

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
МУРМАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**СЛОВАРЬ ЛЕКСИКИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ
КОЛЬСКИХ СААМИ**

Мурманск 2013

УДК 811.511.12(038)
ББК 81.662-42
С48

Печатается по решению Совета по научно-исследовательской работе и редакционно-издательской деятельности Мурманского государственного гуманитарного университета

Рекомендовано к печати кафедрой КиМКТЯиЖ МГГУ (протокол № 3 от 15.11.2013 г.)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Мурманской области в рамках проекта № 11-14-51005 «Лексика духовной культуры кольских саами».

Авторы-составители: **О.Н. Иванищева**, д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и межкультурных коммуникаций, теории языка и журналистики (МГГУ);
В.Б. Бакула, ст. преподаватель кафедры культурологии и межкультурных коммуникаций, теории языка и журналистики (МГГУ)

Рецензенты: **Л.С. Вагинова**, д-р культурологии, профессор МГГУ;
А.А. Антонова, учитель саамского языка, переводчик с саамского языка, носитель кильдинского диалекта саамского языка

Словарь лексики духовной культуры кольских саами / авт.-сост. О.Н. Иванищева, В.Б. Бакула. – Мурманск: МГГУ, 2013. – 222 с.

Словарь духовной лексики кольских саами представлен как лингвострановедческий словарь, назначение которого – знакомство с культурой страны через описание культурного компонента значений лексических и фразеологических единиц. Словарь построен по тематическому принципу. Кроме лексики саамского языка, эквиваленты, комментарии и пояснения в словаре даются на русском языке.

Словарь духовной культуры кольских саами предназначен и для носителей саамского языка, и для не-носителей саамского языка. Материалы словаря могут представлять определенный интерес для исследователей духовной культуры саамского и других финно-угорских народов.

Печатается в авторской редакции.

ISBN 978-5-4222-0204-1

© Иванищева О.Н., п.1–3, п.8, п.9.2, п.9.3, п.15, 2013
© Бакула В.Б., п.1–3, п.4–7, п.9.1, п.10–14, п.15, 2013
© Оформление. ФГБОУ ВПО «Мурманский государственный гуманитарный университет», 2013

*Авторы-составители словаря благодарят
Александру Андреевну Антонову
за помощь в сборе материала по саамскому языку.*

1. Предисловие.

Краткие сведения о саамском языке

Саамский язык принадлежит финно-угорской ветви уральской семьи языков и разделяется на западную и восточную группы диалектов. В данной работе в основу описания положен кильдинский диалект, который является языком письменности саамов Кольского полуострова. Кильдинский диалект, самый распространенный в группе кольско-саамских диалектов, принадлежит к восточной группе диалектов саамского языка. Саамы Кольского полуострова в основном проживают дисперсно, местом их компактного проживания является село Ловозеро Мурманской области.

Язык саамов Кольского полуострова относится к постепенно угасающим языкам, что связано с отходом саамов от традиционных промыслов и традиционного образа жизни, дисперсностью проживания саамов, отсутствием образовательной среды, функционированием двух орфографических систем, невостребованностью саамского языка в среде саамов, длительностью воздействия на саамский язык русского языка. С исчезновением носителей саамского языка исчезает и самобытная саамская духовная культура. В этих условиях *актуальной* задачей становится фиксация и исследование лексики духовной культуры коренного народа Севера.

Саамы – один из коренных малочисленных народов Крайнего Севера Европы, создавший оригинальную культуру оленеводов, рыболовов и охотников. Это один из древнейших народов уральской языковой семьи. Саамы живут в основном в пределах 4 стран: России, Финляндии, Швеции и Норвегии. Общая численность населения саамов – от 60 000 до 80 000: в Норвегии – 37 760, в Швеции – 15 000, в Финляндии – 5 800, на Украине – 136 саамов. По данным Информационных материалов об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 г.¹, в России на Кольском полуострове саамов насчитывается 1771 человек.

Саамы в отличие от большинства современных, в том числе и финно-угорских, народов в антропологическом отношении едины. Это позволяет предполагать, что антропологическое становление саамов происходило в относительной изоляции при слабых контактах с другими этносами и,

¹ Всероссийская перепись населения [Электронный ресурс] Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года / Режим доступа: <http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main/>, свободный, Загл. с экрана.

вероятно, совпадало по времени со становлением их языка и основных особенностей материальной культуры².

Самоназвание саамов – *samlinc*, *samlä*, *sābme*, *sapmelas* и др. Лопарями называли саамов их соседи: русские – лопарь; финны, карелы – *lappi*, шведы – *lapp*. До 1930-х гг. саамский народ в России называли «лопарями», сегодня это название устарело. В литературе о саамах наряду с названием «саамы» используется слово «саами».

Хотя саамы считаются на сегодняшний день одним из наиболее изученных этносов мира, проблема их происхождения остается недостаточно освещенной и дискуссионной. Для разрешения этого вопроса начиная с XIX в. было выдвинуто много гипотез, все они могут быть представлены в рамках трех основных концепций:

- 1) саамы – народ автохтонный, с глубокой древности занимает территорию на Севере Европы;
- 2) саамы – пришельцы с востока или юго-востока: Приуралья, реже Зауралья и Западной Сибири;
- 3) в образовании саамов принимало участие как местное, так и пришлое население (европеоидное и монголоидное)³.

Саамы с давних времен привлекали внимание исследователей, но изучение их истории и этнографии шло крайне неравномерно, а сведения, долгое время поступавшие лишь от немногочисленных путешественников, были крайне разноречивы. Возможно, о лопарях, называя их финнами, упоминает римский ученый Тацит (около 90 г. н.э.), отмечая их чрезвычайную дикость и отвратительную бедность⁴.

В русских летописях население Кольского полуострова именуется как «лешая» (лесная) или «дикая лопь». В летописях рассеяны сведения о жизни, занятиях и верованиях саамов. 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 живуще в пустынях непроходимых, в разселинах каменных, не имущи ни храма, не инаго потребного к жительству человеческому; но токмо животными питахуся, зверьми и птицами и морскими рыбами, одежда же – кожа еленей тем бяше»⁵.

Можно предположить, что такие впечатления от саамов были связаны с настолько самобытной культурой этого северного народа, что она не

² Манюхин И.С. Происхождение саамов (опыт комплексного изучения). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2002. С. 7.

³ Манюхин И.С. Происхождение саамов. С. 3-4.

⁴ Чарнолуский В.В. Легенда об олене-человеке. М.: Наука, 1965. С. 11.

⁵ Кошечкин Б.И. Древние религиозные представления и обряды кольских саамов // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 118.

могла быть понята соседними с саамами народами, стоявшими на более высоких ступенях развития.

В процессе освоения саамами северных пространств сложилась своеобразная арктическая культура этого северного народа, отличающая его не только от европейских соседей, но и от народов Зауралья (самодийцев, обских угров), сходных с саамами по условиям жизни. В общественной жизни саамов, вплоть до начала XX в., сохранялись пережитки первобытно-общинного строя⁶.

Авторы этнографической литературы чаще всего характеризуют саамов как дикарей или полудикарей. Показателями малой развитости последних являются, главным образом, экономический, общественный и религиозный аспекты. Критике подвергают традиционный способ ведения хозяйства саамов, в первую очередь, их кочевой образ жизни. Придавая большое значение религиозному аспекту, М. Кастрен считает, что в этом отношении саамы стоят «на очень низкой степени» и «подобный дикий народ вовсе не способен к высокому религиозному понятию». Авторами низко оценивается уровень социального развития саамов.

Менее предвзято к оценке и описанию культуры саамов подходят сторонники просветительских взглядов. В.И. Немирович-Данченко пишет следующее: «Вообще, зачастую мне приходилось убеждаться, что лопари далеко не так глупы, как рассказывают о них русские поморы. Способности их ничуть не ниже наших, изобретательность и сообразительность тоже».

Феномен культуры саамов в этнографических текстах рассматривается с разных точек зрения:

1) коренные народы изображаются как полудикари или же как «меньшие братья», отставшие в развитии от европейцев и неспособные на самостоятельное решение своих экономических и социальных проблем;

2) несмотря на декларацию о защите прав саамов и признание некоторых негативных последствий русско-саамских контактов, при опоре на эволюционистские и просветительские идеи происходит оправдание колониационного процесса и политики внедрения саамов в структуру российского государства, что приводит к разрушению культуры традиционного типа и утрате культурной самобытности⁷.

⁶ Чарнолуцкий В.В. В краю летучего камня. М.: Мысль, 1972. С. 255, 256.

⁷ Бодрова О.А. Специфика описания культуры саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX века [Электронный ресурс] // Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова. Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера / Режим доступа: <http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=opensource/40>, свободный. Загл. с экрана.

Саамы – народ самобытной арктической культуры, однако «культура их не образует круга явлений, присущих лишь саамам»⁸. Этнографическая самобытность коренного народа явилась результатом их проживания с незапамятных времен в суровых арктических условиях Севера, разнообразных культурных связей саамов, которые исторически уходят в глубокую древность⁹. «Исследования, произведенные в различных районах Заполярья, свидетельствуют, что Арктика неоднократно заселялась пришельцами из южных таежных районов, приносивших с собою различные культурные этнические типы. Говорить о существовании здесь единой культуры, охватывающей весь арктический регион в какой-либо период каменного века или эпохи раннего металла <...> нельзя»¹⁰. Сохранившиеся предания о подземных жилищах, геометрический орнамент, поклонение сейдам (священным камням), сакральное значение белых оленей, саамские нойды (колдуны) свидетельствуют в пользу культурных связей саамов с народами Европы и могут относиться к периоду варварства. Культурную близость саамов с народами Севера В.Г. Богораз-Тан охарактеризовал так: «В области религии можно указать на сходство представлений и рассказов о духах, очевидно относящихся к одной и той же ступени анимизма»¹¹. Такое же сходство существует в представлениях, связанных с шаманством¹². Форму хозяйства, образ жизни, бытовой уклад, особенности духовного склада и художественного творчества коренного народа на всех этапах его существования в значительной степени определили природные условия Севера¹³. Однако хозяйственно-культурные особенности неодинаковы для всех групп саамов, они разнятся в зависимости от территории, на которой проживают группы: в лесных районах северной Швеции и Финляндии саамы занимались в основном охотой на дикого северного оленя и пушных зверей, а также лесным оленеводством; на побережье Северного Ледовитого океана – морским рыболовством; в горных районах Норвегии, Швеции и Финляндии – преимущественно оленеводством¹⁴; на Кольском полуострове у западных кольских саамов (нотозерских, бабинских, екоостровских) ведущую роль играло озёрно-речное рыболовство, у северо-западных (паз-

⁸ Волков Н.Н. Вопросы этнической принадлежности и происхождения саамов // Наука и бизнес на Мурмане. — 2007. — № 4. — С. 43.

⁹ Волков Н.Н. Вопросы этнической принадлежности и происхождения саамов. С. 43.

¹⁰ Гурина Н.Н., Хлобыстин Л.П. Заселение Арктики // Памятники культуры. Новые открытия: письменность, искусство, археология. М.: Наука, 1975. С. 410.

¹¹ Волков Н.Н. Вопросы этнической принадлежности и происхождения саамов. С. 44.

¹² Волков Н.Н. Вопросы этнической принадлежности и происхождения саамов. С. 45.

¹³ Мосолова Л.М., Вагинова Л.С. История культуры Кольского Заполярья: курс лекций. СПб.: Астерикон, 2006. С. 19.

¹⁴ Керт Г.М. Саамский язык // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С.39.

рецких, печенгских, мотовских) – морское рыболовство. В конце XVIII – начале XX вв. около 70 % взрослого саамского населения занималось промыслом трески. У восточных саамов значительную роль играло оленеводство, дополняемое промыслом сёмги. В XIX в. каменные саамы охотились на дикого оленя. Все саамы охотились на крупных (лось, волк) и мелких животных, птиц.

В основе этнографической самобытности саамов лежит оленеводство¹⁵. Своеобразный тип хозяйства российских саамов связан с сезонными перекочевками и уникальной социальной организацией, т. наз. сыййтом, собрание старших или глав семей контролировало охотничьи и рыболовные угодья семей. Цикл кочевания зависел от местного ландшафта, времени года и от биологических особенностей поведения оленей, рыб, птиц и зверей. «Потому кочующие, что лопарь живет по рыбе и по оленю. В жаркое время олень от комара подвигается к океану. Лопарь – за ним»¹⁶. Характер традиционного саамского хозяйства предполагал бережное отношение к природе. Саам никогда не брал рыб или птицы больше, чем нужно для нужд семьи.

Таким образом, все эти условия существования саамов сформировали их этнографическую самобытность.

Циклическая система хозяйства просуществовала у саамов в чистом виде до начала XX в. Систему эту разрушила ликвидация традиционной системы пользования угодьями в 1917 г. и последовавшая вслед за этим коллективизация¹⁷. Промышленное освоение края принесло значительный урон природе и традиционным видам хозяйственной деятельности. Саамов отторгли от привычной среды обитания: отрасли хозяйства, считавшиеся исконно саамскими, подчинены государственным структурам и не приносят того дохода саамскому населению, который могли бы. Саамы составляют 0,15 % населения Мурманской области. В последние годы отмечается некоторая динамика численности саамского населения. Это, однако, не означает изменения демографической ситуации: смертность среди коренного населения высокая, а рождаемость, как и по всей России, низкая. Увеличение численности связано с фактором национального самосознания: все больше и больше представителей народности осознают себя частью своего народа и заявляют свою национальность.

В последние десятилетия у саамов в России отмечается подъем национального самосознания и культуры. Создана Ассоциация кольских саамов (1989), ассоциация малочисленных народов Севера «Родина»

¹⁵ Волков Н.Н. Вопросы этнической принадлежности и происхождения саамов. С. 46.

¹⁶ Керт Г.М. Саамский язык. С. 41.

¹⁷ Киселев А.А. Очерки этнической истории Кольского Севера. Мурманск: МГПУ, 2009. С. 19-20.

(1995), Общественная организация саамов Мурманской области (1998), развиваются народные промыслы, культурные и спортивные связи с зарубежными обществами и организациями саамов. Идет становление профессиональной литературы. Организован и функционирует национальный культурный Центр (1994). В 2010 г. на Втором съезде саамов было принято решение о создании Саамского парламента Кольского полуострова – выборного представительного органа саамского народа.

Вместе с тем одной из серьезных проблем становится сохранение саамского языка. «Еще никогда во всей истории саамского этноса вопрос языка и письменности не стоял так остро, по сути дела, на грани его полного исчезновения»¹⁸. Отход от традиционных занятий, дисперсность расселения саамов создают трудности функционирования языка в саамском социуме. В силу различных причин исчезли исконные саамские поселения Чудзьявр, Воронье, Иоканьга. Село Ловозеро остается единственным местом компактного проживания саамов на Кольском полуострове и возможностью устного общения. Уходят многие носители самобытной саамской культуры и языка, что грозит исчезновению этой культуры. В силу различных причин до 1982 г. язык российских саамов оставался бесписьменным языком. Недостаточное внимание уделяется сохранению саамского языка и сегодня: он преподается в интернате села Ловозеро факультативно и только в начальной школе. Функционируют две орфографические системы, которые в условиях незаконченного становления письменного языка дезорганизуют обучающихся¹⁹. Все это может привести к полной утрате языка, и как следствие – нежизнеспособности этноса, главным отличительным признаком которого является язык. «Устойчивость этноса определяется не только способностью языка адекватно отражать все стороны жизни народа, но и тем, в какой степени языке функционирует в различных социальных группах населения»²⁰.

Саамский язык составляет отдельную группу финно-угорской ветви уральской языковой семьи. Принадлежность саамского языка к уральской семье языков доказывается генетической общностью части словарного со-

¹⁸ Богданов Н.Б. Саамы Кольского Севера на пороге третьего тысячелетия // Наука и бизнес на Мурмане. — 2000. — № 4. — С. 5.

¹⁹ Керт Г.М. Проблемы возрождения, сохранения и развития языка и культуры кольских саамов // Наука и бизнес на Мурмане. — 2007. — № 5. — С. 12. См. также: Иванничева О.Н. Проблемы сохранения языка коренного малочисленного народа Кольского Севера и перспективы двуязычного образования // Материалы Международной научной конференции «Двуязычное образование: теория и практика» (26–28 апреля 2011 г., Хельсинки, Финляндия). Хельсинки: Хельсинский университет ; СПб.: Златоуст, 2011. С. 108-109.

²⁰ Керт Г.М. Проблемы возрождения, сохранения и развития языка и культуры кольских саамов. С. 10.

става, а также словоизменительными и словообразовательными суффиксами, восходящими к уральскому праязыку. Однако по своим особенностям он наиболее близок прибалтийско-финским языкам²¹, что связано с общностью происхождения и истории, территориальной близостью. Как и для прибалтийско-финских языков, для саамского характерны наличие развитой системы агглютинативных (приклеивающихся) аффиксов и аналитического способа (предлоги и послелоги) выражения грамматических значений. К собственным специфическим особенностям саамского языка относятся внутренняя флексия (чередование гласной и согласной основы), что особенно характерно для восточных диалектов.

Языку саамов и его истории посвящено большое количество работ. Считается, что язык современных саамов восходит к северному прадиалекту, а южный прадиалект поглощен прибалтийско-финскими языками в процессе распространения их на Севере²². Тщательные статистические исследования современного словаря саамских диалектов Фенноскандии позволили сделать вывод о том, что в древности саамский язык был более един. Все теории о происхождении языка саамов могут быть сведены к двум точкам зрения.

Согласно первой точке зрения саамы считаются потомками некоего арктического народа, который сменил язык в результате контактов с древними финнами (К.Б. Виклунд, К. Ниельсон, Э.Н. Сетяля, П. Аристэ). Г.М. Керт и Ю.Х. Тойвонен в рамках этой гипотезы рассматривают саамов как древних самодийцев²³.

Вторая теория исходит из существования в древности единой прибалтийско-финской общности. Основная масса носителей финского праязыка проживала к югу от Финского залива. Предки саамов занимали территорию между Ладожским, Онежским и Белым озерами и далее на восток вплоть до ареала волжских и пермских финнов. Германское влияние в I тыс. до н.э. привело к распаду прибалтийско-финско-саамской общности. В Северной Финляндии и Карелии предки саамов вступили в контакт с местным населением и получили от него определенные языковые и этнические признаки, отличавшие их от прибалтийских финнов.

Обе теории подтверждают участие в этногенезе саамов двух генетических компонентов: местного дофинского и южного древнефинского²⁴.

²¹ Керт Г.М. Саамско-русские языковые контакты // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1994. С. 99.

²² Манюхин И.С. Происхождение саамов. С. 34.

²³ Керт Г.М. Саамский язык (кильдинский диалект): Монография. Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1971. С. 7-8.

²⁴ Манюхин И.С. Происхождение саамов. С. 35.

Саамский язык имеет не финно-угорский субстрат²⁵ (до трети словарного запаса саамского языка не имеет соответствий в уральских языках), что свидетельствует о не финно-угорских элементах, участвовавших в этногенезе саамов. В целом саамский язык может быть охарактеризован как синтетико-агглютинативный со значительным развитием внутренней флексии и аналитизма.

Относительно количества диалектов саамского языка в научной литературе встречаются разные мнения: от четырех диалектных групп до десяти²⁶. Г.М. Керт на основании наибольших фонетических и морфологических различий между группами саамов предложил следующую классификацию саамских диалектов:

западные диалекты (южносаамские диалекты в Швеции и Норвегии; диалекты уме в Швеции; диалекты пиите в Швеции и Норвегии; диалекты лууле в Швеции и Норвегии; северносаамские диалекты в Швеции и Норвегии);

восточные диалекты (инарский диалект в Финляндии; колттский диалект в Финляндии, Норвегии и России; бабинский диалект в России, кильдинский диалект в России, йоканьгский диалект в России)²⁷.

Внутри диалектных групп саамского языка существует подразделение на более мелкие языковые группы – говоры.

В саамском языке имеется ряд диалектов с фонетическими, грамматическими и лексическими общностями, наряду с этим наблюдаются и значительные различия как в области фонетики, так и в лексике. Наличие нескольких диалектов в саамском языке отмечал М.В. Ломоносов, который стоял у истоков изучения Севера²⁸. На значительные различия диалектов указывал Д.В. Бубрих: «Тут, что ни река, что ни долина, – особый диалект. Географически близкие друг другу диалекты сходны, а географически друг от друга отдаленные – различны, и это различие вместе с расстоянием на-

²⁵ О субстрате в лексике саамского языка см., напр.: Иванищева О.Н., Бутылева А.М. Оленеводческая лексика кильдинского диалекта саамского языка // Вестник Поморского университета. Серия "Гуманитарные и социальные науки". — Вып. 11. — 2008. — С.166-173; Иванищева О.Н. Полевые исследования оленеводческой лексики саамского языка: сопоставительный анализ западных и восточных диалектов (к обоснованию темы) / Диалог культур: культурные стереотипы в эпоху глобализации: сборник статей. Мурманск: МГПУ, 2008. С.25-30.

²⁶ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка: дис. ...канд. филол. наук. СПб., 2002. С. 22.

²⁷ Керт Г.М. Саамский язык. С. 49.

