовились блюда для свадебного стола. Возможно, этот обычай связан с тем временем, когда вся родня жениха помогала члену своего рода в отдаче выкупа за невесту [ЛУК 2003: 111].

сйсь – тетя (старшая сестра отца) [СРС: 322].

По обычаю, тетя, которая вела невесту в дом для оплакивания, переплетала ей косу, надевая шамшуру.

со̄рньнэдтэ – договориться [ПМА: АА], *со̄ррндэдтэ* (договориться) [ПМА: АА], *со̄рнэдтэ* (договориться) [ПМА: АА].

Договор считался заключённым, когда состоялась рукобитье. Иногда свадьба совпадала с рукобитьем [ХР 1890: 289]. В некоторых местах предполагается договор о браке с такой превеликой точностью, как будто о какой купле; хотя, впрочем, запросы бывают и нарочито непомерны. Даваемое женихом *за невесту награждение принимается щетом* [счетом] и со-

стоит в известном количестве оленей или мягкой рухляди [ГРГ: 55]. Жених вознаграждает за невесту или оленями, или выкупает ее обязательным трудом ее отцу, с которым он живет целый год; по окончании этого срока имеет уже право взять жену в свою вежу и жить с нею отдельно и самостоятельно [Нем-Данч 1877: 493].

сааррндэднэ – договариваться, сговариваться с кем о чем (постоянно, иногда) [СРС: 315]

сбнн вāллит күйе нийт – берет девушку замуж [ПМА: АА].

вāлльтэ коабпкэнб – брать в жены [СРС: 112].

сұрмас – кольцо [ПМА: АА; СРС: 332]. Жених <...> возьмёт кольцо золотое, кольцо на палец наденет. У него, конечно, есть перстень, а у кого есть кольцо, то и надевает смущающейся девушке, невесте [ОБР 1988: 162].

сұрмас – кольцо; *коалль сұрмас* – золотое кольцо; *чалльм сұрмас* – перстень [СРС: 332].

холэстэ (олма) – холостой (человек) [СРС: 205].

Холостым не дозволяется у них жениться до тех пор, пока не выучатся свежевать оленей [ГРГ: 55].

ноајтлэдтма бллмэсьт ёнамп кэджьювв, мённ холэстэ бллмэсьт (с женатого больше спрос, чем с холостого) [СРС: 205].

шамшура – головной убор, который надевался на невесту вместо перевязки после венчания [ПМА: АА; ММ; НА; ГА].

шāммиш – шамшура (праздничный головной убор замужней женщины из красного тонкого сукна, расшитого бисером. Шапочка завязывается на голове красной лентой или тонкой косынкой. Уплотненная передняя верхняя часть шапочки нависает козырьком надо лбом. Поверх шапочки

надевается однотонный шелковый платок, чаще с длинными кистями) [CPC: 409].

югкенѣ коѣбсэз – пропили невесту [ПМА: АА], *мѣгкенѣ коѣбсэз* – продали невесту [ПМА: АА].

Об уже решённом деле, когда невесту сосватали или отдали замуж. После того как жених и его дружки выкупили невесту, молодые садятся рядом и им преподносят рюмку водки. Если они выпили из одной рюмки, дело считалось окончательно решённым [ХР 1890: 286].

13.3. Погребально-поминальный обряд

āyīt – ограда [ПМА: АА].

У современных саамов на кладбище ставят ограды, раньше такого обычая не было. В XVII в. бывало, что гроб или сани с телом покойного со всех сторон заваливали стволами деревьев, чтобы дольше сохранить труп от разложения и затруднить к нему доступ диким животным [ШФР: 341]. Один из видов могил состоял из вырытой четырёхугольной ямы, стороны которой обкладывались неравными по величине камнями; в головах и ногах ставились стоймя по большому плоскому камню. Всё это покрывалось плоскими камнями наподобие черепичной крыши; вследствие этого могила оказывалась защищённой от ветров, дождя и нападения диких зверей [ХР 1890: 322]. Наиболее старые погребения имели круговую обкладку из камней [ЛУК: 116].

āyīt – забор, изгородь [ССРС: 11]; изгородь (для оленей) [CPC: 22].

āyītəŋb – успокоился (умер) [ПМА: АА].

āyītənə – успокоиться, утихомириться, уняться [CPC: 22].

альт соаррьме ли – близко к смерти [ПМА: АА].

аннѣтэ йжесь йук (йукэсь) – пожертвовать своей жизнью [ПМА: АА].

ānʰse ɣɯk – лишить жизни [ПМА: АА]; *vāllʰtə ɣɯk* – лишить жизни [ПМА: АА].

vesʰt təlʰ-təlʰ ɣmm – вот-вот прямо перед смертью [ПМА: АА].

vuɣɣi oannə agesʰ – траурные одежды [ПМА: АА].

Родственницы обычно носили траурную одежду – чёрный сарафан и чёрную косынку: девушки до шести недель, замужние до года. В течение шести недель девушки не участвовали в играх и не ходили на вечеринки. Мужчины траура не носили [ХР 1890: 325]. По словам информантов, траурная одежда у саамов всегда была белой. За последние несколько десятков лет её сменила чёрная одежда русского населения Кольского полуострова. Старые саамы стараются придерживаться этой традиции и сегодня [ПМА: АА; БЛШ: 275].

vuassai lɣɣi ɣmmelʰ ɛvtəsʰt – счастливый был перед Богом [ПМА: АА].

vuɣɣikʰe ɣollʰkətʰ – протянуть ноги [ПМА: АА].

vuɣkʰə ɣɯk oādtə raiɣə – отправить душу в ад [ПМА: АА].

vuɣllʰkʰə moāntar ɔllmətʰ – отправить к предкам [ПМА: АА].

vuɣɣiv poāgə ɛdtə, tērrnə – обезглавить (отрезать, срубить голову) [ПМА: АА].

vuɣɣvɣuvvə – остаться без головы [ПМА: АА].

vuɣllʰktuvvə ɕādzə – броситься в воду [ПМА: АА].

вүэлэктүввэ, суйххпьюввэ койллэсът валас – броситься со скалы [ПМА: АА].

вүэлэькэдъ мйнэть – покинул нас [ПМА: АА].

дозваньа муррьтэ – истребить (полностью) [ПМА: АА]; *васстэ тэнн райя* – ними зйй кўдтьеххче – стереть в порошок [ПМА: АА].

еадтъе – отравиться [ПМА: АА].

ёдтэ – 1. резать, разрезать/разрезать, отрезать/отрезать что 2. резать что и без доп. [СРС: 78].

еукрэ – выстрелить [СРС: 81]; застрелить [ССРРС: 158].

ёуукруввэ – застрелиться [ПМА: АА; СРС: 81].

йджъ йжесъ коянтмуши – самоубийство [ПМА: АА].

В 1970-е гг. в стороне от основного кладбища Иоканга-1 обнаружено было несколько погребений, в которых, по сведениям местных жителей, похоронены люди, умершие неестественной смертью: самоубийцы, утопленники и др. [ЛЮК: 117].

йммель воаьлтэ йджясь – Бог взял к себе [ПМА: АА].

йңк маййкэй – душегуб [ПМА: АА].

каьксе – задушить [ПМА: АА].

кӕлльм – могила [ПМА: АА; ССРРС: 35]; могила, погребение [СРС: 98]; *ӕххтса кӕлльм* – братская могила [СРС: 98]; *тӕдбнахтэм соалтэх кӕлльм* – могила неизвестного солдата [СРС: 98].

калльме – закоченеть (но не замерзнуть), околеть [ПМА: АА].

калльме – 1. мерзнуть, замерзнуть; 2. простудиться [ССРРС: 35]; *соармас калльме* – замерзнуть (*погибнуть*) [СРС: 324].

коадсуввэ, коазсувэ – повеситься [ПМА: АА].

коӕдтэ – кадить [ПМА: АА].

При отпевании покойника поп кадил, т.е. курил ладаном, размахивая кадилом [ПМА: АА].

коӕммплэсс рӕф – крышка гроба, на чём опускали гроб [ПМА: АА].

В одних местностях гроб покрывают крышкой, в других хоронят без неё [ХР 1890: 324]. Иокангские саамы, как и каменские, хоронили умерших в дощатых гробах с крышкой [ЛЮК: 117].

коаннӕтэ – убить, умертвить *кого-что* [ПМА: АА].

коаннӕтлэ – *прям., перен.* убить, *кого-что (быстро)* [СРС: 117].

коаннӕтэ – убить [ССРРС: 223; СРС: 117], убивать – *прям., перен.* убить, умертвить *кого-что* [ССРРС: 40; СРС: 117].

jāimde – убивать, губить, покончить с собой, истребить, лишить чувств, уничтожить [ІТК: 50].

коаннӕтмуши, коанӕтант, кӕннтлэдтмуши – убийство [ПМА: АА].

коаннӕтэй – убийца [ПМА: АА].

койтэ (кăххътэ) агас чильмэтб – закрыл глаза навечно [ПМА: АА].

кѳннтлэдтэ – 1. разбиться; 2. застрелиться [СРС: 117].

кѳннтмуж лыххкэ – совершить убийство [ПМА: АА].

контче – *прям., перен.* убивать *кого-что* (постоянно; иногда, бывало) [СРС: 117].

кудэ мйнэть – оставил нас [ПМА: АА].

кыишкэ пырс, муррьтэ – разгромить в военных действиях [ПМА: АА].

кыишкэ – уничтожить [ПМА: АА].

кэццктэ – топить/утопить *кого-что*; погружать/погрузить *что* (*в воду*); *рўц кăреп кэццктэ* – топить вражеский корабль [СРС: 149]; *кэццктэлэ* – топить *кого-что*, погружать *что* (*в воду – постоянно*); *кэццктэлнэ* – топить *кого-что*, погружать *кого* (*в воду – иногда, бывало*) [СРС: 150].

кэццкэ – утонуть [ПМА: АА].

кэццкэ – тонуть, утонуть (*в воде*) [ССРРС: 48; СРС: 149].

лăвлхэ – отпевать [ПМА: АА].

Отпевание бывало при похоронах лишь в тех редких случаях, когда смерть происходила вблизи церкви или если священник был в погосте в момент смерти. Обыкновенно же делалось таким образом: при приезде священника в погост просили его проехать на могилу, где он и служил панихиду, отпевал покойника, или после похорон отправлялись к священни-

ку с узелком земли, взятой из могилы, и просили его совершить отпевание заочно [ХР 1890: 325].

коаммрэллэм нэртэсът койдтэнб, лавлхэнб – кланяться в церкви с каждением, песнями [ПМА: АА].

ладан эл вуэийн – на ладан дышит [ПМА: АА; ЛГ].

лесск оалм – вдовец [ПМА: АА]; *лесск аххэк* – вдова [ПМА: АА].

лесск – вдова, вдовец [СРС: 159]; *лесск каллесь* – вдовый мужчина, вдовец [СРС: 159].

лессклувэ – овдоветь [СРС: 159].

лессктэ – сделать кого-л. вдовой (вдовцом) [СРС: 159].

луйххэкэ – оплакивать [ПМА: АА].

Женщины должны выказывать своё горе громким плачем. Некоторые для выражения своего горя царапают себе лицо. Причитаний особых нет, но все присутствующие спрашивают покойника, зачем он их оставил, был ли чем-нибудь недоволен [ХР 1890: 321, 324].

луйххэкэ – плакать [ССРС: 52]; *лүүжкэ* – плакать, всхлипывать [СРС: 167].

лүишьтэ йняс – *йняс вийтэ* – дух вышел [ПМА: АА; ГТ].

К умершему является ангел, который вместе с душой его сорок дней ездит на оленях повсюду, где только бывал покойник во время своей жизни. При этом он вспоминает добро и зло, сделанное им, и если раскается, ему открыт доступ в рай, хотя бы он и умер без покаяния [Нем-Данч 1876: 130]. По поверьям, душа умершего сразу направлялась к Богу, была у него три дня, а затем на олене объезжала те места, где бывала при жизни. Считалось, что чем быстрее она совершала это путешествие, тем быстрее узнавала о своей судьбе. По описаниям, оно длилось три недели или три года.

После этого душа узнавала, кто её ждёт: хозяйка рая Яммье-акка-айбмо или властитель ада Яммье-выгкэй [БЛШ: 274].

лүишьтэ рйкетб – отпустить грехи [ПМА: АА].

Этот ритуал связан с распространением христианства, но сведений о том, что его исполняли перед смертью, нет.

майке – погубить [ПМА: АА].

мāййкэ – губить/погубить *кого-что*; портить/испортить *что* [СРС: 180].

майкэ кўтбк, кышкэ кўтбк – разбить сердце [ПМА: АА].

моаййкье – погибнуть, погубить [ПМА: АА].

моаййкье – гибнуть, погибнуть, пропасть [ССРС: 59]; *моаййкье ту-арэсьт* – погибнуть на войне [ПМА: АА; СРС: 180].

моаййкья, моаййкьей – погибший [ПМА: АА].

моаййкэй (моаййкьенб) яр (ярэ) соайрмэнб – погибнуть смертью героя [ПМА: АА].

мурртлэдтэ – разбиться *о ком-л* [СРС: 192].

мурртэ – уничтожить [ПМА: АА].

мурртэ – разбивать, ломать, дробить, разрушать *что* [СРС: 199].

муишлэм пёйв – поминки, поминальный день [ПМА: АА].

Умерших поминают в течение года после смерти на девятый день, двадцатый, сороковой, в полгода и в годовщину. По истечении года после смерти поминают раз в год. На поминальные дни могут не готовить стол, а просто вспоминать умерших [ПМА: АА].

мушитлэмуши – поминки [ПМА: АА].

Зажиточные люди уготовляют для провожающих похороны небольшой пир, а большая половина сего и не затевает [ГРГ: 56], этот обычай редок [ДРГ: 51]. После похорон устраивали обед, реже пир. На том и другом определённых кушаний не полагалось, присутствовали все провожавшие. На обеде пили водку, хотя пьянства и не бывало. Выпивая рюмку, лопарь говорил: «Помяни, Господи, раба такого-то» [ХР 1890: 324]. Поминки совершались неодинаково: через три дня после смерти, через шесть недель или в годовщину смерти. В родительскую субботу обычно устраивались поминки. Если была поблизости церковь, то в ней, если церкви не было, то ограничивались только обедом. На Пасху ходили, если могилы были поблизости, христосоваться, но яиц при этом на могилу не клали [Там же: 325]. После похорон устраивали поминки [ЛЮК: 117]. Поминают на девятый, двадцатый, сороковой день, на полгода, год и после этого раз в год [ПМА: АА].

мушитлэ – поминать (покойника) [ПМА: АА].

мушнэ – помнить *кого-что*, хранить в памяти *кого-что-л* (*постоянно; иногда, бывало*) [СРС: 199]; *мушьтэ* (*мушта, мушит*) – помнить [ССРС: 60].

мушитъем туалла (*туэль*) – поминальный стол [ПМА: АА].

Устраивали после похорон. Блюда на столе были обыкновенные, специальных поминальных блюд у саамов не было [ПМА: АА]. Для провожающих покойника делают пир; но этот обычай редок; большая часть этого не делает [ВЛК 1996: 57].

нарэд ләннѣт – похоронная процессия [ПМА: АА].

Гроб ставили на сани и на оленях везли на место погребения, в Нотозере родственники умершего впрягались в сани (дяди, родные и двоюродные братья, крёстный отец или крестник) и везли гроб до могилы. Остальные родственники следовали за гробом [ХР 1890: 324]. Олень, на котором везли покойника, продаётся, обыкновенно, родственникам, а деньги от его продажи идут на уплату за приготовление гроба и могилы и за отпевание. Иногда продаётся и другой олень. Тогда тот, на котором везли покойника, некоторое время не употребляется для езды, где-то до шести недель. На проданном олене душа совершает своё посмертное путешествие [Там же: 325].

ёнās оллмэ лāннйт – множество, толпа людей [ПМА: АА]; *маңмусс вāрр* – (проводить) в последний путь [ПМА: АА; НА; ГП].

нўллэ – истребить [ПМА: АА].

ныйпэнб чōххкэ – заколоть ножом [ПМА: АА].

чōххкэ – *колоть, выколоть* [ССРРС: 107]; *чōххкэ ныйпэнб* – пронзить ножом [СРС: 399].

нāввмуши, нāвант – словесное завещание, т. е. наказ [ПМА: АА].

Важным вопросом после похорон отца был раздел имущества между родственниками. Дело облегчалось, если перед смертью умирающий давал распоряжение относительно этого. Распоряжение-завещание давалось в устной форме, так как мало кто из лопарей был грамотен. Формальности, необходимые для того, чтобы завещание считалось действительным, были не везде одинаковы. Так, словесные завещания могли даваться перед тремя посторонними свидетелями, или при родственниках, или при крестных родителях. При совершении словесного завещания отец не имел права оставлять что-либо из своего имущества не своим детям. Исключение делалось для приёмного зятя и приёмыша, которым отец мог оставить долю, равную долям сыновей [ХР 1890: 326, 327].

оллтэнб тунн аллма – отошел на тот свет [ПМА: АА].

памятнэхх – памятник [ПМА: АА].

Иногда над лопарской могилой ставили небольшую деревянную по- крышку, так называемый кивот. Это составленная из досок невысокая че- тырёхугольная рама, включающая в себя могильную насыпь; над четырёх- угольником поднимается двускатная крыша; в раме или самой крыше де- лали небольшое отверстие, чтобы душа могла вылетать. По мнению Н.Н. Харузина, этот обычай заимствован у русских, населяющих Белое море. На могилах ставили и кресты [ХР 1890: 325].

памятник – памятник [ССРС: 193]; *памятнэһк* – памятник [СРС: 248].

пёссытэ йцк – освобождать душу [ПМА: АА].

пйdnэ – разорять *кого-что* (постоянно; иногда, бывало); *пйдсэ* – ра- зорить *кого-что* (быстро); *пйdtэ* – разорять *кого-что* [СРС: 255].

проаишьемуши – прощение, прощание [ПМА: АА].

В саамском языке нет слова *простить*, *прощать*, оно заимствовано из русского языка. Вместо этого говорили «пойду посмотрю». Однако с умершим прощались. Приходили туда, где он лежал, и сидели рядом ка- кое-то время [ПМА: АА].

оаррэ яммей луннб – ночное и дневное бдение у покойника (букв. си- деть около покойника) [ПМА: АА]; *кэджэ проаишьемуж* – просить, спрашивать прощения, прощаться [ПМА: АА]; *проаишьедтмуши* *ямьенб* – прощение с покойным [ПМА: АА].

проаишьедтэ – прощаться, проститься [ССРС: 75].

пудтэ – 1. кончиться, окончиться, закончиться 2. умереть, скончатъ- ся [СРС: 269]; *сён ёллемь айй пудэ* – его время жизни кончилось [ПМА: АА]; *сён аййк пудэ* – его время кончилось [ПМА: АА]; *ныдтб сён ял пудэ* – смерть, кончина (букв. так его жизнь кончилась) [ПМА: АА]; *айкалт пу- дэ* – безвременная смерть (кончина) (букв. рано умер) [ПМА: АА]; *сённ айнханна пудэ* – он скончался неожиданно [СРС: 269].

пўлльле – *прям., перен.* сгореть (*быстро*) [СРС: 271]; *пўльсэ* – то же, что *пўлльле* [СРС: 271].

пуэльтэ – жечь, сжечь, спалить [ССРС: 76].

пуэльтэ – уничтожить [ПМА: АА].

пэссэ яммей – обмывать покойника [ПМА: АА; ГА; ЛГ; НА].

Тело стараются обмыть как можно скорее, пока оно ещё не остыло; при этом женщин всегда моют женщины, мужчин мужчины или, за недостатком их, старые женщины. В некоторых местностях вокруг покойника кадят до его омовения [ХР 1890: 323].

пэссэй – обмывальщик [ПМА: АА].

рāбнэ кāльм – рыть могилу [ПМА: АА; ЛГ; ГВ].

Никто из лапландцев по доброй воле не берётся за роль могильщика, такового нанимали за плату [ШФР: 343]. У беременных или кормящих грудью женщин мужья не должны были рыть могилу [ХР 1890: 324]. При перекочёвке могилу рыли родственники умершего, так как хоронить приходилось в тундре, на том месте, где человек умер [ПМА: АА].

рāбнэ кāльм – вырыть могилу [СРС: 98].

рēшиклэ – застрелить (стрелой из лука, из ружья) [ПМА: АА; ССРС: 158].

рēшиклэ – 1. выстрелить; 2. застрелить *кого*; *рēшиклэ пыссэсьт* – выстрелить из винтовки [СРС: 292].

ройвк – привидение, призрак [ПМА: АА].

Враждебный миру живой мертвец, упырь или зомби с чёрными зубами и чёрным лицом. Обычно им становился неправильно захороненный колдун, злой и беспощадный. Вот поэтому колдуна-нуэита должны были хоронить лицом вниз, чтобы он не нашёл выхода из земли, не нападал бы на людей, не съедал бы их заживо [БЛШ: 280]. Избавиться от него можно, только если сжечь [ПАЦ: 140].

роаввк – привидение, призрак, видение [СРС: 293].

роаввсэ́нне верхэ – казнить [ПМА: АА].

рōдтѣ йнук – лишить жизни [ПМА: АА]; *пūtтѣкѣ йнук* – оторвать душу [ПМА: АА].

рўкант, рўххкмуши, чйгкмуши – похороны, погребение (похоронный обряд) [ПМА: АА].

Умерших предают они погребению без гробов и в некоторых местах кладут в одеянии, а в других совсем нагих. В прежние времена клали они покойников на землю и, обклав их камнями, наваливали еще и сверху по великой груде камня же; а теперь оборачивают обыкновенно на могиле сани и кладут под них понемногу пищи и утвари, что делают тайно и принявшие христианский закон лопари [ГРГ: 56]. Умерших лопари погребают почти голыми, зарывая их прямо в землю. Но отказывая им в одежде и гробнице, они щедро снабжают их любимой пищей и промысловыми орудиями. Насыпав над могилою курган, они опрокидывают в него сани, принадлежавшие покойнику. Олени покойного в дело не употребляют. Лопарь убежден, что в противном случае его постигнет смерть [Нем-Данч 1877: 493]. На ездовых оленях покойного никто не имеет права ездить [ДРГ: 51]. На небольшом Титовском о-ве есть кладбище, с крестами и обложенными мелкими камнями могилами, у которых вы найдете топоры, горшки с угольками, иконки – все, что обычно оставляется на могиле после похорон. Нам пришлось быть на похоронах и видеть безмолвный, прерываемый лишь плачем дочери покойницы обряд прощания, с каждением ладаном при помощи распространенной на севере металлической кадильницы. На похоронах был по традиции сломан и брошен на могилу топор [ЗЛТ 1928: 11]. Погребальный обряд кольских саамов в конце XIX – нача-

ле XX в., несмотря на некоторые особенности, был единым, хотя в нём и прослеживались определённые различия. В частности – между обычаями саамов, живших в тундровых прибрежных и в лесных центральных районах полуострова [ЛУК: 115]. Следы языческого суеверия видны при погребении замечательных стрельцов, которых погребают поблизости тех мест, где приносили богам свои жертвы [ДРГ: 50]. В погребальном обряде кольских саамов конца XIX – начала XX в. прослеживались черты, связанные с дохристианскими воззрениями: оставление на могиле инвентаря, пищи, захоронения в стороне от основного кладбища людей, умерших неестественной смертью, захоронение гроба без покойника, установка на могиле камней и др. К настоящему времени многие из этих особенностей погребального ритуала забыты [ЛУК: 117].

рӯффъ – гроб [ПМА: АА].

Гроб изготавливали те мужчины, у которых жёны были небеременны и перестали кормить грудью. У беременных или кормящих грудью женщин мужья не должны были делать гроб или рыть могилу, иначе дети в скором времени умрут. В некоторых местностях (Пазрека) запрещалось и всем жителям погоста заниматься своими делами, все должны были служить или быть готовыми служить покойнику, иначе сами могли умереть. Гроб обычно делался из досок и лишь изредка выдалбливался из дерева. Через полдня или через день гроб бывал готов. Тогда входили в амбар, снова кадили вокруг покойника, и тот, кто делал гроб, должен был положить в него покойника (Нотозеро – Массельга) [ХР 1890: 324]. Умершие везде захоронены в дощатых гробах с крышкой [ЛУК: 116]. Ещё в начале XX в. у саамов был распространён обычай захоронения пустого гроба, без покойника, в том случае, если человек погиб (утонул, задран зверем и т.д.) и его труп не был обнаружен. При этом рыли могилу. Опускали туда гроб и производили всю процедуру погребального обряда. Такое захоронение было обнаружено в Чальмны-Варрэ [Там же: 117]. В некоторых местностях саамы после пятидесяти лет старались каждый для себя заказать гроб, который затем хранили на чердаке [БЛШ: 275]. В некоторых местностях гроб с покойником выносили не через двери, а через окно, выламывая для этого раму. В источниках конца XIX в. пишут о том, что умерших предают погребению без гробов, в некоторых местах в одежде. А в других – совершенно голых [ВЛК 1996: 57].

Ruff – гроб (в кильдинском) Генетц. Словарь (1295) [ГТК: 454].

рӯххкэ – хоронить [ПМА: АА].

После того как покойника опустили в могилу, перед тем как её зарыть, на гроб дважды бросают горсть песка.

вуэльткэ вўнтас куэммерь куэххта. – Бросить горсть земли дважды [ПМА: АА].

рӯххкэ – 1. прятать; 2. запасать; 3. хоронить [ССРРС: 83]; 1. приберегать/приберечь, припрятывать/припрятать *что*; прятать/спрятать *кого-что*; 2. хоронить/похоронить, схоронить/захоронить *кого*; *ёлльменё йжянт рӯһкэ* перен. – похоронить себя заживо [СРС: 302].

rūokad, rūgkam, rūōoka, rūgkai, rūoken – закапывать, зарывать (с таким значением и корнем во всех диал.) [ГТК: 456].

рӯххкэм оѳссэ – погребальные одежды [ПМА: АА].

Саамы готовили погребальную одежду заранее. Она состояла у мужчин из нижнего белья, костюма, галош или канег, у женщин – из традиционной юбки и кофты, шамшуры с платком и канег. С канег срезали острые загнутые вверх носы. Смертная одежда обязательно должна была быть новой, с преобладанием белого цвета [ЛЮК: 117]. Женщине надевали тот самый наряд, в котором она выходила замуж и который берегла всю жизнь, надевая всего несколько раз – по праздникам. Это был женский саамский наряд – *нызнэть сѳмь оѳссэть*. Обязательно надевали шамшуру. У мужчин – поношенные пимы – *оанна пиматё* [ПМА: АА]²¹. Пожилым людям на ноги шили бурки [ПМА: АА]²². В некоторых местностях женщины после пятидесяти лет выбирали кого-то из родственниц и просили сшить «смертное», начиная с нижнего белья и заканчивая сарафаном. Просили кого-то связать носки и сшить тобурки. Но если через три года после того, как было всё готово, человек не умирал, он начинал носить сшитые вещи и заказывал другие [БЛШ: 275].

²¹ Пима – пимы (праздничная зимняя национальная обувь до бедер; шьется из белых койб, украшается орнаментом из койб контрастного цвета и цветного сукна) [СРС: 256].

²² Бурка – бурки (до колен, женские или детские, шьются из койб, украшаются по швам цветным сукном, передняя часть украшается койбами контрастного цвета с орнаментом, напр. головы оленя с рогами) [СРС: 31].

оӱссэ коппча яммеь пӱййва – вещи, отложенные на смерть [ПМА: АА].

рӱххма – могила [ПМА: АА]; *эфтсэст рӱххма* – братская могила [ПМА: АА].

рысст – крест [ПМА: АА].

На могилах ставят кресты, причём на кресте вырезают клеймо умершего либо делают карандашом надпись, обозначая имя и фамилию умершего. Так как грамотных лопарей не было, то крест возили к священнику и просили его написать то, что обычно на кресте пишут [ХР 1890: 325]. Кресты ставили в ногах. Все кресты на старой части кладбища Чальмны-Варрэ имеют «крыши» – скаты, концы которых во многих случаях орнаментированы пропильной резьбой. На многих крестах изображены личины умерших. «Они нанесены в самой нижней части креста и вырезаны скорее всего ножом. Изображения расположены наклонно по отношению к вертикальной оси креста и своей верхней частью всегда направлены влево. Некоторые изображения сделаны с бородой или с бородой и волосами, и, возможно, они делались на мужских погребениях. По утверждению местных жителей, изображать на кресте лицо умершего – старинный обычай». В Иоканге на крестах тоже вырезали личины умерших [ЛУК: 116-117].

соармас калльме – замерзнуть (*погибнуть*) [СРС: 324].

соаррьм – смерть [ПМА: АА; ССРРС: 87]; смерть; кончина, гибель [СРС: 324].

соаррьм воӱльтэ – смерть взяла [ПМА: АА]; *соаррьм кӱссэл* – зӱй кугкь кӱххча – смерть подкосила – недолго смотрел [ПМА: АА]; *соаррьм нудӱ э уйӱтэдӱ* – смерть пришла и утащила [ПМА: АА]; *соаррьм эстэ* – смерть застала [ПМА: АА]; *нудӱ соаррьм час* – настал смертный час [ПМА: АА]; *ӱйнханнэнч соаррьм* – неожиданная смерть [ПМА: АА]; *зӱй йжесь соаррьм* – не своя смерть [ПМА: АА]; *йжесь соаррьм* – своя смерть

[ПМА: АА]; *kēxhьncсeь coарр̄м* – легкая смерть [ПМА: АА]; *lōссeь coар̄м воāлтэ* – трагическая смерть взяла [ПМА: АА].

sorrtm – смерть, конец, уничтожение (в кильдинском); *sorrtmaned*, *sorrtmanan* – смерть нашел [ИТК: 515] (умер).

соар̄мхahтэ – обессмертить кого-что [СРС: 324].

соар̄мхэмэнч (сделали бессмертным), *соар̄мхэмeь* – бессмертный (так говорят о хорошем человеке, которого будут помнить, пока будут жить, о таком человеке много говорят) [ПМА: АА].

сuxхп kўсс куэххьц ветб – сухие еловые (хвойные) ветки [ПМА: АА].

У современных саамов путь перед похоронной процессией устилается хвойными ветками. Это означает, что память об умершем будет храниться вечно [ПМА: АА]. В этнографической литературе упоминания об этом обычае у саамов не встречается.

tāкгэ – уничтожить [ПМА: АА].

тыввнаххьтэ яммей – одевать покойника [ПМА: АА].

После омовения приступали к одеванию покойника. В зависимости от погоста на него надевали белую или цветную новую рубаху и штаны, опоясывали поясом, на ноги надевали каньги и обрезали у них загнутые сверху носы. Под каньги обычно надевались чулки. Вместо шерстяных опор, которыми обычно завязывали каньги на ногах, их прикрепляли сеном. Женщин одевали в сарафан, на голову надевали шамшуру. Сверху покойника накрывали саваном, лицо прикрывали белой новой тряпкой. После одевания покойника несли в амбар и оставляли его там, пока не сделают гроб [ХР 1890: 324].

nāpp̄рктэ яммей – заплетать косу покойнице [ПМА: АА; НА]; *чōгкэ яммей* – расчёсывать покойницу [ПМА: АА; НА].

В ритуал приготовления к погребению входило расчёсывание и плетение кос, повязанье платка [ПМА: АА].

уййтэ нымьп аллма – уйти в другой мир [ПМА: АА].

По представлениям саамов, души умерших и духи-покровители жили в нижнем, потустороннем мире. Восточные саамы называли его Туот-илмби, т.е. «другой мир», западные – Ямизаймуо, Ябмеаймо. Этот мир находился под землёй, хотя есть записи, сделанные у восточных саамов, что мир мёртвых, напротив, на небе, среди звёзд, а люди, погибшие насильственной смертью, уходили в северное сияние, которое и возникло из крови этих жертв [КШЧ 2: 119]. Потусторонний мир был устроен так: под землей находилась страна мертвых – Ябме-акко-абимо, в которой жила злая Ябме-акка – мать смерти. В это страну мёртвых души умерших провожал Сайво-гуэлла. Там мёртвых снабжали новыми телами вместо тех, которые остались тлеть в гробах. Души добрых людей получали там в высшей степени все удовольствия, весь почёт, которыми они наслаждались при жизни на земле. Глубже, чем Ябме-акка, жил Рота – злой бог, властелин ада (Яммье-выгкэй – у БЛШ: 276), который назывался по его имени. В ад прогонялись из Ябме-акко-абимо души злых людей, и в Рота-абимо их ждали мучения, все болезни шли оттуда [ХР 1890: 156]. Таким образом, под землей находилось две страны мертвых: в Ябме-акко-абимо души, обновленные новыми телами, блаженствуют, а в Рота-абимо души злых людей мучаются. Христианство не заменило собой полностью представление о загробном мире, а лишь примирило с дедовскими верованиями, в результате чего появилось мнение, что души умерших сначала попадают в Ябме-аймо, где проживают определенный срок, а потом их переселяют в Радиен-аймо, т.е. рай, принадлежащий собственно Богу. Позже христианское пониманиерая и ада заменило языческие представления о загробной жизни. Ябме-аймо заменили раем, который находится на небесах у Бога. Рота-аймо сохранился под названием ада, с которым Рота-аймо смешался окончательно. По мнению Пазрецких и Печенгских лопарей, глубоко внизу находится подземная страна, куда ездят колдуны, как раньше ездили шаманы. Вход в эту землю через озера или трещины земли. В этой стране живут старухи людоедки, которые иногда бывают милостивыми к людям и могут воскрешать души умерших. В подземном царстве живут и Сталло.

Жизнь подземных обитателей мало чем отличается от жизни людей на земле [ХР 1890: 156-157].

тудт алльм – тот свет (букв. то небо) [ПМА: АА]; *нымьп аллма* – в другой мир [ПМА: АА]; *тунн аллма* – тот свет [ПМА: АА]; *уйтэ тунн аллма* – ушел на тот свет [ПМА: АА]; *чиннэ тунн аллма, вўлкэхьт* – отправить на тот свет (подготовить) [ПМА: АА].

алльм – небо, небеса [ССРРС: 183]; *алльм* – небо [СРС: 24].

тудт элланнт – потусторонний мир [СРС: 423]; *сāһтэ эллантэсьт* – сжить кого со света [СРС: 423]; *уййтэ эллантэсьт* – распрощаться с жизнью (букв. уйти со света) [ПМА: АА].

элланнт – мир, свет, земной шар, планета, вселенная [СРС: 423].

тудт пёль мырр – потусторонний мир [ПМА: АА]; *мудта мырр* – иной мир [ПМА: АА]; *ямье мырра (мырр)* – в царство (мир) мертвых [ПМА: АА]; *уйтэ ямье мырра (мырр)* – перешел в царство (мир) мертвых (мир) [ПМА: АА].

мырр 2 – мир (*отсутствие войны*) [ССРРС: 60]; *мырр* – мир, спокойствие, согласие [СРС: 200].

уййтэ агас сэгкэ – уйти на вечный покой [ПМА: АА].

уйнладт родэсьгуэим – встретится со всей родней [ПМА: АА].

По представлениям саамов, загробная жизнь являлась продолжением земной жизни со всеми присущими ей занятиями [ШФР: 342], поэтому вполне естественным было понимание того, что в другой жизни они встретятся с родственниками.

чйгкэ – хоронить [ПМА: АА].

Хоронили умершего обычно на третий день после смерти, если ждали родственников из дальнего погоста, похороны откладывали [ЛУК: 117]. Если кто умирал во время перекочёвок, то его хоронили там, где застала смерть. Рыли яму и укладывали туда покойного, в землю могли воткнуть крест, сделанный из подручных материалов, или ветку дерева. Но место захоронения родственника запоминали навсегда, и все родственники это

место знали [ПМА: АА]. После захоронения произносились слова: «С миром, с Богом», или «Помяни, Господь, царствие небесное», или «Господь, не забудь меня до смерти» [РАЕ: 237]. Положение костяков везде вытянутое, на спине, кисти рук скрещены на животе или груди [ЛУК: 116].

чйгкэ – 1. засыпать, засыпать *чем-либо*; 2. закрывать, закрыть, укрывать, укрыть [ССРП: 105]; закопать, зарыть *кого-что*; закрыть *что чем* [СРС: 392]; *чйгкэ кълъм* – зарыть могилу [СРС: 392].

tsi̯ gka, tsiegka, tsī gkem – прятать, закапывать, зарывать, рыть, хоронить, погребать (во всех восточных диалектах) [ИТК: 661].

чоѡххьпесъ рыбпехъ – чёрный платок [ПМА: АА].

Принадлежность траурной женской одежды более позднего времени, заимствовано у русских, поскольку у саамов траурная одежда было светлой, нарядной [ПМА: АА].

чѡххклуввэ, чѡххклувэ – заколоться [ПМА: АА]; *чѡххкэ, ѓдтэ* – зарезать [ПМА: АА].

чѡhkэ ныйпэнѡ – пронзить ножом [СРС: 399].

энтэ ѡммьле ѡук – отдал Богу душу [ПМА: АА].

юххтлаххьтэ – утопить [ПМА: АА].

ѡмма, ѡммеѡ – умерший, мертвый, усопший, мертвец, покойник [ПМА: АА].

Мертвецов боялись, считая, что после смерти от человека остаётся нечто невидимое, что может быть враждебно окружающим людям [ШФР: 339], тени мертвецов могут появляться среди живых людей и пугать их, преследовать [Там же: 341], поэтому старались покинуть то место, где умер кто-то из семьи (оставить покойника одного в веже, не заходить в амбар, где он лежал, хоронить за водой, чтобы не мог вернуться обратно). В

конце XIX в. сохранялся такой обычай: после кончины все родственники выходили из тупы, оставляли её открытой и возвращались в неё через несколько дней (7-9). В других местностях покойника выносили в амбар... После одевания покойника несли в амбар и оставляли его там, пока не сделают гроб. В амбар в это время никто не должен был входить. В большинстве случаев покойнику кладут на грудь икону, которую забирают при опускании тела в гроб [ХР 1890: 323-324]. В старину лопари верили, что покойник превращается в камень, а камень обращается в духа, хотя в то же время и камень остается камнем, и покойник – покойником. Весь мир был населен духами, злыми и благодетельными. Одни умершие превращались в те камни, из которых складывался очаг в доме, другие – в дикие горные и лесные камни, третьи – превращались, восходя на нребо, в сполохи (северное сияние), четвертые принимали образ рыб, птиц, зверей [ДРЛ: 62].

я́мма олма – покойник, мертвец [ПМА: АА].

еамм – мертвый [ССРРС: 32].

Jātmēi – мертвый, труп; *Jātm-olmants* – умерший человек, мертвое тело (в диалектах) [ИТК: 49].

я́мме – умереть, издохнуть, подохнуть [ПМА: АА; ЕО; НА].

я́мме (*я́ма, я́мм, е́амме*) – 1. умирать, умереть; 2. неметь (*терять чувствительность*), онеметь [ССРРС: 115].

пуарэсмэ еаме – умереть от старости [ПМА: АА]; *йжесь пейв райя еаме* – преждевременно умереть (букв. умереть до своего дня) [ПМА: АА]; *эйй ё ву́йн* – не дышит уже [ПМА: АА; ЕО].

Jātmē (*ja-*), *jāmat*, *jātmep* – умирать, умереть, скончаться; умирание (во всех диалектах) [ИТК: 49].

я́ммей родт – родственники покойного [ПМА: АА].

я́ммье кáлльм – могила [ПМА: АА].

Могилы рыли чрезвычайно мелкими – пол-аршина, редко аршин глубиной. Когда священники стали требовать копать могилы в три аршина глубиной, лопари были чрезвычайно недовольны и считали это одним из самых

сильных притеснений. Могилы либо просто засыпали землёй, либо, покрыв покойника слоем земли, остальное пространство заваливали камнями. Обыкновенно на третий день после похорон, иногда в самый день похорон кладут на могилу те или иные предметы: тупой топор, рыболовные снасти, ложку, сани: сани, на которых привезли покойника, опрокидывали на могилу полозьями вверх. Ещё реже клали под сани куски оленьего мяса или хлеба и небольшой сосуд с водкой. Всё это делалось, по словам лопарей, чтобы умерший мог на том свете ездить, ловить рыбу, рубить деревья, как он это делал во время земной жизни [ХР: 324-325; ВЛК 1996: 57]. У саамов в древности наблюдалось три типа могил: 1) покойников хоронили в естественных углублениях скал или заваливали в каменных осыпях; 2) до половины зарывали труп в землю, сверху заваливали камнями; 3) рыли неглубокие могилы, обкладывали их камнями, сверху также выкладывали свод из камней. В голову и в ноги покойнику полагали большие камни [ВЛК 1996: 57]. Глубина могил в Чальмны-Варрэ колеблется от 40 см до 1 м. Глубина погребений в Иоканге не превышает 60 см. После того как гроб опускали в могилу, засыпали землёй и устанавливали деревянное надгробие, на могиле обязательно оставляли затупленный топор, разную утварь, пищу. Это были пережитки языческого обряда. В 1970-е гг. были проведены раскопки кладбища каменных саамов. Все погребения хронологически относились к концу XIX – началу XX в. Среди намогильных сооружений в Чальмны-Варрэ выделялись два основных: наиболее старые погребения имеют овальную форму и круговую обкладку из валунов; внутри каменного овала в ногах стоит крест, надгробие в виде прямоугольного дощатого ящика из-за давности покрыто почвенным слоем. Более поздние погребения имеют прямоугольное дощатое надгробие в виде ящика с плоской или двускатной крышей и стоящим на нём в ногах крестом; с внешней стороны надгробия. У головы и ног лежит по несколько валунов [ЛЮК: 116-117]. По захоронении вокруг могильного холма топором обводят черту, которую тем же топором пересекают несколько раз с той целью, чтобы покойник не мог перейти черту и вредить людям [ВЛК 1996: 57].

Яммье кáллм – могила [ССРРС: 35; СРС: 98].

Яммье сайй – место погребения, *Яммье сыййт*, *Яммье ланнб* – кладбище, город мертвых [ПМА: АА; ГА; ГВ; ГА].

Оставшиеся при языческом своем суеверии лопари погребают славнейших своих стрельцов поблизости тех мест, где приносят богам своим жертвы [ГРГ: 56]. Саамы хоронили умерших на кладбищах, возникновение которых по времени совпадает, по-видимому, с появлением у них погостов, т.е. с концом XVI – началом XVII в. Поскольку у саамских обществ было два погоста – зимний и летний, то на каждом располагалось кладбище. Если расстояния между погостами были небольшие, то имели по одному кладбищу. Места для кладбищ выбирали на высоких, сухих местах, чаще всего «за водой» (на островах, за рекой, за ручьём), так как вода считалась надёжной преградой, препятствующей возвращению умершего в мир живых [ВЛК 1996: 57; ЛУК: 115]. Древние лопари хоронили своих умерших в лесах, на горах, по берегам рек и озёр, подальше от погоста. Если же человек умер во время перекочёвок, то его хоронили недалеко от того места, где он умер [ПМА: АА; ХР 1890: 323]. В этом случае над могилой ставили крест или какую другую метку [ПМА: АА; РАЕ: 236].

jåmej-rūhkēm-sajj – кладбище [ИТК: 49]. *tsiekkam-sajj* – кладбище, место захоронения [ИТК: 661].

14. Лексика народного искусства

14.1. Песенное творчество

йнуук кёссей луввьт – заунывная песня [ПМА: АА].

кёлл оалтэнч – звонкоголосая (о певице) [ПМА: АА; НА; ММ].

Женщины саами поют главным образом в процессе ручной выделки оленьих шкур и во время шитья обуви и одежды из оленьих шкур, кроме того, на свадьбах и некоторых семейных праздниках. Довольно значительный процент саамской лирики составляют песни, воспевающие отдельных оленей, чаще всего – лучших особей в стаде, принадлежащих певцу и создателю данной песни или его семье. Образы оленей вводятся в свадебные и другие песни. Кольско-саамская песенная лирика отличается очень большой примитивностью. Текст лирических песен чаще всего бывает

очень кратким: одно слово или предложение может составить всю песню. Вместе с тем текст чрезвычайно подвержен изменениям. Основной особенностью мелодий саамских песен является однообразие и отсутствие широкой напевности [Сенк-Гдк: 127-128]. «Лопарка, сидевшая против меня за вёслами, запела, сначала тихо, про себя, а потом и громче... Звуки были чрезвычайно оригинальные. Гортанные, тихие, но в высшей степени монотонные, они не лишены были своеобразной прелести» [Нем-Данч 1887: 197].

рыххк кёлл – поющая девушка [ПМА: АА]; *мун кёлл оалтэнч* – мой колокольчик (звонкоголосая) – о своей дочери могли сказать [ПМА: АА].

кёлл алтэнч – 1. оленуха-вожак (стада); 2. звонкоголосая (о певице) [СРС: 105].

кыгкэ – мурлыкать себе под нос (мелодия без слов) [ПМА: АА; ММ; НА; ЕО; ЛГ].

лӱввл – русская песня [ПМА: АА; НА; ММ].

У меня не мало записано таких песен и сказок. Некоторые из них, очевидно, составлены под влиянием русских, другие совершенно оригинальны, но все же носят на себе следы влияния русских [Нем-Данч 1877: 213]. « – Редкий ноньче у нас может песню составить. Вот Василий Бархатов тот мастер. И прежде много таких было, которые умели. Один составит – другие подхватят, выучат и пошли петь везде, разве, что имена в песне переменять.

– Где же больше песни такие составляются?

– На свадьбах, на праздниках, на суймах, бывает когда и райдами²³ едем. Старые песни лучше были. Их послушаешь, так зависть берет. По ним видно, что Бог тогда больше лопаря любил. Зверя было много, по сотне диких оленей за зиму на семью доставалось. А что бобра было! В старых песнях наших поется, как русские лопарям кланялись, хлебом кормили, водкой поили. А теперь – голодно. Рыбы мало, птицы тоже, оленя не стало.

²³ Райда (*rǎyǐim*) – олений обоз [СРС: 287].

– Про что у вас в старых песнях поется? – спрашиваю я в другом месте, в Роснаволоке.

– Про девок, про мужиков, про оленя, про то, как тоскует жених по невесте, как жена по мужу скучает.

– А говорят, у вас нет прежних песен – забыли?

– Врут. Про охоту поем» [Нем-Данч 1877: 198]. «Гости (на свадьбе – Б.В.) стали петь и притом исключительно русские песни. Девушки, смотревшие на пир, пробовали очень тихо и слабо петь: «Ах, Вы сени, мои сени», «А мы просо сеяли» и др. песни. Только вотчим, сильно выпивший, вместо лопарской песни неоднократно исполнял мотив с завыванием, в котором звучала своеобразная музыка» [ЗЛТ 1927: 18].

лāввл – русская песня [ПМА: АА].

лāввл – песня [ССРС: 48]; *сāмь, рӯиши лāввл* – саамская, русская песня [СРС: 151].

лāввлэ – петь/спеть *что* [СРС: 151].

«Лопарь любит петь и поёт почти всегда, где только ему не мешает работа или суеверный страх перед божеством. Никогда не запоёт лопарь в лесу, где Мец-хозяин требует тишины, не запоёт он никогда проходя или проезжая мимо древнего, ныне уже брошенного капища. Но при рыбной ловле, при охоте, при домашней работе, в кегорах, во время своих путешествий он любит петь и поёт» [ХР 1890: 376]. «Зимой на посидках (употребляя более подходящее русское слово) туломская и сонгельская молодежь поет любовные песни, каждый своей девушке. Песни эти иногда импровизируются на месте. В том и состоит искусство лучших певцов. В последнее время в обычай стали входить мотивы русских песен. Прежде были свои: старухи их и до сих пор помнят. Я слышал один мотив – такой же, как и все лопарские – однообразный, гортанный. В одном «кентиче» пришлось мне встретить старую лопарку, которая помнила песню, сложенную в честь ее. Песня эта была чрезвычайно оригинальна: девушка чествовалась в ней, как «белая важенка». Важенка – по лопарски алтт, самка оленя на пятом году. Говорилось, что у нее после замужества будет много вуазыт (телят) и все белые, что ее кунбас или кондас (олень, самец) должен гордиться такою красавицей» [Нем-Данч 1877: 208]. «– А она пела? – Как еще! Бывало как запоет – старики плачут» [Нем-Данч 1876: 168].

лӱввлэ йнн пайя – петь полным голосом [СРС: 151].

лӱвлсэ – петь (*что*) быстро [СРС: 151].

лоавлче – певать (*бывало, иногда*) [СРС: 152].

луввът – саамская песня [ССРПС: 194]; своеобразная саамская песня [ССРПС: 52].

«Песни свои лопари поют визгливым голосом, преимущественно фальцетом. Певец упражняется всё время на двух или трёх нотах, вскрикивая и снова затихая и сильно растягивая перелив одной и той же ноты. Весьма удачное сравнение этой песни с журчанием ручья дано Немировичем-Данченко. Непременной принадлежностью всякого напева являются всякие вставки вроде «ла, ла, ла» или «го, го, го», которые с особенным усердием выделяются лопарём или лопаркой слегка гортанным или носовым акцентом. Каждая песнь ужасно растягивается благодаря именно этим вставкам, так что записывать приходилось по кусочкам. Петь могли вдвоём в унисон или несколько человек» [ЯЦН: 26]. «Однообразные мотивы песен веют окружающей лопаря природой. Напев их представляет постоянное повышение и понижение тона на терцию. Лопарская песня чрезвычайно напоминает переливание воды в ручье, тихое журчание потока. Помимо своей поэтичности, сказки и песни этого народа дадут этнографу богатый материал для заключения о старине лопской... В тех же песнях особенно рельефно обнаруживается преданность лопаря к своей родине, мягкость и нежность его чувства, миролюбие и способность его к глубокой любви, делающее это честное и благородное племя чрезвычайно симпатичным для этнографа» [Нем-Данч 1877: 213]. «Саамские народные песни исполняются обычно в очень быстром темпе. В них ярко выражена стихия движения – бег оленей, колебание волн, движение иглы в руках шьющего. Характерной чертой саамских народных песен служит наличие в них лейтмотивов. Лейтмотивы – это музыкальные символы-рисунки гор, рек, озёр и т.д., к ним же относятся темы тундры, бега оленей, олений-быков, человека, ловли рыбы» [ТРВ: 144]. «Прежде всего в пении лопарей

обращает на себя внимание непомерная вибрация, которой они поют почти каждую ноту. Эта вибрация настолько сильна, что иногда бывает трудно уловить определённый тон: звук всё время как бы качается вверх и вниз, задевая соседние полутоны. Вторым характерным свойством лопарского пения является постоянная смена грудных звуков с горловыми; получается впечатление, как будто лопарь всё время «срывается». С хоровым пением лопари совершенно незнакомы. У них встречается исключительно сольное пение» [Визе: 483]. «У лопарей не только не отсутствует музыка, но этот немногочисленный народ обладает своей оригинальной музыкой, в высшей степени характерной и своеобразной» [Там же: 485]. «Мы имеем тут дело с очень древней музыкой» [Там же: 486]. «Тяжелый бесконечный труд не часто сопровождается у лопаря песней. Лопарь в своей песне может рассказать лишь о том, что происходит с ним в жизни: ловит рыбу – споет в песне о том, что попалась ему жирная семга, и ему хорошо, что она попалась; охотится – споет об удачной охоте; выходит девушка замуж в песне споет, что она выходит; поймали дикого ирваса (молодого самца) – споют про то, как поймали. Бесконечно может повторять лопарь такую свою песню: ей нет конца. Но есть у него и другие песни, которые сложены давно, передаваемые из рода в род. В этих песнях отражается прекрасная и суровая родина лопарей – Лапландия, ее озера, звери, птицы. Такова песня о лебедь, разлюбившем свою лебедку. Но такие песни редки. Обычная, будничная лопарская песня заунывна и тосклива до однообразия, однообразна до скуки. Эти бесконечные, однообразные песни почти без содержания, унылые и медленно тягучие, рождены бесконечной тяготой и тоской лопарского житья. Каков народ – такова песня; какова народная доля – такова народная песня» [ДРЛ: 75-77]. «Исполняются песни также не любым произвольным стилем, а придерживаясь того или иного известного саамам и эстетически принятого мотива. Можно уловить в саамских песнях множество мотивов. Вибрация звуков, однако, столь многообразна и необычна, что уловить их и запомнить мотив музыкально неискушенному слушателю трудно. Саамские песни весьма архаичны по своей форме и содержанию. Они уводят нас в истоки человеческой песни вообще, когда пение, наряду с функцией увеселения и выражения половой силы, играло религиозно-магическую и хозяйственно-организующую роль. По содержанию известные нам песни весьма просты и выходят за пределы семейно-хроникального и шуточного порядка, исключая религиозно-обрядовое пе-

ние. Песен исторического или легендарно-мифологического характера <...> у саамов встречать не приходилось. Обычно распеваемые песни связаны <...> с охотой, оленеводством, сватовством и женитьбой, поездкой в гости и т.п.» [ВЛК 1996: 67]. «У лопарей нет таких песен, которые бы пелись во всей Лапландии. Каждый лопарь сочиняет песню во время пения или перед тем, как хочет петь. Песни у них самые простые и по всякому случаю. Поехал лопарь в лес за дровами и запел песню о том, как он едет, как бегут олени, какой олень у него хороший, какой непослушный. Дальше запоет о том, как будет рубить дрова, как привезет их домой. Встретится по дороге пасущийся олень – запоет о том. Как пасется олень. Так поют многие народы – те, о которых обыкновенно говорят, что они стоят на низших ступенях культуры» [АЛМ 1930: 53]. «В однообразном журчании водных потоков и струй на незамерзающих даже зимой порогах и в заунывных ритмичных криках какой-нибудь птицы кольских тундр нельзя не заметить некоторого сходства с однообразно повторяющимися краткими попевками саамских песен. Возможно, что природа оказала некоторое влияние на ритмику саамских песен. Хотя это нельзя понимать упрощённо. Исключительное развитие тенденции к повторности в кольско-саамской лирике может быть отражением той архаической ступени в устно-поэтическом творчестве, которую в своё время пережили и другие народы» [Сенк-Гдк: 130-131]. «Характер пения у саамов – мужчин и женщин – почти одинаков. Женский голос несколько резче подчёркивает различные форшлагы и вибрато» [ЧЛК: 115].

луйххкэмь лăввл – песня-плач [ПМА: АА].

лыввът – саамская песня (со словами) [ПМА: АА; НА; ММ].

«Природа Лапландии прекрасна. Горные вершины ее веют диким величием своих громад, зеркальные плесы озер, извивы порожистых рек, узкие поросшие зеленью и даже шиповником на Туломе долины – переполнены истинно идиллическими красотами. Где же и петь, как не здесь, лицом к лицу с этою природой? Занятия лопарей – оленеводство и рыболовство – сами собою вызывают песню из груди человека» [Нем-Данч 1877: 197]. «Сколько известно, у саамов России, так же как и у скандинавских,

не существовало своих музыкальных инструментов; музыкальные эмоции они выражали посредством пения. По-видимому, этим, т.е. отсутствием музыкальных инструментов, подчиняющих пение звуковым закономерностям инструмента, объясняется отсутствие песен с определенным мотивом. Самой характерной чертой саамского песенного искусства следует считать еще и до сих пор сохранившуюся песню – импровизацию. Саамские песни лишены художественных образов. Они представляют импровизацию с совершенно конкретным содержанием. Во всех случаях импровизации у саамов песне предшествует известное явление, заставляющее обратить на себя особенное внимание, затем – творческий процесс создания песни и лишь после этого исполнение» [ВЛК 1996: 67]. «Когда же к Лопарю придет гость или знакомый из Колян, то женщины и мужчины тотчас складывают на своем языке песню, в которой гостя много раз называют по имени, описывают его рост, вид и убор с головы до ног, и поют из всей силы, прибавляя к речам оооо, и притопывая ногами, так что от крику осипают» [ОЗР: 79]. «Импровизация является основой кольско-саамской песенной лирики. Саамский певец стремится не столько выразить свои переживания, сколько изобразить кусочек реальной действительности, субъективно им воспринятой, поэтому основные образы его песен – объективные образы человека, животного, птицы, явления природы или вещи. В музыкальных образах зверей и птиц воссоздаются характерные для них движения, а иногда имитируются звуки их голосов в своеобразных припевах. Импровизационных элементов были лишены только магические песни-заклинания, так как саамы верили, что при изменении хотя бы одного слова заклинание не поможет» [Сенк-Гдк: 144]. «У лопарей существует множество песен, сложившихся в новое время. Несмотря на то что лопари стали в последнее время охотно заимствовать русские песни, но и их собственные произведения с каждым годом растут всё больше и больше. Современные произведения народной поэзии можно подразделить на песни и рассказы, или бывальщины. По своему содержанию и те и другие совершенно одинаковы. Вся разница между ними в том, что песня поётся, а бывальщина сказывается. Содержание тех и других почерпается из самой обыкновенной, обыденной жизни. Лопарская жизнь настолько несложна и однообразна, что всякое событие, чуть-чуть выходящее из ряда обычных, уже заинтересовывает население погоста и представляет достойный материал для песни или бывальщины. Лопарские песни представляют драгоценный материал

для изучения их быта. В этих песнях ясно рисуется вся домашняя жизнь современных лопарей, их взгляды, вкусы и понятия. Многие, что трудно усмотреть даже по собственному наблюдению, если только не сжиться вполне с этим народом, становится ясным при внимательном изучении их песен и бывальщин» [ЛВВ: 87-88]. «Обыкновенно песня ужасно растягивается, благодаря привычке делать различные вставки вроде «ла-ла-ла» или «го-го-го», которые повторяются бесконечное число раз. Иногда сама песня настолько незамысловата по содержанию, что её всю можно передать в нескольких словах, но благодаря подобным вставкам, она удлиняется. Иногда песня, простая по содержанию, приобретает ценность и своеобразную красоту, благодаря постепенной обрисовке различных мелких подробностей. В последнее время, воспринимая всё русское, лопари охотно перенимают и русские песни и русские мотивы, а в местностях, ближайших к русским поселениям, даже стыдятся своих национальных песен. Но в более глухих уголках Лапландии, удалённых от русского влияния, до сих пор поются и складываются народные лопарские песни» [Там же: 93, 96].