²⁸ Кошечкин Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 60.

растает. На расстоянии уже нескольких сотен километров возможность взаимопонимания уже полностью иссякает...»²⁹.

Это стало основанием для некоторых зарубежных ученых считать диалектные группы саамского языка отдельными языками³⁰: «Фактически различные саамские диалекты столь же далеки друг от друга, как отдельные прибалтийско-финские языки, и можно было бы с полным правом говорить о нескольких саамских языках»³¹.

По мнению Г.М. Керта, «нельзя не учитывать и того, что некоторые саамские диалекты не имеют резко разделяющих их границ и многие их диалектные признаки плавно переходят от одного диалекта к другому, образуя «диалектный континуум». Диалекты саамского языка на территории России относятся к восточной группе диалектов: колттский-нотозерский на северо-западе Кольского полуострова; бабинский (*Akkala*) в окрестностях о. Имандра; кильдинский диалект в центральной части Кольского полуострова; йоканьгский диалект (*ter, turja*) на восточной оконечности Кольского полуострова³².

Степень сохранности и статус различных диалектов неоднородны: носителей бабинского (*аккала*) диалекта саамского языка осталось 1–2; йоканьгско-саамским диалектом (*терско-саамский*) владеют около 20 носителей; кильдинским диалектом саамского языка владеют около 700 носителей; нотозерским диалектом (*колтта-саамский, сколт, скольт*) в России владеют около 20 человек.

Существуют и другие данные относительно количества носителей саамских диалектов в России, однако степень расхождения невелика³³.

Общая численность саамского населения России больше числа носителей языка, поскольку многие саамы говорят только на русском.

Наличие нескольких диалектов в саамском языке привело к неравномерности их изучения.

Самым ранним языковым документом восточных диалектов саамского языка стал список из 95 слов и словосочетаний на йоканьгском диалекте³⁴, который составил в мае 1557 г. английский путешественник капитан С.Барроу, совершивший вынужденную остановку своего судна у мыса Святой Нос. Слова и словосочетания он записал по правилам английского гражданского письма, тем самым положив начало изучению восточных

²⁹ Бубрих Д.В. О древней прибалтийско-финской речи // Известия Карело-финск. научно-исслед. базы АН СССР. — 1949. — № 1. — С. 54.

³⁰ Хайду П. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985. С. 118; Шеллер Э. Ситуация саамских языков в России // Наука и бизнес на Мурмане. — 2010. — № 2. — С. 15.

³¹ Хайду П. Уральские языки и народы. С. 118.

³² Керт Г.М. Саамский язык. С. 49.

³³ Шеллер Э. Ситуация саамских языков в России. С. 20.

³⁴ Керт Г.М. Саамский язык. С. 51.

диалектов саамского языка. Впервые этот список был опубликован в Лондоне в 1589 г. Д. Аберкромби после некоторого усовершенствования транскрипции и приведения соответствующих эквивалентов из «Словаря саамов Кольского полуострова» А. Генетца опубликовал этот список из 95 слов вторично в журнале Финно-угорского общества в 1895 г. В 1937 г. список саамских слов был включен и опубликован в сборнике записок английских путешественников, побывавших в России в XVI-XVII вв., однако в примечании к русскому переводу он был назван «словами ненцев». Эта ошибка долгое время не была исправлена. В 2009 г. саамско-английский словарь С. Барроу опубликован в научном альманахе «Вопросы уралистики» с дополнениями: саамский перевод в записи С. Барроу и его английский перевод снабжены саамскими словами в современном написании по словарю Г.М. Керта³⁵. Однако словарь Г.М. Керта составлен к кильдинскому диалекту саамского языка, в то время как список слов С. Барроу, по замечанию самого Г.М. Керта, содержит слова йоканьгского диалекта. Поэтому «сравнивать слова в записи С. Барроу непосредственно со словами саамского языка в современной записи»³⁶ можно только относительно, в целях сравнительной характеристики двух диалектов. Соответствий на йоканьгском языке пока не предложено. Нельзя не согласиться с автором статьи А.А. Бурыкиным в том, что словарь С. Барроу «оказывается весьма ценным источником для изучения лексики саамских диалектов и истории лексического состава саамского языка в целом», а также имеет большую ценность для изучения саамско-германских и саамско-славянских языковых контактов³⁷.

В 1671 г. шведский учёный Г. Стирнхильм, описавший сходство саамского, финского и эстонского языков, и немецкий учёный М. Фогель, попытавшийся найти связь между финским, лапландским и венгерским языками, стали первыми, кто указал на то, что позднее стали называть финно-угорской языковой семьей³⁸.

В 1673 г. на латинском языке вышла в свет книга «Лаппония» шведского ученого, путешественника XVII в. И. Шеффера. XV глава этой книги «О лопарском языке» посвящена языку саамов.

И. Шеффер приводит список из 42 наиболее употребительных слов на саамском и дает их соответствия на русском и финском, после чего де-

³⁵ Бурыкин А.А. Саамско-английский словарь Стефена Барроу 1557 г. // Вопросы уралистики. Научный альманах. СПб.: Наука, 2009. С. 111-119.

³⁶ Бурыкин А.А. Саамско-английский словарь Стефена Барроу 1557 г. С. 115.

³⁷ Бурыкин А.А. Саамско-английский словарь Стефена Барроу 1557 г. С. 118-119.

³⁸ Uralistica [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://uralistica.com/group/mordva?groupUrl=mordva&id=2161342%3AGroup%3A2795&page=16>, свободный, Загл. с экрана.

лает вывод: «Лапландский язык никогда коренным образом не отличался от финского, а является лишь его ветвью»³⁹. Исследователь отмечает распадение «лапландского языка» на всем протяжении Лапландии на отдельные наречия и диалекты, довольно сильно отличные друг от друга⁴⁰, но примеры слов он берет из «лапландского языка», не указывая, каким именно диалектом пользуется. Исходя из того, что большая часть Лапландии в середине XVII в. административно входила в губернию Вестерботтен, принадлежащую Швеции, а также что И. Шефферу в создании его труда активно помогали губернатор Вестерботтена и священники северных приходов, можно сделать вывод, что в основе его лингвистических изысканий был северосаамский диалект. В пользу этого свидетельствует и то, что сам И. Шеффер упоминает «диалекты Торнеоской и Кемской Лапландии» как наиболее близкие к финскому языку и приводит из них образцы грамматических форм склонения существительных, сравнительные формы прилагательных и наречий, спряжение глаголов, формы местоимений⁴¹. Торниоский говор принадлежит северосаамским диалектам: «торниоский (Tornio) в Норботнии (Швеция)»⁴². Не соглашаясь с мнением ученых о том, что несхожие с финским слова в лапландском языке представляют собой татарские слова, И. Шеффер приводит список слов на русском, лапландском и татарском, чтобы доказать полное несоответствие лапландского и татарского языков.

В 1830 г. в работе русского гидрографа М.Ф. Рейнеке «Описания города Колы в Российской Лапландии» рассказывается о языке саамов приморских районов. С этих пор Кольский полуостров становится «ареной исследовательской деятельности финских ученых»⁴³.

В 1837 г. Э. Леннрот, финский исследователь карело-финского эпоса «Калевала», вместе с М. Кастреном, финским языковедом и этнографом, исследователем финно-угорских и самодийских языков, совершили большую этнографолингвистическую поездку по Лапландии, а в 1841 г. на Кольский полуостров совершил свою поездку сам М. Кастрен. Целью его интересов был бабинский диалект. Исследованием бабинского диалекта занимался финский исследователь Д. Европеус, который в 1856 г., совершив поездку к кольским саамам, сделал записи и по другим восточным диалектам. Д. Европеус собирал фольклор и языковой материал, составил на бабинском диалекте список слов, отражающих термины родства, названия растений и животных, частей тела, сторон света, небесных светил, ме-

³⁹ Шеффер И. Лапландия. М.: ИПО «У Никитских ворот», 2008. С. 207.

⁴⁰ Шеффер И. Лапландия. С. 211.

⁴¹ Шеффер И. Лапландия. С. 214-215.

⁴² Керт Г.М. Саамский язык С. 49.

⁴³ Кошечкин Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова. С. 61.

таллов. Его список содержал также топонимы, начало одной саамской песни⁴⁴. Работа Д. Европеуса имеет большое значение для исследователей лексики саамских диалектов в сравнительном аспекте. Это был первый опыт составления словаря на бабинском диалекте. Наряду с лексическим материалом Д. Европеус приводит парадигмы наиболее типичных существительных, прилагательных и глаголов йоканьгского диалекта⁴⁵.

В 1867 г. на западе Кольского полуострова побывал норвежский филолог И. Фриис с целью основательного изучения диалектов саамского языка⁴⁶.

В книге члена Королевского географического общества Э. Рэя «Полуостров Белого моря» (1881 г.) представлен словарь из 363 слов и выражений на саамском языке в переводе на английский, русский, самоедский языки. Дается классификация лексического материала по морфологическому принципу: в частности, предложены группы существительных, глаголов, местоимений, числительных и наречий. Среди слов саамского языка присутствуют заимствования из русского. В основу словаря положен йоканьгский диалект⁴⁷.

К этому же времени относится работа финского лингвиста А. Генетца, посетившего самые крупные саамские погосты Кольского полуострова. А. Генетц собирал фольклор, переводил на разные диалекты Евангелие от Матфея. Ценность работы ученого состоит в том, что в тексте его перевода отражена фонетическая и морфологическая структура бабинского диалекта второй половины XIX в. В «Словаре кольско-саамских диалектов» А. Генетца (1891 г.) дан список топонимов, антропонимов, образцы речи разных диалектов саамского языка, переводы некоторых глав Евангелия, а также отдельные легенды, песни.

В 1881 г. венгерский лингвист И. Халас в работе «Orosz-lapp nyelvteni vazlat»⁴⁸ впервые изложил основы грамматики кольско-саамских диалектов. В очерке дан краткий раздел по фонетике, однако работа посвящена главным образом описанию морфологии⁴⁹. И. Халас выделяет разделы «Имя», «Глагол», грамматический анализ подтверждает примерами из текстов А. Генетца. Работа ценна тем, что в ней дается краткий раздел по словообразованию именных и глагольных частей речи. Работа И. Халаса является первым описанием морфологии кольско-саамских диалектов, поэтому

⁴⁴ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка (фонологическое и морфологическое исследование). Петрозаводск: Карелия, 1987. С. 5-6.

⁴⁵ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка. С. 18.

⁴⁶ Кошечкин Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова. С. 61.

⁴⁷ Rae E. The White Sea Peninsula. A journey in Russiand Lapland and Karelia. London: John Murray, Albemarle street. 1881. 350 s.

⁴⁸ Очерк грамматики русских лопарей (перевод с венгерского здесь и далее наш. – В.Б.)

⁴⁹ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка. С. 19.

в ней содержатся ошибочные сведения. Анализ ошибок проведен в работе П.М. Зайкова⁵⁰. В 1883 г. «Очерк грамматики русских лопарей» был опубликован в журнале «Nyelvtudományi közlemények»/«Вестник языкознания». Основой очерка И. Халаса послужил кильдинский диалект.

В работе этнографа Н.Н. Харузина «Русские лопари» (1890 г.)⁵¹ один из самых значительных разделов – «О древней религии лопарей и о следах древних верований среди современных русских лопарей» – посвящен вопросам верований саамов. Книга Н.Н. Харузина для исследователя саамского языка ценна тем, что содержит богатый лексический материал – саамские названия богов и духов, термины родства. Соответствия этим названиям на кильдинском диалекте приведены в редакции А. Антоновой в книге Н. Большаковой «Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем»⁵².

В первой четверти XX в. в Сонгельском погосте изучали язык, фольклор и материальную культуру саамов финские исследователи Т. Итконен и С. Паулахарью⁵³. В монографии Т. Итконена «Чередование ступеней согласных в русско-саамских диалектах» (1916 г.) рассматриваются «типы чередований одиночных согласных с их долгими коррелятами, а также количественные чередования различных по качеству сочетаний согласных»⁵⁴, установлено наличие в кольско-саамских диалектах трех ступеней чередования.

Таким образом, до 1917 г. изучением восточносаамских диалектов на научной основе занимались в основном зарубежные ученые.

После 1917 г. в силу политических и исторических причин такая работа была затруднена. Приходилось пользоваться материалом, накопленным до указанного периода.

В монографии финского лингвиста Э. Итконена «Восточносаамский вокализм с качественной точки зрения» (1939 г.) дается описание восточносаамского вокализма, освещена его история с древневосточносаамского и по возможности с древнесаамского периода⁵⁵. В 1946 г. Э. Итконеном опубликованы исследования по структуре и развитию восточносаамской количественной системы – «Структура и развитие восточносаамской кван-

⁵⁰ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 12-13

⁵¹ Харузин Н.Н. Русские Лопари (Очерки прошлого и современного быта). М.: Высочайше утвержденное Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсонъ, 1890. 472 с.

⁵² Большакова Н.П. Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Кн. изд-во, 2005. С. 241.

⁵³ Кошечкин Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова. С. 63.

⁵⁴ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 11.

⁵⁵ Керт Г.М. Основные сходства и различия в саамских диалектах Кольского полуострова // Труды Карельского филиала АН СССР. Прибалтийско-финское языкознание. — 1960. — Вып. XXIII. — С. 112.

титативной системы»⁵⁶. Исследования проводились на материале разных диалектов.

Словарь Т. Итконена в 2-х томах (1958 г.) «Словарь кольских и колтта диалектов» (далее – ИТК) содержит богатый лексический материал диалектов Кольского полуострова. В словарной статье указывается, в каком диалекте и погосте употребляется слово, в каких источниках оно встречается с указанием года. Перевод слов дается на финском, норвежско-саамском и немецком языках, в отдельных случаях на русском. Религиозная лексика имеет пометы. Достоинством словаря является то, что в нем использована «чрезвычайно тонкая, безупречная в научном отношении аллофоническая транскрипция», однако пользование словарем затруднено, так как заглавное слово приведено на диалекте Патсйоки⁵⁷. В связи с этим в словаре дан регистр на норвежско-саамском, немецком и финском языках во II томе.

Финский лингвист М. Корхонен исследует словоизменение в диалектах саамского языка с точки зрения их происхождения и развития. Результатам его изысканий посвящены статьи «Спряжение в саамском языке (Финитные категории)» (1967 г.) и «Спряжение в саамском языке (Именные формы)» (1974 г.). Монография М. Корхонена «Введение в историю саамского языка» (1981 г.) считается первой сводной работой по истории саамского языка⁵⁸.

В России изучение саамского языка и систематическая научно-исследовательская работа по разработке саамской письменности началась в 1926-1927 гг., когда был организован северный факультет при Ленинградском восточном институте им. А.С. Енукидзе в составе Ленинградского университета. Эта работа шла в общем русле создания и развития письменности для малочисленных народов крайнего Севера. Как отмечал Г.М. Керт, «в Советском Союзе исследование диалектов саамского языка проводилось по двум направлениям. Во-первых, данные саамского языка представляют научный интерес как для лингвиста-финноугроведа, так и для историка Севера. Во-вторых, создание письменности для саамов (как и для других народов Крайнего Севера) требовало безотлагательного изучения живых произносительных норм»⁵⁹.

С 1937 г. саамская письменность переведена на основу русской графики. В статье А. Эндюковского «Саамский (лопарский) язык» (1937 г.)

⁵⁶ Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений филологических специальностей. Апатиты: Кольский филиал ПетрГУ, 2007. С. 33.

⁵⁷ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 10.

⁵⁸ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 12.

⁵⁹ Керт Г.М., Зайков П.М. Образцы саамской речи. М.: АН СССР, 1961. С. 9.

описаны некоторые диалектные различия, предложен латинизированный алфавит саамского языка, классификация гласных и согласных, определены наиболее характерные чередования, рассмотрена морфология саамского языка. В разделе «Лексика» А. Эндюковский отмечает характерные особенности саамского языка: одна из них – обилие в нем слов, «весьма конкретных по своему значению», что, по мнению ученого, свидетельствует «о большой конкретности мышления саама»⁶⁰; другая особенность связана с тем, что вещи и понятия, «безразличные для саама с хозяйственной или какой-либо иной важной для него точки зрения, либо вовсе не имеют для своего обозначения соответствующих слов в его языке, либо называются словами, обладающими общим значением»⁶¹. В конце статьи приведен материал по лексике, текст на саамском с переводом на русский язык⁶². В основу описания положен кильдинский диалект.

Исследованием диалектов саамского языка в теоретическом плане в предвоенные годы занимался языковед А.И. Емельянов, однако его рукопись по фундаментальной грамматике языка саамов Кольского полуострова пропала во время войны в блокадном Ленинграде⁶³.

Исследовательская работа по саамскому языку была приостановлена в связи с Великой Отечественной войной. В 1954 г. эта работа возобновилась в стенах Института языка, литературы и истории Карело-Финского (с 1956 г. – Карельского) филиала Академии наук СССР⁶⁴.

С 1954 г. под руководством финно-угроведа Г.М. Керта был проведен ряд экспедиций по сбору фольклорных, этнографических, топонимических материалов саамов Кольского полуострова, опубликован ряд статей по вопросам фонетики, морфологии, лексики, а также топонимики саамского языка. Монография Г.М. Керта «Саамский язык» (1971 г.)⁶⁵ представляет собой систематическое описание саамского языка, в основу которого положен воронинский говор кильдинского диалекта. Работа состоит из разделов «Фонетика», «Морфология», «Синтаксис». Под руководством Г.М. Керта был собран большой текстовый и магнитофонный материал по всем саамским диалектам.

В эти же годы В.В. Сенкевич-Гудкова занимается исследованием генетического родства саамского языка с самодийскими языками, саамской

⁶⁰ Эндюковский А.Г. Саамский (лопарский) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. 1: Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. М.-Л.: Учпедгиз, 1937. С. 160.

⁶¹ Эндюковский А.Г. Саамский (лопарский) язык. С. 161.

⁶² Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С.12.

⁶³ Керт Г.М. Саамский язык. С. 52.

⁶⁴ Керт Г.М., Зайков П.М. Образцы саамской речи. С. 9.

⁶⁵ Керт Г.М. Саамский язык.

топонимией как историческим источником, лексико-семантическими особенностями гидронимии⁶⁶.

В монографии П.М. Зайкова «Бабинский диалект саамского языка (фонологическо-морфологическое исследование)» (1987 г.)⁶⁷ дана история исследования бабинского диалекта, охарактеризована современная на то время языковая ситуация у бабинских саамов. Работа представляет собой первое систематическое описание фонологии, морфологических и морфологических чередований, морфологии одного из наименее исследованных кольско-саамских диалектов – бабинского. В работе перечислены признаки, которые сближают диалекты бабинский и колтта, отмечены специфические признаки бабинского диалекта. В результате анализа фонологической и морфологической структуры бабинского диалекта ученый приходит к выводу, что бабинский диалект является переходным между кильдинским и диалектом колтта. В приложении к монографии даны 11 образцов текстов на бабинском диалекте саамского языка с переводом на русский.

В 80-х гг. XX в. стала возможной совместная работа зарубежных и русских ученых, что было связано с интенсивными контактами между западными и восточными саамами. В эти годы появляется опыт сравнительно-сопоставительного словаря саамских диалектов, которые предприняли ученые П. Саммаллахти и А. Хворостухина (1991 г.)⁶⁸. Помимо лексических параллелей, в публикации приводятся парадигмы имен и глаголов, а также фонетические соответствия⁶⁹.

В 1996 г. в Норвегии вышла кандидатская диссертация репрессированного в 1947 г. Н.Н. Волкова «Российские саамы. Историко-этнографические очерки». В работе одна из глав посвящена общей характеристике саамского языка.

В 1998 г. в Финляндии издан труд исследователя языка и культуры Российских саамов З.Е. Чернякова «Очерки этнографии саамов». В работе рассмотрены вопросы происхождения саамов, место саамского языка в классификации народов мира. Автор труда говорит о протосаамских словах, на которые впервые обратил внимание В.К. Алымов⁷⁰.

В диссертации С.Н. Терешкина «Йоканьгский диалект саамского языка» (2002 г.) впервые были изучены сложная фонетическая система йо-

⁶⁶ Керт Г.М. Саамская топонимная лексика. Петрозаводск, Карельский научный центр РАН, 2009. С. 41.

⁶⁷ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка.

⁶⁸ Sammallahhti P., Хворостухина А. Unna sámie-sâm sátnegirjjáš. Ohcejoka, 1991.

⁶⁹ Керт Г.М. Саамский язык. С. 52.

⁷⁰ Черняков З.Е. Очерки этнографии саамов. Рованиemi: Университет Лапландии, 1998. С. 15.

каньгского диалекта, важнейшие морфологические категории – имени и глагола; в научный оборот введен новый диалектный материал, который не был ранее предметом системного исследования. Сравнительный анализ фонетической системы трех восточных диалектов – йоканьгского, кильдинского и бабинского – позволил выявить наибольшие различия между йоканьгским и бабинским диалектами, кильдинский диалект при этом занял промежуточное положение, хотя обнаружил больше сходства с йоканьгским, чем с бабинским. В морфологической системе восточно-саамских диалектов было обнаружено больше сходства, в фонетической системе – различий. По мнению ученого, бабинский диалект является переходным от крайне восточных йоканьгского и кильдинского диалектов к диалекту колтта и другим западным диалектам саамского языка. Проведенные лингвистические исследования позволили сделать вывод о происхождении восточно-саамских диалектов из одного источника – единого праязыка⁷¹.

В диссертации Г.В. Костиной «Вокалическая система кильдинского диалекта саамского языка в свете русско-саамской интерференции» (2006 г.) впервые рассмотрены особенности реализации гласных в речи саамов с разным уровнем владения родным и русским языком. Специфическим дифференциальным признаком гласных кильдинского диалекта саамского языка Г.В. Костина называет «долготу-краткость». В результате спектрального анализа опровергнуто мнение Г.М. Керта, который представляет систему гласных кильдинского языка 18 фонемами⁷². На основе диссертации Г.В. Костиной разработан учебный курс «Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова»⁷³.

В 2008 г. представлен учебный материал «Грамматика» и «Лексика» кильдинской разговорной речи в рамках проекта «Kola Saami Documentation Project» («Документация саамского языка Кольского полуострова»), осуществленного группой исследователей из Берлинского университета им. В. Гумбольдта. В «Грамматике» дается краткий очерк морфологии кильдинского языка, в «Лексике» представлены слова, распределенные по тематическому признаку⁷⁴.

⁷¹ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка. С. 135-138.

⁷² Костина Г.В. Вокалическая система кильдинского диалекта саамского языка в свете русско-саамской интерференции: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2006. 175 с.

⁷³ Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова. С. 3.

⁷⁴ Шаршина Н.С., Шеллер Э. (в сотрудничестве с Антоновой А.А.) Грамматика. Ч.1. Ловозеро, 2008. 50 с.; Они же. Грамматика. Ч.2. Ловозеро, 2008. 42 с.

Таким образом, обзор литературы показывает, что степень изученности диалектов различна. В бабинском диалекте исследованию подвергались лишь отдельные вопросы морфологии, фонологическо-морфологические исследования были представлены впервые в работе П.М. Зайкова⁷⁵. Монографическое исследование материалов йоканьгского диалекта, предпринятое в работе С.Н. Терешкина, является первой попыткой системного описания крайне восточного диалекта саамского языка. Йоканьгский диалект остается до сих пор наименее исследованным из восточных диалектов саамского языка. В лингвистической литературе нет его удовлетворительного, целостного описания⁷⁶. В более выгодном отношении находится кильдинский диалект саамского языка, что связано в первую очередь с его местом среди восточно-саамских языков: он является основой саамской письменности, его систематическому описанию посвящены ряд работ и монография Г.М. Керта.

Лексика восточно-саамских диалектов саамского языка изучалась с точки зрения состава: не финно-угорского субстрата, финно-угорского и прибалтийско-финского слоев лексики; с точки зрения заимствований; словообразования; морфологической структуры⁷⁷. Наиболее исследованной оказалась топонимическая лексика благодаря работам Г.М. Керта. Лексика духовной культуры в научной литературе о саамах до сегодняшнего дня не получила своего освещения.

Г.М. Керт отмечал, что изучение восточно-саамских диалектов, к которым принадлежит кильдинский, всегда отставало от изучения других диалектов. Он подчеркивал важность изучения саамских диалектов Кольского полуострова с лингвистической точки зрения для финно-угорского сравнительного языкознания: «Необходимо лишь подчеркнуть чрезвычайную важность быстрее сбора лингвистического, топонимического и этнографического материала», который с каждым годом умалется под напором культуры, идущей из городских центров в сельские местности»⁷⁸. Особое внимание, по его мнению, следует уделить фиксации лексики, так как лексика является наиболее уязвимым местом со стороны иносистемного языка⁷⁹.

⁷⁵ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 3.

⁷⁶ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка. С. 6.

⁷⁷ Керт Г.М. Значение саамского языка для финноугорского языкознания // Прибалтийско-финское языкознание. Выпуск XII. Труды Карельского филиала Академии Наук СССР, 1958. С. 105; Он же. Некоторые особенности лексики саамских диалектов Кольского полуострова // Учен. зап. Тарт. ун-та. – 1975. – Вып. 344: Тр. по финно-угроведению. 1. – С. 159-166.; Он же. Саамско-русские языковые контакты. С. 99-116.

⁷⁸ Керт Г.М. Саамско-русские языковые контакты. С. 113.

⁷⁹ Керт Г.М. Саамско-русские языковые контакты. С. 117.

Анализ социалингвистической ситуации Мурманской области показывает, что в условиях русскоязычного окружения саамский язык во многом утратил свои позиции. Местами компактного проживания саамского населения являются следующие районы Мурманской области: Ловозерский (Ловозеро, Краснощелье, Каневка, Сосновка, Ревда), Ковдорский (Ена, Енский, Риколатва, Уполокша), Кольский (Лопарская, Тулома, Верхнетуломский). Некоторая часть саамов проживает в различных городах Мурманской области: Мурманск, Апатиты, ЗАТО Островной, Оленегорск, Мончегорск, Североморск, ЗАТО Полярный, Кола, Кандалакша, Кировск, ЗАТО Заозерск, Полярные Зори, Заполярный. Исторические, демографические, социальные и институциональные факторы, способствовавшие сложившейся ситуации языкового сдвига среди кольских саамов, рассмотрены в работе О.Н. Иванищевой и А.Д. Праховой⁸⁰. Огромная работа, которая ведется общественными организациями, не приводит к увеличению численности населения, свободно владеющего саамским языком. По данным исследователя из Университета г. Тромсё (Норвегия) Э. Шеллер, из 700 представителей этноса, которые имеют знания кильдинского диалекта саамского языка на разных уровнях, более 200 человек являются потенциальными носителями, то есть людьми с хорошим пассивным знанием языка: они понимают все или многое, многие умеют говорить на кильдинском диалекте, но по разным причинам говорят не активно или вообще не говорят. Около 100 из 700 людей, владеющих кильдинским диалектом, являются активными носителями этого языка, то есть людьми, которые свободно говорят на саамском языке и используют его на всех уровнях⁸¹. Э. Шеллер с 2003 г. изучала ситуацию с саамским языком в России и возможности его ревитализации. В ходе полевых исследований, которые проводились преимущественно в селе Ловозеро, она смогла наблюдать следующие возможности и ресурсы, которые имеются для ревитализации кильдинского диалекта, но которые на сегодняшний день недостаточно эффективно используются: возродить Кольское саамское радио, усилить работу по созданию языковых гнезд, увеличить количество групп изучающих саамский язык, развивать среду, в которой знания кильдинского диалекта явились бы обязательным (напр., рабочие места)⁸².

⁸⁰ Иванищева О.Н., Прахова А.Д. Ситуация языкового сдвига в местах распространения языка кольских саамов // Конференция по уральским языкам, посвященная 100-летию К.Е. Майтинской. М., 12-16 ноября 2007 г.: Тезисы. М.: РАН Институт языкознания, 2007. С.81-84.

⁸¹ Шеллер Э. Ситуация саамских языков в России С. 15-27.

⁸² См.: Шеллер Э. Ревитализация кильдинского языка – неиспользованные ресурсы// Саамская идентичность: проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С. 38-47.

Очевидно, что одной из проблем сохранения и развития саамского языка является отсутствие языковой среды: саамское население проживает на территории области дисперсно, а в связи с высокой стоимостью транспортных услуг и услуг связи и недостаточно развитой инфраструктурой отдаленных районов общение между саамами, проживающими в разных населенных пунктах, весьма ограничено. Другой проблемой является отсутствие образовательной среды и учебно-методического обеспечения.

Одним из факторов, способствующих сохранению языка, является хозяйственная и культурная деятельность этноса (сохранение традиционных промыслов и культурных традиций саамского народа).

Знание/незнание языка не является, как показывает опыт, гарантией сохранения/утраты национальной идентичности. Как отмечал И.Ф. Ушаков, по опросу 1785 г. все лопари-мужчины и 70% женщин владели русским языком (разговорной речью). Лопари знали многие русские песни, сказки, поговорки. Многие перенимая у русских, лопари сохраняли родной язык и самобытную культуру⁸³. А саамы в Швеции и Норвегии, утрачивая свой родной язык и культуру, не становятся ни шведами, ни норвежцами⁸⁴.

Однако положение саамского языка в России при этом не улучшается. Бытовые функции, выполняемые языком, отсутствие мотивации к изучению кильдинского, йоканьгского и нотозерского диалекта у молодежи Мурманской области по сравнению с интересом этой молодежи к изучению северосаамского диалекта, представленного на территории соседней Норвегии, старение носителей языка сводят на нет попытки ученых и педагогов возродить интерес к родному языку. Согласно статистическим данным за 1995 г. большая часть опрошенных саамов, проживающих в селе Краснощелье и селе Ревда, назвала русский язык родным (85 % и 75 % соответственно). Преобладало мнение (92 % опрошенных), что в школе дети должны обучаться на языке саами и на русском языке. По итогам Всероссийской переписи 2002 года из 1769 саамов, проживающих в Мурманской области, 1766 владеют русским языком (99,8 %)⁸⁵.

Использование саамского языка в общественной жизни также очень ограничено: это, пожалуй, только реализация проекта «Кольское саамское радио», который начался в 2003 г. Его инициаторами выступили Союз саамов стран Баренц региона и саамские радиостанции Швеции, Норвегии и Финляндии. Средства на проект выделили сами инициаторы, а также Министерства иностранных дел Норвегии и Финляндии, Совет Министров

⁸³ Ушаков И.Ф. Избранные произведения: В 3-х т.: Историко-краеведческие исследования. Мурманск: Книжное изд-во, 1998. Т.2.: Кольский Север. С. 272–273.

⁸⁴ Дьячков М.В. Социальная роль языков в многоэтнических обществах: Пособие для ун-тов и пед. ин-тов. М.: Ин-т национ. проблем образования МС РФ, 1993. С. 13.

⁸⁵ <http://www.gov-murman.ru/natpers/info/>

Северных стран, фонд «Евразия», норвежский Саамский парламент, Баренц секретариат, Совет министров северных стран и программа Европейского союза Интеррег. Радиостанция разместилась в селе Ловозеро, где проживает более половины российских саамов. В 2005 г. саамское радио вещало на национальном языке 3 раза в неделю по 10 минут. В штате радио работали 6 человек. В настоящее время саамское радио испытывает экономические трудности: в январе 2010 г. было объявлено, что на протяжении длительного времени заработная плата работникам ЗАО «Кольское саамское радио» в полном объеме не выплачивается. Этот проект не был первой попыткой организовать радиовещание на саамском языке на территории Мурманской области. Ловозерские саамы впервые услышали радиопередачи в 1934 г. С 1990 г. вещание на саамском языке осуществляло отделение ГТРК Мурман в Ловозеро, но в 2000 г. эти передачи перестали выходить в эфир. Газет или телепередач на саамском радио в России в настоящее время не существует.

В настоящее время обучение детей саамскому языку в Мурманской области осуществляется в двух образовательных учреждениях: муниципальной общеобразовательной школе-интернате «Ловозерская школа-интернат среднего (полного) общего образования» и государственном образовательном учреждении начального профессионального образования «Профессиональное училище № 26». Оба учреждения расположены в центре компактного проживания саамов – селе Ловозеро.

В селе Ловозеро в школе-интернате в начальной школе выделено 2 часа факультатива на саамский язык (2 раза в неделю), на коми – 1 час. В профессиональном училище № 26 села Ловозеро на 1 курсе – 36 часов саамского языка по учебной программе в год, на 2 курсе – 35 часов, на 3 курсе – 30 часов. Постоянного расписания для этих уроков нет. В быту знания ученики не используют, в школе теорию языка не учат, а занимаются разговорным языком. В г. Мурманске в 2003 г. в течение полугода в гимназии № 9 было преподавание саамского языка в начальной школе (преподаватель – Надежда Золотухина).

В детском саду № 2 села Ловозеро есть саамская группа из 10 человек разновозрастных детей, которые занимаются только разговорной речью.

В г. Мурманске по личной инициативе саамских общественных деятелей осуществляется обучение саамскому языку взрослого населения. Есть несколько языковых курсов, в том числе в г. Мурманске (преподаватель – Роза Яковлева), в поселке Ёна (преподаватель – Татьяна Цмыкайло), в селе Ловозеро в Национальном культурном центре (преподаватель – Анастасия Яковлева), в офисе Центра саамских знаний (преподаватель – Мария Медведева). Однако подобное обучение осуществляется бессистем-

но, не имеет современной учебно-методической базы, рассчитано на крайне ограниченный набор слушателей и имеет своей целью исключительно развитие навыков устного общения.

Проблема преподавания саамского, по мнению А.А. Антоновой, состоит в том, что преподаватели ориентируются на разговорный язык, не изучают грамматики.

Что касается изучения культуры и истории саамского народа в средних образовательных учреждениях, то дело обстоит не лучшим образом: в 9 классе 1 час из 3 часов, предназначенных для преподавания истории, официально отводится на курс «История Кольского Севера с древнейших времен до начала XXI века». Но не все преподаватели истории используют этот час по прямому назначению. Историю и культуру саамов можно преподавать в средней школе только как факультатив, кружок или как внеклассное чтение, напр., на уроках литературы. Раньше в школах города и области была программа регионального компонента, но сейчас очень многое отдано на усмотрение учителя.

В период с 1926 по 1937 гг. активно публиковалась учебная литература на саамском языке. Разработка и издание учебно-методической литературы для обучения саамскому языку были возобновлены лишь в 1980-е гг. в связи с публикацией букваря А.А. Антоновой. В 1990-х гг. учебно-методическая работа по саамскому языку активно осуществлялась группой авторов под руководством Р.Д. Куруч: были разработаны и опубликованы программы, методические руководства, учебные пособия и дидактические материалы для обучения саамскому языку в начальной школе.

2. Лексика саамского языка как отражение духовной культуры народа

О самобытности духовной культуры саамов, о том, что она представляет большой познавательный и научный интерес, говорил В.В. Чарнолуский⁸⁶. Священник К. Щеколдин, собирая саамский фольклор, опроверг мнение о том, что у этого народа нет собственной культуры.

Однако при всем интересе к уникальной культуре северного народа духовная культура саамов Кольского полуострова не была отдельным предметом исследования ученых. До начала XVIII в. научного исследования Мурманского края не было, научный интерес к истории и культуре региона появляется в конце XIX – начале XX вв., когда мурманский регион становится предметом исследования историков, географов, этнографов В.Ю. Визе, М.А. Кастрена, А.И. Кельсиева, С.В. Максимова, Н.Н. Харузина, В.И. Немировича-Данченко и др., писателей К.К. Случевского, М.М. Пришвина и др., художников А.Н. Бенуа, В.В. Верещагина, К.А. Коровина и др. Появляется образ представителей коренного северного народа, его культуры⁸⁷. На отсутствие монографических описаний культуры саамов до революции указывал З.Е. Черняков. Отправной точкой изучения этнографии саамов ученые признают книгу Н.Н. Харузина «Русские лопари»⁸⁸.

В русской двуязычной лексикографии саамский язык представлен более скромно, чем у наших северных соседей – финнов, норвежцев и шведов.

В 1985 г. вышел саамско-русский словарь, подготовленный группой специалистов под руководством Р.Д. Куруч (далее – СРС), а в 1986 г. вышло учебное пособие «Словарь саамско-русский и русско-саамский» Г.М. Керта (далее – ССРПС). Оба вышеуказанных словаря описывают лексику кильдинского диалекта саамского языка.

СРС содержит 8000 слов. В основу настоящего словаря легла картотека, создаваемая авторским коллективом в течение ряда лет на основе живой речи носителей саамского языка. В словаре впервые зафиксирована лексика саамского языка, охватывающая хозяйственную и производственную жизнь, культуру и быт саамов в прошлом и настоящем. В предисловии к словарю дан историко-этнографический очерк о саамах Кольского полуострова, история создания алфавита. Слова расположены по алфавитно-гнездовому принципу. Глаголы и существительные снабжены цифровыми указателями (римские и арабские цифры), отсылающими к типам склонения и спряжения и типам чередований гласных звуков. Для более

⁸⁶ Чарнолуский В.В. В краю летучего камня. С. 257.

⁸⁷ Мосолова Л.М., Вагинова Л.С. История культуры Кольского Заполярья. С. 23.

⁸⁸ Харузин Н.Н. Русские Лопари.

полного представления русских эквивалентов саамских слов введены пометы, дополнительные пояснения и примеры словоупотребления. К словарю в качестве приложения дан индекс, передающий написание и звучание саамских слов общеупотребительными знаками латинской транскрипции, и краткий грамматический очерк саамского языка. В словарных статьях приводятся примеры словоупотребления, фразеологизмы, в некоторых словарных статьях дается культурологическая информация. Словарь СРС – первый в советской лексикографии, в котором представлена наиболее употребительная лексика саамского языка. Однако в СРС не зафиксирована лексика дохристианских верований, недостаточно представлена лексика христианства и крестильная лексика, лексика праздников, нет помет, отмечающих религиозную лексику. В большей мере зафиксирована лексика обрядов жизненного цикла.

ССРПС содержит около 4000 слов. Словарь предназначен для учащихся начальной школы. Основу словаря составляет главным образом лексика, используемая в учебных пособиях для начальной школы. Кроме того, в него включен ряд слов, отражающих важные стороны материальной и духовной жизни саамов и широко распространенных в саамском языке, однако лексика дохристианских и христианских верований, лексика праздников в СРПС не зафиксирована. В большей мере отмечена лексика обрядов жизненного цикла. В словарь не вошли слова, заимствованные из русского языка (кроме общественно-политической лексики и слов, широкоупотребительных в процессе школьного обучения). Слова расположены по алфавитному принципу. Словарь удобен в использовании, поскольку состоит из саамско-русского и русско-саамского словарей. СРПС составлен из слов кильдинского диалекта, положенного в основу письменности саамов⁸⁹.

В саамской лексикографии представлены также и словари саамских диалектов. Первым словарем кольских диалектов саамского языка стал «Словарь диалектов саамского языка Кольского полуострова» А. Генетца (далее – ИТК). В словаре впервые в научный оборот вводились материалы по трем диалектам саамского языка Кольского полуострова: кильдинскому, нотозерскому, йоканьгскому, однако диалектные соответствия приводятся не для всех слов. Кроме того, пользование словарем затруднено, так как не соблюден алфавитный порядок. Этот пробел восполняется указателями переводов слов на немецкий и финский языки. Кроме представленного в словаре лексического материала, в нем приводятся этнографические наблюдения ученого о саамах, их легенды, песни, дается список топонимов, образцы речи, представляющие собой перевод некоторых глав Еван-

⁸⁹ СРПС С. 5.

гелия. Однако транскрипция слов не совсем точно передает звучание слов саамского языка, так как имеет ряд особенностей⁹⁰.

Словарь ИТК – наиболее полный и точный словарь по восточным диалектам. Однако пользование этим словарем затруднено, потому что заглавное слово приводится по диалекту Патсйоки, и для того чтобы найти нужное слово, надо знать его словоформу в этом диалекте⁹¹. Словарь снабжен списком печатных и рукописных источников – работ исследователей диалектов саамского языка. В отдельной статье объясняется транскрипция, которая используется в словаре, приводится карта саамских погостов в 1910 г. В конце второго тома дается указатель использованных слов на норвежском саамском, финском и немецком языках. Слова расположены по алфавиту, перевод слов дается на финском, немецком, иногда на русском языках. В словарной статье приводится сноска на лексический источник, указано, в каких диалектах слово найдено. В ИТК для лексики верований даются пометы, полностью представлена лексика дохристианских верований, лексика обрядов жизненного цикла и народного искусства зафиксирована в меньшей степени.

О положительных тенденциях в развитии саамской лексикографии говорит факт создания в последние десятилетия электронных саамских словарей.

В 2007 г. А.Г. Юрьевым был создан электронный словарь на основе словарей СРС и ССРРС. Автор словаря, А.Г. Юрьев, – саами, известный саамский общественный деятель, житель села Ловозеро. Инициатива по созданию словаря продиктована его личными мотивами и желанием сохранить саамский язык для молодого поколения. Словарь находится в свободном доступе, распространяется бесплатно. В саамско-русском словаре А.Г. Юрьева заглавные саамские слова расположены в алфавитном порядке с объединением в гнезда однокоренных слов. Кроме того, все включенные в гнездо однокоренные слова даны дополнительно в корпусе словаря в качестве ссылочных слов на своем месте по алфавиту. Поиск по словарю, таким образом, можно осуществлять и как по главным гнездовым словам, так и по производным. Таким образом, для семантической интерпретации лексики в данном саамско-русском словаре используется как описательный тип толкования, так и релятивный, при котором основным способом толкования значения является его отношение к другим словам⁹².

⁹⁰ Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова. С. 33.

⁹¹ Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка. С. 18.

⁹² См.: Митина Е.А. Способы фиксации природной лексики в двуязычных электронных словарях (на примере саамско-русского словаря А.Г. Юрьева) //Саамская идентичность:

Еще один саамско-русский и русско-саамский словарь, работа над которым началась в 2009 г. и продолжается до сих пор, – это разработка центра саамской языковой технологии Giellatekno при Университете г. Тромсё (Норвегия).