лыввьт – народная песня, мелодия (без постоянных слов) [СРС: 172].

мїлкнесь луввьт – медленная песня [ПМА: АА].

мōджесь лыввьтѐй – красиво поющий (-ая) [ПМА: АА; НА].

муиштсэллэм лāввл – песня-воспоминание [ПМА: АА; НА; ММ].

«В лопарской песне преобладает элемент эпический. Её, по справедливости, можно назвать лопарским эпосом, только воспоминаемое событие берётся не из седой старины лопарской жизни, не из преданий о далёком прошлом, а из настоящего времени, из того, что совершается в наши дни, перед глазами тех лиц, которые и поныне живут в погостах» [ХР 1890: 377].

пѣджь лыввьт – грустная песня [ПМА: АА].

«Встречаются и лирические произведения, но их сравнительно мало; происхождение их следующее: либо девушка, либо парень излагает свои

чувства, свою любовь либо самому себе, либо предмету своей любви» [ХР 1890: 377]. «Ввиду этого, хотя среди лопарей и существует лирика, она является скорее произведением одного лица, вместе с которым она исчезает, а не произведением народа, так как лирическое произведение, сделавшееся достоянием общим, всего народа, переходит в произведение эпическое» [Там же: 378]. «Лирическая песня может стать эпической благодаря при- ставкам при передаче её другим лицом» [ЛБВ: 95].

пэрьмусс лыввтьей – лучший певец [ПМА: АА; ММ; НА].

Искусство лучших певцов состоит в импровизации [Нем-Данч 1877: 208]. «Хорошие певцы прекрасно владеют приёмами подражания в музыке голосам птиц, людей, о которых сочиняют свои песни. Многие песни исполняются с юмором» [ТРВ: 144].

руэньсэссь лăввл, луввът, лыввът – веселая песня [ПМА: АА].

«Встречаются у лопарей и песни шуточного содержания, над которыми они сами же откровенно посмеиваются. Такие песни имеют иногда сатирический смысл» [ЛБВ: 94].

суммь – мелодия, мотив [ПМА: АА; ММ; ЕО; НА].

«Лирические песни кольских саамов занимают особое место в их быту. Возникновение и исполнение саамских песен чаще всего связано с оленеводством. В долгие ночи пастбы оленей песня помогает пастуху отогнать волков от стада, предупреждая этих свирепых хищников о том, что в стаде есть люди. По словам старых саамов, песня помогает пастуху собрать разбежавшихся оленей, так как она слышна на более далёкое расстояние, чем крик. Кроме того, песня прогоняет сон и облегчает оленеводам ночную охрану стад. До коллективизации саамам-оленеводам нередко приходилось пасти своё стадо в полном одиночестве, песня в этом случае помогала преодолеть тоску и страх перед безмолвием бескрайней тундры» [Сенк-Гдж: 127-128]. «Любят также лопари песни петь. Пением часто оглашается тишина лапландских тундр, рек и озёр. Поют они однообразно и уныло, непривычному неприятно их пение. Поют про всё, что увидят или

услышат. Прослушают, например, бывальщину, хотя бы только что приведённую, начнут её петь – вот и песня. Случится ли что-нибудь в погосте, погибнет ли кто-нибудь в море, реке или озере на рыбной ловле, поедет ли свататься, – сейчас сложится про это песня. В песне помянут и имя, и погост, разнесётся песня по всей Лапландии. В песнях прославляют разумных, добрых девушек, которые и в родительской веже и пырте оказались трудолюбивыми, любящими чистоту, бодро берущимися за работу» [ХРВ 1890: 26, 27]. «Всё, что может интересовать погост, всё складывается в песнь или бывальщину» [Там же: 380].

сумь – мелодия [ССРРС: 175], мелодия; мотив, напев [СРС: 331].

14.2. Танцевальное искусство

кӓррнас плясьемуши – танец ворона [ПМА: АА; ММ]; подражательный танец.

Традиционные танцы саамов связаны с мифологическими представлениями, в их символическом языке обозначаются ценностные ориентации этноса, они связаны с обрядовым комплексом. В саамских танцах заключено пластически-образное мышление народа. Семантика народных танцев саамов состоит в подражании природе: танец ворона, медведя, оленя; они могли являться частью ритуального действия на основе почитания тотема. Ритуальные танцы рассматриваются как своеобразная форма пластически-танцевального проявления этноса, в котором отражены его мифо-религиозные представления.

кӓһпсэ́нне плясье – легко танцевать [СРС: 257].

кадриль – кадриль (пляска, танец) [ПМА: ММ; АА].

Заимствованный танец. Саамы любили танцевать кадриль, которая на Кольском полуострове имеет свои особенности по сравнению с кадрилью, исполняемой за рубежом [ПМА: АА; ПМ; ММ]. «Сюда проникли не только кадриль и полька, но и тустеп, краковяк, па-де-спань. Правда, новые танцы умеют исполнять не все. У лопарей самым большим успехом

пользуется опчая, когда в маленькой комнате буквально не остается пусто-го места и все как бы топчутся в общей массе» [ЗЛТ 1927: 13]. Этот танец был распространен на всех вечеринках и свадьбах. Специально для вечера снимали дом, где проводили танцевальный вечер, там молодежь и танцевала кадрили до 12 раз подряд. На вечеринке в состоятельном доме танцевали под гармонь кадрили, «светлый месяц», новые и «норвежские» танцы, завезенные сюда колонистами из Дроздовки с Мурманского побережья... Особенно хорошо и весело танцевали кадрили, с выбеганием в одних платьях на улицу (вечеринка проходила зимой, на Крещение – Б.В.) [ПМА: АА; ЗЛТ 1927: 19].

сӓмь кадрили – саамская кадрили, любимый танец саамов [ПМА: АА].

коӓвсэллмуши (-ж), коӓвсэнтмуши – повороты (в танце) [ПМА: АА].

коӓвсэ – 1. вернуться; 2. повернуться; 3. превратиться; 4. заехать [ССРРС: 39]; 1. стать похожим на кого; 2. повернуться, обернуться; 3. выйти, выехать, отправиться и т.п. (*в обратный путь*); 4. зайти, заехать (*по дороге куда-л.*) [СРС: 94]; *кавсэллэ* – 1. изменять; 2. направлять; 3. поворачивать [ССРРС: 34]; *кӓвсэллэ* 1. поворачивать, разворачивать *кого-что (постоянно)*; 2. переворачивать, поворачивать *кого-что (другой стороной)* [СРС: 94]; (ср.: *кӓвсье* – 1. изменить; 2. направить; 3. повернуть [ССРРС: 34]; 1. повернуть, развернуть *кого-что*; 2. перевернуть, повернуть *кого-что (другой стороной)*) [СРС: 94].

коаххче пляссье – пригласить на танец [ПМА: ЕО; АА].

коаххче – 1. звать (по имени); 2. звать, приглашать; 3. подзывать; 4. называть (давать имя, заглавие); 5. вызывать [ССРРС: 41]; 1. звать, вызывать, подзывать *кого*; 2. звать, называть *кого-что*; 3. звать, приглашать *кого* [СРС: 115].

лоӓффкэ (от *лӓффьк* – шаг) – двигаться шагом [ПМА: АА].

лӓффьке – 1. шагать; 2. маршировать [ССРРС: 50]; шагать [СРС: 156].

мїлкнєсьт плясьємушии – медленный танец [ПМА: АА; ММ].

нарэд плясьємуж – народные танцы [ПМА: НА; ММ; СРС: 257].

нючке – 1. прыгать, прыгнуть; 2. скакать, скакнуть; 3. плясать, танцевать [ССРРС: 65; СРС: 223]; прыгать [СРС: 223] – обозначают разновидности танцевальных движений

нючкмушии – танцы, прыганье [ПМА: АА; ЮА; ММ].

нючкмушии – спорт. прыжок [СРС: 223].

плясьє – плясать, танцевать [ПМА: АА; ММ; ССРРС: 73].

плясьє – плясать/сплясать, танцевать/станцевать *что и без доп.* [СРС: 257]; *плясьєясьтэ* – поплясать, потанцевать (*немного, недолго*) [СРС: 257].

плясьєй – танцор, танцовщица [ПМА: АА; ММ; ГВ]; танцор, плясун (плясунья); плясунья (в смысле мастер танца) [ПМА: АА; ММ; ГТ]; *танец* *плясьєй* – исполнитель танца [ПМА: АА; ММ].

сбнн лї чёпєсь плясьєй – он хороший танцор [СРС: 257].

плясьєй нючкнэллє – подпрыгивание [ПМА: АА] (букв. танцевать подпрыгивая).

плясьємушии – кадрили (коллективный танец) [ПМА: АА; ММ]; заимствованный танец.

плясьємушии – танцы, пляски [ПМА: АА].

«В научной литературе нет отдельных работ, посвященных танцевальному искусству саамов. По словам исследователей, танцевальные жанры не характерны для саамского народного творчества, поэтому традиционные народные саамские танцы не зафиксированы. Современные народные танцы поставлены на основе немногочисленных бытовых обрядов саамов» [ВГН: 5].

пляссьемушии, пляссьнэгк – танец [ССРРС: 73]; *пляссьемушии (пляссьемуж)* – пляска, танец [СРС: 257].

пуаз пляссьемушии – танец оленя [ПМА: АА; ММ]; подражательный танец.

сām ōlmэ пляссьемуж – саамские народные танцы [ПМА: АА; ММ].

тал пляссьемушии – танец медведя [ПМА: АА; ММ]; подражательный танец.

тоавврэиши, кāннц – кавалер в танце, напарник в танце [ПМА: ГА; АА; НА; ММ].

кāннбц – друг [ССРРС: 36]; друг; приятель, товарищ; подруга [СРС: 99]; *тойвврэиши* – товарищ [ССРРС: 94]; друг, приятель, товарищ [СРС: 353].

удлэсь пляссьемушии – быстрый танец [ПМА: АА; ММ; НА].

14.3. Музыкальные инструменты

вўнтас – песок [ПМА: АА; ССРРС: 23; СРС: 57].

Этот природный материал использовался для изготовления сосудовых погремушек.

гармошка, гармонь – гармошка [ПМА: ГВ; ГП; ГТ; АА].

«Своим собственным музыкальным инструментом лопари не обладают, но перенятая от поморов «гармошка» начинает приобретать среди лопарей большую популярность; однако на гармонии они совершенно не играют своих мелодий, предпочитая в данном случае русские и карельские мотивы» [Визе: 483].

eaффэ – греметь [ПМА: АА].

eaффэ – шуметь, греметь [ССРРС: 32]; 1. шуметь; гудеть; 2. *перен.* шуметь, ругаться [ССРРС: 85].

келля руввьт нючкагуэйм – языковые колокольца [ПМА: АА].

Изготавливались из металла. Использовались для украшения оленьей упряжи, при передвижении издавали металлический звук.

кёлл – колокол [СРС: 105], *рувьвт* – 1. железо; 2. капкан; 3. ножницы [СРС: 299].

кэнца – постучалки [ПМА: АА; ММ].

Изготавливались из оленьих копытцев. Копытца привешивались один к другому и при движении издавали постукивание.

кэнниц – 1. ноготь; 2. коготь; 3. копыто [ССРРС: 47; СРС: 147].

кядка мэкп шуря – природные камушки [ПМА: АА].

Использовались для наполнения какой-то ёмкости, например высушенного зоба птицы, ракушки и др., чтобы издавали гремящий звук. Так изготавливали погремушки для детей.

кёддёк – 1. камень (мн. *кёдёк*); 2. каменный [СРС: 104; СССРС: 37].

мурр лувта – деревянные выструганные пластинки [ПМА: АА], использовались для постучалок, завывалок, жужжалок.

навьт – завывалка [КСЛ: 169].

Изготавливалась из любой подручной щепочки, в которую продевалась нитка, при натяжении нитки щепочка вращалась с большой скоростью и издавала характерный завывающий звук. «Становится несостоятельным и утверждение, что у саамов якобы нет музыкальных инструментов. По инициативе руководителя Ловозерского ансамбля песни и пляски В.Д. Гуринова воссоздаются забытые национальные инструменты» [БЛВ: 38]. «Тогда были отмечены как воссозданные забытые национальные инструменты *навьт* завывалка, *хоуфф* жужжалка, *келлах* колокольчики, придуманные самими участниками ансамбля – постучалки, олени копытца, природные камушки» [КСЛ: 169].

нўрр нўдзья чуарва – рожки молодого оленя [ПМА: АА; ММ].

Рога использовались для изготовления постучалок.

чуэррьв – рог [ССРРС: 109]; *нўдзэ чуэррьв* – олени рога [СРС: 407].

нуэйт куэмдэс – бубен шамана [ПМА: АА; ММ; ЛГ]. «Материалом одного из специфических образцов саамского бубна – чашеобразного типа – является березовый или сосновый нарост – кап» [СЛВ: 12].

оаллвэ – завывать [ПМА: АА; ММ].

Звук, издаваемый завывалкой.

оаллвэ – выть (*о звере*) [ССРРС: 66]; выть (*сильно, громко – о животных*); рыдать, плакать (*сильно, громко*) [СРС: 230].

оаресь нўдзэ (ѐрьк) чуэррьв вѐдт – основание рога самца оленя [ПМА: АА].

Использовалось для изготовления колотушки саамского бубна. «Основной корпус инструментария составляют кости и иные анатомические части животных – рога, копыта, шкура и сухожилия оленя, медвежьи, волчьи клыки и когти, щучьи и лосиные зубы, горло арктической гагары, те-

терева и гуся. Музыкальные инструменты выполняли *культовую* и *хозяйственно-промысловую* функцию» [СЛВ: 12].

помчас – зоб [ПМА: АА; ММ].

Использовался для изготовления погремущек/музыкальных инструментов.

пыннем сйрр (кйввын) – рамные погремущки [ПМА: АА].

Этот вид музыкальных инструментов имел и оберегающее значение.

пынне – 1. охранять; 2. беречь (хранить); 3. спасать; 4. пасти; 5. стеречь; 6. ухаживать; 7. защищать [ССРРС: 77]; *сйрр* – игра [ССРРС: 86]; 1. игра, забава, развлечение; 2. игрушка [СРС: 321]; *пынне* – 1. *прям.*, *перен.* беречь/сберечь, хранить/сохранить *кого-что*; 2. *прям.*, *перен.* беречь, оберегать/оберечь, защищать/защитить *кого-что*; 3. беречь *кого-что*, не расходовать *что*; 4. охранять, беречь/сберечь [СРС: 277].

руввыт нюля – стрелы из металла [ПМА: АА].

Использовались для изготовления подвесок-погремущек.

руввыт – 1. железо, металл; 2. утюг; 3. капкан; 4. ножницы [ССРРС: 83]; 1. железо; 2. капкан; 3. ножницы [СРС: 299]; *нюлл* – стрела [ССРРС: 65]; 1. стрела; 2. *тех.* стрела [СРС: 221].

тйгкэ – 1. бить, колотить; 2. забивать; 3. стучать; 4. хлопать; 5. барабанить; 6. громить; 7. ковать [ССРРС: 91]; 1. бить, ударить *чем по чему*; 2. бить, ударять *во что*; 3. прибывать/прибить *что*; 4. бить/побить, избивать/избить *кого*; 5. бить, разбивать/разбить, поражать/поразить *кого*; 6. бить (скот, рыбу, птицу); 7. бить/пробить (о часах) [СРС: 342].

удць кядка – мелкие камушки [ПМА: АА; ММ; ЛГ].

чўнне чонт кōшикта с кядкагуэйм сїссенб – гусиное горло [ПМА: АА; ММ; НА].

Вясушенное гусиное горло употреблялось для изготовления погремушек.

чуэррь (мўрр) вечра куэмдас таккэм гуэйка – колотушка для бубна [ПМА: АА].

Необходимый атрибут для кикования (магических действий) шамана. В настоящее время используется в сценических действиях – ритуальных танцах, театральных постановках. «Сделан он из рога оленя так, что два крайние ответвления завершаются вилообразно и приобретают вид ножиц, оставшаяся часть ствола приспособливается под рукоятку. Этим молоточком они ударяют в тимпан²⁴ не столько для того, чтобы вызвать какой-то звук, сколько для того, чтобы этим ударом двинуть кольцо, положенное на коже или оболочке, которое, двигаясь по кругу по фигурам, нарисованным на тимпане, в конце концов может указать на то, что необходимо для принятия решения» [ШФР: 158].

вёччер – молоток [ССРРС: 18].

шэрдэск – погремушка [ПМА: АА; ММ; НА]. ср.: *шэрэдэ* – греметь [ПМА: АА]; 1. шуметь, греметь (*о мелких предметах, о погремушках*); 2. шуметь, греметь чем (*напр. погремушкой*) [СРС: 417]. Погремушки изготавливались из зоба птицы (куропатки, тетерева и др.), из ракушек. Полость наполнялась маленькими камушками, песком, в зависимости от этого у погремушек получался разный звук.

²⁴ Имеется в виду шаманский бубен, но т.к. во времена Шеффера специального термина для его обозначения ещё не существовало, ученый использует названия подобных музыкальных инструментов: барабан, тимпан и тамбурин. Тимпан – ударный музыкальный инструмент, напоминающий небольшой, плоский, с широким ободом барабан. Кожа на тимпан, как и на барабан, натягивалась с двух сторон [ШФР, 431].

14.4. Декоративно-прикладное искусство

браслет – браслет [ПМА: АА].

брошка – брошь [ПМА: АА].

бурка – бурки [ПМА: АА; ГА; ММ; НА; ЕО], вид зимней саамской обуви.

До колен, женские или детские, бурки шьются из койб, украшаются по швам цветным сукном, передняя часть украшается койбами контрастного цвета с орнаментом, например головы оленя с рогами [СРС: 31]. «Короткая (ниже колен) меховая обувь из оленьих койб с подошвой из оленьих щёток, спереди украшенная полосками сукна и меховой мозаикой. Заимствована саамами у коми в конце XIX – начале XX в. Позднее саамы стали вставлять на переднюю часть бурок расшитые бисером прямоугольники из разноцветного сукна» [КУЛ: 28].

вайй – выкройка [СРС: 33].

валлэ – выделывать шкуру крюком [ПМА: АА; ГА].

валлэ – выделывать/выделывать (*шкуру крюком*; см. *круһкь*) [СРС: 36].

ва́ллэм – инструмент, орудие для выделки шкуры [ПМА: АА; ГА]

ва́нницнэ́тб куаррэ́й чэ́ххьл – мастерица шить обувь [ПМА: АА; ГА];
ва́нницэ чэ́ххьл – мастерица шить обувь [ПМА: АА; ГА].

ве́ррэ – тесать [ПМА: АА].

ве́ррэ – тесать, обтесывать/обтесать *что* [СРС: 41].

вўсс – мешок, сумка [ПМА: АА].

«Большой интерес представляют женские сумочки, в которых хранилась разная мелочь – иголки, жилые нитки, костяные шилья, бисер и т.п. Сумочки эти изготовлены из кусков шкуры с оленьего лба, они украшены квадратами белого, коричневого и серого меха и снабжены орнаментированными костяными створками. Весьма оригинальна сумочка, изготовленная из шкурок, снятых с лап вместе с когтями» [ВЛК 1939: 49; 1996: 49].

вўсс – мешок из оленьей или нерпичьей шкуры, украшенный орнаментом [ССРПС: 23]; *вўсс* – кisa, национальная сумка для продуктов, одежды, обуви с круглым дном из тюленьей шкуры; боковины сумки обычно из оленьей дубленой кожи. Сумка украшается разноцветными суконными треугольниками или орнаментом из белой кожи. Верх затягивается продернутым через отверстия шнурком из кожи [СРС: 58].

вуэррь – шило [ПМА: АА; ГА].

вуэррь – шило [ССРПС: 25; СРС: 63].

вуэррьт нйввьл – граненая игла [ПМА: АА].

вуэррьт нйввьл – граненая игла для шитья меховых изделий [СРС: 211].

выпши – пряжа [ПМА: АА].

«Нити пряли двумя способами: с помощью веретена и прялки или с помощью только веретена» [КСМ 2002: 49].

выппи – моток [СРС: 69]; *выппитэ* – мотать, наматывать/намотать что [СРС: 69].

вышивайе – вышивать [ПМА: АА; ГА; НА].

вышэвайе – вышивать что; *вышэвайылэ* – то же, что *вышэвайсэ* [СРС: 70]; *вышэвайсэ* – 1. вышить что (быстро); 2. повышивать что (немного, недолго) [СРС: 71]; (см. *кырьхе, кырре*).

вэйе – кроить, выкраивать, раскраивать *что* [CPC: 34]; *пёррэ вай* – сделать (вырезать) выкройку [CPC: 35]; *вэййе* – кроить [ССРРС: 27] (см. *ёдтэ*).

вэйем рўвьт – ножницы для раскроя шкур [CPC: 300].

гарас – гарус, тонкая пряжа [ПМА: АА].

«Из гаруса, чаще всего синего или зелёного цветов, плели мужской шерстяной пояс – кушак, предназначавшийся для праздничной одежды» [КУЛ: 22].

ёдтэ – вырезать [ПМА: АА].

ёдтэ – резать, отрЕзать, разрЕзать, нарЕзать [ССРРС: 30]; *ёдтэ* – 1. резать, разрезать/разрезать, отрезать/отрезать *что*; 2. резать *что и без доп.* [CPC: 78] (см. *вэйе, пыллэ*).

ёррь – длинные меховые сапоги, сшитые из тёмных или белых койб (шкур с ног оленя), с подошвами из оленьих лбов.

«Яры пришивались к огузенью (*цегь*) из замши с застёжкой сбоку. Яры с огузеньем надевались поверх узких суконных или меховых штанов (*комас-пукс*). Внутрь вставлялись короткие меховые чулки или мягкие каньги. В холодную погоду поверх яров надевали меховую короткую (до колен) обувь – «тобры»» [КУЛ: 25]. «При переездах на оленях одевали яры (иерь) – сапоги с длинными голенищами, верха которых оканчивались пришитыми к ним замшевыми штанами (огузенье)» [ВЛК 1996: 45]. Вторая национальная лопарская обувь. По форме похожи на пимы, лишь с той разницей, что подошва у них из оленьего лба, а носок приподнят несколько кверху. Сверху к ярам пришиты огузенья, одеваемые вместо штанов, с застёжкой сбоку. Внутрь яров одеваются небольшие, короткие меховые чулки. Пимы и яры носят как мужчины, так и женщины и дети одинаковой формы, лишь с небольшой разницей в цвете койб и обшивке сукном. В сильные морозы поверх яров или пимов надевают меховую ниже колен обувь «тобры».

ёррь – яры (короткие кожаные штаны с пришитыми к ним меховыми чулками) [СРС: 81].

кабперь – зимняя шапка [КУЛ: 13].

Головные уборы «каперы», наблюдаемые у стариков и детей восточных погостов, напоминают ещё о былом. Эти шапки теплы и своеобразно красивы. Расшитые бисером и отороченные лисьим мехом, они издавна отличают лопаря от других жителей севера. Молодёжь сменила старый красивый капер на зырянскую ушанку или самую обыкновенную русскую меховую шапку, а летом на кепи и картуз [ИвД: 68]. Мужская зимняя шапка (*олм блла кабперь*) имеет четырёхугольную тулью и ушки, покрыта синим, зелёным или чёрным сукном, украшена бисерной вышивкой и аппликацией из разноцветного сукна, подшита оленьим и лисьим мехом. Затылок и шея закрываются лисьим хвостом, пришитым к задней части шапки. К ушкам пришита плетёная, вязаная или тканая лента из шерстяных ниток с кистями на обоих концах [КУЛ: 13]. Женские зимние головные уборы разделялись на девичьи, женские круглые и женские для шамшур. Эти шапки имели тулью цилиндрической формы с донышком из берёсты. К тулье пришивали суконный, но другого цвета околыш и украшали его. Женская зимняя шапка (*нызан кабперь*) имеет круглое или овальное донышко, ушки; покрыта красным сукном, украшена парчовой лентой, подшита мехом куницы и рыжей лисы. Девичья зимняя шапка (*ниййт кабперь*) покрыта синим и красным сукном, украшена бисерной вышивкой и аппликацией из разноцветного сукна, подшита оленьим и лисьим мехом. К ушкам пришиты замшевые шнуры с нанизанными на них бусами и пришитыми к концам шнуров треугольниками из разноцветного сукна [КУЛ: 13, 14]. Парна кабперь – зимняя шапка для новорождённого ребёнка [Там же: 15].

кабперь – шапка; *коанньт кабперь* – меховая шапка; *кабперь кяллесь* – эвф. черт (ср. *чяни*) [СРС: 93].

кялл – шкурки со лба [ПМА: АА; ГА].

Шкурки со лбов оленей употреблялись при декорировании женских сумок [КСМ 2002: 27].

кӕлл – 1. лоб (животного); 2. шкура со лба животного [ССРРС: 35];
кӕлл – шкура с головы оленя (*прочна для подошв тоборок*) [СРС: 97].

кӕлл, коӕммас куськэнь – коврик из меха [ПМА: АА; ГА].

Меховые коврики шились из крупных прямоугольных шкурок с голов и хвостов оленей, причём к центру этих изделий иногда пришивалась шкурка, снятая с морды собаки. Традиция изготовления ковриков из подобных материалов у саамов, судя по всему, архаична. Аналогичные изделия в прошлом широко бытовали у сибирских народов. У эвенков, например, меховые коврики с изображением оленя и человека делались хозяйкой дома по заказу шамана. Они считались магическими предметами: охраняли оленей и одновременно служили целям размножения этих животных. Возможно, такой же была первоначальная функция ковриков из шкурок со лбов, хвостов оленей и морды собаки. В настоящее время они служат украшением интерьеров жилищ саамов [КСМ 2002: 27].

кӕддч – жемчуг [ПМА: АА; ГА].