Центр Giellatekno ведет разработки для ряда саамских языков и их диалектов – северо-саамского, луле-саамского, южносаамского, инари-саамского, скольт-саамского и в том числе кильдинского диалекта саамского языка. Интересно, что в сфере интересов этого научного общества также удмуртский, фарерский, коми, марийский, гренландский и другие редкие языки.

Электронный словарь, разработанный центром языковых технологий Giellatekno, создан на основе СРС и ССРПС, саамско-финского словаря П. Саммаллахти и А. Хворостухиной⁹³, а также неопубликованных списков слов, собранных А.А. Антоновой и сотрудниками «Kola Saami Documentation Project». Таким образом словарь стал более полным по объему и содержит более 12000 словарных статей. При создании словаря используется многокомпонентная технология, включающая средства проверки правописания, инструменты для обработки текстов, педагогические программы, компьютерные словари и преобразования текста в речь.

Словарь предполагает возможность двустороннего перевода. Все слова представлены в двух орфографических вариантах, в соответствии с традициями словарей ССРПС и СРС. Из словарных статей полностью исключена культурологическая информация и стилистические пометы, а указанные грамматические характеристики исчерпываются указанием части речи⁹⁴.

Словарь, как и другие разработки центра, находится в свободном доступе, распространяется бесплатно.

Существующие электронные словари существенно облегчают доступ к лексикографической базе саамского языка, но не являются носителями актуальной языковой информации, так как основываются на данных 1980-х гг. Однако по меньшей мере один из словарей будет пополняться и расширяться в рамках проекта центра Giellatekno, что позволяет надеяться на появление новых словарных инструментов и функций.

проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С.33-37.

⁹³ Sammallahhti P., Хворостухина А. Unna sámii-cām̃ sátnegirjjáš.

⁹⁴ Подробнее о словаре см.: Тростеруд Т. Роль языковой технологии в сохранении и ревитализации языка // Саамская идентичность: проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С.4-12.

Имея в виду современные тенденции развития лексикографии⁹⁵, важно посмотреть, как словари отражают культуру народа. С этой целью был проведен анализ культурологического комментария (скобочных комментариев) в СРС. Выбор объекта исследования неслучаен: словарь – образец двуязычной (не учебной, как ССРРС) лексикографии, в котором реализованы многие ее принципы, один из которых заключается в том, что двуязычный словарь дает возможность пользователю не только получить сведения о лексике и грамматике другого языка, но и через систему вербализованных понятий приобщиться к иной культуре, иному видению мира, а значит, к результатам отражения языком объективной действительности, результатам познавательной деятельности человека в данном культурном сообществе.

В предисловии к словарю СРС Б.А. Глухов и Р.Д. Куруч отмечают, что при сопоставлении лексического материала русского и саамского языков неизбежно возникают проблемы, связанные с расхождением семантики слов. Многие слова и понятия, связанные с экономическим укладом, образом жизни, бытом, социальными отношениями, мировоззрением саамов не находят близких эквивалентов в русском языке [СРС, 10].

Действительно, в словаре представлены энциклопедические сведения, дающие возможность не-носителю языка, изучающему саамский язык, получить довольно полное представление о некоторых реалиях саамской жизни.

С учетом принципа страноведческой ценности признака были выделены следующие элементы описания реалии, которые должны быть, по нашему мнению, представлены в двуязычном словаре: а) атрибуты (внешний вид, ингредиенты, традиции); б) оценка; в) историческая маркированность (время применения, действия); г) социальный статус (функциональная принадлежность); д) функция (назначение, роль); е) популярность / непопулярность реалии; ж) символическая значимость⁹⁶.

Содержание скобочных комментариев в анализируемом словаре может быть сведено к следующим параметрам: атрибуты (внешний вид, ингредиенты, традиции); функция (назначение, роль); символическая значимость.

1. Атрибуты (внешний вид, ингредиенты, традиции).

В некоторых случаях в толковании слова дан подробный комментарий, дающий полное представление о внешнем виде реалии. См.: *roavv* – одеяло из оленьих шкур (шьется из густошерстных оленьих шкур ворсом

⁹⁵ Берков В.П. О словарях XXI века: (Из лексикографической футурологии) // Мир русского слова. — 2000. — № 3.

⁹⁶ Иванищева О.Н. Лексикографирование культуры в двуязычном словаре: Докт. дисс. СПб., 2005. С. 226.

вовнутрь; низ в виде овального кармана высотой до полуметра, куда 2-3 человека засовывают ноги; верх расклешенный, боковины подтыкаются под бока спящих) [СРС, 293]; *māssēm* – ремень, пояс (мужской, из юфти или яловой кожи, шириной до 10 см, застегивается 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 бумаг и т.п.) [СРС, 346]; *mōhn* – ножны (футляр для охотничьего ножа, выдолбленный обычно из целого куска березы и обтянутый юфтью, может быть сделан и из двух половинок, сшитых оленьими жилами; прикрепляется к кожаному поясу цепочками) [СРС, 355].

Чаще всего в комментарии представлены составные части реалии. См.: *būrka* – 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, 31-32]; *vāgk* – вьючное седло, ташка (крестообразная перекладина, нижние концы которой стягиваются ремнями под животом оленя, на верхние ее концы подвешивают кладь) [СРС, 32]; *vagkhess* – дугообразный скребок для выделки мелких шкур (на двух перпендикулярных досках; горизонтальная доска используется для сиденья) [СРС, 33]; *voaldk* – нырило (приспособление для подледного лова рыбы: длинная узкая доска с заостренным концом и отверстием на другом конце для продевания веревки сети; доску протягивают от проруби к проруби и протягивают сеть) [СРС, 48].

В некоторых случаях отбор информации обусловлен ее важностью в жизни северного народа (*vūbresь* – уварсь, трехгодовалый олень-самец (в этом возрасте его начинают обучать для езды; в упряжке занимает место в середине) [СРС, 52], в некоторых случаях дан рецепт блюда (*каннъц* – кушанье из ягод вороники с оленьим жиром (холодные ягоды вороники заливаются горячим оленьим жиром; каждая ягодка оказывается в оболочке из жира) [СРС, 99].

В представлении атрибутов есть случаи отражении динамики. Ср.: *āvvьl* – аввель (перекладина с крючьями для подвешивания чайников, котлов над огнем; *иногда использовалась* палка с сучком, которая подвижно присоединялась к перекладине при помощи веревочной петли; *сейчас используются* металлические крючки на цепях – над костром подвешивается до трех крючков) [СРС, 19].

2. Функция (назначение, роль).

В абсолютном большинстве случаев обозначение функции реалии (ее назначения, роли) обусловлено условиями жизни народа: указание на то, для чего служит тот или иной предмет, жизненно важно, иначе выжить в суровой природе будет трудно. См., например: *āлт* – важенка (оленья

самка с 4 до 8-10 лет; самая сильная и мудрая становится вожаком стада) [СРС, 23]; *вуэгкиэ* – считать густошерстным (напр. оленя) <...> (густошерстные шкуры бывают у оленей, забитых зимой, и идут на совики, обувь, одеяла и т.п.; на малицу берутся легкие шкуры от оленей, забитых осенью) [СРС, 53]; *тāбнь* – столб, пирамида (высотой около полутора метров, складывается на вершинах тундровых гор для ориентирования) [СРС, 340].

3. Символическая значимость.

Символическая значимость реалии понимается в настоящей работе как указание на некий факт, который известен каждому носителю языка и связан с местом реалии в данной культуре. Знание этого факта помогает индивиду ощущать себя частью этноса, определяя свое поведение (в данном случае речевое) по определенным эталонам, общепринятым в данном этносе нормам, словесным и поведенческим клише.

Место реалии в данной культуре создается несколькими факторами: ролью реалии (например, в ритуале, обряде или в жизни страны и народа) и традиционностью ее восприятия (образ в фольклоре, литературные образы, речевые клише, образы, проникшие в сферу бытового сознания, официальные/неофициальные символы стран и т.д.). Символ всегда активизирует в памяти носителя языка традиционный образ, типовую ситуацию, которая связана с религиозными, мифологическими и народными представлениями. Поэтому указание на символическое значение реалии в двуязычном словаре должно включать несколько типов информации: указание на религиозно-мистическую, народно-бытовую и политическую символику.

Такая информация будет национально специфической, так как представляет характерные для данной культуры ассоциации и обеспечивает понимание носителем языка.

Объектами символики могут быть разные группы предметов. В исследованном словаре объектами символики, как это и следовало ожидать, стали в первую очередь явления природы (см.: *иммель лоанньт* – оляпка (букв. божья птичка; по саамским поверьям эта птичка принесла богу травинку, с которой пошла земля) [СРС, 91]). В некоторых случаях обобщения явились результатом многовекового жизненного опыта (см.: *кйлле* – разговорчивый, болтливый; *кйлле парна кукь ев ёль* – дети, рассуждающие как взрослые, долго не живут (по саамским поверьям дети, рано взрослеющие умственно, долго не живут) [СРС, 109]). Естественным можно считать и факты обращения к религиозно-мифологическим представлениям саамского народа (см.: *сāннб* – заговор, слово; *соанэ́тб вуэ́сьтэ* – купить заговор (по саамским поверьям считалось, что заговор не будет иметь силы, если его не купить) [СРС, 315]).

В целом словарь СРС можно считать очень удачным представлением реалий жизни саамского народа (и реалий-слов, и реалий-понятий), т.е. того, что составляет особенности материальной культуры этого народа, – меховая одежда, защищающая от лютых морозов, обильная мясная пища – продукт промысловой охоты, переносное жилище, отвечающее кочевой жизни, рыболовство, оленеводство⁹⁷.

Скобочные комментарии иногда включают принципиально важную для данного народа информацию, которая является, по нашему мнению, не дополнительной, а основной: *лоаййт* – место в куваксе (в чуме) для спанья (боковая сторона) [СРС, 162]; *лўппс* – место в веже, в куваксе (в чуме) для продуктов и посуды (находится в противоположной от двери стороне) [СРС, 168]. Пространственные ориентиры (ширина, глубина, верх-низ, длина), так же как и размер, важна для саамского народа, что отражается в процессе номинации. См. примеры: *пуррк* – нижняя часть рога оленя с ответвлениями [СРС, 272]; *тўлльй* – шкура (крупного животного) [СРС, 362]; *куэишиь* – шкура мелкого животного [СРС, 138]; *нāһкь* – шкура с короткой гладкой шерстью [СРС, 205]; *няввь* – длинная шерсть на шее оленя [СРС, 224]; *пижь* – короткий хвост (оленя, зайца, овцы и т.п.) [СРС, 255]; *рēјјм* – верхняя часть сети (толстая веревка с петлями, на которые нанизана сеть) [СРС, 292]; *рēсс* – ширина ячейки верхнего ряда рыболовной сети [СРС, 292]; *мāјјк* – крупный сиг [СРС, 180].

С точки зрения лексикографической, однако, в словаре СРС есть не совсем удачные примеры комментария. При этом надо иметь в виду, что пояснения (комментарий) даются не-носителю языка, т.е. должны быть ориентированы на того человека, который представляет иную культуру (материальную и духовную). Поэтому неясно, например, зачем комментарий «необученные олени идут на убой» дан в словарной статье к слову *ёррьк* (олень-самец, бык (с 5 до 12-15 лет; необученные олени идут на убой) [СРС, 81]. В работах по этнографии саамского народа указывается на то, что обученные быки – это те, которые использовались для какой-то деятельности/работы. Так, наиболее обученными быками были ручные или островные олени, которые использовались под выюк или в упряжке⁹⁸. Незнакомому с особенностью созревания северной ягоды морошки (для жителей северных регионов России – носителей русского языка это знакомо) трудно осмыслить комментарий к толкованию лексического значения слова «*чоарэх*» (незрелая ягода (в основном о морошке красного цвета) [СРС, 398]). Морошка – ягода, которая в незрелом состоянии имеет красные плоды, а в зрелом – оранжево-желтые. Кажется существенным заключенная в

⁹⁷ См.: Черняков З.Е. Очерки этнографии саамов. С. 14.

⁹⁸ Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 69

скобки информация «оленья» в словарной статье «вӕлльм» (вӕлльм – плечо (оленья) [СРС, 35]).

После Отечественной войны изучение саамского языка возобновилось в Институте языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (до 1956 г. – Карело-Финский филиал АН СССР). С 1954 г. под руководством Г.М. Керта проведен ряд экспедиций по сбору фольклорных, этнографических, топонимических материалов саамов Кольского полуострова. Результатом проведенной работы явились сборники образцов саамской речи, исследования саамских диалектов.

Сборник «Образцы саамской речи, материалы по языку и фольклору саамов Кольского полуострова (кильдинский и йоканьгский диалекты)»⁹⁹ состоит из текстов, собранных во время диалектологических экспедиций 1955 – 1960 гг., и предназначен в первую очередь для лингвистов. В сборник включены 42 текста на кильдинском диалекте, среди которых бытовые рассказы с описанием отдельных процессов хозяйственного производства (сушка шкур, койб и рогов, изготовление саней, постройка вежи, чума), рассказы о школе, жизни в колхозе, сказки, предания. В некоторых сказках речь идет о сватовстве, свадьбе, в двух сказках повествуется о попе, церкви, исповеди грехов, в одной сказке рассказывается о смерти, которая за мужиком пришла. Перед образцами саамской речи дается характеристика звуков кильдинского и йоканьгского диалектов саамского языка, отмечена сложность фонетики саамских диалектов. Тексты записаны с помощью финно-угорской транскрипции, с небольшими дополнениями и упрощениями. Произношение некоторых слов расходится с произношением слов, зафиксированных в словарях: *pobb* [ОБР 1988, 120], *pohp* [ОБР 1988, 124] – *poahp* «поп» [СРС, 259], *r`egg* [ОБР 1988, 166] – *rexhьk* «грех» [АА]<sup>100</sup>); в других случаях зафиксированы разные лексемы для обозначения одного и того же понятия: *c`er`k`ve* [ОБР 1988, 166] – *Иммель пэррт* «церковь, храм» [АА].

В приложении к монографии П.М. Зайкова «Бабинский диалект саамского языка (фонологическое-морфологическое исследование)» даны 11 образцов текстов, главным образом, фольклорного характера на бабинском диалекте саамского языка с переводом на русский¹⁰¹. Это рассказы об охоте, о том, кто из саамов где проживал, бытовые сказки о разбойниках, волшебные сказки о русалке, пауке, медведе.

Сборник «Образцы саамской речи» (1988 г.) продолжил публикацию текстов на кольско-саамских диалектах. Составителями текстов явились Г.М. Керт и П.М. Зайков. Тексты на бабинском диалекте содержат матери-

⁹⁹ Керт Г.М., Зайков П.М. Образцы саамской речи.

¹⁰⁰ Здесь и далее см. список информантов.

¹⁰¹ Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка. С. 174-197

ал на этнографические темы, фольклорные произведения представлены в меньшей степени. В сборник включены 45 текстов на бабинском диалекте и 6 на йоканьгском, среди которых бытовые рассказы с описанием отдельных процессов хозяйственного производства (как солят рыбу; метят, приучают к упряжке и запрягают оленей), сказки о разбойниках, гномах, русалках, диком олене; рассказы о том, как жили раньше, о свадьбе и другие. В сборнике на йоканьгском диалекте представлены, в основном, волшебные сказки¹⁰².

К образцам саамской речи относятся и подстрочники стихов О. Вороновой на йоканьгском диалекте, до сих пор не переведенные, хранящиеся в Государственном областном казённом учреждении «Государственный архив Мурманской области» (ГОКУ ГАМО), опубликованные отдельной книгой «Ялла» 18 стихотворений на йоканьгском диалекте с переводом на русский, ее записи, стихи Э Галкиной, Е. Коркиной, С. Якимович, повесть А. Бажанова «Белый олень» в переводе А. Антоновой на кильдинский диалект, 11 сказок, собранных П. Юрьевым и вошедших в сборник «Ляйне». К образцам саамской речи относятся также аудиозаписи йоканьгского, нотозерского, бабинского и кильдинского диалектов, которые собраны в 1960-1970 гг. и хранятся в архиве Карельского научного центра Российской Академии наук в г. Петрозаводске.

В конце XIX в. появилось несколько книг, преимущественно духовного содержания, на диалектах саамов Кольского полуострова. В 1878 г. в г. Хельсинки Обществом распространения Библии в Великобритании и других странах было издано на саамском языке Евангелие от Матфея¹⁰³. Это Евангелие (главы 23-28) было переведено на кильдинский диалект А. Генетцем, побывавшем до того на Кольском полуострове. Саамский текст Евангелия был записан русскими буквами. Однако текст Евангелия передавался очень несовершенной транскрипцией¹⁰⁴. Это, вероятно, послужило причиной того, что перевод не получил широкого распространения.

В 1879 г. А. Генетц в венгерском журнале опубликовал сделанный им перевод Евангелия от Матфея на саамский язык¹⁰⁵, а также образцы текстов трех диалектов саамов Кольского полуострова. Текст Евангелия был переведен на кильдинский диалект и частично на диалект селения Ак-

¹⁰² Керт Г.М., Зайков П.М. Образцы саамской речи.

¹⁰³ Махьтвеест пась-евангели. Самас. Евангелие от Матфея (на русско-лопарском языке). Helsingissa, 1878.

¹⁰⁴ Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова. С. 30.

¹⁰⁵ Genetz A. Orosz-lapp nyelvtudományok. Mate evangelioma es eredeti textusok // Nyelvtudományi közlemények, 1, 15, 1879, s.74

кала. Однако в переводе изредка встречаются отдельные слова из других диалектов, в частности нотозерского¹⁰⁶.

В 1884 г. в г. Архангельске появился перевод на саамский язык Евангелия от Матфея, сделанный русским священником К. Щеколдиным, настоятелем находившегося на самой границе с Норвегией Пазрецкого Борисоглебского храма¹⁰⁷. В 1885 г. в г. Архангельске была издана подготовленная К. Щеколдиным «Азбука для лопарей» на нотозерском диалекте, которая включала тексты религиозного содержания: две притчи «на лопарском наречии» с переводом «на русское наречие «Наша молодость» и «Отец и дети», притчу «Советы матери сыну», а также Молитву Господню и Десять заповедей Божьих на русском и саамском языках¹⁰⁸.

Работа над переводами духовных текстов возобновилась почти 100 лет спустя. В 1996 г. в Финляндии отпечатана Библия для детей «Иисус друг детей». Ее перевела с русского языка на кильдинский диалект А.А. Антонова, составитель саамского букваря. Книга содержит тридцать две притчи¹⁰⁹. В 2008 г. А.А. Антонова приступила к переводу главы Евангелие от Матфея. Работа подготовлена для печати и находится в Мурманской и Мончегорской епархии. Следующим духовным трудом А.А. Антоновой явился перевод «Жития Трифона Печенского», к которому составлен словарь, закончена работа над составлением словаря к главе Евангелие от Матфея.

3. Тематические группы лексики духовной культуры кильдинского диалекта саамского языка

Основное место в работах, посвященных изучению словарного состава, занимает классификация лексического материала по тематическим (далее – ТГ) и лексико-семантическим (далее – ЛСГ) группам. По мнению Ф.П. Филина, изучение словарного состава по ТГ методически удобно при разложении разнородного лексического материала, оно обычно в практике

¹⁰⁶ Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова. С. 32.

¹⁰⁷ Господа мій Ісуса Христа Пась Евангеліе Матвеєсть. Саме киле. Архангельск, 1884. См. об этом: Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова. С. 31.

¹⁰⁸ Щеколдин К. Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии. Архангельск, 1895. 22 с.

¹⁰⁹ Антонова С. «Ісус пәррнэ кәннѢц» [Текст]/ Пые рұшш кйлэсьт Куэлнэгк нәрк соәме кйлтэ кйлле Сәнндра Антонова, Луяввьр. Стокгольм – Хельсинки: Библия нымьп кйлле пыйей Институт, 1996. 64 с.

лексикологических работ¹¹⁰. Кроме того, изучение подобного рода групп позволяет вскрыть языковую картину мира этноса. Ф.П. Сороколетов пишет, что изучение лексики по ТГ позволяет с достаточной полнотой выявить связи и отношения между обозначающим, установить объем значения и, наконец, определить значение и очертить круг лексико-фразеологических связей слова¹¹¹. Д.Н. Шмелев замечает, что необходимо учитывать все отношения, существующие в языке, чем бы они ни определялись, тем более что многие ТГ при ближайшем рассмотрении оказываются ЛСГ. Однако в работах лингвистов существуют разногласия по поводу дефиниций разных типов словесных группировок (О.С. Ахманова, Л.М. Грановская, В.А. Звегинцев, В.И. Кодухов, А.И. Кузнецова, И.С. Куликова, Ю.С. Сорокин, А.А. Уфимцева, Д.Н. Шмелев)¹¹².

Ф.П. Филин пишет о ЛСГ как «объединениях слов на основе общности грамматико-семантических значений, общности значений словообразовательных средств», тематическими словарными группами он называет «объединения слов, основывающихся не на лексико-семантических связях, а на классификации самих предметов и явлений»¹¹³. В рамках одной ТГ существуют более мелкие, но тесно спаянные между собой ЛСГ слов¹¹⁴.

А.А. Уфимцева пишет о предметных, или тематических, группах, в которых объединение слов происходит «в силу сходства или общности функций обозначаемых словами предметов и процессов». Такие группы слов объединяются по чисто номинативной стороне, поэтому «изучение подобных групп ограничивается своеобразной инвентаризацией»¹¹⁵. Для выявления внутренних связей слов в пределах семантической системы языка, определения структуры и специфических смысловых связей последней необходимо исследовать ЛСГ слов. В ЛСГ анализу подвергается слово как лексема во всех его формах и лексических значениях, объединение слов как единиц словарного состава происходит по основному для слова признаку – по лексическому значению слова, «лингвистическому анализу подвергаются не только семантические связи слов <...> но и его

¹¹⁰ См. об этом: Филин Ф.П. Очерки по теории языка. М.: Наука, 1982. С. 231.

¹¹¹ Горюшина Р.И. Лексика христианства в русском языке (системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов): автореферат дис.... канд. филол. наук. Волгоград, 2002. С. 18.

¹¹² См. об этом: Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). – С. 35.

¹¹³ Филин Ф.П. Очерки по теории языка. С. 231.

¹¹⁴ Филин Ф.П. Очерки по теории языка. С. 233.

¹¹⁵ Уфимцева А.А. Опыт изучения лексики как системы (на материале английского языка). М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 133.

лексико-грамматические связи, в форме которых реализуются отдельные значения слов»¹¹⁶.

Н.Ю. Таратынова определяет ТГ как «группу частеречно разных лексем, характеризующуюся общностью внеязыковой обусловленности и разнотипностью лингвистических отношений между ее элементами», ЛСГ – как «группу лексем одной части речи, объединенных общим категориальным значением и отражающих в языке определенную понятийную сферу»¹¹⁷.

По мнению Ю.А. Гвоздарева, «лексико-семантические группы представляют класс слов, основанный на семантическом сходстве семем. ЛСГ строятся на основе грамматических категориальных и категориально-лексических признаков. Они обладают определенным сходством в сочетаемости компонентов-слов, их употреблением в текстах определенных конструкций»¹¹⁸.

З.Д. Попова так определяет ТГ и ЛСГ слов: «Тематическая группа (поле) – совокупность большого числа слов, устойчивых словосочетаний и фразеологизмов, единиц разных частей речи, относящихся к одной сфере действительности», а «лексико-семантическая группа – большая группа слов одной части речи, объединенных одним словом – идентификатором или устойчивым словосочетанием, значение которого полностью входит в значение остальных слов группы и которое может заменять остальные слова в некоторых контекстах»¹¹⁹.

С точки зрения В.И. Кодухова, «группы слов обычно называются тематическими, поскольку в речи они объединены темой... Тематические (в том числе терминологические) группы слов могут включать в один ряд слова различных частей речи». ЛСГ «характеризуются грамматической однородностью, принадлежностью к одной и той же части речи. Они группируются на основе близости своих лексических значений. К числу таких групп относятся различные группы синонимов»¹²⁰.

ТГ и ЛСГ слов получают различное наименование в монографических исследованиях, диссертационных работах и научных статьях: лекси-

¹¹⁶ Уфимцева А.А. Опыт изучения лексики как системы. С. 137.

¹¹⁷ Таратынова Н.Ю. Лексика свадебного обряда (по материалам псковских говоров): дис... канд. филол. наук. Псков, 2007. С. 4.

¹¹⁸ Гвоздарев Ю.А. Современный русский язык. Лексикология и фразеология: учеб. пособие. Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2008. С. 79.

¹¹⁹ Попова З.Д. Общее языкознание: учеб. пособие. М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. С. 259.

¹²⁰ Кодухов В.И. Лексико-семантические группы слов. Лекция. Л.: Просвещение, 1955. С. 5.

ческие разряды, лексико-тематические группы, предметно-тематические группы, тематические подгруппы¹²¹, тематический класс¹²².

Вслед за А.А. Петровым под ТГ в данной работе понимаются объединения слов, основанные на классификации предметов и явлений реальной действительности. В основе ТГ лежат внеязыковые факторы, и наличие или отсутствие той или иной ТГ зависит от опыта и уровня хозяйственно-культурного типа народа – носителя языка. Тематическая классификация лексики не вскрывает внутренние семантические связи слов, а также особенности структуры языка в целом и ограничивается своеобразной инвентаризацией. Под ЛСГ слов понимается объединение слов, относящихся к одной части речи и семантически соотнесенных друг с другом по лексическим значениям¹²³.

Лексика духовной культуры очень разнопланова. В данном словаре представлены следующие группы такой лексики: ТГ «Лексика верований», ТГ «Лексика обрядов жизненного цикла», ТГ «Лексика народного искусства», ТГ «Лексика праздников». ТГ, в свою очередь, делятся на тематические подгруппы (далее – ТПГ).

Отбор данных ТГ для анализа лексики духовной культуры не является случайным. Лексика верований и обрядов отражает традиционные воззрения и культурные ценности народа, которые в процессе определенных исторических изменений подвержены стиранию. В условиях угасания языка этот процесс может привести 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»¹²⁴. Лексика народного искусства также относится к этнокультурной лексике, поскольку искусство как особая форма общественного сознания и человеческой деятельности отражает действительность в художественных образах.

¹²¹ Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). С. 35.

¹²² Ткачева И.О. Политическая лексика в современном русском языке: Семантические особенности и проблемы лексикографического представления: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. С. 51.

¹²³ Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). С. 36.

¹²⁴ Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской народной культуры: источники и методы / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1989. С. 221.

4. Тематическая группа «Лексика верований»

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»¹²⁵, «организованное поклонение высшим силам», предполагающее почитание, веру, т.е. «религиозное настроение, выражающееся в определенной системе культа и системе представлений о божественном»¹²⁶, «одна из сфер духовной и практической жизни людей»¹²⁷. 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.

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

В последнее время появились исследования лексики верований не только в русском языке, но и в языках народов Российской Федерации (Д.Д. Дондокова¹²⁸, Х.Т. Курбанов¹²⁹, А.А. Петров¹³⁰, Л.К. Хужева¹³¹, Г.М. Шейгасанова¹³² и др.). В этих работах предлагается классификации

¹²⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. докт. филол. наук, проф. Н.Ю. Шведовой. 13-е изд, испр. М.: Рус. яз., 1981. С. 4.

¹²⁶ Складаревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. СПб.: Наука, 2000. С. 6.

¹²⁷ Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006.

¹²⁸ Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят: автореферат дис.... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2001. 21 с.

¹²⁹ Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007.

¹³⁰ Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). М., 2007.

¹³¹ Хужева Л.К. Религиозная лексика в кабардино-черкесском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2002.

¹³² Шейгасанова Г.М. Понятийно-тематические и морфологические особенности лексики кумыкского языка в религиозно-мифологических текстах: дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2006. 142 с.

религиозной лексики по тематическим и лексико-тематическим группам (А.К. Аппоев¹³³, Д.Д. Дондокова¹³⁴, Х.Т. Курбанов¹³⁵, А.А. Петров¹³⁶, Г.М. Шейгасанова¹³⁷).

В работе А.А. Петрова «Лексика духовной культуры тунгусов» предложена классификация слов, отражающих религиозные воззрения тунгусов, связанных с анимистическими воззрениями, с шаманизмом, с христианскими представлениями. Последняя ТГ делится на ЛСГ именную и глагольную¹³⁸. А.К. Аппоев «слова, связанные с верованиями», относит к этнографической лексике и предлагает классификацию по двум ТГ: этнографические термины материальной культуры и термины духовной культуры. К последней ТГ он относит древнейшие верования народа¹³⁹.

Г.М. Шейгасанова «лексику духовного развития народа» ограничивает исследованием мифонимической лексики кумыкского языка, в которой выделяет группу лексико-мифологических онимов (антропонимов, топонимов, ойконимов, оронимов и т.д.)¹⁴⁰.

Д.Д. Дондокова, исследуя «системы терминов, относящихся к духовной культуре бурят», рассматривает религиозную лексику в главе «Верования и обряды», анализируя буддийскую и шаманскую терминологию. Термины буддизма автор работы группирует по 4 тематическим разделам¹⁴¹.

Х.Т. Курбанов, исследуя религиозную лексику чеченского языка, говорит о неравномерном соотношении религиозных лексем, представляющих различные верования: он выделяет лексемы язычества, христианства и мусульманства и классифицирует их по 10 ЛСГ¹⁴². Отдельно рассматривает «лингвистические свидетельства тотемизма, фетишизма, анимизма», «древний пантеон».

¹³³ Аппоев А.К. Этнографическая лексика карачаево-балкарского языка: дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2003. 129с.

¹³⁴ Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят.

¹³⁵ Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке.

¹³⁶ Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь).

¹³⁷ Шейгасанова Г.М. Понятийно-тематические и морфологические особенности лексики кумыкского языка в религиозно-мифологических текстах.

¹³⁸ Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). С. 102-117.

¹³⁹ Аппоев А.К. Этнографическая лексика карачаево-балкарского языка. С. 7, 11.

¹⁴⁰ Шейгасанова Г.М. Понятийно-тематические и морфологические особенности лексики кумыкского языка в религиозно-мифологических текстах. С. 33.

¹⁴¹ Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят. С. 18.

¹⁴² Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке. С. 8-14.

Л.К. Хужева исследует религиозную лексику в кабардино-черкесском языке с точки зрения ее происхождения (языческая, христианская, арабская). Отмечая, что «религиозная лексика христианского периода не оставила глубокого следа в лексической системе современного кабардино-балкарского языка», автор выделяет следующие ТГ: «названия дней недели», «адыгские фамилии», «названия христианско-языческих божеств»¹⁴³.

Таким образом, в работах, посвященных исследованию религиозной лексики в языках народов России, нет единой классификации этой группы слов.

С нашей точки зрения, ТГ «Лексика верований» саамов Кольского полуострова может быть представлена двумя ТПГ: лексикой дохристианского (языческого) и лексикой христианского происхождения, что соответствует принятому в отечественном религиоведении выделению этапов развития исторических форм религии¹⁴⁴.

5. Тематическая группа «Лексика обрядов жизненного цикла»

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 разных 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 этноса¹⁴⁵. 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 выделились следующие ТПГ: «Лексика родильного обряда», «Лексика крестильного обряда», «Лексика свадебного обряда», «Лексика погребально-поминального обряда». В основу распределения по

¹⁴³ Хужева Л.К. Религиозная лексика в кабардино-черкесском языке. С. 9.

¹⁴⁴ Лобазова О.Ф. Религиоведение: учебник / Под общ. ред. проф. В.И. Жукова. 3-е изд. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К^о», 2005. С. 43.

¹⁴⁵ Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 4.

лексико-семантическим группам легли наиболее общие дифференциальные признаки: «ритуальное действие», «участие в обряде» и «использование в обрядовой ситуации»¹⁴⁶. Для обрядовой лексики характерна теснейшая связь с акциональным кодом обряда, без знания которого невозможна ее интерпретация.

6. Тематическая группа «Лексика народного искусства»

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.»¹⁴⁷.

Проанализированный лексический материал позволил выделить в кильдинском диалекте саамского языка особый пласт лексики, связанный с народным искусством. Этот пласт лексики можно классифицировать по следующим ТПП: «Лексика песенного творчества», «Лексика танцевального искусства», «Лексика музыкальных инструментов» и «Лексика декоративно-прикладного искусства»

7. Тематическая группа «Лексика праздников»

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 информации¹⁴⁸. Лексический материал наиболее пол-

¹⁴⁶Таратынова Н.Ю. Лексика свадебного обряда (по материалам псковских говоров). С.194.

¹⁴⁷Грушевицкая Т.Г. и др. Словарь по мировой художественной культуре: 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. С. 151.

¹⁴⁸См. об этом: Саамская библиография: лит. на рус. и саам. яз.: (1776-1996) / сост.: Ю.Г. Земская, Е.Р. Михайлова. Мурманск: Мурман. гос. обл. универс. науч. б-ка, 2005. С. 37-38.

но представлен в книге Н.П. Большаковой. Однако лингвистического анализа лексических единиц данной ТГ до сих пор предпринято не было.

В словарях обычно указывают на один из признаков праздника – «пустой день, не наполненный работой»¹⁴⁹. Выполнение работы в праздник – грех, по понятиям людей, информантов. Архаичное понятие, обозначающее праздник, в кильдинском обозначается словом *пассьпеййв*, что значит «воскресенье» [СРС,250]; «1) выходной день; 2) воскресенье» [ССРРС,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»))»¹⁵⁰. В саамском языке слово праздник также содержит идею сакральности и переводится букв. «святой день» – *пассь пеййвь*.

В названиях праздников оставил своеобразные следы процесс христианизации саамов, который протекал с XVI в. Анализ лексического материала позволил выделить одну ЛСГ – «Наименования праздников». Лексический материал представляется целесообразным расположить в соответствии с календарем.

8. Словарь лексики духовной культуры кольских саами как лингвострановедческий словарь

Реконструкция языковой (наивной) картины мира составляет одну из важнейших задач современной лингвистической семантики. Для саамского языка это имеет особую актуальность и в социолингвистическом аспекте. Язык саами Кольского полуострова относится к постепенно угасающим языкам. Это связано с рядом причин, среди которых – сокращение числа носителей диалектов (на нотозерском и бабинском диалектах на сегодняшний день не осталось ни одного говорящего), отсутствие литературного языка, ассимиляция саамского языка русским, использование саамского языка носителями в основном только на бытовом уровне, проблемы с преподаванием саамского языка в школах, интернате (изучается только факультативно), невостребованность родного языка в среде молодого поколения саамов. Кроме того, у саами долгое время отсутствовала письмен-

¹⁴⁹ Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2 / Глав. ред. и автор проекта С.Я. Левит М.: «Российская политическая энциклопедия», 2007. С. 271; Ожегов С.И. Словарь русского языка С. 511; Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб.: «Норинт», 1998. С. 954.

¹⁵⁰ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Наука, 1994. С. 14.

ность. Вместе с языком как одним из хранителей духовной культуры саами можно утратить и знания об этой культуре. Сохранение кольско-саамского языка во многом связано с описанием и лексикографической фиксацией саамской лексики, что, в свою очередь, может способствовать решению проблем восстановления саамского социума.

Полное описание лексики саамского языка позволит решить многие вопросы истории саами и формирования лексического состава саамского языка. Анализ данных различных дисциплин позволяет считать, что прото-саамы до встречи с прибалтийско-финскими племенами не принадлежали к народам финно-угорской языковой семьи. Одним из важных доказательств этого служит субстратная (исконно саамская) лексика саамского языка, не имеющая соответствий в лексике финно-угорских языков и составляющая до одной трети словарного запаса саамского языка. Она отражает жизненно важные для саамов понятия не только материальной, но и духовной культуры.

Анализ работ, посвященных саамским диалектам Кольского полуострова, позволяет сделать вывод о том, что лексика саами системному описанию не подвергалась, она практически не отражена в существующих словарях саамского языка. Актуальность сбора и систематизации лексики саамского языка, таким образом, не подвергается сомнению.

Для создания словаря духовной лексики кольских саами необходимо определить, во-первых, концепцию словаря (его тип), во-вторых, принципы лексикографирования слов духовной культуры.

Если в основу классификации словарей положить принцип учета уровня знаний пользователя и его запросов, можно говорить о когнитивно-коммуникативном подходе к такой классификации.

Традиционное разделение словарей, по нашему мнению, на лингвистические и энциклопедические следует рассматривать шире – как разделение на лингвистические и нелингвистические. Понятие «нелингвистические словари» шире понятия «энциклопедические словари» не только по объему, но и содержит принципиально иное основание для разделения.

Деление словарей на лингвистические и нелингвистические может быть основано на признаке форма/содержание, где форма – это слово во всей совокупности его грамматических характеристик, а содержание – это значение и смысл этого слова. По Ю.С. Степанову, «значение слова – это тот предмет или те предметы, к которым это слово правильно, в соответствии с нормами данного языка применимо, а концепт – это смысл слова»¹⁵¹. Если предмет (реалия) – элемент материальной культуры, то концепт – элемент духовной культуры. Концепт как элемент духовной культу-

¹⁵¹ Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры; 2-е изд. М.: Академический проект, 2001. С.44

ры является объектом культурологических словарей. Реалия как элемент материальной культуры может быть объектом культурологических, страноведческих и энциклопедических словарей.

Для лингвистических и нелингвистических словарей, в свою очередь, ориентация на наличие/отсутствие знаний носителя языка/культуры, может быть основанием для дальнейшего разделения (имеется в виду пользователь-неспециалист). Так, лингвистические словари в зависимости от пользователя-носителя / не-носителя языка/культуры представлены типами одноязычные – двуязычные. Одноязычные словари (толковые, фразеологические, синонимов и т. д.) предназначены для пользователя-носителя языка/культуры и призваны удовлетворять его потребность в углублении уже имеющихся знаний о слове. Двуязычные словари удовлетворяют потребность пользователя – не-носителя языка/культуры в получении такого знания. Нелингвистические словари в зависимости от ориентации на пользователя объединяются в две группы: энциклопедические и культурологические словари (ориентация на знание носителя языка/культуры) и страноведческие словари (ориентация на знание не-носителя языка/культуры).

Словарь духовной лексики кольских саами видится нами как лингвострановедческий словарь. Назначение лингвострановедческих словарей – знакомство с культурой страны через описание культурного компонента значений лексических и фразеологических единиц. Лингвострановедческий словарь совмещает в себе признаки разных словарей: лингвистического (толкового, переводного, терминологического)¹⁵² и нелингвистического (в данном случае – страноведческого), а его автору отведена роль «посредника» между двумя социокультурными общностями¹⁵³.

Лингвистическая составляющая лингвострановедческого словаря состоит в представлении переводного эквивалента и толковании его значения. Страноведческая составляющая позволяет четче определить содержание словарной статьи такого словаря. Отличительными признаками страноведческого словаря являются, во-первых, представление реалий определенной страны, культуры, религии; во-вторых, отбор лексем, обозначающих общечеловеческие реалии, осуществленный с точки зрения их роли в жизни данного народа; в-третьих, учет знаний носителя данной культуры.

¹⁵² Великобритания: Лингвострановедческий словарь / А.Р.У. Рум, Л.В. Колесников, Г.А. Пасечник и др. М.: Русский язык, 1978. С.467.

¹⁵³ Австрия: Лингвострановедческий словарь / Н.В. Муравлёва, Е.Н. Муравлёва. М.: Русский язык-Медиа, 2003. С.5

Отечественные лингвострановедческие словари различны по многим параметрам. Во-первых, словари различаются принципом расположения слов в словнике: тематическим или алфавитным. Во-вторых, по использованию родного или неродного языка адресата в семантизирующей части. В-третьих, по специфике содержания словарной статьи: одни словари отличаются бо́льшей филологичностью, другие – бо́льшей энциклопедичностью. Филологичность словаря основывается на принципе семантизации языковых единиц, когда не просто представляется информация о предмете, а выявляются те характерные языковые средства, которые эту информацию отражают (сочетаемость; вторичные, производные наименования; иносказательный план афоризмов).

Словарь духовной лексики саамского языка как лингвострановедческий словарь будет иметь свои черты, общие и отличительные в системе других лингвострановедческих словарей, представленных в отечественной лексикографии.

Общей с другими лингвострановедческими словарями чертой такого словаря будет, несомненно, его назначение: назначение лингвострановедческих словарей, как известно, – это знакомство с культурой страны через описание культурного компонента значений лексических и фразеологических единиц.

Словарь планируется строить по тематическому принципу.

Кроме лексики саамского языка, эквиваленты, комментарии и пояснения в словаре будут даваться на русском языке. Выбор языка не-носителя саамской культуры объясняется социолингвистической ситуацией Мурманской области, на территории которой проживают саами. Вышеназванные факторы социолингвистической ситуации позволяют нам создать словарь духовной культуры кольских саами, предназначенный и для носителей саамского языка, и для не-носителей саамского языка, на русском языке.

Словарь, с нашей точки зрения, должен быть более энциклопедичен, чем лингвистичен. Для него будет важно представить специфику отражения духовной культуры саамов в языке этого коренного малочисленного народа Севера. Поэтому основное внимание уделено в словаре не грамматическим признакам слова, а культурологическому комментарию, который отражает фоновые знания носителя языка. Фоновые знания носителей саамского языка, с нашей точки зрения, необходимо рассматривать с двух позиций: во-первых, следует иметь в виду количество активных и пассивных носителей данного языка, а значит, информантов для исследователя; во-вторых, учитывать специфику фоновых знаний в ситуации отсутствия живой разговорной среды, условий для использования языка в личной и общественной жизни, преклонный возраст активных носителей языка, от-

рыв носителей языка от среды обитания языка – материальной и духовной культуры.

Для исследования фоновых знаний носителей саамского языка естественно обращение к их когнитивной, а не коммуникативной сущности, поскольку если исследовать фоновые знания определяются как общий фонд, который позволяет говорящим на одном языке понимать друг друга, то необходимо предположить, что есть активно функционирующая языковая среда.