Материал для изготовления украшений. В некоторых реках встречается также жемчуг, по большей части невысокого качества. Его в особенности покупают зажиточные поморки, которые любят украшать им свои головные уборы [ЛВВ: 18]. Некоторые лопари даже занимаются в виде постоянного промысла ловлей жемчуга, как, например, тот лопарь Лоенс Персон, открывший серебряную жилу в Насафьелль, о котором мы уже говорили. Лапландский жемчуг не заслуживает пренебрежительного отношения. Правда, Олаф Магнус говорит, что он бледнее обыкновенного. «Описав рыб Лапландии, – пишет он, – не следует забывать еще и о жемчуге. В некоторых речках северных стран встречаются раковины, внутри которых образуются жемчужины, правда, несколько бледные вследствие сурового климата». Нельзя отрицать, что в них нет той живости и блеска, который чарует нас в восточных жемчужинах. Впрочем, иногда бывают исключения. Правильность формы и величина некоторых лапландских жемчужин ничуть не хуже заморских, иногда же лапландские жемчуга бывают даже крупнее. Довольно часто попадаются еще не вполне готовые жемчужины, т.е. принявшие с одной стороны прекрасную полукруглую

форму, мягкий блеск и как бы полное совершенство, а с другой – плоские, неровные или очень мутные. Несколько таких образчиков я храню в своем музее. Совсем недавно мне довелось видеть прекрасную жемчужину, доставленную в Стокгольм из Лапландии – такую громадную, такой правильной формы и с такой очаровательной игрой красок, что одна знатная дама сразу пожелала приобрести ее одну за 120 империалов. По словам ювелира, пара таких жемчужин, в случае если бы удалось найти вторую, равную ей по качеству, стоила бы не менее пятисот империалов [ШФР: 128-129]. Жемчуг в Лапландии встречается в реках с теплой, сравнительно, водой, не вытекающих из снегов: таково наблюдение русских и лопарей, ловивших жемчуг. Он встречается всех цветов: от снежно-белого до иссиня-черного, розовый, зеленоватый, голубой. Искатель жемчуга вооружается особым инструментом – четырехконечными небольшими вилами на палке. Он едет в карбасе, пока позволяет каменистое дно и течение, и смотрит в кристально чистую воду. Заприметив раковину, он хватает ее четырехконечными вилами и кладет в карбас. Если течение реки слишком быстро, река порожиستا, ехать на карбасе нельзя, – искатель в высоких кожаных сапогах идет по дну реки, придерживаясь руками за выступы камней, и вылавливает раковины. Когда раковин в карбасе наберется несколько сотен, он раскрывает их одна за другою и вынимает жемчуг – впрочем, из весьма немногих. Остальные раковины пропадают зря – вместе с недоразвившимся жемчугом и с самой жемчужницей. Такой лов ведет к оскудению рек Лапландии жемчужными раковинами. В древности Лапландия и Беломорье изобиловали жемчугом; он во множестве встречается доньше на окладах икон в северных церквях, в зажиточных крестьянских семьях, и на женских уборах у богатых поморок и лопарок. Теперь же нет уже специально жемужного промысла: это, так сказать, баловство, занятие между прочим. Подспорье. На жемчуг нужно счастье: нужно место знать. Лопари утверждают, что окраска жемчуга зависит от окраски воды данной реки; может быть, нужно сказать, от окраски того материала, которым питается жемчужница [ДРЛ: 98-100].

кăддч – раковина моллюска [СРС: 98].

кăддч койлас – жемчужные бусы (обычно в 4 ряда); женское украшение, которое надевалось поверх праздничной одежды [ПМА: АА].

кӱдӱч пуалл – перламутровые пуговицы [ПМА: АА].

Изготавливались из раковин моллюска.

пуалл – пуговица [ССРРС: 75; СРС: 268].

кӱррь – посуда [ССРРС: 36]; *кӱррь* – 1. деревянная посуда (см. *пӕссь кӱррь* – посуда из бересты); 2. деревянное блюдо [СРС: 100].

кӱррь кӱлья вуэнч вуэлла – чаша для рыбы (мяса) [ПМА: АА].

кӱррь мӱрр – дерево, из которого можно делать посуду [СРС: 100].

кӕббп – игла [ПМА: АА].

кӕбп – игла для вязания сетей [ССРРС: 37].

кӱдт тӱе пӕррт – мастерская ремёсел [ПМА: АА].

кӱдт тӱе чугка – изделия из бересты [ПМА: АА].

В настоящее время традиция изготовления и орнаментации берестяных изделий у кольских саамов утрачена. Однако в прошлом, как свидетельствуют литературные и музейные данные XIX – начала XX в., изготовление «берестянок» различных форм и назначения было обычным занятием каждой семьи. Заготовкой и украшением берестяных изделий занимались обычно женщины, особенно девушки. Каждая разновидность «берестянок» имела своё название. Далеко не все саамские кухонные и хозяйственные короба были орнаментированы. Изделия из берёсты являлись наследием первобытной утвари, культуры древних полуседлых охотников, рыболовов и оленеводов. В больших берестяных сосудах цилиндрической или овальной формы хранили шерсть, перья, одежду, ягоды. Чаши больших размеров с прямоугольным днищем и низкими бортами служили для хранения свежей рыбы, муки, соли, ягод и т.д. Небольшие сосуды с четырёхугольным дном, устьем округлой формы, высокими бортами, часто с крышками и ручками служили для разных целей: сбора ягод, вычерпыва-

ния воды из лодки, хранения соли и овечьего молока, иногда применялись для варки, так как берестяной сосуд, наполненный водой, не горит на огне. В специальных коробочках хранили пуговицы, иглы, сухожильные жилы. Изделия часто снабжались берестяными или деревянными ручками, которые представляли собой обычные палки – одни с расщепленным концом, при помощи которого они прикреплялись к воронкообразным сосудам, служившим для зачерпывания и питья воды, а другие – палки-захваты пришивались сосновым корнем к продольным бортам сосуда [КСМ 2002: 55, 56]. Саамские берестяные изделия XIX в. иногда окрашивались в тёмно-красный цвет. У кольских саамов в целом не было сложных приёмов орнаментации берёсты, характерные для саамов способы декорирования были разработаны, очевидно, в давние времена [КСМ 2002: 57]. На крышках берестяных изделий наклеивались овальные куски берёсты разной величины [Там же: 58]. На кольских берестяных изделиях (коробах и скатертях) есть оригинальные композиции из геометрических узоров, исполненные контурной резьбой и аппликациями [Там же: 59].

čŭhkъ – ящик; *mŭpp čŭhkъ* – деревянный ящик [CPC: 402].

kŭidm tŭŭŭ – рукоделие [ПМА: АА] (букв. ручная работа).

Видовой состав искусства кольских саамов тот же, что и у зарубежных саамов. Однако полной идентичности с искусством финляндских и скандинавских групп всё же нет. Орнамента зарубежных саамов отличается от кольских прежде всего редкостью бисерного шитья. В отличие от русских и финляндских, скандинавские саамы не знали и меховой мозаики. Эти различительные черты лишний раз подтверждают предположение, что последние два приёма орнаментации изделий у саамов Кольского полуострова распространились в исторически недавнее время. У русских лопарей сохранились некоторые более архаичные, чем у западных саамов, приёмы орнаментации: аппликация кожей по коже, кожей по берёсте и др. [КСМ 2002: 73]. Искусство саамов имеет параллели и с более южными народами (общие элементы в традициях достаночного тканья, плетения и вязания, а также орудия, которые применялись при прядении и изготовлении узорных изделий – прялки, бердечки и др.). На более южную среду обитания указывает использование шкурок лесных животных в шитье и декорировании одежды. Широкое применение саамами разнообразных резных изде-

лий из дерева и берёсты, очевидно, являются отголосками былой таёжно-лесной культуры приполярных саамов. Эти аналогии ведут в культуру не только более южных соседей, но и народов Поволжья, Приуралья и Зауралья [КСМ 2002: 78].

коаввь – 1. выкройка; 2. образец, модель; 3. лицо (*верхняя сторона*) [ССРРС: 39].

коӱвлас рйммьн куэжэсӱ – воротник из лисьей шкуры [ПМА: АА];
рйммьн коавлас – лисий воротник [СРС: 292].

коӱвлас-пыссеркоӱвлас – ожерелье из бисера [ПМА: АА].
коӱвлас – воротник [ССРРС: 39]; 1. воротник; 2. воротничок [СРС: 113].

коадтма кырьӱнэз – узорное вязание [ПМА: АА].

Узорное вязание распространено у саамов Кольского полуострова сравнительно слабо. Этот вид орнаментации изделий считается более поздней традицией, чем декорирование мехом, кожей, а также резьба по дереву и кости. Техника вязания шерстяных изделий была перенята саамами от более южных соседей. Информаторы подчёркивали, что они вяжут «карельским» способом, при котором нить петлѐй накидывается на спицу, но не подхватывается ею. При такой технике вязания получаются простые узоры. Саамские вязаные изделия украшались орнаментами из простейших композиций и мотивов [КСМ 2002: 49-51].

коадтма сужхк – вязаный чулок (разной длины) [ПМА: АА; НА].

коадтма сужк – вязаные чулки [СРС: 329]; *лоая сужк* – шерстяные чулки [СРС: 329].

коадтӱ – вязать [ПМА: АА; НА].

Лопарки искусны также в вязании: они вяжут из шерсти так называемые «бузурунки» – тёплые фуфайки, надеваемые мужчинами сверх рубашки, мужские летние колпаки, остроконечные, светлосерые, с пёстрой каймой, и летние рукавицы [ХРВ 1890: 18].

коадтэ – вязать/связать (напр. спицами, крючком) [ССРРС: 39; СРС: 114].

койммас – гладкошерстные шкурки с ног оленя [ПМА: АА; ГА].

При подборе мехов особым предпочтением пользовался белый цвет. Изготовленные из белых койб каньги, яры или рукавицы ценились дороже, нежели из обычных серых, коричневых или красновато-бурых мехов [ВЛК 1996: 49]. Из снятых с ног оленя шкурок с прочным и блестящим мехом саамы, как и другие народы Севера, делали небольшие сумки [КСМ 2002: 27]. Головки яров с загнутыми вверх острыми носами и голенищами изготовлялись из наиболее прочной оленьей шкуры, содранной с нижних конечностей оленьих ног (койб) шерстью наружу. Женские яры изготовлялись преимущественно из белых койб, мужские – попеременно: из белых продольных полос с черными или коричневыми. Яры обладали несомненным преимуществом, хорошо сохраняя тепло, заменяя штаны и предохраняя от проникновения снега, но одновременно имели существенный недостаток: они стесняли движение при быстрой ходьбе на лыжах и затрудняли просушивание головок [ВЛК 1996: 45].

коаммас – *камыс* (шкура с ног оленя) [ССРРС: 40]; *койба* (шкура с ноги оленя) [СРС: 116].

коаммэ – каньги (кожаная обувь специального покроя с острыми, загнутыми кверху носами) [ПМА: АА].

Внутрь тобурок одевают каньги из мягкой, хорошо выделанной кожи. Их одевают и в яры на торосовых промыслах для предохранения ног от мозолей, натираемых ремнями от лыж. Летом для рыбной ловли и домашнего обихода носят каньги с длинными голенищами из твёрдой стелечной кожи, сшитой на фасон тобурок. На месте каблуков и подошв у изнашившихся каньг пришивают один-два небольших куса толстой кожи, которые по мере изнашивания каньг заменяются новыми. Новые каньги

каблуков не имеют [ИвД: 67]. Короткая меховая обувь с приподнятым носком, с оборами, связанными, сплетёнными или сотканными из разноцветных шерстяных ниток или сшитыми из сукна и украшенными бисером. Летом для рыбной ловли и домашнего обихода мужчины носили каньги с длинными голенищами из твёрдой кожи, похожие на тоборки [КУЛ: 26].

коаммэ – каньги (кожаная летняя обувь со шнуровкой впереди и острыми высоко загнутыми носками, обычно украшалась цветным сукном, белой кожей) [СРС: 117].

коанньт сунн – нитка из оленьих жил, сухожилий [ПМА: АА; ГА].

На шитьё употребляют оленьи жилы, которые получают из высушенных оленьих ног, разделяя их на волокна; волокна сии ссучивают вместе, прижимая их беспрестанно к своим щекам, от чего щёки в то время бывают у них весьма красны [ОЗР: 77]. Одежду и обувь из оленьих шкур саамские женщины шили, пользуясь нитками, ссученными из оленьих жил (коньт сунн). Вытянутые из спины и ног оленя жилы сушились, затем расщеплялись пальцами на тонкие волокна, из которых руками сучились лубой толщины нити, прижимая волокна к щеке [ВЛК 1996: 46].

кобпэ – выдалбливать [ПМА: АА].

коабть (мн. *коабь*) – яма [ССРРС: 39; СРС: 113].

кругя – кружочки [ПМА: АА].

Элемент саамского орнамента.

круххьк – инструмент, орудие для выделки шкуры [ПМА: АА; ГА].

круһньк – крюк для выделки шкур, койб [СРС: 126] (см. *вәллэм*).

куадтэй – вязальщица [ПМА: АА].

куаррма нүдзэ пйрас (вышываййма) – вышитая семья оленей [ПМА: АА].

куаррмуши – шитье (процесс действия) [ПМА: АА].

В условиях приполярной зоны мех и кожа были наиболее употребительным и древним материалом для шитья одежды и различных обиходных изделий. В XIX в. из шкур и кож саамы Кольского полуострова шили и украшали прежде всего зимнюю одежду: печки (*пецк*), головные уборы (*кабперь*), рукавицы (*кест*), обувь с длинными до бедра голенищами (*яры*, *ёрь*), которые прикреплялись к коротким кожаным штанам (*огузенье*, *цёгь*), а также каньги (*кёамме*). В первые десятилетия XX в. этот традиционный для кольских саамов костюм постепенно выходит из употребления и заменяется одеждой коми-ненецкого типа, состоящей из малицы, совика, пим, бурок и других предметов этой разновидности костюма. Для пошива одежды использовались различные части шкуры и кожи оленей. Из них же саамы шили обиходные изделия: мешки и сумки (*вўсс*) различной величины и назначения, а также чехлы для колыбелей, коврики [КСМ 1993: 12]. Для пошива и отделки одежды и обуви использовали оленьи шкуры, дублёные кожи, лисьи, заячьи и бобровые шкурки, которые вырабатывались в домашнем хозяйстве, а также покупаемые на ярмарке в Коле ткани – сукно, холст, ситец. Некоторые виды обуви шили из нерпичьих и тюленьих шкур [КУЛ: 5].

куаррэ – шить [ПМА: АА].

куаррэ – шить [ССРРС: 42]; шить/сшить, зашивать/зашить *что*, обшивать/обшить *кого-что* [СРС: 127].

куаррэ кублэгкэгуэй – шить присбаривая [ПМА: АА] (см. *кўбблэ*).

куаррэ куськэгуэйм – меховая мозаика [ПМА: АА; ГА].

«Из оленьего меха саамы в XIX – начале XX в. шили предметы обихода, которые декорировались меховой мозаикой. Это были женские и детские сумочки («вусс») для хранения швейных принадлежностей и игрушек, а также кисеты, хозяйственные перемётные сумки, меховые коврики. На сумках и мешках олений мех обычно сочетался с замшей» [КСМ 2002: 27].

куаррэ пысьсэрэнб – вышивать бисером; *пысьсэрэб лаххьтэ* – нанизывать бисер [CPC: 278].

куаррэ пэйель сёкксэм – шов через ворсинку [ПМА: АА; ГА].

куаррэй – швея [ПМА: АА; ММ].

куаррэй – швея; портной (портниха *ж*) [CPC: 127].

күбблэ – присбаривать материал при шитье из меха [ПМА: АА].

күбблэ – собирать сборки (*на подошве мягкой обуви вокруг пятки и носка*) [CPC: 128].

кудтб саввна – двойной шов [ПМА: АА].

күзель – прялка (из доски) [ПМА: АА].

«Саамские прялки были двух конструкций: «копанки», вырезанные из нижней части ствола дерева вместе с корнем, и складывающиеся пополам. Название *күзель*, а также узколопастная форма говорят в пользу заимствования этого приёма изготовления нитей из карельской среды» [КСМ 2002: 49].

кукесь саввн – длинный стежок [ПМА: АА].

күль куаж (*куэишь*) – шкура рыбы [ПМА: АА].

«Скандинавские саамы в древности использовали рыбью кожу (например лососевую) для изготовления головных уборов. Эти уборы декорировались фигурками, похожими на ячейки сети. Многие народы Сибири использовали рыбью кожу для шитья производственной одежды и небольших обиходных мешочков» [КСМ 2002: 28]. Из шкуры рыбы изготавливались небольшие сумки.

кулон – подвеска, кулон [ПМА: АА].

куэссытэ – красить кожу [ПМА: АА].

«Дублением кожи занимаются почти все лопа́ри, но лишь очень незначительная часть кож идет в продажу: главная масса употребляется лопарями на свои нужды, из дубленых кож делают обувь, платье и т.п. Дубление делается следующим образом: сдирают с березы кору, причем отдирают лишь коричневый слой коры, находящийся под слоем верхней коры белого цвета (эта коричневая кора самими лопарями называется туб); березовую кору иногда заменяют, иногда смешивают с ольховой корой. Содранную кору кипятят в котле, куда, когда жидкость простынет, кладут кожи, где они и остаются от трех суток до недели; в этот период времени кожу время от времени разминают; затем вынимают из котла и дают ей высохнуть» [ХР 1890: 133-134]. «Посредством моченья выводят из них волосы; голые кожи кладут в дуб из березовой и ольховой коры составленный, в котором получают оне крепость и прочность; по тому идут в дело на обувь, на платье, на наволочки к перинам и проч.» [ОЗР: 77-78].

куэссытэ – дубить (кожу) [СРС: 138]; кўстнэ – дубить (кожу – постоянно; иногда, бывало) [СРС: 138].

куэишиь – кожа, шкура животного (невыделанная) [ПМА: АА].

«Кроме оленьих шкур для пошива и отделки одежды использовались дублённые кожи, лисьи, заячьи и бобровые шкурки, которые вырабатывались в домашних хозяйствах» [КУЛ: 5]. «Шапки носят с околышками, на которые употребляют российские лопа́ри, по большей части, содранные с крыс шкурки» [ГРГ: 53]. «Из кусочков беличьих хвостов, нанизанных на шнур, изготавливались съёмные воротники, имевшие не только практическое, но и декоративное значение» [КСМ 1993: 14]. «Лисьи, заячьи, бобровые, беличьи шкурки саамы использовали при декорировании отделки одежды» [ЛУК 1971: 120].

куэишиь – 1. кожа (невыделанная); 2. шкура (кроме оленьей) [ССРРС: 45]; 1. шкура мелкого животного; 2. кожа (выделанная шкура животного) [СРС: 138].

кыррый сугк – чулки с орнаментом [СРС: 329]; *кыррый кӑннт лоая сугк* – шерстяные чулки с цветным орнаментом на пятке [СРС: 329].

кыррый, кырыйнэсс – орнамент, узор [ПМА: АА].

Саамы украшали практически все изделия: «традиционный костюм (головные уборы, плечевую одежду, ремни, пояса, варежки, чулки, оборы для обуви, обувь), изделия домашнего обихода (посуду, скатерти, колыбели, перемётные сумки, женские сумочки, шкатулки для хранения мелких вещей, игольницы, одеяла), орудия труда (ножи, прялки, веретёна, пряслица, вальки). Кроме того, узорами декорировали предметы транспорта (детали оленьей упряжи), изделия оленеводческого хозяйства (дощечки-«метки» для оленей, косяные ручки арканов, или «имальниц», для отлавливания оленей, орудия рыболовства (вязальные иглы, поплавки), изделия лесного и охотничьего хозяйства (ножи для снятия коры, охотничьи сумки, чехлы для ружей, пороховницы) и др. Орнамент дополнялся перламутровыми пуговицами, блёстками, цветными бусами, позументом. Для орнаментации использовалось всё многообразие доступных материалов – кожа, мех, сукно, овечья шерсть, кость, дерево, берёста. <...> во всех видах традиционного искусства кольских саамов доминировал геометрический орнамент» [ВЛК 1939: 49; КСМ 2002: 25]. «Узоры в различных техниках орнаментации берёсты не отличаются сложностью. Они состоят исключительно из простейших геометрических фигур, распространенных и в других видах женских рукоделий – меховой мозаике, аппликациях сукном, вязании, частично бисерном шитье. Это диагональные и зубчатые линии, треугольники. Веткообразные фигуры, квадраты с петлевидными элементами на углах, простые ромбы, круги (обычные и перекрещенные), а также мелкие кружково-циркульные узоры. Узоры на кольских берестяных изделиях чаще крупных размеров» [КСМ 2002: 57, 58]. У саамов традиционные художественные производства сохранились лучше, чем у карел и вепсов, но и у них изготовление декорированных предметов не является, как прежде, делом каждой семьи. Орнаментирование обиходных изделий функционирует в виде любительских занятий, обычно женщин старшего поколения. Кроме того, изготовлением и распродажей декорированных изделий занимаются мастерицы-надомницы, а также работники специальных художественных мастерских. В таком модифицированном виде у саамов

сохраняются ещё меховая мозаика, аппликация, шитьё бисером и вязание полихромных изделий. Уже в первые десятилетия XX в. стали исчезать росписи по коже, резьба по берёсте, несколько позже – тканё художественных изделий на ткацких станках. Постепенно утратили своё значение и домашние производства, связанные с декорированием кости и дерева» [Там же: 14]. «Изображения животных и вообще реалистические изображения окружающей природы в изобразительном искусстве саамов наблюдаются редко. Хотя рисунки оленя саамы выполняют с большим успехом, но такие рисунки мне не часто случалось видеть. Рисунки, вырезаемые ножом на кости и дереве, носят орнаментальный характер. Это же можно сказать и о тиснении на берестяных изделиях, на которых орнамент вдавливается тупым ножом или костью» [ВЛК 1996: 49].

кыррьйнэ – украшать, расшивать орнаментом, рисунком, узором (*постоянно; иногда, бывало*) [СРС: 142].

кыррьйнэз эввн рӯэскэнб – орнаментация цветным сукном [ПМА: АА].

«Вместо разноцветных кусочков меха в мозаике саамские женщины нередко использовали суконные ткани. Такой приём украшения применяется и сегодня на меховой обуви, особенно бурках, в переднюю часть голенищ которых вшиты прямоугольные куски красной или иной ткани с нашитыми аппликационными или бисерными узорами. Подобным образом саамские женщины украшали в прошлом и меховые печки. На них орнаментировались по преимуществу рукава, к устью которых пришивались широкие полосы красного сукна, дополненные бисером и аппликацией» [КСМ 1993: 53; 2002: 34-35].

кыррь – украшение [ПМА: АА].

«Саамские орнаменты на одежде, орудиях труда и утвари по их формам можно отнести к трём основным типам: 1) ромб и квадрат, 2) треугольник, зигзаг, ломаная прямая линия, 3) круг, розетка, звезда, крест. Истолковывая сущность саамского изобразительного искусства, нельзя ограничиваться только сравнением его внешних сторон. Это будет механическим упрощением. Ключ к уяснению содержания орнаментов надо искать

в идеологии, в мировоззрении саамов. На покрышках шаманских бубнов скандинавских саамов нанесены основные начертания узоров, которые встречаются и в орнаментах кольских саамов. Те знаки, которые расшифрованы, позволяют судить о связи изобразительного искусства древних саамов с космогонией и верованиями их» [ВЛК 1939: 50; 1996: 49]. «Характерной чертой саамского орнамента является всюду выраженный геометрический стиль. Реалистическая его основа столь стилизована, что ни один из известных мне рисунков не позволяет приблизиться к понятию о предметах, которые послужили основой для подражательной стилизации. Здесь мы не находим свойственных многим народам вариаций древесных растений. Животных или атрибутов. Лишь один орнаментальный мотив на головных уборах мужчин и женщин позволяет интерпретировать его как знак человека с распростертыми в стороны руками... На покрышках колдовских или шаманских бубнов скандинавских саамов нанесены основные начертания узоров, которые встречаются в орнаментах саамов России. Большинство знаков на бубнах, имеющих сходство с орнаментальными мотивами, имеют солярное значение: диск, ромб, квадрат» [ВЛК 1996: 49]. «Саамы широко применяли расписывание кожи (замши) узорами. Наиболее старинные саамские росписи по коже датируются XVII-XVIII вв. (рисунки на кожаных шаманских бубнах скандинавских и финляндских лопарей, у кольских саамов расписные бубны не сохранились). В конце XIX – начале XX в. традиция расписывания бытовых изделий из кожи стала быстро исчезать. О расписных узорах на коже в настоящее время можно судить только по единичным музейным экземплярам скатертей. В первые десятилетия XX в. они стали интенсивно выходить из употребления. Для узоров кольские женщины использовали ольховую кору. Экстракт для росписей изготовлялся следующим образом: кора разжёвывалась и в качестве краски использовалась кроваво-красная слюна. Такая краска на коже была практически нестираемой. Рисунки выполнялись палочкой, гусиным пером или гвоздём. Предварительно острым предметом набрасывались контуры рисунка, после чего при помощи упомянутых инструментов между ними втиралась краска. Возможно, и кольские саамы расписывали свои бытовые изделия аналогичным способом. На музейных экземплярах саамских «скатертей» расписные орнаменты выполнены исключительно технично, что свидетельствует о высокоразвитой традиции росписей по коже» [КСМ 2002: 36-37].

лыххкэ кырьетб, кырьинээтб – делать орнамент, орнаментировать [ПМА: АА]

кыррый – 1. узор; 2. узорчатый; 3. пестрый [ССРРС: 46]; *кыррый* – 1. орнамент, узор; 2. письмо; *кырьинэсс* – 1. узор, орнамент; 2. рисунок; 3. образец [СРС: 142].

кырьинэсс йхтэнб, тулльй куськна – рисунок из ткани – аппликация [ПМА: АА].

кырьйхе – 1. писать, написать, записать; 2. украсить узором, орнаментом; 3. вышить [ССРРС: 46]; *кырьйхе, кыррье* – вышить (вышью, вышьешь) [ССРРС: 142]; *кырьйхэ* – писать, записать, выписать *что* [СРС: 143].

кырьйхэ пессьренб – расшить бисером [ПМА: АА].

кэсс нйввьл – толстая иглолка [ПМА: АА].

кяртиэ – сучить пряжу, нить [ПМА: АА; ССРРС: 48; СРС: 106].

ламьл лоаишь – озерко на болоте для замачивания шкур, чтобы шерсть сошла [ПМА: АА].

«Обработка замши ещё проще. Для этой цели летом шкура старого оленя бросается для размягчения на неделю в ручей или реку. Затем она, сложенная в несколько рядов, укладывается под камень для вытравления шерсти» [ИвД: 64].

лāmьл – 1. болото; 2. болотный [ССРРС: 49]; *лāmьл* – болото, топь *ж* [СРС: 154]; *лоаххтэ* – мочить, замачивать, вымачивать [ССРРС: 51]; *лоаххтэ II* – мокнуть, вымачиваться/вымочиться) [СРС: 163].

лаххьтэ – 1. нанизывать; 2. вдевать нитку в иглолку [ПМА: АА; ССРРС: 50]; вдевать/вдеть (*нитку в иглолку*); низать, нанизывать/нанизать (*бисер*) [СРС: 156].

лаххътэ писсар – нанизывать бисер [ПМА: АА].

лаххътэ пыссьрэтб – нанизывать бисер [СРС: 278].

лййин – лен [ССРРС: 50].

Цветное сукно, покупной материал, который использовали при декорировании меховых изделий [КСМ 1993: 15].

лийн сунн – хлопчато-бумажные нитки [ПМА: АА].

лийн тåвяр – льняная ткань [ПМА: АА].

липта – липты [ПМА: АА].

«Липты – меховые чулки, изготовлены из шкур молодого оленя, надеваются под пимы» [КУЛ: 29]. «Внутрь пимов одевают «лепты» – меховые чулки, сшитые из обыкновенной оленьей шкуры шерстью внутрь. Под лепты для предохранения ног от пота подкладывается сено» [ИвД: 67].

липта – липты (длинные меховые чулки шерстью внутрь, привязываются завязками к поясу, поверх надеваются тоборки или пимы) [СРС: 160].

лойдтма, куаррма кырьинэз – узорное плетение, тканье [ПМА: АА].

«Тканье на ткацком станке и нестаночным способом распространены у саамов Кольского полуострова сравнительно слабо. Эти виды орнаментации изделий считаются более поздней традицией, чем декорирование мехом и кожей. Нестаночным способом саамские женщины плели и ткали различного назначения узорные пояса. На ткацких станках изготавливали шерстяные одеяла, известные в литературе под названием «лапландских покрывал» [КСМ 2002: 49]. Саамы изготавливали различные узорные пояса, которые были обязательными утилитарно-декоративными деталями летнего и зимнего костюма, обуви, а также многих предметов обихода (пояски для колыбелей, сумок, охотничьих ружей и т.п.)» [Там же: 51].

луайя – 1. шерстяные нитки, пряжа; 2. шерстяной (*связанный, сплетенный из шерсти*) [ССРРС: 52].

луая выппи – моток [ПМА: АА].

лоая выппи – моток шерстяной пряжи [СРС: 69].

луая куаррэм нйввьл – большая игла для штопки [ПМА: АА].

луая куаррэм нйввьл – игла (*с большим ушком*) для штопки пряжей [СРС: 211].

луэннтэ – колоть [ПМА: АА].

луэннтэ – колоть (раскалывать) [ССРРС: 53; СРС: 171].

мāлець – малица (зимняя одежда) [ПМА: АА; ЕО; НА].