Таким образом, если говорить о концепции такого словаря, как словарь лексики духовной культуры кольских саами, то необходимо отметить прежде всего его специфические черты, отличающие от других лингвострановедческих словарей. Во-первых, это словарь и для носителей саамского языка, которые в условиях русскоязычного монолингвизма утрачивают свой язык, а с ним и часть культуры, и для изучающих саамский язык не носителей языка. Во-вторых, для культурологического комментария, который в таком словаре будет представлен достаточно объемно, используется информация, полученная из разных источников (этнографических, учебных, лексикографических, духовных, от информантов – носителей саамского языка, в основном преклонного возраста). Эти факторы создают и особую актуальность материалам словаря, и особую трудность в его создании.

Под принципами лексикографирования в словаре понимаются принципы отбора слов и принципы построения словарной статьи.

Принципы отбора слов. Для словарей разных типов отбор слов осуществляется на разных основаниях и подчас является очень сложной задачей. Каждый составитель словаря сталкивается с вопросом об объективных критериях такого отбора. Критерии отбора слов в словари различных типов определяются потребностями пользователя.

Назначение такого лингвострановедческого словаря, как «Словарь лексики духовной культуры кольских саами», – знакомство с духовной культурой саамского этноса через описание культурного компонента значений лексических и фразеологических единиц кильдинского диалекта саамского языка. Следовательно, отбор слов в словник такого словаря будет производиться по принципам специфичности и тематической принадлежности.

Принцип тематической принадлежности означает, что в группу будут включены слова, которые имеют в лексическом значении семантический компонент данной тематической направленности. Напр., *почень* – пояс особого устройства и формы, использовали при волхованиях, лечении больных. Компонент *«использовали при волхованиях, лечении больных»* обнаруживает тематическую связь с группой слов «Лексика верований», так

же как и компонент «*важнейшее орудие охотничьей магии*» в следующем примере: *чуэрьв-гарты* – рога диких оленей, важнейшее орудие охотничьей магии в период, предшествовавший приручению дикого оленя.

Принцип специфичности означает, что в словник данного словаря необходимо включить слова, которые характерны только для данного этноса. Напр., подобную специфичность в нашем материале имеют слова религиозного содержания (дохристианских верований). Так, у саамов существовало поклонение *сейдам*. *Сейды* – священные камни, в которых, по саамским поверьям, обитал дух. Однако специфичность реалии не всегда обозначает ее уникальность для данной культуры. В теории лексикографии есть на этот счет разные мнения. Так, в послесловии к лингвострановедческому словарю «Франция», написанной Л. Г. Ведениной, группы реалий, представленных в этом словаре, классифицированы следующим образом: 1) реалии, которые наличествуют во французской культуре и отсутствуют в русской культуре; 2) реалии, которые наличествуют в обеих культурах, но различаются каким-либо признаком (с точки зрения организации, функции и т.д.); 3) реалии, имеющие интернациональный характер, но отличающиеся при этом национальным наполнением¹⁵⁴. Анализ словника «Франции» показал, что здесь, вопреки традиционному представлению о лингвострановедческом словаре, там представлены реалии, разные по «степени» национальной специфичности. Конечно, говорить о специфике национальных образов достаточно трудно, для этого нужен широкий круг исследований разных культур¹⁵⁵.

Нам кажется разумным ввести в словник «Словаря духовной культуры кольских саами» слова группы «Лексика христианских верований», хотя кольские саами восприняли христианство, это не их исконная религия, а значит, говорить о специфической религиозной христианской лексике саами затруднительно. Тем не менее это часть духовной культуры коренного народа Севера, своеобразной арктической культуры, поэтому любой ее элемент по определению должен содержать компонент уникальности, в том числе и лингвистический. Напр., названия Творца – Бога (*Осподт, Иммель*).

Особую группу культурно-коннотированной лексики составляют имена собственные. Фоновый потенциал имен собственных заключается в том, что они имеют 1) исторический «этимон» (*Октябрина, Нинель, Владлен*); 2) яркую социальную принадлежность (*Федосья, Пантелеймон*);

¹⁵⁴ Веденина Л.Г. Послесловие // Франция: Лингвострановедческий словарь / Под ред. Л.Г. Ведениной. М.: Интердиалект+, 1997. С. 1029–1030.

¹⁵⁵ Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь: Вып. I / И.С. Брилева, Н.П. Вольская, Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, В.В. Красных. М.: Гнозис, 2004. С. 39.

3) суггестивные (внушающие представления, идеи) возможности (*Владимич Ильич, Иван Иванович и Иван Никифорович, Емеля, Фома, Добрыня Никитич, Алексей, Артем*). Под суггестивными возможностями имени собственного понимается тот объем ассоциаций, который стоит за этим именем. Имя *Пантелеймон*, например, не подразумевает ничего, кроме «официального» имени, по сравнению с просторечным *Пантелей*, а имя *Алексий* вызывает ассоциации об Алексии II – патриархе Московском и всея Руси.

В саамской культуре многие имена имеют фоновый потенциал: это прежде всего имена собственные, связанные с дохристианскими верованиями (*Мяндаш, Мяндаш-пырре, Мяндаш-вежа, Мяндаш-каб, Мяндаш-парнь, Конньт-акка, Луот-хозик, Разийке, Рухтнас, Каврай, Тишьмесь, Аккрува, Мец-хозяин, Пырт-хозяин*), и названия праздников (*Сāмь пёййв* – День саамов, 6 февраля; *Сāмь сань пёййв* – День саамского слова, 24 мая; *Пудзэ ляшкант* – Имение оленей (праздник, который был связан с периодом, когда у оленей начинался гон)).

Принципы построения словарной статьи. Включение культурной информации в корпус представляемого словаря предполагает не только отбор лексики в его словник, но и особое ее представление в словарной статье в виде культурологического комментария к переводному эквиваленту.

Представление культурной информации в словарной статье любого типа словаря затруднено в том числе и потому, что до сих пор не решен вопрос о сущности и структуре словарной дефиниции. Словарные определения (*описательные, синонимичные, антонимичные, функциональные, трансформационные и отсылочные и др.*) как способ представления структуры лексического значения и виды толкования слов (*определения, иллюстративные примеры, графические иллюстрации, этимологические справки и перевод иноязычного слова*) как приемы этого толкования обсуждаются в лингвистических исследованиях. Нас интересует не тип дефиниции по форме (они достаточно подробно изучены), а содержание дефиниции. Под содержанием определения понимается набор признаков предмета/понятия. В лингвистической литературе в первую очередь обсуждаются принципы отбора признаков, подлежащих учету в словарной дефиниции: существенность, достаточность, полнота. Как известно, место дополнительных сведений в словарной статье различно: они могут быть выделены в особую зону и включены в комментарий или использованы в виде элементов описания в толковании. Критериев, определяющих местоположение таких сведений, не существует, поэтому в словарях оно определяется интуицией автора. Часто трудно провести границу между толкованием лексического значения слова и дополнительными сведениями о реалии, которые входят в состав комментария. Если информацию о слове можно

назвать *лингвистическим* комментарием, то информация о понятии/реалии включена в комментарий различного типа: *фактический* и *культурологический*.

Фактический комментарий соответствует уровню описания научного понятия (элемента, процесса, исторического факта, биологического существа, факта общественной жизни и т. д.). Ему свойствен объективизм, точность, конкретность. Ярким примером описания научного понятия являются дефиниции к терминам как в специальном словаре, так и в энциклопедическом и толковом.

Признаки предмета, актуализированные в фактическом комментарии, чаще всего совпадают с его признаками, представленными в энциклопедическом словаре.

Культурологический комментарий отличается от фактического наличием информации, которая имеет отношение к носителю языка (функции предмета не в природе, а по отношению к человеку, использование человеком, применение в человеческой практике и т. д., т. е. роль предмета в *культурной* жизни).

Содержание комментария определяется несколькими факторами, в том числе типом лексики, назначением словаря, а для двуязычного словаря еще и разницей культур.

Так как в представляемом словаре будут представлены слова духовной культуры, комментарий будет содержать прежде всего описание традиций, обрядов и ритуалов.

См., напр., комментарий к слову *почень*: пояс напоминал бубен, когда он лежал на ровном месте и в свернутом виде. Пояс-почень был сделан из черной полосы кожи, длинной в обхват талии среднего человека, шириной около 1/4 аршина; сверху он был обшит суконными лентами трех цветов: верхняя лента была желтого цвета; средняя – любимого цвета саами красного цвета; нижняя – черного цвета; по полосам была вышивка из бисера разных цветов; сзади пояса было три медных кольца. При обрядах *лопарь-кебун* надевал пояс-почень на себя и в нем пророчествовал или лечил больных. При лечении пояс три раза обносили около поясницы больного, но больному не надевали. После третьего обноса пояса больной ударял *кебуна* 3 раза ладонью правой руки по спине и говорил ему: «Будьте у тебя глаза светлые, ноги крепкие, чтобы ты лучше помог мне». *Кебун* отвечает: «Завтра же все узнаешь». На ночь перед сном *кебун* одевает пояс на себя и ложится спать; во сне он должен увидеть судьбу больного¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Волков Н.Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки / Н.Н. Волков. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Каутокейно, СПб.: Саамский Институт, 1996. № 1. С. 77-78.

Подобный комментарий включает в себя описание признаков реалии – ее внешнего вида (*пояс напоминал бубен, когда он лежал на ровном месте и в свернутом виде. Пояс-почень был сделан из черной полосы кожи, длинной в обхват талии среднего человека, шириной около 1/4 аршина; сверху он был обшит суконными лентами трех цветов: верхняя лента была желтого цвета; средняя – любимого цвета саами красного цвета; нижняя – черного цвета; по полосам была вышивка из бисера разных цветов; сзади пояса было три медных кольца*); ее функцию (*при обрядах лопарь-кебун надевал пояс-почень на себя и в нем пророчествовал или лечил больных*), описание обряда (*при лечении пояс три раза обносили около поясницы больного, но больному не надевали и т.д.*).

Комментарий к слову *чуэръв-гарты* может включать в себя лингвистический комментарий (*чуэррьв (чуэръв) – «рог»* [ССРРС, 109; СРС, 407]; слово «гарты», возможно, имеет русское произношение, в саамском языке наличествует лексема *гоаррь (гоарь) – «сторона, по направлению к кому-чему, за»* [ССРРС, 28; СРС, 75]; возможно, значение слова – «по направлению рогов, вслед за рогами»), переходящий в комментарий культурологический (этот способ колдовства 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 *чуэррьв-гарты* зята влекла за собой перемещение стад диких оленей вслед за костью¹⁵⁷).

Набор признаков реалии часто определяется *типом словаря*. Познакомить читателя с культурой страны, дать кратко те культурные фоновые знания, без которых невозможно общение этой страны с миром и мира с этой страной¹⁵⁸; передать богатство и своеобразие родной культуры в общении с иностранцами¹⁵⁹ – задача культурологических и лингвокультурологических словарей; быть универсальным справочным изданием – цель энциклопедических.

«Словарь лексики духовной культуры кольских саами» как лингвострановедческий словарь содержит описание культурного компонента значений лексических и фразеологических единиц. Форма этого описания, по

¹⁵⁷ Волков Н.Н. Российские саамы. С. 73.

¹⁵⁸ Бурак А.Л., Тюленев С.В., Вихрова Е.Н. Россия: Русско-английский культурологический словарь / Cultural Guide to Russia / Под общ. рук. С. Г. Тер-Минасовой. М.: АСТ / Астрель, 2002. С. 3.

¹⁵⁹ Бурак А.Л., Тюленев С.В., Вихрова Е.Н. Россия: Русско-английский культурологический словарь. С. 5; Кабакчи В.В. The Dictionary of RUSSIA (2500 cultural terms): Англо-английский словарь русской культурной терминологии / В.В. Кабакчи. СПб.: Союз, 2002. С. 5.

нашему мнению, определяется объемом информации: от кратких замечаний до подробного изложения обряда или традиции.

Необходимость такого объема изложения материала связана в первую очередь с исчезновением культуры коренного малочисленного народа, потерей языка и носителей этого языка и культуры. Сохранение культуры малого народа особенно важно, так как «традиционная культура – это современный культуротворческий процесс, направленный на воссоздание и усвоение традиционной культуры. <...> Для малого народа образ традиционной культуры – это необходимое условие воспроизводства своей культурной идентичности (возрождения, сохранения и реализации национальных ценностей, традиций, образа жизни), а также политической свободы и прав. Для России – это социальное и политическое условие сохранения и улучшения нормальных отношений между народами и движение в направлении построения правового государства»¹⁶⁰.

Представление признаков реалии зависит от слова. Как показали наши исследования, особую актуальность для двуязычной переводной лексикографии приобретают такие признаки реалии, как внешний вид предмета, его страноведческая оценка, историческая маркированность, социальный статус, функция, популярность / непопулярность реалии и ее символическая значимость¹⁶¹. Для диалектных словарей актуальными будут следующие признаки реалии: этимологический комментарий, обрядовая функциональность, семиотический аспект (знаковость), историческое развитие содержания слова, территориальное распространение диалектных лексем и межкультурные (межэтнические) связи¹⁶². В «Словаре лексики духовной культуры кольских саами» предполагается объединить признаки, которые актуальны для представления в региональном и двуязычном словаре, в зависимости от слова и наличия у носителей языка или в литературе информации о предмете, его внешнем виде, сохранности обряда или ритуала.

Таким образом, специфика слов, представленных в «Словаре лексики духовной культуры кольских саами», определяет принципы их лексикографирования: отбор слов производится согласно принципам специфичности и тематической принадлежности, а словарная статья содержит обязательный культурологический комментарий, включающий представление признаков реалии.

¹⁶⁰Розин В.М. Метаморфозы российского менталитета: Философские этюды. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 119.

¹⁶¹Иванищева О.Н. Лексикографирование культуры в двуязычном словаре: дисс.... докт. филол. наук

¹⁶²Лиханова Н.А. Лексикографирование культуры в региональных словарях: автореф. дисс.... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2011. С. 12.

9. Построение словарной статьи

9.1. Использование графической системы

В словаре использована графическая система, разработанная А. А. Антоновой для составления букваря¹⁶³ и апробированная при преподавании саамского языка в школе. 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.

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

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

л – обозначает глухой щелевой боковой согласный л

м – обозначает глухой смычный носовой согласный м

ң – обозначает глухой смычный носовой согласный н

н – обозначает заднеязычный носовой твердый сонант п

р – обозначает глухой дрожащий р

Ъ – полумягкий знак, употребляется для обозначения полумягкости предшествующего согласного

Э – не имеет 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

9.2. Алфавитный принцип построения

Словарь имеет алфавитный принцип построения, для составных терминов и словосочетаний также принята алфавитная система. По этой системе словосочетания, состоящие из двух или нескольких слов, следует ис-

¹⁶³ Антонова А.А. Букварь: для подготовительного класса саамской школы. Л.: Просвещение, Ленинградское отделение, 1982. 128 с.

каты в алфавитном порядке по первому слову. Например, словосочетание *рӯххкэм оӱссэ* «погребальные одежды» следует искать на слово *рӯххкэм*.

9.3. Грамматическая характеристика слов

Слова, приведенные в словаре, принадлежат к разным частям речи, так как лексический материал отражает не только участников обрядовых действий, но и действия, признаки действия и признаки предметов.

10. 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 Мурманска 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. 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.

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

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

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

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

18. 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.

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

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

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

25. 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.

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

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

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

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

30. 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.

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

32. 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.

33. 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.

34. 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.

35. 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.

36. 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.

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

38. 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.

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. 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.

41. 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.

42. Нем-Данч 1902 – Немирович-Данченко, В.И. Лопь белоглазая: (из поездки в полярный край) [Текст] / В.И. Немирович-Данченко. – М., 1902. – 127 с.

43. ОЗР – Озерецковский Н.Я. Описание города Колы, что в Российской Лапландии [Текст] // Озерецковский Н.Я. Описание Колы и Астрахани. – СПб., 1804. – С.1–82.

44. ПАЦ – Саамские сказки [Текст] / Сост. Пация Е.Я. – Мурманск: Кн. изд-во, 1980. – 320 с.

45. ПМ – Попова Мария Алексеевна, 1933 г.р., п. Ловозеро (род. в п. Воронье), носитель кильдинского диалекта

46. СВл – Соловьев, Вл. О первобытном язычестве [Текст] // ж. Северные просторы, № 1, 1991. – С.23-26.

47. 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.

48. СЛВ – Соловьев, И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02 [Текст] / Игорь Владимирович Соловьев. – СПб., 2012. – 26 с.

49. 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.

50. ССРРС – 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.

51. ТРВ – Травина, И.К. Саамские народные песни [Текст] / И.К. Травина. – М.: Советский композитор, 1987. – 144 с.

52. УШК 1 – Ушаков, И.Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 1 Кольская земля [Текст] / И.Ф. Ушаков. – Мурманск: Кн. изд-во, 1997. – 647с.

53. 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.

54. 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

66. 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.

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

СЛОВАРЬ

11. Тематическая группа «Лексика верований»

11.1. Лексика дохристианских (языческих) верований

11.1.1. Лексика анимизма

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].

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 – *Йммелем*. По саамской легенде, Каврай навёл порядок в делах своей невестки Разияйке-Настай – хозяйки оленей и пастбищ. Она столь усердно вела свои дела, что стада оленей расплодились 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].

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 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 человечесьё, 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, 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 (пелиг.) – 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 убоа оленей, предварительно вымывшись и надев чистое платье, отправлялись в избранное нойдой место жертвоприношения, привязав сзади к керёжам¹⁶⁴ жертвенных оленей. На избранном месте (обычно – в негустом лесу или на небольшой полянке), строили две куваксы¹⁶⁵, в одной из которых помещались повара, в другой – остальные. Перед тем как приступить к убою 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 саамови общего здоровья. Жертвоприношения продолжались иногда более двух недель, причем ежедневно убивали одного-двух животных [ВЛК 1996, 74-75].

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 завееет их в

¹⁶⁴ Керёжа (*кёресь*) – древние саамские сани без полозьев [СРС, 106].

¹⁶⁵ Кувакса – передвижное жилище саамов конической формы, строится из жердей, летом покрывалось брезентом, зимой оленьими шкурами.

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. (религ.) – главный, первый дух у русских саамов [ИТК, 245].

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 Луоте-хозике 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

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

Разиайке – женское божество, хозяйка травы, ягельных пастбищ и «оленцев малых» [ЧРН 1965, 68].

В разных вариантах легенды Разиайке то жена Рухтнаса, то его сестра [ЧРН 1965, 134]. Разиайке 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.

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

Рухтнас – муж (а по некоторым вариантам легенды – брат) Разиайке, хозяйки травы, ягельных пастбищ и «оленцев малых». Заступник людей перед старшим братом, грозным *Кавраем* [ЧРН 1965, 68, 134].

S.-Ruhtnas (пелиг.) – брат главного духа [ИТК, 245].

Саццен – дух воды [ХР 1889, 61].

Во всякой воде, будь то озеро или река, живет сациене со своими детьми. Она является людям в образе нагой женщины, расчесывает свои волосы «хорошим» гребнем. Лицо у ней белое, чистое, волосы черные. Если испугать сациене, 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. Имел разные имена: Горагаллес, Горангаллес, Горанорий, Горесгудск, Адзегадэ, Тиермес,

Айеке или просто Айя [ХР 1890, 146]. 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 грозные 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. Имя это очень древнее, о чем 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].

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

Тшабла-олбмак – «прекрасные мужи», *Тшаппес-олбмак* – «черные мужи» [ВлС, 25].

Усматривая во всех явлениях природы и человеческой жизни действие демонических существ или духов, Лопари, естественно, различали между этими последними добрых, благодетельных 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) [ВлС, 25]. 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 благодетельными, 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]. *чоаһпесъ* – *прям, перен.* черный, темный [СРС, 397]. *олма* (*блмэ*) – человек (*мн.* люди) [СРС, 241].

Чадць-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 *Чадць-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].

11.1.2. Лексика фетишизма

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

«Камень» представляет 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 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]; *чаццькэ* – 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 огромощенных [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]. 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 выюга 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» [ЯЩН, 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 – Сторь-юнкар; 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-оленевонов, юкагиров, коряков, чукчей, камчадалов [ЧРН 1972, 265]. Г.М. Керт переводит это слово как «божество» и говорит о его

субстратном происхождении¹⁶⁶. 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 [ВЛК 1996, 74]. Октябрина Воронова, первая саамская поэтесса, написала поэму «Тайна Бабьего озера» о происхождении этого сейда. У В.В. Чарнолуского 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: Разияйке, 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 [ЧРН 1965, 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» [ЧРН 1965, 68]. В сейде, считали в старину, обитал дух этого камня, предок, родоначальник обитателей какого-либо населенного пункта [ЧРН 1965, 133]. О сейдах написано у М.А. Кастрена, М. Зафермана, И. Шеффера, А.Л. Яценко, Н.Н. Харузина, 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

¹⁶⁶ Керт, Г.М. Саамский язык [Текст] / Г.М. Керт. – Л.: Издательство «Наука» Ленинградское отделение, 1971. – С.8

мнению, жизнью лопаря: водит оленей, держит собак, строит вежи, карбаса, керёжи и т.д. По мнению лопарей, сейт 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 [ЯЩН, 23, 24]. Поклонялись лопари в старину камням, которые в Лопарской земле есть и до сего времени, и называются эти камни «сейды». Сейды – это дикие необработанные камни, иногда отдаленно похожие на людей или животных. Чаще всего они встречаются 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 оленьи 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. Клади 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. Йоанги 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 «сейт» обозначает и камень, и духа. Можно думать, что камни эти были прежде надгробными памятниками над могилами предков, а потом 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 камни 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 [ЛВВ, 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 [ВлС, 24].