«Малица сшита шерстью внутрь. Поверх малицы для защиты от дождя и снега одевается из какой-нибудь чёрной материи маличная рубаха. Воротника малица не имеет; на месте его пришит в два слоя мехом наружу и внутрь меховой пыжиковый капюшон, который заменяет шапку и воротник. К лицу он пригнан так плотно, что ветру и снегу нет возможности проникнуть под малицу. В случае сильного мороза капюшон плотно стягивается шнурком. Рукава заканчиваются пришитыми к ним рукавицами, на которых на уровне лучезапястного сустава оставлены небольшие поперечные отверстия для просовывания кистей наружу на случай какой-либо работы, которую нельзя произвести в рукавицах (завернуть цыгарку, завязать узду и проч.). За исключением нижнего широкого отверстия в подоле, ветер в малицу не попадает совершенно» [ИвД: 6]. «Верхняя зимняя одежда глухого покроя, сшитая шерстью внутрь, расширяющаяся к подолу, длинной почти до щиколотки. По вороту пришивается двойной пыжиковый капюшон. Рукава заканчиваются пришитыми к ним меховыми рукавицами. Малицу подпоясывают кожаным поясом, оставляя на талии напуск – пазуху, служащую для хранения разных мелких предметов. Повседневная малица украшений не имеет, праздничная – украшается меховой опушкой по

подолу, над которой пришивают одну или две узких в 2 или 3 см шириной полоски красного и синего сукна. Поверх мужской малицы надевается маличная рубаха – обтяжка из прочного материала, поверх женской – из атласного шёлка, в холодное время мужчины и женщины надевали поверх малицы совик» [КУЛ: 21].

мāххтэй чēххп – умелая мастерица [ПМА: АА; ГА; ММ].

мēвв сāввн – мелкий шов, стежок [ПМА: АА; ГА].

мēййтэ тūльй крўкенб – выделявать шкуру крюком [СРС: 126].

«Выделка шкур и шитьё одежды производятся ручным способом исключительно женщинами» [ИвД: 63].

моажьнэ – украшать [ПМА: АА].

моажьнэ (*моажьна, моажянт*) – украшать [ССРС: 58].

моажьнэмусс пессьренб – украшение из бисера [ПМА: АА].

мўрр – 1. дерево; 2. ствол [ССРС: 60]; 1. дерево; 2. дрова [СРС: 198].

Материал для изготовления изделий быта; «всякую деревянную посуду, чашки, стаканы и прочую, которую либо украшают недурной резбой, либо обкладывают костью, оловом и рогом» [ГРГ: 52].

мўрр нйввьл – деревянная игла [ПМА: АА]; *руввьт нйввьл* – стальная игла [ПМА: АА]; *руввьт* – 1. железо, металл; 2. утюг; 3. капкан; 4. ножницы [ССРС: 83]; ножницы [ПМА: АА]; 1. железо; 2. капкан; 3. ножницы [СРС: 299]; *вэйем рўвьт* – ножницы для раскроя шкур [СРС: 300].

нїввьт – 1. зверь (любой); 2. волк; 3. мех [ССРС: 61]; 1. зверь; 2. волк; 3. пушнина [СРС: 204].

нїввьт куажа – шкурка пушнины [ПМА: АА].

нїввьл рїйїк – игольное ушко [СРС: 211].

нїввьл – игла [ПМА: АА; ЕО; ММ; НА; ГА].

нїввьл – игла, иглолка (любая) [ССРС: 62]; *нїввьл* – игла, иглолка [СРС: 211]; *машина нїввьл* – машинная игла [СРС: 211].

нїввьл куэдтб – игольница (на поясе женщины) [ПМА: АА; ГА; НА]

нїввьл куэдтб – игольник [СРС: 211].

ноїлльтэ – веретено [ПМА: АА; ГА; ПМ].

«Способ прядения с помощью веретена, широко бытующий и в наше время, зафиксирован также финляндскими исследователями, побывавшими в первые десятилетия XX в. в Русской Лапландии, что свидетельствует о его традиционности у кольских саамов. Прядильщица сучила нить на веретене из кудели, положенной в коробку рядом. Сведений о таком виде прядения у других народов нет. Возможно, он являлся одним из наиболее древних способов, предшествовавших прядению нитей при помощи более совершенного орудия – прялки» [КСМ 2002: 49].

ноїлльтэ – веретено [СРС: 215]; *поаннэ уллэтб ноалльтэнб* – прясть шерсть веретеном [СРС: 215]; *ноалльтэ кїссэ лоая* – навивать шерстяную пряжу на веретено [СРС: 215].

нуэрый куэши – шкура тюленя [ПМА: АА].

«Шкуры морских животных (гренландских тюленей, нерп, морских зайцев) шли на изготовление нарядных белых вожжей для праздничной

оленьей упряжи, хозяйственных мешков и сумочек, а также весенне-летней обуви» [КСМ 1993: 14]. «При декоративном оформлении бытовых изделий саамские женщины предпочитали применять кусочки шкур морских животных (нерпы или тюленя). Этими шкурками нередко украшали боковые части кожаных перемётных и женских сумок» [КСМ 2002: 27].

нуэррый – тюлень, нерпа [ССРПС: 64]; тюлень [СРС: 218].

ныййп – нож [ПМА: АА; ССРПС: 64; СРС: 63].

нэ́ннсэ – пришить что-либо к чему-то [ПМА: АА].

нядтэ, нядтё́ле; куарсэ – пришить [ССРПС: 205]; *нядтэ́* – прикреплять/прикрепить что (нитками в отдельных местах); пришивать/пришить (пуговицы) [СРС: 225].

нюреу́к – летние каньги (см. *коаммэ*) из выделанной оленьей или другой кожи с приподнятыми вверх носками, в которые набивали траву [КУЛ: 26]

ня́ввь – шерсть под шеей [ПМА: АА; ЕО].

ня́ввь – длинная шерсть на шее оленя [СРС: 224].

ня́ввь сё́фс (сэкс) – ворсинка, которую вкладывали в шов второго ряда [ПМА: АА].

нямь – клей [ПМА: АА].

Клей делали из крутого отвара рыбы [ПМА: АА].

ням – клей; *нямдэ́* – приклеить; *нямхэ́* – клеить, наклеить, склеить [ССРПС: 66]; *нямдэ́ллэ прям., перен.* – приклеивать что к чему (постоянно); *нямдэ́ллэ́ прям., перен.* – приклеивать что к чему (иногда, бывало); *няммсэ́* – приклеиться [СРС: 227].

оаньхэсь саввын – короткий стежок [ПМА: АА].

оа̄рк оаннэм – подвязки повседневные [ПМА: АА].

Использовались для ношения чулок, могли быть повседневными и праздничными.

оа̄ссэть (оа̄сскэть) куаррэм – швейная машинка [ПМА: АА].

Современный атрибут женского рукоделия.

куаррэм машина – швейная машина [СРС: 128].

на̄рк – кора [ПМА: АА; ГВ; ЛГ].

Из коры деревьев варили краску для сетей. «Перед изготовлением берестяных изделий кору держали на жаре у огня, в результате чего она становилась эластичной и принимала любую форму без образования трещин. Все берестяные изделия изготовлены из пластов коры. Плетёные берестянки, характерные для южных соседей, у саамов совершенно не отмечены, хотя техника плетения из древесных материалов им была хорошо знакома. Из берестяных пластов изготавливались различных форм и назначения кухонные, бытовые и хозяйственные короба, а также скатерти, которые не отмечены у других народов Севера» [КСМ 2002: 55].

на̄ррк – кора (деревьев) [СРС: 249].

на̄рк нийдэ – снять кору целиком [ПМА: АА].

Кору целиком снимали весной, потому что тогда она снимается легче.

на̄рьксэм – пояса-оборы для канег, шерстяные завязки для канег (см. *каньги*) (длинные – в несколько раз вокруг ноги) [ПМА: АА].

на̄ррк – кора березы, ольхи, ивы [ПМА: АА]; кора (*дерева*) [ССРРС: 70]; кора (деревьев); *лэһнь на̄ррк* – кора ольхи; *субнь на̄ррк* – кора осины;

кыппытэ п̄ркэнѳ цыдз – сварить из коры деревьев краску для сетей [СРС: 249].

п̄лльй р̄йнуьке – сережки [ПМА: АА; ГА].

«К наряду их принадлежат также ошейные повязки, маленькие, из пестрой российской набойки, запоны, перстни, кольца и серьги, к коим прицепляют иногда серебряные цепочки и обвертывают оные несколько раз около шеи» [ГРГ: 53]. «Вообще лопарки любят одеваться в яркие цвета, любят рядиться, надевать ожерелья, серьги, вкладывать в них гагачьи и лебяжьи пушинки» [ХРВ: 18]. «Девыцы носят <...> большие тяжелые серьги» [КЗМ 1915: 5].

п̄лльй р̄йнуьк – серьги [ССРРС: 72; СРС: 253]; *п̄лльй р̄йнуьк* – серьги (букв. кольцо для уха) [СРС: 292].

п̄ёссь – берёста, *п̄иссетѳ кышишкэ* – содрать берёсту [ПМА: АА].

п̄ёссь – береста [ССРРС: 72]; *п̄ёссь* – 1. береста; *п̄ёссь кушиш* – берестяной кузовок; 2. гнездо; *п̄ёссь-м̄урр* – береза [СРС: 254]; *п̄ёссьм̄урр* – береза [ССРРС: 72].

п̄ёссь к̄аррѳ – посуда из бересты [СРС: 100].

Квашенка для теста деревянная, часто крашенная. «Из деревянной посуды на первое место надо поставить бочку для хранения питьевой воды. Она у большинства лопарей внутри и снаружи крашена масляной краской. Из деревянной посуды необходимо отметить досельное (старинное – Б.В.) глубокое корытце для складывания вынутого из супа мяса» [ИвД: 53-54].

к̄эзь вуэнчѳ к̄арра – вынь мясо на деревянное блюдо [СРС: 100].

п̄ёссь корэбп – берестяной короб [ПМА: АА].

п̄ёссь н̄йввьл – обыкновенная игла [ПМА: АА].

п̄ёссь н̄йввьл – обычная (неграненая) игла [СРС: 211].

пёссь чуккэнч сўль вуэlsa – солонка из бересты [ПМА: АА].

пёссь кушии – берестяной кузовок, туесок [ПМА: АА].

«Берестянки» делали как из одно-, так и двуслойной берёсты. Устья и крышки берестяных изделий стягивались по краям деревянным обручем или широкой берестяной лентой. Нередко крышки и днища коробов перекрещивались двумя полосами орнаментированной бересты. Изделия могли снабжаться берестяными ручками [КСМ 2002: 55].

пёссь кушии – берестяной кузовок [СРС: 254].

пессь туэль койтнэсс – берестяная скатерть [ПМА: АА].

«Домашняя утварь лопаря состоит из чугунных и медных котлов, деревянных чашек и ковшей, чашек из бересты, сшитых оленьими жилками и украшенных резными узорами, деревянной ложки для черпанья рыбы, берестяной солонки и берестяной же скатерти» [Нем-Данч 1902: 71]. «Походное изделие, употреблявшееся во время зимних кочеваний в вежах вместо деревянных подставок-лотков для мяса. Название «скатерть» для них условно. Эти небольшие, внешне оригинальные подставки для пищи, неизвестные у других народов Севера, кольские женщины изготавливали из хорошо выделанной замши и берёсты. «Скатерти» состоят из 4-6 сшитых в два слоя прямоугольных берестяных кусков шириной 10-15 см, соединённых при помощи отбеленных ровдужных лент шириной до 5 см, которые пришивались сухожильными нитями к краям берёсты. Такие изделия легко складывались вдвое, вчетверо и были удобны при перекочёвках» [КСМ 2002: 37]. «Не менее оригинальны были складные скатерти из бересты, белой и коричневой замши» [ВЛК 1996: 49]. «Обязательной принадлежностью в прошлом были каждого хозяйства кольских саамов берестяные скатерти, однако в 1920-е гг. они стали интенсивно выходить из употребления» [КСМ 2002: 56]. «Орнаменты на берестяных скатертях отличаются от орнаментов на других изделиях из берёсты. Они состоят из многополосовых зон, в каждой из которых повторяются уголкового типа фигуры (шевроны), наклонные полосы, зигзаги и другие мотивы. Эти орнаменты, характерные для позднесаамских скатертей и отчасти коробов, перекликаются с узорами на лепной керамике эпохи железа восточной Фенноскандии» [Там же: 59].

пёццк – в русском произношении «печок». Длинная глухая, т.е. без разреза спереди, одежда из оленьих шкур, обычно тёмно-коричневого цвета, мехом наружу, немного расширяющаяся к подолу, основной вид мужской и женской зимней верхней одежды кольских саамов.

«Мужской печок был длиной ниже колен, женский – длиннее, иногда до самой щиколотки. Саамы надевали печок поверх летней рубахи из сукна или вязанного из разноцветной шерсти жилета-фуфайки. Под печок также надевали душегрейку, короткую нагрудную одежду без рукавов с застёжкой спереди, которую шили из шкур молодых оленей или из толстого сукна. Такие душегрейки носили как женщины, так и мужчины» [КУЛ: 17].

пима – пимы [ПМА: АА].

«Нарядная обувь с длинными голенищами, заимствованная саамами у коми в конце XIX – начале XX в., сшитая из тёмных (для мужчин) или чередующихся тёмных и белых койб (для женщин), с подошвами из оленьих щёток (грубый волос с нижней части ног оленя). В пимы саамы, как и коми, надевают липты, меховые чулки, сшитые из оленьих шкур мехом внутрь, длиной выше колен. Чтобы пимы не сползали с ног, их привязывали к поясу узкими кожаными ремешками, а под коленями подвязывали вязанными, плетёнными или тканными из овечьей шерсти оборами (подвязками). В XX в. яры были полностью вытеснены пимами» [КУЛ: 27].

пима – пимы (*праздничная зимняя национальная обувь до бёдер, шьётся из белых койб, украшается орнаментом из койб контрастного цвета и цветного сукна*) [СРС: 256].

поаййн – краска [ПМА: АА].

«При изготовлении обор, чулок, поясов и рукавиц шкурки красили настоящим ольховой, ивовой или березовой коры, позднее – красной, желтой, фиолетовой и другими красками. Любимый цвет саамов и наиболее распространенный в художественных изделиях – красный. Возможно, что особая симпатия к красному цвету выработалась в результате употребления настоя ольховой коры, имевшего не только практическое, но и религиозно-очистительное значение» [ВЛК 1996: 49]. «Краски, употреблявшиеся

для росписи по коже, неизвестны. Вероятно, для них, как и для однотонной окраски кожи, кольские женщины использовали экстракт ольховой коры» [ЛУК 1971; КСМ 1993: 30]. «Экстракт для росписи изготовлялся просто: кора разжёвывалась и в качестве краски использовалась кроваво-красная слюна. Такая краска была практически нестираемой» [КСМ 1993: 32]. «На выделанных кожах проводят красные черты разных видов соком ольховой коры, которую жуют во рту, и горькую слину выплевывают в судно, где прибавя к ней воды, употребляют ее на крашение, которое часто производят пальцами» [ОЗР: 78]. «При изготовлении чулок, поясов и рукавиц основу и уток красили настоем ольховой, ивовой или берёзовой коры. Позднее прибегали к красной, жёлтой или фиолетовой и другим краскам. Любимый и наиболее распространённый в художественных изделиях саамов цвет – красный. Возможно, что особая склонность к красному цвету выработалась в результате длительного применения красного настоя ольховой коры. Кроме красного, часто можно встретить жёлтый цвет и синий. Реже мы находим зелёный цвет, и почти совершенно отсутствуют в украшениях другие цвета» [ВЛК 1939: 49].

поаййн – краска, *поаййн лоая гуэйкэ* – краска для шерсти [СРС: 259].

поаййнэ – красить, покрасить, раскрасить [ССРПС: 73]; 1. красить/выкрасить, покрасить, окрашивать/окрасить что; 2. краситься; *стён въл поаййнэв* – стены еще красятся; *тэдта оаз паййн* – эта вещь линияет [СРС: 259].

поаннэ – прясть [ПМА: АА].

поаннэ (поана, поанн) – 1. скручивать, вить (*веревку*); 2. прясть [ССРПС: 74]; прясть *что* [СРС: 261].

поаннэй – пряжа [СРС: 261].

пõгкэ – сверлить [ПМА: АА].

пõгкэ – сверлить [ССРПС: 74]; сверлить/просверлить *тж. перен.*, буравить/пробуравить *что* [СРС: 264].

подвесськ – подвязка для тоборок, пим (под коленями) [ПМА: АА; ГА; НА; ММ].

пõнне – скручивать в два ряда из 2 клубков [ПМА: АА; ГА].

пõнне – *прям., перен.* крутить, скручивать/скрутить, закручивать/закрутить кого-что; *пõнньлэ* – *прям., перен.* скрутить *кого-что*; *пõнньлэ кõллм сун эххэтэ* – скрутить 3 нитки в одну; *поаннэ* – *прясть что* [СРС: 261].

пõннье – скручиваться само по себе [ПМА: АА].

пуалл – пуговица [ССРРС: 75].

пуалл рыйк – петля [СРС: 268].

пӯдзэ пїджян куэишиь – шкурка с хвоста оленя [ПМА: АА].

Из крупных прямоугольных шкурок с голов и хвостов оленей шились меховые коврики [КСМ 2002: 27].

пуйхкэгуэйм коадтма сукхквуэйив – вязанный носок [ПМА: АА].

пуйхк – спица (вязальная) [ПМА: АА]; *пуйххк* – спицы [ПМА: АА; НА].

«Шапки и рукавицы из заячьей шерсти <...> они вяжут при помощи трёх или четырёх железных спиц подобно тому, как в Европе вяжут чулки. В женских рукоделиях главную роль играют веретено и прялка, а также железные спицы для вязки шерстяных изделий» [ШФР: 288-289]. «Варежки, чулки, носки кольские женщины вязали на спицах, а летние шлемообразные головные уборы (капоры), вышедшие в настоящее время из упо-

требления, – одной костяной иглой, аналогичной иглам карел и русских некоторых областей Севера. Вязание изделий одной иглой саамами могло быть заимствовано из прибалтийско-финской среды» [КСМ 2002: 50].

пуйхък – 1. деревянный гвоздь; 2. спица [ССРПС: 76]; *пуйжк* – спица (вязальная); *коадтэ пуйкэгуэим* – вязать на спицах; *пуйкэнь коадтэм чальм коальтсэ* – зацепить петлю спицей [СРС: 270].

пуэгенъ – пояс из цветной пряжи [ПМА: АА] (пряжи из разноцветной пряжи, подпоясывали сарафан – Б.В.).

«Пояса бывают двух видов: повседневные плетёные из цветной шерстяной пряжи и праздничные из сукна, вышитые бисером» [МЗЛ: 19]. «Женщины вместо кожаного пояса носили обычно пояс тканый, плетённый или связанный из шерсти, шириной 10-15 см, на который также подвешивали нож с рукояткой из оленьего рога в кожаных ножнах, сумки с игольницами и нитками, кошелёк и различные амулеты» [КУЛ: 44]. «В костюме пояса являлись той утилитарно-декоративной принадлежностью, по которой мужские печки отличались от женских, так как покрой обоих был одинаковым. Известно, что саамы разного возраста носили разные по декору пояса для опоясывания одежды. В приёмах изготовления и орнаментации поясов получили отражение особенности узорного ткачества, присущие той или иной саамской местности» [КСМ 2002: 51]. «В кольской группе аналогичные сведения удалось записать только у бабинских саамов по поясам-оборам для канег. Женские пояски, в отличие от мужских, были широкими, однотонного красного цвета. К их концам дополнительно прикреплялись бусы. Аналогичные мужские изделия изготавливались узкими и с рисунками. В поясах-оборах отразились и возрастные отличия. У молодёжи они отличались преобладанием ярких красных узоров. Оборы пожилых мужчин – сдержанной, серой расцветки» [КСМ 2002: 51]. «Для изготовления узорных поясов существовало несколько техник: без использования каких-либо орудий, или с помощью иглы для рыболовных сетей, или ткали на бердечке (деревянная пластинка прямоугольной формы с дырочками на тростях и сквозными узкими отверстиями между ними)» [КСМ 1993: 105].

пуэгенъ – 1. женский шерстяной пояс; 2. кушак [ССРПС: 76]; женский пояс (сплетенный из шерстяных ниток) [СРС: 273].

пыллэ – пилить [ПМА: АА]; *пыллэ* – пилить, распилить [ССРС: 77];
1. пилить/распилить *что* 2. *перен.* пилить, упрекать, укорять *кого* [СРС:
277] (см. *вэйе, ёдтэ*)

пыссьрассьтэ – расшить *что-л.* бисером (*немного, быстро*) [СРС: 278].

пыссьренъ куарант – вышивка бисером [ПМА: АА]; *пёссьренъ (пыссьренъ) куаррмуши* – шитье бисером [ПМА: АА].

«Краткий анализ бисерного шитья на основных категориях саамских изделий позволяет утверждать, что их орнамент, несмотря на распространённость мотивов, глубоко оригинален за счёт наделения основных орнаментальных узоров специфическими дополнительными деталями. Наиболее распространены петлевидные и мелкие кружковые элементы. Они дополняли почти все саамские прямолинейно-геометрические и криволинейные бисерные мотивы. Аналогий такой трактовке орнаментальных фигур в бисерном шитье других народов Севера нет. В то же время такие сочетания наблюдались на орудиях железного века и раннего средневековья у древних саамов северной Фенноскандии» [КСМ 2002: 49].

чоӱхьпэсь пыссьренъ куарант – вышивка черным бисером [ПМА: АА].

пыссьренъ куаррэй чёхьп – мастерица по работе с бисером [ПМА: АА].

пыссяр – бисер [ПМА: АА; ММ; НА; ПМ; ЕО].

«В течение последних двух столетий цветной фарфоровый бисер был у кольских саамов наиболее распространённым материалом для декорирования сукожных, нередко кожаных и даже меховых изделий. В XX в. вместо фарфорового мелкого бисера они стали употреблять стеклянный крупный бисер, которым и поныне украшают предметы одежды и быта (обувь, настенные коврики и т.д.). Распространяться фарфоровый бисер

начал у народов Севера не ранее середины XVIII в., когда было налажено его отечественное производство, прерванное в XII в. татаро-монгольским нашествием. Ловозерские саамы покупали бисер в Архангельске, бабинские – в Кандалакше. Для декорирования суконных, кожаных, меховых изделий саамские женщины использовали различное сочетание бисеринок белого, голубого (синего), жёлтого, иногда зелёного цветов. Белый бисер играл основную роль. Фоновым материалом для нашивания бисерных узоров обычно бывало красное сукно, реже ровдуга» [КСМ 2002: 42,43]. «Время появления бисера как декоративного материала в саамской среде неясно. Первое письменное упоминание относится к рубежу XVIII–XIX вв. Путешественник и исследователь того времени Н Озерецковский упоминал праздничную оленью сбрую и обувь саамов, унизанные бисером. Исследователь того же времени И. Георги шитьё бисером не упоминает. Можно предположить, что бисер как декоративный материал был знаком саамам уже в XVIII в., но не так широко, как позже. Косвенно на это указывают разные названия бисера в саамской лексике: наряду с бытовавшей калькой с русского «*пёссяр*», он был известен как «*кёддьк*» – камень [КСМ 1993: 60]. Это был покупной материал, разноцветный бисер использовался при декорировании меховых изделий» [Там же: 15]. «Был распространён преимущественно белый бисер, но всегда в сочетании с зелёным, синим, голубым, жёлтым, красным и матовым. Бисером украшались женские и мужские головные уборы, праздничная сбруя оленей, люльки, сумки, пояса и различные предметы утвари» [ВЛК 1939: 49].

пыссьренч – мелкий бисер [ПМА: АА].

пёссяр – бисер [ССРРС: 72]; *пыссяр* – бисер [СРС: 278].

пыссяр куаррэм нйвьл – иглолка для бисера [ПМА: АА].

пыссяр туй – изделия из бисера [ПМА: АА].

«Бисерным шитьём саамы украшали различные предметы: зимние мужские и девичьи головные уборы, девичьи перевязки, женские головные уборы, особенно богато орнаментировавшиеся бисером, каньги (*короткая меховая обувь с приподнятым носком, с оборами, связанными, сплетёнными или сотканными из разноцветных шерстяных ниток или шитыми из*

сукна и украшенными бисером), оборы для канег, пояса для женской и мужской одежды, в том числе прикреплявшиеся к поясам кошельки. Украшались сумки различного назначения, детские люльки, детали праздничной оленьей упряжи для «женских» оленей и ряд других предметов. Каждая категория изделий имела свою специфику в орнаментации бисером» [КСМ 2002: 42, 43]. «Красота шитья бисером зависела и от материала, которым пользовались мастерицы – это был мелкий непрозрачный бисер, имевший большое количество цветовых оттенков (красный, зелёный, голубой, жёлтый, белый, сиреневый). Чёрный цвет популярностью не пользовался. Секрет вышивки зависел от правильного выбора соотношения бисера и свободного фона ткани. Символика саамского орнамента не всегда поддаётся объяснению. У мастериц есть свои названия узоров, которые отражают их природную наблюдательность. Многие элементы орнамента являются предельно стилизованными природными формами» [ИВН: 49].

пыссярлаһтэ – 1. снабдить кого-либо бисером; 2. расшить что-либо бисером [СРС: 278]; *шаами пыссьраһтэ* – расшить шамшуру бисером [ПМА: АА; ГТ; ЕО; ГА; СРС: 409].

пыссярлуввэ – 1. обзавестись (обеспечить себя) бисером; 2. быть расшитым бисером [СРС: 278].

пййххът сйввын – потайной шов (шитьё через ворс) [ПМА: АА; ГА].

пйрмас – опушка [ПМА: АА].

пйрмас – опушка (на обуви) [СРС: 283].

пйррсаһтэ – пришить опушку (на обувь) [СРС: 283].

«Одеяние свое шьют из мягкой рухляди, кож и сукна; кожаное и суконное платье бывает у них всегда либо опушено, либо цветным сукном по краям оторочено» [ГРГ: 53].

пяррмэ – обшить по краям мехом [ПМА: АА]; *пяррмэ (пярма, пяррм)* – подгибать, подогнуть, подрубить, подрубить (*край одежды, материю*) [ССРРС: 79]; подшить, подрубить *что* [СРС: 284].

рёммь, рэмьн – мужской ремень [ПМА: АА].

«Мужчины и женщины опоясываются ремнями с пряжками, на которые нанизывают разные побрякушки, ключи, ножи и пр.; самый же ремень, судя по состоянию владельца, украшается разными бляхами или медными гвоздями. Лапландец никуда не выходит без ножа, огнива и трута» [КЗМ 1915: 5].

рёммь, ремэнь – ремень [ССРРС: 81].

рймьн куэиш – лисья шкура [ПМА: АА].

Шкура лисы широко использовалась в отделке одежды и головных уборов [КСМ 1993: 14].

роамплэ – плести, ткать (одеяло из овечьей шерсти) [СРС: 296].

рўввьт – ножницы [ПМА: АА; ГА];

рўввьт – 1. железо, металл; 2. утюг; 3. капкан; 4. ножницы [ССРРС: 83]; 1. железо; 2. капкан; 3. ножницы [СРС: 299].

руввьтѣ – плести веревку, аркан, кожу, пояс [ПМА: АА; ЛГ; ГВ; ГП].

рўййсэ – пришивать/пришить (*головки тоборок к голенищам*); *рўййсэнтэ* пришивать (*головки тоборок к голенищам – постоянно; иногда, бывало*) [СРС: 300].

руэсск рўпньсесэ – цветное яркое сукно (разноцветное) [ПМА: АА; ГТ].

Покупной материал, который использовался при декорировании меховых изделий [КСМ 1993: 15].

руэсск – цветное сукно [СРС: 304].

руэссктэ – украсить что-л. цветным сукном; *руэссктэллэ* – украшать что-л. цветным сукном (*постоянно*); *руэссктэлнэ* – украшать что-л. цветным сукном (*иногда, бывало*); *руэсскиэ* – считать что-л. излишне разукрашенным цветным сукном [СРС: 304].

рысст (украшение) – крест.

«Главное щегольство состоит в кресте довольно большого размера, который зажиточные носят на серебряной цепи» [КЗМ 1915: 5].

сāввьн – первый ряд стежков [ПМА: АА].

сāввьн – шов [СРС: 311].

сайй сунн – нитки из становой жилы (вдоль позвоночника с двух сторон) [ПМА: АА].