11.1.3. Лексика шаманизма

куэмдэс – саамский бубен, предмет камлания и принадлежность нуэитов (шаманов) [ХР, 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, заручительных знаков и сему подобного. Волшебник, положив на оную кольцо и ударяя 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]. Строение и употребление бубна описано у многих исследователей [ХР, 220]. Священный бубен делался из дерева, растущего посолонь. 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 взывал 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 захво-

рает, 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» [ХР 1889, 50]. 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 [ММ; ЛГ; АА].

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

Нойд совмещал в себе сразу несколько функций: жреца, знахаря, колдуна, ворожея [БЛШ, 335]. 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 [ЩКЛ, 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 насылать 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 [ЛБВ, 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 кережу. 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» [ВЛК 1996, 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 [ВЛК 1996, 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» [ХР 1890, 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 [ХР 1890, 217]. У лопарей, как у чукч, первичной формой шаманства является шаманство семейное, из которого уже потом выделяется шаманство немногих особенно одаренных личностей. Шаманский искуc 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]. 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]. 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 считались 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 [ХР 1889, 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 [ХР 1889, 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 [ХР 1889, 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 [ХР 1889, 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 [ХР 1889, 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» [ВлС, 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 национального духа, его лучшие люди, выродились в колдунов, или, точнее говоря, остались на степени колдунов [ВлС, 25].

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

11.1.4. Лексика магии

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 кусочками цветного сукна. Это же подтверждали и семиостровские саамы, на территории которых находится Порозеро [ВЛК 1996, 73].

nõrrä – 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 [ВЛК 1996, 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 *чуэррьв-гарты* зята влекла за собой перемещение стад диких оленей вслед за костью [ВЛК 1996, 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 *чуэррьв-гарты*, которые способствовали не только охотничьим успехам, но и выручали население при нападении врагов. Если умеющий владеть *чуэррьв-гарты* шевелил рога оленей – поднималась страшная буря на озере и топила врагов [ВЛК 1996, 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].

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

11.1.5. Лексика тотемизма

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 Чарнолуского записана сказка «Коддь-акка» («Дикаря старуха»): «Очень давно жила старуха-нойда, колдунья. Ей наскучило быть в человеческом виде. Она обернулась важенькой – самкой дикого оленя» [ЧРН 1965, 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 [ЧРН 1965, 61].

Коаньт-аак – самка дикого оленя [СРС, 23]. *Конньт*, *коанньт* – дикий олень, в словосочетании «*нууруниййт выйтэ кууйе коаннта*» (млад-

шая дочь вышла замуж за дикого оленя) имеет помету фольк. [СРС, 117]; *ааһкь* – 1) старая женщина, старуха; старушка; 2) ласк. женушка [СРС, 23]; *оаһка* – бабушка (мать отца или матери) [СРС, 21]; «*аак*» (*оаһкэ*) – 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]. «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 помутиться» [ЧРН 1972, 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 кольских 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 «мянна» – 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 – за-

прет» [ЧРН 1962, 197], «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]. «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 златорогий, 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. Чарнолуского описана церемония жертвоприношения первого дикого оленя Мяндашу [ЧРН 1966, 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].

Meandas религ. – вожак стада диких оленей (А. Генетц) [ИТК, 245].

Мяндаш-каб – супруга Мяндаша [ЧРН 1962, 100].

коаб – 1) новобрачная; 2) молодая жена [СРС, 112].

Мяндаш-нийд – мяндаш-дева.

В горах и вараках [ЧРН 1965, 134]¹⁶⁷, на ламбинах (ложбинах. – В.Ч.) [ЧРН 1962, 298]¹⁶⁸ 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 [СРС, 248].

Мяндаш-пырре – понятие отвлеченное, связанное с обожествлением тотемного животного – дикого северного оленя¹⁶⁹, 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»¹⁷⁰. *Мяндаш-пырре* – все то добро, благо, что дает дикий олень человеку. *Мяндаш-пырре* – понятие множественное [ЧРН 1965, 126].

11.2. Лексика христианских верований

адт – ад [АА; ММ].

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, ес-

¹⁶⁷ Варака – пологая гора, покрытая лесом.

¹⁶⁸ Ламбина – озерко без истоков, расположенное на покинутом рекою русле, иногда – ложбинка от такого высохшего озера.

¹⁶⁹ Чарнолуцкий, В.В. Легенда об олене-человеке. С.134

¹⁷⁰ Чарнолуцкий, В.В. В краю летучего камня. С.21

ли 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 [ХР 1890, 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?» [Нем-Данч 1877, 274].

Алльм Аджь – Небесный Отец [АА].

Алльм Цо̄аррвудт – Царствие Небесное [АА].

альм выгкэй – небесный покровитель [АА].

вённьц – рел. венец, *вяңңъедтэ* – обвенчаться, венчаться [СРС, 41].

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

вуййкэссьт с̄аррнмуиш – откровение [АА]. Прямой, откровенный разговор.

вуйнасвудт – духовенство [АА].

вуэссъвудт – блаженство [АА].

вяңңцъемушии – венчание [АА; ГП; ЕО].

Йммель – Бог [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) [СРС, 91].

Йммель Вуйнас – Божий Дух [АА].

Йммель пэррт – церковь, храм [АА].

Перед промыслом окуривали ладаном рыболовные снасти, перевязывали их так, чтобы кубас вверх приходился, а поплавков (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 колокольной 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].

пэ́ррт – жилище, дом [СРС, 280].

Ймь́ле вй́ррэй – верующий [АА].

йну́к – дух [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 заклинанием 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 [ХР 1890, 157-158]. Душа, по представлениям лопарей, обитает у людей в груди, около сердца. 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 платят священнику за похороны непременно оленем. По окончании блуждания 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 к̄анъц к̄аннцант – жить душа в душу; *йуук* – душа; *йукант пыйе* – вкладывать душу во что; *мун йууькэ шэнтэ кееһньса* – у меня на душе полегчало [СРС, 92].

коавлас – икона [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 сватья [ЗЛТ 1927, 18]. В переднем углу (в тупе – Б.В.) – иконы, медные складни и лубочные картинры [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 несчастиях [Нем-Данч 1902, 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 [Нем-Данч 1902, 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].

ко̄йей – исповедник [АА].

ко̄ййдэ́дтмуши – покаяние, *ко̄ййдэ́дтэ* – каяться, *ко̄ййдэ́ттэй* – кающийся [АА].

коаммрэллмуши – поклонение [АА].

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

коаммрэллэм пэррт – монастырь [АА].

В 1550 г. Св. Трифон основывает монастырь Пресвятые и Живоначальные Троицы недалеко от впадения реки Печенги в океан. Этот монастырь 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 [ВлС, 26].

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

кодтэм каввьн – кадило (букв. предмет для каждения) [АА].

кōдтэ – кадить [АА].

кырьетъ-лōгкэй – книжники [АА].

ладан – ладан [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].

рāххт, гу цуэррьт лoаднэсьт фр.– бежит, как черт от ладана [СРС, 382].

луйххък – лукавый, порождение ехидны [АА].

хитрый [ССРС, 52].

лушшэй – священник, служитель церкви [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, которым 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, схороним, 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 лопарь видит во сне священника или чиновника [ХР 1890, 209].

лушшэ – служить, нести службу [СРС, 169].

лыххк – творение [АА].

лыххк – работа, дело, труд [ССРРС, 54]; *лыhk* – работа, дело, труд, занятие, деятельность; *лыгк вуайй āррвдэ манна, куэссэ сōн кīркха лī – посл.* Работу можно оценить только после ее завершения, конец – всему делу венец; *лыhk ḡллмэ эйй тоарм – посл.* Работа человека не портит; *лыгкханна нимī эйй нуэдḡ – посл.* Без труда ничто не придет (без труда не выудишь и рыбку из пруда); *лыгкэ мīлльтэ кўсстай ḡлма – посл.* О человеке судят по его делам [СРС, 173].

мīллвэсэ – мудрецы, волхвы [АА].

мīллвэсэ – умный, толковый [ССРРС, 58; СРС, 190].

моāйнсемуши – проповедь [АА].

моāйнсемуши – разговор [ССРРС, 59].

моайнас – 1) сказка, 2) рассказ [СРС, 194].

моллдэтмуши – моление, молитва [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].

моллдэдтэ – молиться [АА, ЛГ].

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. Образа 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... Маслитый 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, служитя 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 [Нем-Данч 1902, 74-75].

няввмуши – заповедь, наказ [АА].

Осподт – Господь [АА].

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

пазьхе – поститься [АА].

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

Лопари в высшей степени религиозны, хотя и до сих пор они, исключая 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...» [Нем-Данч 1877, 277]. «– Спишь ты, божий человек? – смотрю, под карбас заглядывает лопарь [Нем-Данч 1877, 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, перекрещивать пришлось бы – неладно. Мы любим, чтобы по настоящему, по закону Христову» [Нем-Данч 1877, 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, произнесенная 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 [Нем-Данч 1902, 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 молебен 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 [ЯЦН, 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 предо-

храняет 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) [АА].

пассь рел. – пост [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 [АА].

пассьлыхкэй – преподобный [АА].

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

поаххп – поп [АА].

поаһп – поп [СРС, 259].

райй – рай [АА].

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

рēhкь – враг, недруг, противник [СРС, 291].

рекь лыххкэй – искунитель, искушение [АА].

рекь Чоххкэй – искунитель [АА].

реххьк – грех [АА].

Лопарь, побывавший у своего скандинавского собрата, спешит исповедоваться священнику в этом тяжком грехе; кроме того. 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 [ХР 1890, 307].

Рыстэй Эвван – Иоанн Креститель [АА].

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

рыстэ – крестить, креститься [АА; НА; ММ; ГА; ЕО].

Окончательное распространение христианства среди лопарей было совершено Трифоном Печенгским и Феодоритом Кольским в XVI веке. 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 новопостриженных монахов русской грамоте и христианскому вероучению. Для этого он «перевел некоторые славянския молитвы на язык Лопарей и обучил их истинам веры...» [БЛШ, 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 рождаются 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 увидели 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. В 1550 г. Св. Трифон основывает монастырь Пресвятыя и Живоначальныя Троицы недалеко от впадения реки Печенги в океан [СВл, 26]. 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 [АА].

Необходимый атрибут религиозных богослужений, обрядов.

тӯвас – свеча [СРС, 359; ССРПС, 96]; *вõсск тӯвас* – восковая свеча, *пуэлхэ тӯввас* – зажечь свечу [СРС, 359].

цуэррьт – дьявол, черт [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 [ХР 1890, 208]. Старуха молча вязала, не обращая на нас никакого внимания. Она до смешного была похожа на наших уездных кругленьких чиновниц. И вздыхала также, и рот себе крестила, «чтобы туда не проскочил чорт» [Нем-Данч 1877, 277].

цуэррьт – черт; *цуэррта чурьвэ эл* – к черту на рога; *цуэррьт мйльтэсь* – черт с ним, *цуртас ённэ* – до черта (очень много), *рāххт, гу цуэррьт лoadнэсьт* – бежит, как черт от ладана [СРС, 382]; *чāнн* – черт; *чāнн лй тоннэ тоавврэши* – черт тебе товарищ (о человеке, который делает много зла), *чāнэсьт вуайй поаччкэ, йджь йджьсант эгк поачк* – от черта можно убежать, а от себя нет; *чāнн пыннь сōн чūdзэ* – 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 нюххчемь лй поаһк* – черт не перестанет ругаться до тех пор, пока у него теплый язык (т.е. пока жив), т.е. горбатого могила исправит [СРС, 387]

шурьмусьлушиэй – первосвященник [АА].

эвтэс йллмууж сārрнэй – проповедник [АА].

йллмууж эвтэс уййнэй – пророк [АА].

йллмуши – жизнь [ССРРС, 115], *йл* – жизнь [СРС, 432].

12. Тематическая группа «Лексика обрядов жизненного цикла»

12.1. Лексика родильно-крестильного обряда

āhkэв – внук, внучка (бабушкины); *āhkэв нийта я āhkэв пāррьшия* – 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; *пāлль пūdэ шūишъетъ 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 [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].

авътма пāррьн – первенец (девочка или мальчик) [АА; ММ; НА].

аджъ-пēлль – отчим [СРС, 20].

ажъхэмь-ēннъхэмь пāррьца – сирота (о мальчике) [АА], *ажъхэмь-ēннъхэмь нийта* – сирота (о девочке) [АА].

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

āйка струэххъке – преждевременные роды [АА].

алльк – сын; *пуаррса* – старший; *кэсск* – средний; *нўра* – младший [СРС, 24].

аннѳтэ (вѳльтэ) нэм – назвать именем [АА].

Во время крещения, как известно, ребенку давалось имя, которое обычно выбиралось по святцам, 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 Гегстрем, Реен и Торней [ХР 1890, 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 [ХР 1890, 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 [ХР 1890, 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 плодovit, здоров и крепок, как берёза, с которой взяты эти ветви. После этих слов она бросала в корыто ла-

тунный 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 болезней [ХР 1890, 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 [ХР 1890, 310].

коаһче – 1. звать, вызывать, подзывать *кого*; 2. звать, называть кого-что; *кõххт тõн коадчеть?* Как тебя зовут? *Парнатъ тоаййв коадчетъ рõдэ 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 рõдэ нэмме* в нашей семье детей всегда называют именами родственников [СРС, 115].

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

вѣшишьк нāххъп – в чем крестили ребенка [АА].

нāххъп – чашка, миска [ССРРС, 62]; *вѣшишьк нāһпъ* – медная чашка [СРС, 205]; *пāрре* – (кильдинский) миска, чашка [ІТК, 274].

вїрхэ ранѣтэсьт – отлучить от груди [АА].

Мать обычно сама кормила ребёнка, причем срок кормления был неодинаков. 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].

вуадтхэллэм лыввьт (лаввл) – колыбельная песня [АА].

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

вулкхэ кэб ълмне – послать болезнь на человека [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 [АА].

вуэннч куск кыппта – кусок вареного мяса [АА].

Подобно древним лопаркам, саами в XIX в. приучали детей к оленьему мясу. Для этого оленьё 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 [ЛУК 2003, 114].

вуэсьт шѣннтэм чāдзь – околоплодные воды [АА].

вэсьт шэнтэм нызан – женщина на сносях (перед родами) [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 [ХР 1890, 307]. Изоляция беременной женщины делалась, 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 [ЛУК 2003, 112].

ённѳ-пѳль – мачеха [СРС, 80].

ѳнас пѳррнѳе ѳннѳ – многодетная мать [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].

ѳнас пѳррнѳе ѳннѳ – многодетная мать [СРС, 80].

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

есѳк шэнтма парнѳнч – только что рожденный ребенок, новорожденный [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 ребёнок 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].

йинн аввьтма – первый крик новорожденного [АА].

кāсьт гулмдув олма я ёльмэнъ шант – матка, букв. место, где завязывается человек и живым рождается [АА].

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

кйтткэмь – люлька [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 голенького 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, тобы 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 стекляруса. 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 ребенка в люльке приделан ситцевый полог – это для того, чтобы охранить ребенка 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 лопаря. Ребенок из нее не вывалится, а если упадет – то вместе с люлькой, не ушибется. Когда матери захотят покормить ребенка, 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 целебными 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 кусоч-

ками 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 [АА]; *кйтткэмь* – люлька, зыбка, колыбель [СРС, 112].

кйххгмуши, уййнмуши парна – смотрины, первое посещение новорожденного [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 [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 расстраивается. Оба «восприемника» считались родственниками, кумами [ХР, 256].

курас нызан – бесплодие [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. Жена, рожавшая большое количество детей, могла рассчитывать и на большее расположение мужа, хотя и отсутствие детей не вызывало расторжения брака [ВЛК 1996, 55].

иэнтнаххь тэмь – бесплодие [АА]; *п̄рьнхэмесь арренъ нызан* – бесплодие [АА].

кыппта кӯль мёвна – варёная рыба измельченная. Ею прикармливали ребёнка к году [АА].

л̄авкэ – купать/выкупать, мыть/вымыть кого (в бане, в ванне); *парна л̄авкэшь* 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 [АА], *лайхх ённэсьт* – пуаз – подарок на рождение от матери [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 наследию принадлежащим имением [ГРГ, 55]. При рождении отец дарил новорожденному важенку, мать – овцу [ХР 1890, 309], позже оба родителя могли дарить важенку [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].

лѣдзта лейп – хлеб, замоченный в сладкой воде [АА].

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

мāййт – молоко [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].

мāййт – молоко [СРС, 180].

ённѣ мāййт – материнское молоко [АА]; *пуаз мāййт* – оленьё молоко [АА]

мāййт-пāрннэ – молочный брат [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 отношения. К молочной матери нужно относиться с уважением, как к родной. Брак между молочными детьми воспрещался [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].

нāбѣ – пуповина [АА].

Через три дня, когда отпадала пуповина, ребёнка голеньким клали в люльку [ЛУК 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, накалённые 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].

нāбѣ чўленѣ ляйй кїсслувва – обмотан пуповиной [АА]; *нāбѣ поарре* – пупочная грыжа [АА].

пāрре – пупок, *пaihp N*, *пāбpe K* [ІТК, 274].

нйййт – дочь, девушка [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 [ХР 1890, 308].

нйййт – 1. дочь; *нўра нйййт* – младшая дочь; 2. девушка; *нййтэнч* – 1. дочка, доченька 2. девочка; *классэсьт лй ённэ нййтнедтэ* – в классе много девочек [СРС, 212].

нинч чоārренб – грудь набухла [АА].

нинч вуайва пōссэнб – соски набухли, припухли; *ранньт пйрэсьт, бэдт немтэ* – грудь набухла; *ранньт тйвтэ* – грудь набухла [АА].

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

нимтэй коāб нызан – кормящая женщина [АА].

нўрр аджэ – молодой отец [АА].

нўрр ённб – молодая мать [АА].

нюэзесь чальмесьт воārрьдэ – сглаз, букв. черные глаза; *чоāххьне чаль* – чёрный глаз [АА]; *чалльм воāльтэ* – сглаз [АА].

оāффт – *оāфт воāлтлэшкудтэнб* – схватки стали чувствоваться [АА].

оассэ пўдтэнб – месячные пришли [АА]; *оассэ* – месячные [АА].

оафт чāзь – отошли воды [АА].

оафт пӯдтәнѣ – первые схватки [АА].

ōrrə – менструация [АА].

пālльлуввэ – забеременеть [АА].

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

пālльлуввэ – 1.обзавестись мячом 2.*перен.* забеременеть; *сōнэсьт кэсск пāјјк пālльлувэ* – она забеременела [СРС, 246].

пārнь сайй – послед (букв. детское место) [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].

чйјукэ пārньн сай – хоронить послед [АА]; *кōппче пārньн сай (кōппче сай)* – убирать послед [АА].

пārнэнч (парна) – ребенок, малыш [АА].

пārрьшенч – мальчик; *классэсьт лй ённэ пārрьшэнче* – в классе много мальчиков; *пārрьшенч-пāлкэнч* – мальчик с пальчик [СРС, 249].

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

парна шэнтант – рождение ребенка [СРС, 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, разо-

рвать ворот рубахи. Считалось, что трудные роды свидетельствуют о неверности одного из супругов [ХР 1890, 308].

nārrnэ – дети [АА].

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

nārrnэ – дети [СРС, 248]

nārrьн еаме ённб чойвэсьт – ребенок умер внутри матери [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].

nārrьн шённта нызан – родившая женщина, роженица [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 подожжённого 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].

порттэ рэнбтэнб – кормить грудью [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 ранѣт, нинч – сосать грудь, сосок [АА].

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

пуйхыц – бочка [ССРРС, 76]; *пуйџи* – бочка [СРС, 270]; *puits* – бочка [ИТК, 404].

пынней йуукэль – ангел-хранитель [АА].

пѣссэм – в чем крестили ребенка [АА].

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

раннѣт пѣрнэнч – грудной ребенок [СРС, 248].

раннѣт тиввта моайтэ – грудь, полная молока [АА].

раннѣт чѣдзь – молозиво [АА].

ранѣт вуайва, нинч вуайва – сосок [АА]; *ранѣт, нинч* – грудь, сосок [АА].

рѣттѣке ранѣтэсьт – отучить от груди [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 сажеей, луком, чесноком, перцем, а иногда горчицей [ИвД, 91, 92].

рõһцэ – нежить *кого*; *рõһцэ 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].

рõдõхэльмэсь – сирота [АА]. Сирот после смерти родителей берут на воспитание родственники, а если таковых не имеется – посторонние, главным образом бездетные [ИвД, 86].

рõдõхэльмэсь – сирота [СРС, 298].

рысст – крест [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 обычай 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].

рысст – крест [СРС, 306]; *ris⁻t*, *rist* – крест [ИТК, 442].

рысст аджъ – 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 [ХР 1890, 309].

рысст ённѣ – крестная мать [СРС, 306].

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

рыстмуши – крещение [АА].