«До настоящего времени вся одежда их сшивается тонкими нитями. Они бывают разной толщины, начиная от довольно толстых и кончая тончайшими нитями, на который лапландцы часто наводят тончайший слой олова. Все эти нити, в противоположность льняным и пеньковым, длина которых достигает иногда многих локтей, коротки и не превышают в длину двух-трёх локтей, соответственно размерам тех жил, из которых они сделаны. Обработка жил для получения из них нитей заключается в следующем: жилы тщательно очищаются и освобождаются от всяких узлов и затвердений, затем высушиваются и треплются, как лён. После этого к ним прибавляют немного рыбьего жира, чтобы сообщить им большую гибкость и мягкость» [ШФР: 287-288]. «Теребят звериные жилы для употребления в шитье вместо ниток» [ГРГ: 52].

сайй сун – 1. становая жила; 2. нитки из становой жилы (*напр. оленя*) [СРС: 331].

с̄арр̄рк сыська гуэйкэ – войлок, грубое сукно для подкладки [ПМА: АА].

Привозной материал, явление достаточно позднее [КСМ 2002: 29].

с̄арр̄рк (с̄ар̄рк) – грубое сукно; *с̄арр̄рк м̄а̄цэх* – юпа из грубого сукна, *с̄арр̄рк сугк* – суконные чулки [СРС: 316].

с̄е̄ӯркэсь н̄ивв̄ыл – тонкая иголка [ПМА: АА].

с̄идцэ – ситец [ПМА: АА].

«Покупной материал, из которого шили мужскую и женскую одежду. К нижней плечевой одежде саамов конца XIX в. относится ситцевая мужская рубаха туникообразного покроя длиной до колен, с прямым воротом, длинными прямыми рукавами с ластовицами [КУЛ: 43]. Из ситца шили сарафан (также из сатина, тика) – высокую юбку на узких лямках, ткань бралась яркая однотонная (часто красного, голубого, жёлтого цвета) или пёстрая [Там же: 41]. Из ситца шили мужскую рубаху разных цветов, иногда штаны» [Там же: 39].

соав̄в̄н̄т̄ь рышӣшэ – распарывать швы [СРС: 311].

со̄а̄фф̄кэ – сметать, приметать [ПМА: АА; ГТ; ГА].

со̄а̄фф̄кэ – сметать, приметать [СРС: 324].

совехь – совик.

«Для поездки по тундре в сильные морозы у некоторых лопарей имеются совики, надеваемые поверх малицы и печка. Формой они напоминают малицу, но значительно шире её и сшиты шерстью наружу. Совики обычно шьют из старых оленей» [ИвД: 62]. «Верхняя меховая одежда с капюшоном, но без рукавиц, сшитая шерстью наружу. Формой напоминает малицу, но значительно длиннее и шире. Саамы надевали совик поверх малицы и печка, носили без пояса. Совик удлинялся за счёт широкой ме-

ховой панты, пришитой к нижнему краю подола. На подол и рукава нашились по три узких орнаментальных полосы. В посёлках и саамские, и коми женщины носили белые нарядные совики и надевали их на тканевую одежду» [КУЛ: 21].

совехъ – совик (верхняя зимняя меховая одежда ворсом наружу, шьется из оленьих шкур, надевается поверх малицы, украшается цветным сукном или контрастным мехом) [СРС: 325].

сўнн – [ПМА: АА; ММ; ГА; ЕО].

«Короба саамские женщины «шили» сосновым корнем или сухожильными нитями, подобно шитью одежды – наметкой или верхошвом. Инструментом служили нож, маленькое костяное шило для пробурывания отверстий и большая игла для сухожильных нитей» [КСМ 2002: 55].

сўнн – 1. жила; 2. нитка [ССРПС: 88]; *сўнн (сўн)* – 1. нитка; 2. кровеносный сосуд; 3. сухожилие [СРС: 331]; *сайй сўн* – 1. станова жила; 2. нитки из становой жилы (*напр. оленя*) [СРС: 331].

сўнн шэлмаш – острый тонкий конец нити из сухожилий специально для вдевания в иглу [ПМА: АА].

сўрмас – кольцо [ПМА: АА].

«Кольца и перстни также в большом употреблении» [КЗМ 1915: 5].

сўрмас – кольцо (*украшение*) [ССРПС: 89]; *коалль сўрмас* – золотое кольцо; *чалльм сўрмас* – перстень [СРС: 332].

сўррмгэдт куэдтб – футляр для наперстка на поясе женщины [ПМА: АА]

сўррмгэдт – наперсток [ССРПС: 89]; *сўррм-куэдтб* – наперсток [СРС: 332].

сукхквуэййв – носок [ССРПС: 89]; *сулк* – чулок [СРС: 329].

сумка, вусс – сумка [ПМА: АА].

суммьк – сумка [ССРРС: 88].

сыллп – серебро [ССРРС: 90; СРС: 336].

сыллп лянңит – парчовая лента [ПМА: АА].

сэкс, сэфс – шерсть, мех, ворс [ССРРС: 90]; *сэфс* – шерсть ж (*животного*) [СРС: 338].

сэрв тўлльй – шкура лося [ПМА: АА].

«Из шкуры лося юго-западные (бабинские) саамы шили обувь на весенне-осенний период, которая отличалась от обуви, сшитой из оленьих шкур, большей прочностью» [КСМ 1993: 14]. «Кроме оленьих меховых и ровдужных шкур, как наиболее распространённых материалов для изготовления и декорирования изделий, кольские саамы использовали лосиные кожи» [КСМ 2002: 27].

сэррв тўлльй – лосиная шкура [СРС: 338].

тāвяр – ткань [ПМА: АА].

Для шитья одежды саамы использовали покупные ткани: сукно, ситец, шёлк.

тāвяр – 1. ткань; 2. товар [ССРРС: 91]; *тāвяр* – ткань ж. [СРС: 341].

таннб – олово [СРС: 345].

Материал для изготовления нитей.

тāннб сўнн – оловянная нить [ПМА: АА].

«Волочат проволоку из олова; причем, за неимением волочительных желез, пробуравливают в оленьих рогах дырочки и делают сперва круглую, а потом плоскую проволоку. Они также портничат (портняжничают), вышивают волоченным оловом, серебром, мишурой и шерстью узоры и упражняются в красильном искусстве. Пояс, к коему также привешивают табачный прибор, вышивают почасту волоченным оловом. Они носят также и по голове сделанные шапочки, которые всегда либо узорчато вышивают волоченным оловом, либо украшают цветными суконными полосками» [ГРГ, 52-53]. «Сплетают нити из оленьих жил с тончайшими ниточками, вытягиваемыми из расплавленного олова наподобие того, как в Европе делают это с сусальным золотом. Это делается следующим образом. Расплавленное олово вливается в рог с пробуравленными в нём отверстиями различного диаметра и затем выступающие из них узкие кусочки олова вытягиваются зубами до желательной нитевидной тонкости. Так как полученные таким своеобразным способом нити круглы и потому непригодны для сплетения других нитей, не будучи в состоянии плотно прилегать к ним, то их стараются сделать с одной стороны плоскими, и для этого затыкают тонкой косточкой половину отверстия в роге и, продолжая вытягивать оловянную нить, придают ей нужную форму. следующая часть операции сводится к тому, чтобы обмотать полученную таким способом металлическую нить вокруг другой. Это достигается при помощи веретена, к которому прикрепляют обе нити и затем так переплетают их, что нитка из оленьих жил совершенно покрывается оловянной. Чтобы длинно вытянутая оловянная нить не свернулась и не запуталась, тотчас по вытяжении её заматывают или вокруг головы или нацепляют на кончик ноги» [ШФР: 289-290].

тāссэм – ремень, пояс (мужской, из юфти или яловой кожи, шириной до 10 см, застёгивается металлическими пряжками с орнаментом. Праздничный пояс украшается орнаментом из металла или кости; с левой стороны к поясу на цепочках прикрепляются ножны, с правой – кожаный мешочек для бумаги и т.п. [СРС: 346].

«Пояс, которым мужчины подпоясывали печок, а затем и малицу. К поясу мужчины подвешивали нож, огниво, точильный брусок, сумочки из кожи, амулеты из медвежьих зубов. Пояс носили поверх верхней одежды»

[КУЛ: 22]. «Ремень лопарского оленевода украшался металлическими и костяными бляшками, с ремня свисал амулет из медвежьего зуба» [КСМ 2002: 66].

tāxtə́st, tā́fytə́st ыишьтя, корба – из кости шкатулки, коробки [ПМА: АА].

tāxxt – кость [ССРРС: 167; СРС: 347].

Материал для изготовления различных бытовых изделий у саамов.

tāxxt nīvvyl – костяная игла [ПМА: АА].

«Там же у меня хранится костяная игла длиной несколько более двух дюймов, круглая, резная, с отверстием на конце» [ШФР: 283]. «Костяные иглы (нивели) вышли из употребления, по-видимому, в еще далекие времена» [ВЛК 1996: 46].

tēp-nalīzm kы́рыйнэз – треугольники [ПМА: АА].

«Треугольники из цветного сукна, уникальный вид украшения меховой одежды (женской) и многих предметов обихода, изготовленных не только из меха, но и из других материалов. Они прикреплялись к изделию при помощи узких ремешков различной длины с нанизанными на них разноцветными крупными бусами. Суконные подвески вырезались в виде крупных треугольников, свисающих с ремешков либо одной фигурой, либо «пучками» (равновеликими треугольниками красного, жёлтого или синего цвета). На меховых женских печках подвески были почти единственным видом декора. Суконные треугольные подвески прикреплялись также к длинным кожаным завязкам, стягивающим ворот печка, иногда с правой и левой стороны груди, к ремню, опоясывающему печок. Декоративными подвесками украшали также устье меховых рукавиц, переднюю часть короткой меховой обуви – канег, даже лопасти, прикрывающие уши, девичьих головных уборов. Они наблюдались на детских колыбелях, меховых женских сумках, скатертях, предметах оленьей упряжи и других традици-

онных изделиях» [КСМ 1993: 57]. По мнению Косменко А.П., треугольники – символы ног водоплавающих птиц, которыми маркировались предметы женского костюма и обихода саамов. На это указывают сюжеты саамских сказок, в которых говорится, что украшением являлись красные лапки гусей и уток [КСМ 1993: 58]. «Данная традиция, сохранившаяся вплоть до XX в. только у кольских саамов, восходит к финно-угорской традиции украшения женского костюма металлическими зооморфными подвесками с лапчатыми привесками. Этнографические и другие материалы также дают основание для достаточно веских предположений о том, что уже в раннем средневековье саамы изготавливали их из различных материалов (металла, кожи, позже сукна), маркируя не только одежду, но и предметы главным образом «женского» обихода» [КСМ 2002: 36].

тѣххъп – шахматный порядок треугольников, прямоугольников из сукна [ПМА: АА].

тѣххъп – украшение (в виде цветных треугольников из сукна) [ССРРС: 92].

торячка вѣллькесь сѹнн – катушка (для ниток) [ПМА: АА].

торячка – катушка [ССРРС: 95]; *сѹнн турэишик* – катушка ниток [СРС: 331].

тѣххтэ куэишиъ – шкура гагары [ПМА: АА].

«Для шитья различных изделий (кисетов, мешочков для мелких вещей, ковриков) широко использовались и шкурки водоплавающих птиц, особенно гадар. При их изготовлении брались целые шкурки-«чулки» с птиц вместе с клювом, отдельные части со спины, а также перепончатые лапки с когтями» [КСМ 1993: 15]. Это древняя разновидность утилитарно-декоративных материалов. На шитьё небольших сумочек и кисетов шли целые шкурки-«чулки» и отдельные её части: шкурки со спины, с перепончатых лапок, сохранялись на изделии даже когти. В фондах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург) хранится кисет, сшитый из гусиных лапок с когтями по краю изделия. В конце XX в.

из тёмных и светлых шкурок, снятых со спины водоплавающей птицы, кольские женщины шили в основном мозаичные коврики, аналогичные по форме и назначению коврикам из оленьих шкур [КСМ 2002: 28].

тõррк – шуба [ПМА: АА; ГА].

«Торрка – старинный вид саамской женской одежды, давно вышедшей из употребления. По одним источникам, это короткая распашная одежда до бедра из овчины, оленьих шкур, шкурок лебедя мехом (пухом) внутрь, по другим – глухая одежда из оленьих шкур мехом внутрь, короче печка (выше колен). Торрку делали нарядной: сверху покрывали сукном или дорогой тканью, обшивали низ рукавов и полы заячьим, песцовым или лисьим мехом и использовали как верхнюю праздничную одежду. Надевали поверх юпы или сарафана, при сильном холоде её надевали на печок. В некоторых описаниях говорится, что саамы покупали торрку в Коле у русских. Вероятно, позднее саамские женщины стали шить эту одежду сами» [КУЛ: 19].

тõррк – шуба [СРС: 358].

тряпка – кисти платка, скатерти; бахрома [ПМА: АА].

тубэрк – тоборки [ПМА: АА].

«Весной и осенью носят тобурки, голенища которых делают из старых выносившихся пимов или яров, а оголовье из тюленьей просмоленной кожи, подвергнутой этой обработке уже в сшитом готовом виде. Для просмаливания тобурки ставят в таз, наполненный смоляной водой, внутрь также наливают эту жидкость. Просмоленная таким способом в течение полутора суток обувь уже не боится сырости» [ИвД: 67]. Повседневная обувь высотой до бёдер, шьётся в основном из тёмного меха ворсом наружу, носится поверх меховых чулок, привязывается к поясу завязками [СРС: 359]. Рабочая обувь с длинными голенищами из старых выносившихся пимов или яров, с оголовьем из тюленьей просмоленной кожи. Заминствована у коми. Тоборки надевали на каньги, сшитые из мягкой, хорошо выделанной кожи, или же вставляли внутрь липты [КУЛ: 28].

туввнэ – штопать [ПМА: АА].

туввнэ – чинить (одежду, обувь), ставить заплату, латать [ССРРС: 96; СРС: 359].

тўвнас – заплата [ПМА: АА].

тўвнас – заплата, латка [СРС: 359].

тўлль – шкура [ССРРС: 97]; *тўлль* – шкура (*крупного животного*) [СРС: 362].

тэйтшэ коӱвнэнт – резьба по кости [ПМА: АА].

«Небольшие сумки снабжались костяными створками, украшенными художественной резьбой» [КСМ 2002: 27]. «Некогда распространённая у самов Кольского полуострова резьба по кости давно не имеет былого значения. В быту такие изделия почти не сохранились, мало их в музейных коллекциях. В публикациях прошлых лет о данном виде занятий имеются лишь разрозненные материалы. Резьбой по кости украшались кожаные ремни для верхней одежды и различные хозяйственно-бытовые изделия, сделанные преимущественно из оленьего рога. Это костяные затворы женских сумок, пряслица для веретён, игольники для игл и вязальных спиц, вырезанные из трубчатой кости ног оленя, ручки для подвешивания люлек, ножи и ножны стационарного и походного пользования, ножевидные орудия для обработки коры, пороховницы, костяные принадлежности арканов для отлавливания оленей. Бляшками декорировались кожаные ремни, которые являлись обязательной принадлежностью меховых костюмов (малиц) саамских оленеводов. Декорирование костяными накладками собственного изготовления встречались в основном в восточных районах ареала саамов, где влияние коми-ижемской культуры в XX в. было не настолько велико, как в центральной части Кольского полуострова [КСМ 2002: 65]. Кольские фигурные бляшки выглядят архаично. Они почти полностью повторяют костяные ременные накладки эпохи железа из северо-восточной Норвегии [Там же: 66]. На различных бытовых изделиях из кости у кольских саамов выявляется существенная деталь: технические при-

ёмы резьбы по кости у них по преимуществу те же, что приёмы художественной обработки дерева и берёсты. В целом у кольских саамов профилировка костяных изделий выглядит значительно беднее и архаичнее, чем у финляндских и скандинавских. Часто встречающимся приёмом, более свойственным орнаментации кости, являются точечные и ямочно-выемчатые наколы (круглые металлические углубления). Они могут быть единственными узорами, но чаще являются либо фоном геометрического орнамента, либо дополнительными элементами отдельных мотивов. Специфической чертой саамской резьбы по кости является чёрный цвет контура узоров. Саамские резчики «закрашивали» контурные резные линии грязным пальцем, смоченным слюной, или в узоры втиралась прожёванная берестяная зола» [Там же: 66, 67]. «Композиции узоров в резьбе по кости во многом повторяют резные орнаменты по дереву, но более разнообразные» [Там же: 71]. «В современной резьбе кольских саамов хронологически наиболее поздней группой следует считать изобразительные мотивы реалистического стиля. К более древнему, раннесредневековому слою относятся ленточно-плетёчные узоры, которые немногочисленны. Эти два пласта сосуществуют с наиболее распространённой группой простейших кружковых и прямолинейно-геометрических узоров, имеющих многочисленные параллели в резьбе по дереву и отчасти по бересте. Своими истоками они связаны с первобытным искусством» [Там же: 73].

тjярас – узкие полоски из сукна, кожи [ПМА: АА].

«Нередко яры и пимы украшались белыми полосками» [ВЛК 1996: 49]. «При орнаментации меховых изделий между кусочками меха вшивали узкие полоски цветного, чаще всего красного сукна. Узенькие полосы ткани, обычно красной, порой перегибаемые пополам, вшивались вдоль конструктивных швов изделий. Цветные суконные канты использовались как дополнительные элементы, обрамлявшие мозаичные узоры. Такие обрамления были одно- и многополосными, разных цветов и ширины (от 1-2 мм до 1-2 см) куски ткани, в том числе зубчатой. На современной меховой обуви каймы из цветной ткани не только обрамляют конструктивные швы или меховую мозаику. На пимах они превращены в самостоятельный орнамент. На передней части обуви делаются многорядные поперечные и продольные надрезы, куда затем вшиваются узкие полоски цветного сукна.

Женские пимы украшаются зональными полосками у стопы обуви, мужские – у голени» [КСМ 2002: 35].

тйиши – тяж (длинный ремень из тюленьей шкуры, соединяющий упряжь с санями) [СРС: 367].

уййв – пух водоплавающих птиц [ПМА: АА].

Пух водоплавающих птиц собирали на подушку (чаще на маленькую), зажиточные саамы делали из пуха перины. На перину клали шкуру. Перина была очень тяжёлая, поэтому её каждый день трясли, чтобы не было комков [ПМА: АА].

уййв перень – перина [ПМА: АА].

уййв – пух [СРС: 369].

улл сэфс – овечья шерсть [ПМА: АА].

«Из овечьей шерсти саамские женщины вязали узорные варежки, чулки, носки, летние головные уборы в виде шлемообразных колпаков. Шерсть получали от белых овец, которых разводили в небольшом количестве» [КСМ 2002: 49].

улл – 1. шерсть; 2. шерстяной [ССРПС: 100]; *улл* – шерсть *жс* (годная для изготовления пряжи, чаще овечья или верблюжья) [СРС: 372].

хёбрхэ – украшать [ПМА: АА].

хёббрэ (*хёбра*, *хяббр*) – украшать [ССРПС: 101].

цёгкь – короткие штаны из дублёной кожи (к которым пришиваются меховые чулки) [СРС: 378].

цуаткэнч – бусинка [ПМА: АА].

цуэттёк – бусы [ПМА: АА; ММ].

Бусы использовали при декорировании меховых изделий [КСМ 1993: 15].

цүэттѣк – бусы, ожерелье [ССРПС: 103]; 1. бусинка; 2. четки [СРС: 382].

цүэттѣк коѡвлас – ожерелье из бус [ПМА: АА].

Девицы носят повязки и ожерелья, большею частью из красного бисера, стекляруса или янтаря [КЗМ 1915: 5].

цудѣк – шелк [ПМА: АА].

Зажиточные саамы использовали для пошива сарафанов и передников дорогую ткань – шёлк [КУЛ: 41].

цудѣк – шелк [ССРПС: 242]; *шѡдѣк* – шелк [ССРПС: 242].

цудѣк сѹнн – шелковая нитка [СРС: 331].

чепесь куаррэй шыишьнэнѣ – мастерица по работе с кожей [ПМА: АА; ГА].

чиввкэ сѹн – затянуть нить, затягивать [ПМА: АА].

чѹллмдэ – 1. завязать узел; *чѹллмэдѣ сѹн* – завязки на нитке узел; 2. *перен.* нахмурить (*брови*) [СРС: 403]; связать (*вместе*), завязать [ССРПС: 108].

чѹххнэ – резать, обрѣзать, нарѣзать [ПМА: АА; ССРПС: 108]; *чѹһнэ* – резать, разрезать/разрезать *что* [СРС: 402].

чуэррѡв нуал – костяные пуговицы [СРС: 268].

шāмми – шамшура, женский головной убор, украшенный бисерной вышивкой [ПМА: АА].

«Головной убор замужней женщины, называемый шамшура (шам-шед), изготовлялся из красного сукна, натягиваемого на бересту или картонный каркас. Основание этого убора представлял повойник, с присоединением изогнутого надо лбом поперечного гребня и тыльной части, закрывающей шею. Как правило, по красной поверхности шамшуры нанесены семи или шестицветные бисерные узоры стилизованного геометрического характера» [ВЛК 1996: 45]. «Праздничный женский головной убор; надевается на голову так, чтобы волосы надо лбом не были видны; состоит из низкого цилиндра, плавно переходящего в полуэллипсное возвышение, нагнутое вперёд; на задней нижней части – козырёк-противовес с пришитыми к краю свинцовыми подвесками или бусинами; украшается бисером и жемчугом, по форме напоминает шлем Афины. Считается, что шамшура заимствована от русских, некоторые детали этого головного убора и его украшения в течение времени несколько видоизменились. Делалась из берёсты, обтягивалась красным сукном и расширялась бисером» [КУЛ: 6, 35]. Узоры из бисера на женских шамшурах представляют значительный интерес, для них характерны свои приёмы орнаментации. Саамские шамшуры привлекали к себе внимание исследователей и путешественников ещё в XIX в. В.И. Немирович-Данченко писал: «Женщины носят на голове головной убор с торчком стоящим языком, кои ... пуговицами, бусами, галунами, стёклышками, кусочками зеркал, металлическими шариками усаженные. У одной старушки я видел его украшенным сплошь старинными рублями». Данное описание интересно тем, что автор отметил одну из наиболее древних разновидностей декорирования шамшур монетами, которая позднее уже не фиксировалась. Бисерными узорами шамшуры украшались по лицевой и задней части возвышающийся надо лбом короны, а также по боковым крыльям и «подзатыльнику». Узкими полосами бисера подчёркивались конструктивные швы, не декорировался лишь прикрывающий макушку мягкий чепчик. Каждый «участок» шамшуры был украшен своими композициями и мотивами [КСМ 2002: 46]. Праздничный головной убор замужней женщины из красного тонкого сукна, расшитого бисером. Шапочка завязывается на голове красной лентой или тонкой косынкой. Уплотнённая передняя верхняя часть шапочки нависает козырьком надо лбом. Поверх шапочки надевается однотонный шелковый платок, чаще с длинными кистями [СРС: 409].

рўпцьсесь руэсск шїмми – шамшура из красного сукна [СРС: 409].

ишшшшенѣ – выделанная кожа, шкура без ворса [ССРПС: 110].

ишшшшенѣ – кожа (*шкура без ворса*) [ПМА: АА].

Саамы использовали прежде всего мех и кожу оленя. Из оленьих шкур саамы шили зимний костюм, состоявший из мехового печка, капора, рукавиц, а также яр, пришитых к коротким замшевым штанам, канег. Праздничные женские печки, а также яры, каньги, рукавицы изготовлялись из белых шкур оленя. Для получения белоснежного цвета их дополнительно отбеливали на солнце. В источниках указывалось, что белые цвета, особенно в меховой одежде, у саамов считались «щегольскими». Будничную одежду шили преимущественно из тёмных оленьих шкур [КСМ 2002: 35].

ишшшшенѣ – кожа (*шкура без ворса*) [ССРПС: 165]; *шшшшшенѣ* – кожа (*шкура животного после дубления*) [СРС: 415].

ишшшшенѣ куськенѣ – кожаные (замшевые) кусочки [ПМА: АА].

Использовалась при декорировании предметов домашнего обихода, при пошиве одежды.

элэлэ кўсстѣей – чуть заметный шов [ПМА: АА].

югке куэшишь куськэнѣ куаррма – аппликация кожей [ПМА: АА].

«Сумочки эти изготовлены из кусков шкуры с оленьего лба; они украшены квадратами белого, коричневого и серого меха и снабжены косяными створками» [ВЛК 1996: 49]. «Узоры, выполненные кожаной аппликацией, можно встретить на мешках и сумках, колыбелях, берестяных скатертях. Эта традиция сохранилась в сильно изменённом виде в ornamentации современных изделий (в декоре меховых бурок и домашних туфель). Узоры современной аппликации отличаются от традиционного орнамента в корне. В круг современных мотивов входят довольно натурали-

стически вырезанные головки оленей, розетки, напоминающие лепестки цветов. На традиционных изделиях аппликации состояли из геометрических построений» [КСМ 1993: 36, 37]. «Так, одиночные аппликационные узоры на люльках состояли из различных разработок ромба (например, ромб с треугольниками на его углах), квадрата, простого ромба и зубчатого круга. Последние три фигуры на колыбелях пересекались ещё крупным крестом с шиповидными или стреловидными выступами на его концах. Такие одиночные изображения, видимо, выполняли функцию оберегов. Причём стрелами или остриями наделялись отдельные рисунки и на саамских бубнах» [Там же: 40]. «Подобные оригинальные разработки геометрических фигур с их стреловидными и шиповидными атрибутами, а также с треугольниками на углах, не встречаются в аппликациях других народов Севера, вероятно, это специфическая разновидность саамской аппликации» [Там же: 42]. «Аппликация кожей по берёсте отмечена на единичных изделиях, это древняя техника аппликации, неизвестная у других народов Севера» [КСМ 2002: 37].

югке мўрр койвьнэтб – резьба по дереву [ПМА: АА].

«Пожитки их составляют чугунные котлы, украшенные изрядной резной работой чашки, стаканы, ложки» [ГРГ: 52]. «В археологических культурах предков саамов наиболее древние резные изделия из дерева относятся к более раннему периоду, чем обработка бересты. Они датируются эпохой железа и найдены на территории Финляндии и Скандинавии. Это целые экземпляры резных лыж и вёсел, украшенные однотипной контурной резьбой, состоявшей из фигур наподобие скобки (эллипса) с развилкой на углах. Другие фрагменты древнесаамских лыж датированы IX–XI в. н.э. Они декорированы уже ленточно-плетёночной резьбой. В XIX – начале XX в. у саамов, особенно у русских, украшение дерева ленточно-плетёночными узорами встречалось редко. Лишь на единичных изделиях фиксировались элементы, которые с натяжкой можно отнести к ленточным мотивам. В резьбе по дереву ранне-средневековая художественная традиция, заимствованная, очевидно, саамами из древнескандинавской культуры, просуществовала относительно недолго. Для обработки дерева, наряду с контурной резьбой, характерны иные приёмы орнаментации, получившие у кольских саамов исключительно широкое применение на различных изделиях» [КСМ 2002: 59–60]. «На рубеже XIX – XX

вв. кольские саамы ориентировали резьбой почти все деревянные предметы домашнего обихода, рыболовецкого, лесного, оленеводческого хозяйства. Из традиционных домашних изделий резьба встречалась прежде всего на долблёно-резной посуде, которая у саамов Кольского полуострова не только была многочисленной, но и отличалась разнообразием форм. Резьбой украшали прялки, веретёна, пряслица, катушки для сухожильных нитей, берда для ткачества поясов, доски для разрезания шкур, вальки, совки для сбора ягод, пестики для толчения рыбной муки и размельчения коры. Орнаментировали также иглы для вязания, поплавки сетей, дощечки-«метки» для оленей, ящички-пеналы для хранения мелких культовых вещей. Такого широкого применения резьбы на различных деревянных изделиях нет в культурах соседних земледельческих народов. Саамам известны четыре вида технических приёмов художественной обработки дерева: долблено-резная и скульптурная резьба, профилированная, контурная и трёхгранно-выемчатая резьба» [Там же: 60]. «У саамов, как и у народов Западной Сибири, особенно ненцев и обских угров, в прошлом существовала инкрустация дерева оловом. Кольские саамы инкрустировали им посуду из дерева. Данный приём исчез у них где-то в XIX в. Помимо декорирования оловом, бытовала техника инкрустации деревянной посуды рогом и костью, которая в настоящее время неизвестна» [Там же: 42]. «Орнаментальная резьба по дереву состоит главным образом из простейших геометрических прямо- и криволинейных фигур, иногда встречаются чётко выраженные изобразительные мотивы, например, на деревянных поплавках для рыболовных сетей – одиночные изображения стилизованного оленя, крупной рыбы, лодки с парусом и какого-то непонятного драконовидного существа. Появление фигурок, внешне похожих на рисунки лопарских шаманских бубнов, на принадлежностях рыбной ловли было связано, очевидно, с производственной магией» [Там же: 62]. «По всем основным признакам (мотивам, композиции, технике) саамская резьба по дереву и бересте характеризуется как явление глубоко архаичное на Европейском Севере. Интерес представляют аналогии, которые наблюдаются в технических приёмах резьбы саамов, а также в особенностях форм некоторых категорий деревянных изделий с изделиями не только прибалтийско-финских, но и народов Урала и Сибири» [Там же: 65].

югке руэсск куськэнб куаррма – аппликация цветным сукном [ПМА: АА].

«Меховые изделия (одежду, предметы обихода) саамы, наряду с мозаикой, украшали и цветным сукном. Для этого они использовали покупные шерстяные ткани, считавшиеся более ценными, чем сукно собственного изготовления. В качестве декоративного материала сукно применялось ещё в позднем средневековье. В XIX – начале XX вв. цветные ткани у кольских саамов относятся к наиболее распространённым материалам для украшения меховых и иных изделий. При украшении изделий из меха саамы использовали суконные ткани жёлтых, синих цветов, но предпочтение отдавали красным. Изредка употребляли чёрное, а в настоящее время широко применяется зелёное сукно» [КСМ 2002: 34]. «Наиболее распространёнными до недавнего времени были аппликации, выполненные сукном по сукну. Реже встречались аппликации, сделанные сукном по коже и кожей по коже» [Там же: 37].

южке шиишенъ куаррма – аппликация замшей [ПМА: АА].

«В меховой мозаике применялись шкурки птиц, тюленя, нерпы в сочетании с оленьей замшей и сукном. Наиболее часто использовались кусочки оленьего меха серого, белого, коричневого цветов» [ВЛК 1939: 49]. «После распространения на Кольском полуострове самодийских оленей чёрного окраса саамские женщины в меховой мозаике стали использовать чёрные шкурки в сочетании с белыми» [ЧРН 1930: 25]. «Аппликация – разновидность орнаментации изделий, занимала видное место в искусстве всех групп саамов. Особенность аппликации саамов состоит в том, что она выполнена не только сукном по сукну или кожей по коже. В этом виде техники саамские женщины использовали разные материалы и их сочетания. Аппликации выполнялись также сукном по коже (меху), мехом по коже или, наоборот, кожей по меху и даже кожей по берёсте. Изделия с аппликационными узорами украшались дополнительными материалами – разноцветным бисером, перламутровыми пуговицами, позументом, суконными подвесками и привесками» [КСМ 2002: 37, 56].

шиишенъ – кожа (*ишура без ворса*) [ССРРС: 165]; *шыишенъ* – кожа (*ишура животного после дубления*) [СРС: 415].

южке сэфс куськэнъ куаррма – аппликация мехом [ПМА: АА].

«Мелкие меховые или кожаные фигурки нашивались при помощи очень мелкого верхошва прямо на фон предмета. Этот приём являлся в сущности аппликационной техникой. Аппликация мехом кожаных изделий у кольских и финских саамов бытовала ещё до появления на Кольском полуострове ижемцев, массовое переселение которых началось сюда только в первые десятилетия XX в.» [КСМ 2002: 30]. «Аппликации мехом по коже отмечены на единичных изделиях» [Там же: 37].

сэкс, сэфс – шерсть, мех, ворс [ССРРС: 90]; *сэфс (сэкксэм)* – шерсть (животного) [СРС: 338].

янтарь – янтарь [ПМА: АА].

14.5. Саамский орнамент

воāpp – петля (в вышивке) [ПМА: АА].

«Треугольник с петелькой сверху напоминает фигуру человека, цепочку из таких треугольников называют «саамским хороводом»» [ИВН: 49].

воāpp – петля [ССРРС: 20]; петля (на аркане, веревке) [СРС: 49].

вўййк пāнб – прямые линии [ПМА: АА].

пāннб – зуб [ССРРС: 70]; 1. зуб; *пайй пāнб* – верхние зубы; 2.зубец; *сāгк пāннб* – зубец пилы [СРС: 248]; *вўййк* – прямой, ровный [СРС: 54].

мāнн – луна, месяц [ССРРС: 56]; *мāнн* – 1. месяц; 2. месяц, луна [СРС: 182].

могки-могки пāнб – зигзагообразные линии [ПМА: АА; ЕО].

нэммп я чāдзь чўллм – волна и водяной узел [ПМА: АА].

õйяр – 1. кружение воды (когда вода обтекает камень); 2. хоровод [ПМА: АА]; *õййяр* – круг на воде [ССРРС: 68].

пāннѣ ця̋ххкас – зубчатые линии [ПМА: АА].

пēййѣв – солнце [ПМА: АА].

пēййѣв – 1. день; 2. солнце [ССРРС: 71; СРС: 252].

пыла пāнѣ – зубчатые линии, узор «пила» [ПМА: АА].

пя̋ллт воарагуэйм – квадрат [ПМА: АА].

пя̋лта – ромб [ПМА: АА].

«Диск, ромб, квадрат, квадрат с расходящимися в четыре стороны прямыми линиями, по объяснению саамов-современников XVII-XVIII веков, означают символическое изображение солнца. Отмечено, что знаки на бубнах близки к нашим орнаментам. Кроме солнца, луны и звезд на бубнах изображались духи-покровители, кольца, амулеты, стилизованные изображения окружающей среды (жилища, животных и т.д.). Тех знаков, которые расшифрованы, достаточно, чтобы судить о связи орнаментальных мотивов в изобразительном искусстве с космогонией и верованиями древних саамов» [ВЛК 1996: 49].

рыбп кййе – следы (лапки) куропатки [ПМА: АА].

рысст – крест [ПМА: АА]; *лоаннѣ рыст* – косые кресты [ПМА: АА].

рыст-рыст куаррэ – вышивка крестом [ПМА: АА; ПМ].

саййм чалма – сетевые ячейки (узор из бисера) [ПМА: АА].

тāссът – круг [ПМА: АА]; звезда [ССРРС: 91; СРС: 346].

чувнюлл – луч света [ПМА: АА]; *чуввнюлл* – луч [ССРРС: 107].

чуэий – полоса узоров [ПМА: АА].

чуэий – полоса [ССРРС: 109; СРС: 406].

15. Лексика народных праздников

Ажъ пēййв – Пасха [ПМА: АА; ММ; НА].

У саамов каждый день Пасхи назывался по-разному: 1 *день* – *Ажъ пēййв*, «отцовская Пасха»; 2 *день* – *Ённъ пēййв*; «материнский День»; 3 *день* – *Рыстажъ пēййв*; «День крестного отца»; 4 *день* – *Рыстённъ пēййв* «День крестной матери». В эти дни саамы не работали, парни в центре деревни строили большие качели, празднично одетые жители считали обязательным покачаться на них. Качались не только молодые, но и старики. Пасху праздновали не один день. В эти дни все ходили друг к другу в гости [ПМА: АА; БЛШ: 398]. Из далёких погостов приезжали в ловозерскую церковь на службу [ПМА: НА].

Вера, Надежда, Любовь – празднуется 30 сентября [ПМА: АА].

Вйзня – Воздвижение Креста Господня, празднуется 27 сентября [ПМА: АА; БЛШ: 405].

Вйрьс пēййв – Крещение Господне, празднуется 19 января [ПМА: АА; БЛШ: 390].

Праздник этот издавна известен среди саамов [ШФР: 326-329]. «Мы приехали за день... до Крещения, – лопарского праздника, – связанного, как говорят, с возвращением солнца после зимнего перерыва» [ЗЛТ 1927: 9]. «Если облик Ловозера сильно изменился за 40 лет, то все же некоторые

старые традиции сохранились. Одной из них является праздник Крещения. В старое время на праздник съезжались лопари отовсюду... Но и теперь, при изменившихся политических, экономических и культурно-бытовых условиях жизни лопарей съезжается на праздник очень много гостей. Уже накануне праздника появились пьяные, ходили по домам ряженные, были заметны приезжие. Хотя теперь не было ярмарки, приехали лопари Воронежского, Пулозерского, Семиостровского, Кильдинского и Каменского погостов. За 100-150 верст приехали на праздник даже с грудными и маленькими детьми. После обедни был крестный ход на иордань, в которой после водосвятия купалась одна женщина, а затем купали или обливали водой оленей. Нам пришлось видеть лишь жалкий пережиток еще недавно бытовавшего обычая. Церковь была полна народа, одетого празднично» [ЗЛТ 1927: 10-11]. «На Крещение через воду в проруби пропускали не только людей, но и упряжки оленей. В этот момент саам мог стоять в саниях, править упряжкой и сам проходить через воду в проруби, в другом случае он шел по краю проруби, а оленей направлял в воду» [ПМА: АА].

Вуэјјтэм Пёййв – День Победы [СРС: 61].

Вэррьп Пёййв – Вербное воскресенье [ПМА: АА; БЛШ: 398].

Выррьп пассьпёййв – Вербное воскресенье [ПМА: АА]; *Выррьп нёдтэль* – Вербное воскресенье [ПМА: АА].

Кё̀рхэллэм пёййв – День оленеводов [ПМА: АА].

Этот праздник называется на русском языке Районный Праздник Севера и празднуется в последнюю субботу марта, начиная с 1934 г. Во время праздника проводятся соревнования оленеводов-спортсменов на оленьих упряжках, в которых могут принимать участие и женщины. Каждый может поучаствовать в лыжной эстафете, турнире по мини-футболу, прыжках через нарты, заарканивании оленя, беге по пересечённой местности [БЛШ: 398].

Кёссь сёр – Игры летние [ПМА: АА; ММ; ЛГ].

Кыдт сйр – Саамские весенние игры [ПМА: АА].

Лавизъня – Благовещение Пресвятой Богородицы, 7 апреля [ПМА: АА].

В это время встречаются две зари – утренняя и вечерняя.

Мыккла Пеййв – Николай Чудотворец (19 декабря) [ПМА: АА; БЛШ: 390]; *Меэkkal-b* – св. Николая день [ІТК: 351], (имя *Мыккла* соответствует русскому Николай) [БЛШ: 109].

нэмм пеййв – день рождения [СРС: 267].

Одт Ыгкь – Новый год [ПМА: АА; ММ; ЛГ; СРС: 418].

Оарькеремь – Успение, до 14 октября [ПМА: АА].

пассьпеййв – воскресенье [ПМА: АА].

У всех народов мира также существовали названия праздников, содержащих идею сакральности (ср.: рус. *святки*, пол. *Swieto*, серб.-хорв. *свећаник* и т.п. – от *svet* «святой», «сакральный»; англ. *holiday*: *holý* – «святой»)» [Винокурова 1994: 14]. В саамском языке слово праздник также содержит идею сакральности и переводится букв. *святой день* – *пассь пеййв*. В названиях праздников оставил своеобразные следы процесс христианизации саамов, который протекал с XVI в.

пассьпеййв – воскресенье [СРС: 250]; 1. выходной день; 2. воскресенье [ССРРС: 70].

Педар пеййв – Петров день, отмечался 12 июля. В это время саамы живут в основном на островах, поэтому только по возможности съезжают-

ся в Ловозеро. Молодёжь в этот день гоняла мяч, играла в лапту. Вечером все собирались на вечеринку, где пели, танцевали, играли кадрили. В Петров день принято было встречать гостей и самим ходить в гости, рассказывая новости своей островной жизни. После праздника опять возвращались на острова [БЛШ: 403].

Пёрвэ майй пёййв – Первое Мая. Советский праздник [СРС: 267].

празднэхьк – праздник [ПМА: АА].

празднэхьк – праздник [ССРПС: 203]; *празнэһкь* – праздник, празднество, торжество [СРС: 267]; *нарэд празнэһкь* – «национальный праздник»; *пйрас празнэһкь* – «семейное торжество» [СРС: 267].

prāznek, praznehk – праздник [ИТК: 400].

прāзднуушшэ – праздновать [ССРПС: 75]; *празнужнэ* – праздновать (постоянно; иногда, бывало); *празнужсэ* – попраздновать (недолго); *прāзнуушшэ* – праздновать [СРС: 267].

Проашьемь пассьпеййв – Прощеное воскресенье [ПМА: АА].

пудзэ ляшкант – Имение оленей [БЛШ: 405].

Это был тайный праздник, поэтому неизвестно, когда точно он проходил. Скрывался не только от посторонних, но и среди саамов был делом посвящённых. Известно только, что он был связан с периодом, когда у оленей начинался гон. Во время этого магического праздника саамы приносили жертвы духам леса и вод, просили благополучного исхода зимы, защиты от голода для себя, защиты от волков для оленей. В назначенный день все вставали до восхода солнца, надевали на себя пёчки и липты, как мужчины, так и женщины, и превращались в «оленей». В руки брали рога, и как только над окрестными холмами поднималось солнце, мужчины-«хирвасы» запевали протяжную песню и начинали медленный, всё уско-

ряющийся танец. Через какое-то время от женщин отделялась одна «важенка» и, приплясывая, вступала в круг танцующих. И тогда мужчины-«хирвасы» вступали в бой за «важенку». Бой был нешуточным. После него, отбросив соперников, победитель демонстрировал свою победу над «важенкой», повторяя действия оленей во время гона [БЛШ: 406]. Об этом празднике писал В. Чарнолуский: «Осенью лопари празднуют особый праздник. В этот день оленей не запрягают; все мужчины-саамы отправляются на Олений остров. Здесь происходит нечто вроде жертвенного приношения. Саамы складывают в пещере привезённые с собой олени рога. В древности на этом острове, по рассказам стариков, происходили состязания молодых людей. Они выходили на бой голыми, с оленьими рогами на головах. Победитель получал в награду самую красивую девушку. По преданию, ни одна женщина не была на Оленьем острове, и стоило лишь женщине сесть в лодку, чтобы поехать на этот остров, как поднималась буря (см. об этом: БЛШ: 406-407). Подробно праздник описан в романе Н. Большаковой «Алхалалай» [БЛШ 2003: 179].

ляшикэ – ловить арканом, арканить (оленья) [СРС: 178].

Ростэ пёййв – Рождество, 7 января [ПМА: АА; ГА; ЕО; ГВ; ГП; БЛШ: 390].

rostopaiv – рождество [ИТК: 351].

Сăмь пёййв – День саамов, празднуется ежегодно 6 февраля с 1992г. [ПМА: АА; ММ; ЛГ; ЕО; ГВ; ГТ; БЛШ: 395].

Сăмь сань пёййв – День саамского слова, отмечается ежегодно 24 мая с 1989 г. по инициативе учителей саамского языка и первой поэтессы Октябрины Вороновой. В эти дни в Ловозерский район приезжают писатели из Мурманска, встречаются с учениками школ, жителями района, проводят творческие встречи с интеллигенцией района [ПМА: АА; БЛШ: 401].

Сăмь сйрэ пёййв – День саамских игр, летние саамские игры [ПМА: АА; ММ; ЕО].

Летние саамские игры возродились в 1986 г. по инициативе А.А. Антоновой, которая разработала и первую программу игр, исходя из характера традиционной деятельности саамов: состязание в ходьбе по тундре, имание оленей, установка куваксы (летнего переносного жилища саамов), рыбалка. Сегодня добавились состязания: стрельба из арбалета, прыжки через нарты. Во время этих игр проходит саамский футбол, в который играют только женщины в длинных национальных сарафанах. Мяч для этого футбола делают из оленьей шкуры, плотно свёрнутой внутрь шерстью. Во время праздника проходит концерт народных коллективов, ярмарка саамского рукоделия. Игры проходят ежегодно на Поповском озере, рядом с п. Ловозеро.

Талл пёййв – Медвежьи игрища [ПМА: АА, ММ].

Этот праздник в 1996 г. возродил Национальный культурный центр Ловозера: В старину у саамов существовал и особый праздник, который затем забылся, оставшись в преданиях [ЛУК 1971: 147; БЛШ: 392-395]. После удачной охоты на медведя совершались обряды. Начинались игрища: женщины и дети стреляли с закрытыми глазами из арбалета в шкуру медведя, прыгали через неё, метали копыя и камни. Соревновались в ловкости и силе: в саамской борьбе, заарканивании оленей, поднятии тяжестей, стрельбе из арбалета [БЛШ: 395].

Тәллв сйр – Саамские зимние игры [ПМА: АА].

Современные праздники – Летние, Зимние, Весенние и Осенние саамские игры – связаны со спортивными состязаниями в зависимости от времени года.

Троица – Троица [ПМА: АА; ММ; НА].

Уеван пёййв – День Ивана Купалы, отмечается сейчас 7 июля.

Н. Харузин отмечал, что праздник этот отмечался шумно, как и в средней полосе, назывался по-разному в разных местностях: безголовым

днём у печенгских саамов, потому что они в этот день ели рыбу без голов, днём Ивана Постного у печенгских и пазрецких саамов, Ивановым днём [ХР 1890: 211]. Прикольские саамы праздновали в канун дня Ивана Купалы, то есть купальской ночью. Молодежь искала целебные травы у ручьёв, траву сушили, затем заваривали и пили втайне от взрослых. Нотозерцы искали траву сообща: старики и молодёжь. По поверьям, в эту ночь надо было собрать двенадцать разных трав, связать в пучок и высушить. В дни болезней эту траву запаривали и пили. В ночь на Ивана Купалу разжигали костры и прыгали через них, тем самым очищая себя от грехов, болезней, тяжёлых мыслей. Перед рассветом девушки гадали. В эту ночь все должны были искупаться в реке или озере или облиться водой, тем самым смыть с себя грехи. Считалось, что зачатый в купальскую ночь ребёнок будет расти крепким, не болеть [БЛШ: 402].

Увван Пёййв – Усекновение главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 11 сентября [ПМА: АА; БЛШ: 405].

Увван Эвван Пёййв – День Иоанна, празднуется 12 сентября [ПМА: АА], считается, что в это время снова встречаются две зари: вечерняя и утренняя.

Христос шэнтэ – Пасха [ПМА: АА].

Чăзьрыст – букв. крещёная вода, так одинаково называются праздники Ивана Купалы, Петров день, Ильин день, дни 14 и 19 августа – Макковой и Преображение Господне, Яблочный Спас, Медовый Спас [БЛШ: 402].

Чёххч сёр – Саамские осенние игры [ПМА: АА].

Шёрр Пёййв – «праздник», день, в который не работают [ПМА: АА] (букв. большой день).

Названия солнца и дня совпадают и в прибалтийско-финских языках, что связано, по народным представлениям, с положением солнца на небе от восхода до заката (ср.: *raiva* фин. «день (24 часа)») [Рарр: 619].

иўрр – большой [СРС: 413], 1. большой, крупный; 2. огромный; 3. великий [ССРРС: 111]; *пёййв* – 1. день; 2. солнце [СРС: 252; СССРС: 71].

Рейв – день; солнце (во всех четырех кольских диалектах) [ИТК: 350].

Блѣй Пёййв – Ильин день, праздновался 2 августа. На этот день ждали дождя, чтобы умыться целительной влагой. Когда кто-то из старших слышал в этот день гром, то крестился и говорил: «Слава Богу, год ещё проживу!» [БЛШ: 403].

Яммые Ажъ Пёййв – Пасха усопших [ПМА: АА; БЛШ: 398].

16. Лексика народного календаря

вўссьманн – месяц первого олененка [ПМА: АА], приблизительно соответствует апрелю.

В апреле начинали рождаться первые телята, хотя основной отел проходил в мае. (ср. *вуэза* – теленок [ССРРС: 230]; *вўссь* – пыжик (оленок до 3-4 месяцев) [СРС: 58]).

йнуумѣнн – месяц льда [ПМА: АА]. (См. *йввьр-мѣнн*)

Приблизительно с середины октября озера Русской Лапландии начинали покрываться льдом. Этот период времени назывался *йнуумѣнн* месяц льда [ПМА: АА] (ср.: *йнуу* лед [ССРРС: 34; СРС: 92]).

кёссьманн – месяц лета [ПМА: АА], соответствует июню.

В июне олени находились на пастбищах, отцветала морошка, начинала нереститься щука. Основное занятие саамов в этом месяце – рыбная

ловля, охота на нерпу, морского зайца [БЛШ: 54]. (ср. *кёссь лето* [ССРРС: 37; СРС: 107]).

коаллк-мāнн – месяц линьки [БЛШ: 54], соответствует июлю (см. *сүййин кёссэмāнн*).

В июле «олени начинают линять, а сосны и другие деревья давать сок» [БЛШ: 55]. (ср. *кōллкэ* течь, литься [ССРРС: 41], течь, бежать, струиться, литься [СРС: 121]; линять (о животных) [ССРРС: 171; СРС: 121]). В июле поспевают северная ягода – морошка.

кōллкэм-мāнн – месяц течки, временной отрезок с конца сентября и почти весь октябрь [БЛШ: 45]. (См. *рэггэмāнн*)

В этот период происходит течка у важенок, особое состояние половых органов и самой самки к оплодотворению (ср. *кōллкэ* течь, литься [ССРРС: 41; СРС: 121]).

кыдтманн – весенний месяц [ПМА: АА], соответствует маю.

Это период основного отела. В саамских селениях готовились к рыбной ловле, которая начиналась сразу, как только сходил лед. (ср. *кыдт* весна, весенний [ССРРС: 46; СРС: 139]).

мāнн – 1. месяц, т.е. период времени (ср. *тāллв мāн* – зимние месяцы); 2. месяц, луна, т.е. небесное светило (ср. *ōдт мāнн* – молодой месяц, *мāнн ыдō* – взошла луна) [СРС: 182].

мēххьц-мāнн – месяц охоты [БЛШ: 49]. (См. *пōрркмāнн*)

Временной период – январь-февраль. С этого времени начинается охотничий сезон, который саамы разбивали на два этапа: вначале охотились на песца и росомаху, позже – на лисицу, куницу, речную выдру и иногда на волка. (ср. *мēххьц* [ССРРС: 57], *мēһц* [СРС: 185] – охота).

нӯххът – временной отрезок с 29 августа до конца сентября.

Это было время начала нового года у саамов Русской Лапландии до XVI в. [БЛШ: 44] (ср. *нӯххът* невод, сеть [ССРРС: 64], *нӯһтӧ* невод [СРС: 216]) или *чѣххчмӓнн* осенний месяц [ПМА: АА] (ср. *чѣххч* осень [ССРРС: 104; СРС: 390]). Определяющим видом хозяйственной деятельности в этот период являлось рыболовство. В то же время в этот временной отрезок менялись ветра, поэтому олени начинали покидать морские берега и направляться в тундру. Уже в середине *нӯххът* саамы начинали готовиться к отъезду на осенние и зимние места проживания.

нӧххчманн – лебединый месяц, временной отрезок которого соответствовал февралю-марту [ПМА: АА; БЛШ: 50].

В Лапландию начинали прилетать лебеди. В этом же временном периоде совершались жертвоприношения; кастрированные самцы сбрасывали рога; по берегу Соловецкого моря начинался торосовый промысел [БЛШ: 50]. (ср. *нӧххч* – лебедь [ССРРС: 64; СРС: 222]).

одт ыге мӓнн – месяц нового года [ПМА: АА]. (См. *пассь-мӓнн*)

Соответствует январю. В январе можно было отдохнуть от основных занятий. Название января указывает на порядок месяца при счете в календаре. Зимнее время саамы посвящали поездкам в гости, развлечениям, состязаниям. Благодаря снегу все дороги были открыты. Зимнее время считалось веселым и неголодным, его саамы предпочитали всем остальным. Мужчины начинали приучать молодых оленей к упряжи.

пассь-мӓнн – месяц постов, или постный месяц [БЛШ: 47]. (См. *одт ыге мӓнн*)

Временной период декабря-января. На это время приходились православные праздники, перед которыми соблюдался пост.

поарръкманн – месяц малошерстной шкуры [ПМА: АА], в народном календаре так называли август.

В августе олени меняли зимнюю шерсть, которая медленно выпадала в течение лета, на новую. В середине месяца олени становились малошерстными, поэтому их забивали, а шкуры выделывали и шили из них шапки, малицы²⁵, пимы²⁶ [ПМА: АА]. Это был последний месяц саамского года. (ср. *поаррьктүлльй* – малошерстная шкура [ПМА: АА], *түлльй* – шкура (крупного животного) [ССРРС: 243; СРС: 362].

пōрркмāнн – месяц пурги [ПМА: АА]. (См. *мēххыц-мāнн*)

Временной период – январь-февраль, когда после полярной ночи начинает появляться солнце, время частых метелей. (ср. *пōррк* – метель, вьюга, буран [ССРРС: 74; СРС: 265].

рэггэмāнн – месяц оленьего гона, временной отрезок с конца сентября и почти весь октябрь [ПМА: АА]. (См. *кōллкэм- мāнн*)

В этот период у оленей идет спаривание [БЛШ: 45], олени-производители начинают делить важенок²⁷ [ПМА: АА], при этом олени-самцы издают характерные громкие звуки – хоркают (ср. *рягкэ* [ССРРС: 84], *рэгкэ* [СРС: 307] – кричать, хоркать (об олене)).

сүййн кōссэмāнн – месяц сенокоса [ПМА: АА]. (См. *коаллк-мāнн*) (ср.: *сүййн* – сено [ССРРС: 88; СРС: 330]; *кōссэ* – косить, жать [ССРРС: 34; СРС: 125]).

тāлльвмāнн – зимний месяц [ПМА: АА]. Временной отрезок, соответствовавший ноябрю-декабрю (ср. *тāлльв* зима [ССРРС: 91; СРС: 344]).

К декабрю наступало самое темное время года. Активного занятия традиционными промыслами не было. Усилия саамов во время полярной ночи были направлены на сохранение поголовья оленьего стада, угрозу ко-

²⁵ Малица – верхняя зимняя одежда из оленьего меха с капюшоном, длиной почти до щиколотки.

²⁶ Пимы – высокая (до паха) обувь из оленьих шкур мехом наружу, с мягкой подошвой и круглым тупым носком.

²⁷ Важенка – олениха 3-6 лет, отелившаяся один раз.

торому представляли волки и непогода [БЛШ: 47]. С середины *тāлльвмāнн* начиналась пушная охота, которая продолжалась до апреля.

яввьр-мāнн – месяц озер, временной отрезок примерно с середины октября [БЛШ: 46] (См. *йну́мāнн*)

Саамы в этот период собирались переезжать с летних мест в зимние погосты²⁸ [БЛШ: 46]. (ср. *яввьр* – озеро [ССРРС: 115; СРС: 434]).

²⁸ Погост – саамское поселение.

Список использованной литературы

1. Айхенвальд, А.Ю., Петрухин, В.Я., Хелимский, Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов [Текст] / А.Ю. Айхенвальд, В.Я. Петрухин, Е.А. Хелимский // Балто-славянские исследования. – М., 1982. – С. 162-172.
2. Алымов, В. Лопари [Текст] / В. Алымов. – М.: Изд-во «Крестьянская газета», 1930. – 61 с.
3. Аппоев, А.К. Этнографическая лексика карачаево-балкарского языка [Текст]: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / Алим Каншауович Аппоев. – Нальчик, 2003. – 129 с.
4. Атаманов-Эграпи, М.Г. Происхождение удмуртского народа: монография [Текст] / М.Г. Атаманов-Эграпи. – Ижевск: Удмуртия, 2010. – 576 с.
5. Ахметьянов, Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья [Текст] / Р.Г. Ахметьянов. – М.: Наука, 1981. – 144 с.
6. Бакула, В.Б. Лексика духовной культуры кильдинского диалекта саамского языка [Текст]: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / Виктория Борисовна Бакула. – Мурманск, 2013. – 215 с.
7. Бакула, В.Б. Вокализм первого слога в кильдинском диалекте саамского языка по данным Евангелия от Матфея (1878) [Текст] // Урало-алтайские исследования. Научный журнал. – М.: Институт языкознания РАН. – 2016. – № 3 (22). – С. 13-33.
8. Бакула, В.Б. Картина мира саамов в названиях месяцев [Текст] // Теория и практика общественного развития, г. Краснодар. – 2015, № 20. – С. 267-271.
9. Бакула, В.Б. Религиозная лексика кильдинского диалекта саамского языка [Текст]: магистер. дис. ...магистра филолог. образования / Виктория Борисовна Бакула. – Мурманск: 2010. – 86 с.
10. Бакула, В.Б. Фольклор и литература российских саамов [Текст] / В.Б. Бакула. – Мурманск: МАГУ, 2016. – 101 с.
11. Бакула, В.Б., Васильева, А.В. Картина мира саамов Кольского полуострова в лексике орнамента [Текст] // Журнал «Общество: философия, история, культура», г. Краснодар. – 2014, № 3. – С. 38-41.

12. Батоева, Д.Б. Семантика родильной обрядности у бурят [Текст]: автореф. ... дис. канд. филол. наук: 07.00.07 / Дарима Баторовна Батоева. – Улан-Удэ, 2000. – 26 с.
13. Беляева, Л.С. Саамская этнопедагогика [Текст]: Учебное пособие по спецкурсу / Л.С. Беляева. – Мурманск: МГПИ, 1991. – 69 с.
14. Березович, Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования [Текст] / Е.Л. Березович. – М.: «Индрик», 2007. – 600 с.
15. Богданов, И. А. Поющая лапландская душа: саами традиционная фольклорная культура [Звукозапись] / [текст] И. Богданов. – М., 1999. – 1 мк. – Текст прил. парал. русск., англ. – Загл. с этикетки аудиокассеты.
16. Бодрова, О.А. В поисках отражения: саамы Кольского Севера в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. [Текст] / О.А. Бодрова. – Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2014. – 168.
17. Большакова, Н.П. Алхалалалай: Роман-эссе [Текст] / Н.П. Большакова. – Мурманск: Кн. изд-во, 2003. – 378 с.
18. Большакова, Н.П. Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем [Текст] / Н.П. Большакова. – Мурманск: Кн. изд-во, 2005. – 416 с.
19. Большакова, Н.П. Саамский фольклор в контексте фольклора и культуры народов Севера и Сибири. Из архивов Большаковой Н.П.
20. Большой толковый словарь русского языка [Текст] / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб., 1998. – 1536 с.
21. Бухаров, Д.Н. Поездка по Лапландии осенью 1883 года [Текст] / Д.Н. Бухаров. – СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1885. – 345с.
22. Быстрова, А.Н. Мир культуры (Основы культурологи) [Текст]: учеб. пособие / А.Н. Быстрова – М.: ИВЦ «Маркетинг»; Новосибирск: ООО «Изд-во ЮКЭА», 2000. – 284 с.
23. Вагинова, Л.С. Музыкальная культура Мурманска в XX веке [Текст] // Каликинские чтения. Музыкальное пространство Кольского Заполярья: история и современность: Сборник научных статей / Отв. ред. Г.И. Шевченко. – Мурманск: МГПУ, 2009. – 226 с.
24. Вагинова, Л.С. Народная художественная культура Кольского Заполярья (на примере изучения художественной культуры саами): Учебно-методическое пособие [Текст] / Л.С. Вагинова. – Мурманск: МГПИ, 2001. – 28 с.

25. Вайсгербер, Й.Л. Родной язык и формирование духа [Текст] / Й.Л. Вайсгербер. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 232 с.
26. Ведерникова, Н.М. Народное декоративное искусство кольских саамов [Текст] // Традиционное искусство и современные промыслы народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Сборник трудов / Отв. ред. И.В.Черкасова. – М.: «НИИХП», 1981. – С. 13-29.
27. Визе, В.Ю. Лопарская музыка [Текст] // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1911. – № 6. – С. 481-486.
28. Визе, В.Ю. Лопарские сейды [Текст] // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1912. – № 9. – С. 395-401; – № 10. – С.453-459.
29. Викторov, В.В. Культурология. Учебное пособие [Текст] / В.В. Викторov. – М.: Изд-во «Экзамен», 2002. – 544 с.
30. Винокурова, И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.) [Текст] / И.Ю. Винокурова. – СПб.: Наука, 1994. – 126 с.
31. Волков, Н.Н. Изобразительное искусство саамов [Текст] // Народное творчество. – М., 1939. – № 3. – С. 49-50.
32. Волков, Н.Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки [Текст] / Н.Н. Волков. – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. – Каутокейно, СПб.: Саамский Институт, 1996. – № 1. – 106 с.
33. Воскобойников, М.Г. О прошлом и настоящем кольских саамов [Текст] // Языки и фольклор народов Крайнего Севера // Сб. науч. трудов ЛГПИ им. А.И. Герцена. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1973. – С. 3-53.
34. Габович, Евг. Предыстория под знаком вопроса [Электронный ресурс] // Электронный журнал Арт&Факт №1(5), 2007. Режим доступа: <http://artifact.org.ru/detalirovka-voprosov-globalnoy-teorii/evgeniy-gabovich-predistoriya-pod-znakom-voprosa.html> (дата обращения: 12.12.2016)
35. Гебель, Г.Ф. Наша Лапландия [Текст] / Г.Ф. Гебель, секр. Арханг. о-ва изучения Рус. Севера; – СПб.: Ком. для помощи поморам Рус. Севера, 1909. – 314 с.
36. Георги, И.- Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей [Текст] / И.-Г.

Георги; предисл. и прим. В.А. Дмитриева. – СПб.: Русская симфония, 2007. – 808 с.

37. Герд, А.С. Введение в этнолингвистику. Учебное пособие [Текст] / А.С. Герд. – СПб.: Языковой центр СПбГУ, 1995. – 92 с.

38. Глухова, Н.Н., Глухов, В.А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса: монография [Текст] / Н.Н. Глухова, В.А. Глухов. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2009. – 276 с.

39. Грушевицкая, Т.Г. Словарь по мировой художественной культуре [Текст]: учебное пособие для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений / Т.Г. Грушевицкая, М.А. Гузик, А.П. Садохин; Под ред. А.П. Садохина. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 408 с.

40. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры [Текст] / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.

41. Гурина, Н.Н. Время, врезанное в камень: Из истории древних лапландцев [Текст] / Н.Н. Гурина. – Мурманск: Кн. изд-во, 1982. – 120 с.

42. Гурина, Н.Н., Хлобыстин, Л.П. Заселение Арктики [Текст] // Памятники культуры. Новые открытия: письменность, искусство, археология. – М.: Наука, 1975. – С. 404-411.

43. Дергачев, Н. Этнография лопской земли. Очерк III. [Текст] // Русская Лапландия. Статистический, географический и этнографический очерки. – Архангельск: Типография Губернского Правления, 1877. – 61 с.

44. Дондокова, Д.Д. Лексика духовной культуры бурят [Текст]: автореф. дис.... канд. филол. наук: 10.02.22 / Дондокова Дашима Дармаевна. – Улан-Удэ, 2001. – 21 с.

45. Елисеев, А.В. По белу свету. Очерки и картины из путешествий по трем частям старого света доктора А.В. Елисеева [Текст] / А.В. Елисеев. – СПб.: Издание П.П. Сойкина, 1895. – 395 с.

46. Ермолаев, Д. Русский священник: просветитель, полицейский и медик [Текст] / Д. Ермолаев. – Мурманский вестник, 2009 г. – 13 октября.

47. Ефименко, А.Я. Юридические обычаи Лопарей, Корелов и Самоедов Архангельской губернии [Текст] // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. Томъ 8. Издан под редакцией действ. члена П.А. Матвеева. – СПб.: Типография В. Киришбаума, в д. Министерства Фин., на Дворц. площ., 1878. – С. 1-232.

48. Зайков, П.М. Бабинский диалект саамского языка (фонологическое исследование) [Текст] / П.М. Зайков. – Петрозаводск: Карелия, 1987. – 201 с.

49. Золотарев, Д.А. Кольские лопари. Труды лопарской экспедиции Русского Географического Общества по антропологии лопарей и великорусов Кольского п-ва [Текст] // Материалы Комиссии экспедиционных исследований. Вып.9. – Л.: Издание Академии Наук СССР, 1928. – 207 с.

50. Золотарев, Д.А. Лопарская экспедиция [Текст] / Д.А. Золотарев. – Л.: Издание Государственного Русского Географического Общества, 1927. – 50 с.

51. Золотарев, Д.А. На Западно-Мурманском побережье летом 1928 года [Текст] // Кольский сборник: труды антрополого-этнографического отряда Кольской экспедиции // Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 23. Серия северная. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – С. 1-21.

52. Иванова, Е.В. Народное декоративно-прикладное искусство кольских саамов [Текст] // О самобытной культуре поморов и саамов. – Мурманск: Мурманский областной научно-методический центр системы образования, 1994. – 68 с.

53. Иванов-Дятлов, Ф.Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове (11 января – 11 мая 1927 г.) [Текст] / Ф.Г. Иванов-Дятлов. – Л.: Изд-во Государственного Русского географического общества, 1928. – 126 с.

54. Каган, М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга первая. Историографический очерк, проблемы современной методологии. Закономерности культурогенеза, этапы развития культуры традиционного типа – от первобытности к Возрождению [Текст] / М.С. Каган. – СПб.: ООО «Изд-во «Петрополис», 2003. – 368 с.

55. Кармин, А.С. Культурология [Текст] / А.С. Кармин. – СПб.: Изд-во «Лань», 2001. – 832 с.

56. Кармин, А.С., Новикова, Е.С. Культурология [Текст] / А.С. Кармин, Е.С. Новикова. – СПб.: Питер, 2004. – 464 с.

57. Кастрен, А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849) [Текст] // Собрание старых и новых путешествий. Ч. II. – М.: в Типографии Александра Семена, 1860. – 495 с.

58. Кельсиев, А.И. Поездка к лопарям. Письма и предварительные отчеты Комитету [Текст] / А.И. Кельсиев. – М.: Типография М.Н. Лаврова и К., 1878. – 13 с.

59. Керт, Г.М. Образцы саамской речи [Текст] / Г.М. Керт. – М.: АН СССР, 1961. – 359 с.

60. Керт, Г.М., Зайков П.М. Образцы саамской речи [Текст] / Г.М.Керт, П.М.Зайков. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988. – 219 с.

61. Керт, Г.М. Саамский язык (кильдинский диалект): Монография [Текст] / Г.М. Керт. – Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1971. – 355 с.

62. Керт, Г.М. Саамский язык [Текст] / Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 49-57.

63. Киселев, А.А. Очерки этнической истории Кольского Севера [Текст] / А.А. Киселев. – Мурманск: МГПУ, 2009. – 145 с.

64. Киселев, А.А., Киселева, Т.А. Советские саамы: история, экономика, культура [Текст] / А.А. Киселев. – Мурманск: Кн. изд-во, 1987. – 208 с.

65. Колесникова, С.Ю. Универсальная модель календаря в традиционной культуре народов мира: автореф. дис. ... д. культурологии, 2004 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/universalnaya-model-kalendarya-v-traditsionnoy-kulture-narodov-mira#ixzz3nBaTPqgX> (дата обращения: 03.11.2015)

66. Косменко, А.П. Послания из прошлого: традиционные орнаменты финноязычных народов Северо-Западной России [Текст] / А.П. Косменко ; науч. ред. М.Г. Косменко ; Карельский научный центр Российской академии наук, Институт языка, литературы и истории. – Петрозаводск : Скандинавия, 2011. – 304 с.

67. Косменко, А.П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России [Текст] / А.П. Косменко. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2002. – 221 с.

68. Косменко, А.П. Народное изобразительное искусство саамов Кольского полуострова XIX-XX вв.: этнографический очерк [Текст] / А.П. Косменко. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. – 171 с.

69. Костина, Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова [Текст]: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений филол. специальностей / Г.В. Костина. – Апатиты: Кольский филиал ПетрГУ, 2007. – 111 с.

70. Кошечкин, Б.И. Древние религиозные представления и обряды кольских саамов [Текст] // Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 118-124.

71. Кошечкин, Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова [Текст] // Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 58-65.

72. Куликова, И.С., Салмина, Д.В. Теория языка: учебно-методический комплекс в 2 ч. Ч. II.: Язык – человек – народ [Текст] / И.С. Куликова, Д.В. Салмина. – СПб.; М.: Наука: САГА: ФОРУМ, 2009. – 480 с.

73. Культура и культурология: Словарь [Текст] / Сост. и ред. А.И. Кравченко. – М.: Академич. Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 928 с.

74. Культурология. Энциклопедия [Текст]. В 2-х т. Том 2 / Глав. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2007. – 1184 с.

75. Культурология: Учебное пособие [Текст] / Составитель и отв. ред. А.А. Радугин. – М.: Центр, 2003. – 304 с.

76. Курбанов, Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / Хамзат Тавсолтович Курбанов. – М., 2007. – 23 с.

77. Лаллукка С. Финские исследователи народов коми в XIX в. и их деятельность в финском национальном движении [Текст] // Коми-языввинцы и историко-культурное наследие Прикамья. Пермь, 2002. С. 54-60.

78. Лескова, И.А. Орнамент как визуальная модель картины мира // От мифа к метафоре. Семантические и конструктивные аспекты орнаментального творчества: учеб. пособие [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.ec-dejavu.net/o/Ornament.html> (дата обращения 20.10.2014).

79. Лобазова, О.Ф. Религиоведение [Текст]: Учебник / Под общ. ред. проф. В.И. Жукова. – 3-е изд. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К⁰», 2005. – 384 с.

80. Лотман, Ю.М. Семиосфера [Текст] / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.

81. Лукьянченко, Т.В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX–XX в. [Текст] / Т.В. Лукьянченко. – М.: Наука, 1971. – 167 с.

82. Лукьянченко, Т.В. Семья и обряды жизненного цикла [Текст] // Прибалтийско-финские народы России. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 108-117.

83. Лушникова, А.В. Модель универсума древних календарей (на материале языков разных семей): автореф. дис. ... д. филол. наук: 10.02.20 / Алла Вячеславовна Лушникова. – Москва, 2006. – 55 с.

84. Лыткин, В.И., Майтинская, К.Е., Редеи, К. Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития фин.-угор. яз.: Монография [Текст] / [Ред. коллегия: д-р филол. наук В.И. Лыткин (отв. ред.) и др.]. – М.: Наука, 1974. – 484 с.

85. Максимов, С.В. Год на Севере: В 2 т. Т. 1. Белое море и его Прибрежья [Текст] / С.В. Максимов. – СПб.: Изд. книгопродавца Д. Е. Кожанчикова, 1859. – 638с.

86. Манюхин, И.С. Археология Карелии. Петрозаводск, 1996 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.vottovaara.ru/verovaniya-svyazannie-s-seiedami.html> (дата обращения 13.01.2014)

87. Мелетинский, Е. Миф и историческая поэтика фольклора. Доклад на конференции «Фольклор: поэтическая система» (Москва, 1977): [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Literat/melet10/01.php> (дата обращения 14.03.2014).

88. Мозолевская, А.Е., Мечкина, Е.И. Саамское рукоделие. Методическое пособие [Текст] / А.Е. Мозолевская, Е.И. Мечкина. – Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2008. – 111 с.

89. Мосолова, Л.М., Вагинова, Л.С. История культуры Кольского Заполярья [Текст]: курс лекций / Л.М. Мосолова, Л.С. Вагинова. – СПб.: Астерикон, 2006. – 150 с.

90. Набок, И.Л. Педагогика межнационального общения [Текст] / И.Л. Набок. – М.: Издательский центр «Академия», 2010. – 304 с.

91. Найдыш, В.М. Мифология: учебное пособие [Текст] / В.М. Найдыш. – М.: КНОРУС, 2010. – 432 с.
92. Напольских, В.В. Введение в историческую уралистику. Монография [Текст] / В.В. Напольских. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1997. – 268 с.
93. Народная музыка саамов СССР [Звукозапись]: [на яз. кол. саамов] / сост. И.Богданова, Я. Сарв. – М.: Мелодия, 1987 (Ленингр. 3-д грп). – 1 грп (ок. 40 мин): 33 об/мин, стерео.
94. Немирович-Данченко, В.И. Лопь белоглазая. (Из поездки в Полярный край) [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – М.: Издание Д.П. Ефимова, Типография Вильде, 1913. – 127 с.
95. Немирович-Данченко, В.И. Страна холода. В 2-х томах. Том I [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – СПб.: Издание П.П. Сойкина, 1903. – 371 с.
96. Немирович-Данченко, В.И. Страна холода. Виденное и слышанное [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – СПб.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1877. – 518 с.
97. Новая философская энциклопедия: В 4т. [Текст] / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; т. II. – 2010. – 634 с.
98. Ожегов, С.И. Словарь русского языка [Текст] / Под ред. докт. филол. наук, проф. Н.Ю. Шведовой. – 13-е изд, испр. – М.: Рус. яз., 1981. – 816 с.
99. Озерецковский, Н.Я. Описание Колы и Астрахани [Текст] / Н.Я. Озерецковский. – СПб.: при Императорской Академии Наук, 1804. – 131с.
100. Островский, Д.Н. Лопари и их предания [Текст] / Д.Н. Островский. – М.: Типография А.С. Суворина, 1889. – 17 с.
101. Петров, А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь): Монография [Текст] / А.А. Петров. – СПб.: Обозрение, 1997. – 174 с.
102. Петрухин, В.Я. Мифы финно-угров [Текст] / В.Я. Петрухин. – М.: Астрель; АСТ, 2003. – 464 с.
103. Пушкарева, Е.Т. «Программа «Фольклор саами» // Вестник угроведения, 2015, № 1. – С. 165-173.
104. Рейнеке, М.Ф. Описание города Колы, в Российской Лапландии. (Из записок флота Лейтенанта Рейнеке.) [Текст] / М.Ф. Рейнеке. – СПб.: В типографии Греча Н., 1830. – 58 с.

105. Религиоведение [Текст]: энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
106. Саамская библиография [Текст]: лит. на рус. и саам. яз.: (1776–1996) / сост.: Ю.Г. Земская, Е.Р. Михайлова. – Мурманск: Мурман. гос. обл. универс. науч. б-ка, 2005. – 175 с.
107. Саамские сказки [Текст] / Составление, предисловие и примечания Е.Я. Пация; под редакцией Г.М. Керта. – Мурманск: Кн. изд-во, 1980. – 320 с.
108. Садохин, А.П. Межкультурная коммуникация: Учебное пособие [Текст] / А.П. Садохин. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2006. – 288 с.
109. Сенкевич-Гудкова, В.В. Лирические песни нотозерских саами [Текст] // Вопросы литературы и народного творчества / Труды Карельского филиала Академии Наук СССР. Вып. XX. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1959. – С. 41-59.
110. Сенкевич-Гудкова В.В. НА КарНЦ Ф. 1, оп. 2, колл. 163.
111. Сенкевич-Гудкова, В.В. Поэтическая структура саамской лирической песни-йойки [Текст] // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. – Саранск: Мордовское книжное Изд-во Управления по печати при Совете Министров МАССР, 1972. – С. 241-246.
112. Сенкевич-Гудкова, В.В. Саами Кольского полуострова [Текст] // Ученые записки Карельского пединститута. Т.4. – Петрозаводск, 1957. – С. 125-133.
113. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии [Текст] / Э. Сепир. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. – 656 с.
114. Симченко, Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии [Текст] / Ю.Б. Симченко. – М.: Наука, 1976. – 312 с.
115. Сеницын, С.Д. Костные остатки человека в раскопках А.В. Шмидта [Текст] // Материалы комиссии экспедиционных исследований АН СССР. Вып. 23. Кольский сборник. – Л.: Издательство Академии Наук, 1930. – С. 181-183.
116. Складаревская, Г.Н. Словарь православной церковной культуры [Текст] / Г.Н. Складаревская. – СПб.: Наука, 2000. – 280 с.
117. Соловецкий патерик. – [4-е изд., стереотип.]. – СПб., 1914. – 207 с.: ил.; То же. – [5-е изд., репр. воспр. 3-е стереотип. изд.: М., 1906]. – М.: Синод. б-ка, 1991. – 219 с.

118. Соловьев, В.С. О первобытном язычестве [Текст] // Северные просторы, 1991. – №1. – С. 23-26.

119. Соловьев, И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами [Текст]: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02 / Игорь Владимирович Соловьев. – СПб., 2012. – 26 с.

120. Соловьев, И.В. Саамско-русский словарь музыкально-этнографической терминологии [Текст] / И.В. Соловьев ; под науч. ред. С.В. Косыревой; М-во культуры Рос. Федерации; Петрозавод. гос. консерватория им. А.К. Глазунова. – Петрозаводск, 2015. – 123 с.

121. Солонин, Ю.Н., Каган, М.С. Культурология [Текст]: учебник / Ю.Н. Солонин, М.С. Каган. – М.: Высшее образование, 2009. – 566 с.

122. Столяренко, Л.Д., Самыгин С.И., Ганиева Р.Х., Гулиев М.А. Культурология: Учебное пособие [Текст] / Л.Д. Столяренко, С.И. Самыгин и др. – М.: ШКИЦ «Март», Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2007. – 352 с.

123. Талигина, Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов [Текст] / Н.М. Талигина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 176 с.

124. Телия, В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты [Текст] / В.Н. Телия. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.

125. Теребихин, Н.М. Метафизика Севера: Монография [Текст] / Н.М. Теребихин. – Архангельск: Поморский университет, 2004. – 272 с.

126. Терешкин, С.Н. Йоканьский диалект саамского языка [Текст]: дис. ...канд. филол. наук: 10.02.02 / Сергей Николаевич Терешкин. – СПб., 2002. – 145 с.

127. Толстая, С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры [Текст] // Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской народной культуры: источники и методы / Отв. ред. Н. И. Толстой. – М.: «Наука», 1989. – С. 215-229.

128. Толстая, С.М. Этнолингвистика [Текст] // Институт славяноведения и балканистики. 50 лет. – М.: Изд-во «Индрик», 1996. – С. 235-248.

129. Толстой, Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин [Текст] // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С. 27-40.

130. Травина, И.К. Саамские народные песни [Текст] / И.К. Травина. – М.: Советский композитор, 1987. – 144 с.
131. Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку [Текст] // Новое в лингвистике. Выпуск 1. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – С. 135-168.
132. Ушаков, И.Ф. Избранные произведения [Текст]. В 3 т. Т. 1 Кольская земля / И.Ф. Ушаков. – Мурманск: Кн. изд-во, 1997. – 647с.
133. Хайду, П. Уральские языки и народы [Текст] / П. Хайду. – М.: Прогресс, 1985. – 432 с.
134. Харузин, Н.Н. О нойдах у древних и современных лопарей // Этнографическое обозрение. Периодическое издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей естествознания, Антропологии и Этнографии состоящего при Московском Университете. – Москва, 1889. – №1. – С. 36-76.
135. Харузина, В.Н. Лопари [Текст] / В. Харузина. – СПб.: Типо-лит. М.П. Фроловой, 1902. – 38 с.
136. Харузина, В.Н. На Севере (путевые воспоминания) [Текст] / В.Н. Харузина. – М.: Типография Т-ва А. Левенсонъ и К, 1890. – 234 с.
137. Харузина, В.Н. Этнография. Вып. 1. Курс лекций [Текст] / В.Н. Харузина. – М.: Издание Московского Археологического Института, 1909. – 592 с.
138. Хомич, Л.В. Саамы. [Текст] / Л.В. Хомич. – СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1999. – 135 с.
139. Чарнолуский, В.В. Заметки о пастьбе и организации стада у лопарей [Текст] // Кольский сборник Мат. комиссии экспедиционных исследований. – Л.: Изд-во Академии Наук, Вып. 23, 1930. – С. 23-69.
140. Чарнолуский, В.В. В краю летучего камня [Текст] / В.В. Чарнолуский. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
141. Чарнолуский, В.В. Легенда об олене-человеке [Текст] / В.В. Чарнолуский. – М.: Наука, 1965. – 139 с.
142. Чарнолуский, В.В. О культе Мяндаша [Текст] // Скандинавский сборник. Т. 11. – Таллин: Ээсти Раомат, 1966. – С. 301-314.
143. Чарнолуский, В.В. О саамах и их сказках [Текст] // Саамская литература: Материалы и исследования / Составитель В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2010. – С.36-43.

144. Чарнолуский, В.В. Саамские сказки [Текст] / В.В. Чарнолуский. – М.: Художественная литература, 1962. – 304 с.
145. Черненкова, Л.И. Песенные традиции ловозерских саамов Мурманской области [Текст] // III Масловские чтения: Материалы региональной научно-практической и литературно-художественной конференции памяти В.С. Маслова. – Мурманск: МГПУ, 2005. – С. 210-212.
146. Черняков, З.Е. Очерки этнографии саамов [Текст] / З.Е. Черняков. – Рованиemi: Университет Лапландии, 1998. – 129 с.
147. Чулаки, М.И. Песни-импровизации саамов [Текст] / М. И. Чулаки // Советская этнография. – 1940. – № 4. – С. 100-118.
148. Шеллер, Э. Ситуация саамских языков в России [Текст] // Наука и бизнес на Мурмане. – 2010. – № 2. – С. 15-27.
149. Шеффер, И. Лапландия [Текст] / И. Шеффер. – М.: ИПО «У Никитских ворот», 2008. – 440 с.
150. Широлина, М. П. Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре [Текст]: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Марина Павловна Широлина. – СПб.: 2009. – 188 с.
151. Шмидт, А.В. Древний могильник на Кольском заливе [Текст] // Материалы комиссии экспедиционных исследований АН СССР. Вып. 23. – Л.: Издательство Академии Наук, 1930. – С. 119-169.
152. Щеколдин, К.К. Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецком погосте, пограничном с Норвегией [Текст] // Живая старина. Вып. 1. – 1890. – С. 17-25.
153. Энгельгардт, А.П. Русский Север. Путевые записки [Текст] // А.П. Энгельгардт. – СПб.: Издание А.С. Суворина, 1897. – 258 с.
154. Эндюковский, А.Г. Саамский (лопарский) язык [Текст] // Языки и письменность народов Севера. Ч. 1: Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов / Под ред. Г. Н. Прокофьева. – М.-Л.: Учпедгиз, 1937. – С. 125-162.
155. Энциклопедический словарь по культурологии [Текст] / Под ред. д. филос. н. А.А. Радугина. – М.: Центр, 1997. – 478 с.
156. Itkonen, T.I. Koltan-ja kuolanlapin sanakirja [Текст] / T.I. Itkonen. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1958. – 1236 s.

157. Scheller, E. Kola Sami language revitalization – opportunities and challenges // *L'Image du Sápmi II / textes réunis par Kajsa Andersson*. – ÖREBRO UNIVERSITY, 2013. – pp. 392-421.

Содержание

Предисловие	3
I. Духовная культура саамов	
1. Восприятие саамской культуры исследователями.....	5
2. История изучения духовной культуры саамов.....	11
3. Связь культуры народа и его языка.....	23
4. Лексика духовной культуры саамского языка.....	30
5. Верования саамов, отраженные в лексике.....	32
5.1. Дохристианские верования.....	34
5.2. Христианские верования.....	46
6. Обряды жизненного цикла саамов, отраженные в лексике.....	52
6.1. Свадебный обряд.....	52
6.2. Родильно-крестильный обряд.....	53
6.3. Погребально-поминальный обряд.....	55
7. Народное искусство саамов, отраженное в лексике.....	56
7.1. Песенное творчество.....	57
7.2. Танцевальное искусство.....	58
7.3. Музыкальное искусство.....	59
7.4. Декоративно-прикладное искусство.....	60
8. Народные праздники саамов, отраженные в лексике.....	65
9. Народный календарь саамов, отраженный в лексике.....	66
II. Словарь духовной культуры	71
10. Построение словарной статьи.....	71
11. Список сокращений, принятых в словаре.....	72
12. Лексика верований.....	79
12.1. Лексика дохристианских верований.....	79
12.1.1. Анимизм.....	79
12.1.2. Фетишизм.....	94
12.1.3. Шаманизм.....	98
12.1.4. Магия.....	106
12.1.5. Тотемизм.....	108
12.2. Лексика христианских верований.....	112
13. Лексика обрядов жизненного цикла.....	126

13.1. Родильно-крестильный обряд.....	126
13.2. Свадебный обряд.....	149
13.3. Погребально-поминальный обряд.....	169
14. Лексика народного искусства.....	190
14.1. Песенное творчество.....	190
14.2. Танцевальное искусство.....	199
14.3. Музыкальные инструменты.....	202
14.4. Декоративно-прикладное искусство.....	207
14.5. Саамский орнамент.....	258
15. Лексика народных праздников.....	260
16. Лексика народного календаря.....	267
Список использованной литературы.....	272

Бакула Виктория Борисовна
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СААМОВ
И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ

При оформлении обложки использовано фото
с изображением Надежды Геннадьевны Ляшенко.
Автор фото – Надежда Павловна Большакова.

Печатается в авторской редакции.

Технический редактор: В. Н. Васильева
Корректор: О. С. Говорухина
Оператор: Н. С. Орлов

Подписано в печать 01.09.2017.
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 9,18. Усл.-печ. л. 11,20. Заказ № 2235. Тираж 250.

Отпечатано в типографии ООО «Принт-2»
426035, г. Ижевск, ул. Тимирязева, 5.