Обряд крещения относится к церковным обрядам и связан с христианизацией саамов Кольского полуострова, которая произошла окончательно только в XVI веке, хотя о контактах русских с саамами известно с конца XII века. 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]. «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 [НА].

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

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

р̄я̄хуввэ – 1. начаться – об отрыжке 2. безл. отрыгнуться; *маййт р̄я̄хувэ* молоко отрыгнулось [СРС, 310]; *р̄я̄хэ* – 1. отрыгивать/отрыгнуть, срыгивать/срыгнуть что; *п̄я̄рнэнч р̄я̄вэнт̄ майт* ребенок срыгнул молоко [СРС, 309].

р̄я̄гкэ – 1. кричать, орать; 2. плакать навзрыд; рыдать; *чофта р̄я̄гкэ* – горько плакать; *й̄нн̄бенне р̄я̄гкэв п̄я̄ррнэ* – дети громко плачут [СРС, 310].
р̄я̄гэч – любитель покричать (поплакать), плакса *м* и *ж* [СРС, 310].

р̄я̄гнэмуиш – первый крик новорожденного [АА].

суаннлэ – успокоиться, утихомириться (быстро); *парна вэххтэнне суаннэль* – ребёнок быстро успокоился [СРС, 334].

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

с̄ӯсска л̄ей̄ип треп̄ьцас̄ьт корса к̄й̄жегӯэй̄м – соска [АА].

Соска могла быть изготовлена из оленьего сала и сахара, из ягод, баранок 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 завертывают в реденькую читсую тряпку и засовывают ребёнку в рот. Прокишшую от жвачки тряпку промывают или заменяют новой не чаще одного раза в день [ИвД, 92].

т̄а̄сс – таз, в чем крестили ребенка [АА].

т̄а̄сс – таз [СРС, 205]; *tass* – К лохань, лоханка [ИТК, 574].

тувас – свеча [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 [ССРС, 96; СРС, 359].

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

уһт – каша [АА].

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

уһт – каша [АА; СРС, 369]; *маййт уһт* – молочная каша [АА; СРС, 369]; *югке удт* – разные каши [АА], *маннэудт* – манная каша [АА].

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

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

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

шэнтассьтэ – 1. вырастить *кого-что* (быстро); 2. разродиться; *шэнтътэ* – 1. растить, выращивать/вырастить *кого-что*; *сённ бххтэ шэнтад пэррнэдэсь* – она одна растит детей; 2. рожать/родить *кого*; *шэнтътэ алльк* – родить сына; *шэнтэ* – 1. расти/вырасти; *алльк шаннт тйррвэнб* – сын растёт здоровым; 2. родиться; *пэррьшя шэнтэ* мальчик ро-

дился; 3. стать, быть кем-чем; *нйййт шэнтэ лыһцъенѣ* – дочь стала врачом [СРС, 416].

шэнтътэм пэррт – роддом [СРС, 416].

шэрэдэй сйря – погремушка [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 [АА].

шэрэдэй сйря – погремушка [СРС, 417]; *шэрэдэ* – 1. шуметь, греметь (о мелких предметах, о погремушках); 2. шуметь, греметь *чем* (напр. погремушкой); *шэрэдэ* – 1. шуметь, греметь (о мелких предметах, о погремушках); 2. шуметь, греметь *чем* (напр. погремушкой) [СРС, 417].

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

эйй кйрркна эллманнта выййтэ э еаме – не успел на свет божий выйти и умер (если ребенок умирал сразу после рождения) [АА].

Смертность детей была очень большая. Ребёнку приходилось участвовать в естественном отборе, без медицинской помощи, во время переколёвок 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 статься, от их беспечности, умеренности, движения и оттого, что избирают всегда для жилищ своих высокие места» [ГРГ, 55].

элтэнѣ шэнтэм пāль – подошел срок рожать [АА].

эххътэшът шэннта нызан – только что родившая [АА].

я̄вв – суп [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 [АА].

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

12.2. Лексика свадебного обряда

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

бловословвэв – благословляют [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].

вёңџи – венец [АА].

Золотые венцы прикладывал к головам жениха и невесты священнослужитель во время обряда венчания в церкви [ОБР 1988, 167].

вёңџи – венец [АА; СРС, 41].

вулкхэллэ по̄аххьпэ вёңџи вуэлла – посылают к попу под венец [АА].

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

поаһп – поп [СРС, 259].

вўннь – теща, мать жены [АА].

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

вӯнхэ – сватать [АА; НА].

вӯнхэй – сват, сватающий [АА].

Сваты бывали обыкновенно из числа близких родственников, но иногда они выбирались и из лиц посторонних, сверстников, приятелей. В Пазрецком 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 приготавливала 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 прясть нитки перед тем, как свататься [ХР 1890, 259]. Сватами считалась и вся родня молодой или жениха друг для друга [ХР 1890, 258]. Сватом мог быть как мужчина, так и женщина среднего возраста. Поскольку в саамском языке нет грамматического обозначения рода, то слово *вӯнхэй* (сватающий, сват) одинаково употреблялось как для именованной женщины, так и для именованной мужчины [АА].

вӯнхэй нӯдтэнь – сваты приехали [АА]; *вӯлкхэ вӯнхэеть* – послать сватов [АА]; *вӯнхэй кихче (коабсэз)* – поехали сватать (невесту) [АА; НА].

вунхэмуши – сватовство [АА].

Обряд, предшествующий свадьбе. Сватовство совершалось по-разному. В одних местностях оно было связано с рукобитьем, после которого договор считался заключённым, в других – нет. Рукобитью придавалось значение юридической силы. Рукобитье 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. Рукобитье 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 саамов [ХР 1890, 276], у пазрецких [ХР 1890, 277-279], нотозерских, сонгельских и бабинских [ХР 1890, 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 рукобитья 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].

вунхэмуши еадтэй – сватовство пошло, *вунхэмуши оалкхувэ* – сватовство началось [АА]; *саррмуши пярнь нййххтэмь баяс* (букв. разговор о женитьбе сына) – сватовство [АА].

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

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

вўххп – тесть, отец жены [АА], свекор [КСЯ, 149].

вуэлка пуйе – пойду замуж [АА].

Так звучало согласие девушки на брак [АА].

вуэссьтэй – выкупающие [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 [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 кӯйе – выйти замуж [АА].

выййтэ кӯйе – выйти замуж; *сõнн лӣ кӯесьт* – она замужем [СРС, 131].

вѣнцѣ янна – венчальная мать [ХР 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 [ХР 1890, 259].

вѣнцѣе – стать обвенчанным [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) пождѣт, подумает: «А, нет, нет!» И поп потом после этого начнѣт петь, 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, её откусят, едят» [ОБР 1988, 167].

вѣнцѣтѣдтэ – венчаться [АА].

вѣнцѣе – стать обвенчанным [СРС, 41].

вѣнцѣемуши – венчание [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 отдалённостью погостов от Колы и тем, что лопари не придавали венчанию почти никакого значения [ХР 1890, 283]. Венчание, как и свадьба и сватовство, разнятся в зависимости от погостов [ХР 1890, 290]. Церковный брак считался второстепенным обрядом. его совершают через 2-3, иногда 5-6 месяцев, когда приедет священник [ВЛК 1996, 55]. Одеты по всем правилам, жених и невеста отправлялись в церковь 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, кото-

рого 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 тётке 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 [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 [ХР 1890, 272-275].

жэнэхь (см. *коалхэсс*) – жених [СРС, 88]

жэнэхь к̄анн̄ц – друг жениха [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 [ХР 1890, 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 [АА].

дружки – дружки [АА; ЕО; ЛГ].

зяххът – зять (муж невесты для всех членов семьи невесты) [АА].

Приёмного зятя берут только не имеющие сыновей, к лицам, имеющим сыновей, в зятя идут только бездомные. Приёмный зять сохраняет свою фамилию, но если после смерти тестя становится его наследником, то принимает клеймо тестя [ХР 1890, 317].

кālлесь – 1) мужчина (старше 30 лет); 2) муж, супруг [СРС, 97].

кālлесьлуввэ – 1) стать мужчиной (т.е. повзрослеть, возмужать); 2) выйти замуж [АА, СРС, 97].

кēввьр – кольцо [АА].

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

кēввьр – 1) обручальное кольцо; *кēввьр вуэссътэ* – купить обручальное кольцо; 2) *перен.* избранник (избранница *ж*); *кēввьръе коабсэз* – надеть невесте обручальное кольцо [СРС, 104].

коаб – молодая жена [АА].

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

коāбсэз родхэль – родители невесты [АА]. *коāбсэз аджь* – отец невесты, *коāбсэз ённь* – мать невесты [АА].

коабсэсс – невеста [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]. Обычая выдавать замуж сначала старшую дочь, а потом младших, не существовало [ХР 1890, 274]. Жених ищет невесту, которая была ба красива, здорова, хорошо справлялась с рукоделием и богата [ВЛК 1996, 53]. *коабсэслуувэ* – стать девушкой на выданье [СРС, 113].

коабсэсс – невеста [СРС, 113].

коалхэсс (см. *жэнэхь*) – жених [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 [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 чāпэхь – повязать платочек вокруг шеи [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 [АА]. Это была скорее шелковая косынка, чем платок [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].

куйй – муж [АА; СРС, 131].

куйэ выйтэмь оассэ – свадебный наряд [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 [АА]. Придёт сватья, принесёт одежду для невесты. «Разденет её: снимет она платок, возьмёт прочь у неё перевеську, 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, перевеськи 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 [АА].

Кумовство соблюдается по каноническим правилам [ХР 1890, 259].

лāйхх – подарок [АА].

Жених и невеста делали друг другу подарки после рукобитья: 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 [ХР 1890, 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 куска сахара и поставили две рюмки. Молодые встали, взяли та-

релку и стали подносить угощение всем, начиная с вотчима. Угощение начали с бутылки русской горькой, а затем перешли опять на бражку. Дружка 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, полтинник), «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].

о́йлкхэлант лāйхетъ – подношение подарков [АА].

лāйхх – подарок [СРС, 153].

лēййп пāлл кўтэнь кэльтань – символ подаренного оленя [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 [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].

лēййп пāлл эфтэнь кэльтань – символ подаренной овцы [АА; НА].

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

луйхкхэл коѣбсээ – оплакивают невесту [АА].

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

луйхкхэмь лыввьт, луйхкэмь лаавл – плач, песня, оплакивание невесты [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 [АА; БЛШ, 91].

луйхкхэмь пѣррт – 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 перъвесък (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) [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].

мѣдта – не переча кому [СРС, 189].

молода – молодая (жена) [АА].

молода ыйй – первая брачная ночь [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 мййтэнь – мы согласны (согласие отца и матери на брак дочери) [АА].

наййм (см. *свадьба*) – свадьба [АА].

найххьтэ – женить [АА; ГВ; ГП].

Родители *женят* и *замуж выдают* детей по своей единственной воле, уважая притом одно только имя; а потому и безобразная девка, когда только не скудна, может выйти за хорошего человека [ГРГ, 55].

нāјјтэ – женить *кого*; *альк нāјјтэ* – женить сына; посл. *Мунха мун нāјјтэшъ*. (Без меня меня женили) [СРС, 205].

нйййт кāнұьц – подружки невесты [АА].

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

нйййт кўйе вйййтмэсьт – девушка на выданье [АА].

Возраст девушки на выданье не был определённым.

нйййт кўйе вйййтмэсьт – девушка на выданье [СРС, 212].

ноајјтлэдтма алльк – женатый сын [АА; СРС, 205].

но̄йххтлэдтэ – жениться [АА; ГТ; ГА].

но̄йххтлэдтэ – жениться [СРС, 205]; посл. *Ноајјтлэдтма ълмэсьт ёнамн кэджьювв, мэнн холэстэ ълмэсьт* (С женатого больше спрос, чем с холостого) [СРС, 205].

нурр пйрас – молодая семья [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].

нурр пйрас – молодая семья [СРС, 64].

нэммда аджэ – посажёный отец [АА].

Выполнял в свадебном ритуале ту же роль, что и посажёный отец на свадьбе у русских. Его относили к числу родственников. Посажёным бывал 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 [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 [АА; ГТ; ЕО; НА].

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

пёрвьесък – головной убор саамской девушки до свадьбы в виде повязки вокруг головы, расшивался бисером [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]. Девуцы, 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].

перрьвесък – 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 [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 [ХР 1890, 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 [ХР 1890, 303], но в него обязательно входили олени. Приданое невесты состояло из оленей, одежды, оленьих шкур – постелей, различной домашней утвари и принадлежностей хозяйства [ЛУК 2003, 111].

рōдт – 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. *рōдт лй шурр, акйдэтъ элля кённ луннъ āввтэ.* (Родня большая, а помощи ждать неоткуда) (букв. Руки погреть негде) [СРС, 297].

рыбпехь – платок [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 [ХР 1890, 286]. Сиденье под одним платком было символом того, что брачующиеся обязуются с этого момента вести совместную неразлучную жизнь [ХР 1890, 290]. Во время свадебного застолья тысяцкий дарил свахе платок [ХР 1890, 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].

рыбпехь – платок [СРС, 304].

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

свадьба (см. наййм) – свадьба [АА].

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. Чарнолуского, 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 «уточка», в костюмах и танцах было очень много нового [ЗЛТ 1927, 12]. Д.А. Золотарев описал свадебное застолье в Семиостровье в 1927 году [ЗЛТ 1927, 18]. Н.Н. Волков записал в

1935 году свадебный обряд от Чудзъяврского саама Яковлева Трифона Дмитриевича [ВЛК, 54-55]. Немирович-Данченко подробно описывает свадебный обряд со свадебным застольем, выкупом невесты, «игрой» в усмирении дикого оленя [Нем-Данч 1876, 124-130]. В книге Н.П. Большаковой сделана попытка собрать воедино все, что писалось о свадебных обрядах в том или ином источнике. Кроме того, она знакомит со свадебным обрядом кильдинских саамов, рассказанным ей Антоновой А.А. со слов матери Марины Артемьевны Антоновой, до 1929 года проживавшей в поселке Териберке (Кильдинский погост) [БЛШ, 85-98]. Саамская свадьба игралась в Териберке до 1914 года, пока свадьбы проводили родственники Александры Андреевны по материнской линии – дяди: один играл на гармошке, другой знал обычаи. В 1914 году обоих мужчин забрали на войну, и с тех пор традиционные саамские свадьбы в Териберке не проводились [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 [ХР 1890, 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]. Друзья 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 [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 частей: 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 «пиру». 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 – рыбники, 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, оленье 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].

сйссъ – тетя (старшая сестра отца) [СРС, 322].

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

со̄а̄рн̄н̄эдтэ – договориться [АА], *со̄а̄ррндэдтэ* (договориться) [АА], *со̄а̄рнэдтэ* (договориться) [АА].

Договор считался заключённым, когда состоялось рукобיתье. Иногда свадьба совпадала с рукобיתьем [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 состоит 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]

с̄онн в̄а̄ллит к̄уйе н̄ийт – берет девушку замуж [АА].

вāлльтэ коабпкэнĕ – брать в жены [СРС, 112].

сўрмас – кольцо [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].

сўрмас – кольцо; *коалль сўрмас* – золотое кольцо; *чалльм сўрмас* – 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].

ноājтлэдтма ълмэсьт ёнамп кэджьювв, мэнн холэстэ ълмэсьт (с женатого больше спрос, чем с холостого) [СРС, 205].

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

шāмми – 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) [СРС, 409].

югкенĕ коāбсэз – пропили невесту [АА], *мйгкенĕ коāбсэз* – продали невесту [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].

12.3. Лексика погребально-поминального обряда

āййт – ограда [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].

āййт – забор, изгородь [ССРС, 11]; изгородь (для оленей) [СРС, 22].

āййтэнъ – успокоился (умер) [АА].

āййтнэ – успокоиться, утихомириться, уняться [СРС, 22].

альт соаррьме ли – близко к смерти [АА].

аннѣтэ йжесъ йнук (йнукэсь) – пожертвовать своей жизнью [АА].

āнѣсе йнук – лишить жизни [АА]; *вāлльтэ йнук* – лишить жизни [АА].

весьт тэль-тэль ймм – вот-вот прямо перед смертью [АА].

вуайй оаннэ агесъ – траурные одежды [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 [АА; БЛШ, 275].

вуассай лийй йммель эвтэсьт – счастливый был перед Богом [АА].

вуййкье юлькэтб – протянуть ноги [АА].

вүлкхэ йңк оадтэ райя – отправить душу в ад [АА].

вүллкхэ мойнтар олмэмтб – отправить к предкам [АА].

вуэйв поагэ едтэ, тёррпэ – обезглавить (отрезать, срубить голову) [АА].

вуэйвхуввэ – остаться без головы [АА].

вуэллеркуввэ чадза – броситься в воду [АА].

вуэллеркуввэ, суйххпьюввэ коаллесьт валас – броситься со скалы [АА].

вүэллеркэдб мйнэть – покинул нас [АА].

дозванья муррьтэ – истребить (полностью) [АА]; *васстэ тэнн райя* – ними эйй кудтхеххче – стереть в порошок [АА].

еадтхе – отравиться [АА].

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

еңкрэ – выстрелить [СРС, 81]; застрелить [ССРРС, 158].

еңукурввэ – застрелиться [АА; СРС, 81].

йджь йжесь коӓнтмуши – самоубийство [АА].

В 1970-е годы 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. [ЛУК, 117].

йммель воӓльтэ йджясь – Бог взял к себе [АА].

йңк маййкэй – душегуб [АА].

кӓкьсе – задушить [АА].

кӓлльм – могила [АА; ССРРС, 35]; могила, погребение [СРС, 98]; *ӓххтса кӓлльм* – братская могила [СРС, 98]; *тйдънаһтэм соалтэх кӓльм* – могила неизвестного солдата [СРС, 98].

калльме – зачоченеть (но не замерзнуть), околеть [АА].

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

коадсуввэ, коазсувэ – повеситься [АА].

коӓдтэ – кадить [АА].

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

коӓммплэсс рӯф – крышка гроба, на чём опускали гроб [АА].

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

коаннѣтэ – убить, умертвить *кого-что* [АА].
коаннѣтлэ – *прям., перен.* убить, *кого-что (быстро)* [СРС, 117].
коаннѣтэ – 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 [ИТК, 50].

коаннѣтмушии, коанѣтант, кѣннтлэдтмушии – убийство [АА].

коаннѣтэй – убийца [АА].

коѣтэ (кѣххѣтэ) агас чильмѣтѣ – закрыл глаза навечно [АА].

кѣннтлэдтэ – 1. разбиться 2. застрелиться [СРС, 117].

кѣннтмуж лыххкэ – совершить убийство [АА].
контче – *прям., перен.* убивать *кого-что* (постоянно; иногда, бывало)
[СРС, 117].

кудѣ мѣнѣтѣ – оставил нас [АА].

кышиикэ пырс, муррьтэ – разгромить в военных действиях [АА].

кышиикэ – уничтожить [АА].

кѣѣцкѣтэ – топить/утопить *кого-что*; погружать/погрузить *что (в во-
ду)*; *рѣѣ кѣрѣѣ кѣѣцкѣтэ* – топить вражеский корабль [СРС, 149];
кѣѣцкѣтэллэ – топить *кого-что*, погружать *что (в воду – постоянно)*;
кѣѣцкѣтэлнэ – топить *кого-что*, погружать *кого (в воду – иногда, бывало)*
[СРС, 150].

кэццкэ – утонуть [АА].

кэццкэ – тонуть, утонуть (в воде) [ССРС, 48; СРС, 149].

лāвлхэ – отпевать [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 священнику с узелком земли, взятой из могилы, и просили его совершить отпевание заочно [ХР 1890, 325].

коаммрэллэм нэртэсьт коāдтэнб, лāвлхэнб – кланяться в церкви с каждением, песнями [АА].

лāдан эл вуэййн – на ладан дышит [АА; ЛГ].

лэсск оалм – вдовец [АА]; *лэсск āххьк* – вдова [АА].

лэсск – вдова, вдовец [СРС, 159]; *лэсск кāллесь* – вдовый мужчина, вдовец [СРС, 159].

лэссклуввэ – овдоветь [СРС, 159].

лэссктэ – сделать *кого-л* вдовой (вдовцом) [СРС, 159].

луйххькэ – оплакивать [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].

луйххькэ – плакать [ССРС, 52]; *лūјјкэ* – плакать, всхлипывать [СРС, 167].

лūшшьтэ йняс – *йняс выйтэ* – дух вышел [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].

лӯишьтэ рйкетѳ – отпустить грехи [АА].

Этот ритуал связан с распространением христианства, но сведений о том, что его исполняли перед смертью, нет.

майке – погубить [АА].

мāййкэ – губить/погубить *кого-что*; портить/испортить *что* [СРС, 180].

майкэ кӯтѳк, кышкэ кӯтѳк – разбить сердце [АА].

моаййкье – погибнуть, погубить [АА].

моаййкье – гибнуть, погибнуть, пропасть [ССРС, 59]; *моаййкье туарэсьт* – погибнуть на войне [АА; СРС, 180].

моаййкья, моаййкьей – погибший [АА].

моаййкэй (моаййкьенѳ) ѓр (ѓрэ) соѓрьмэнѳ – погибнуть смертью героя [АА].

мурртлэдтэ – разбиться *о ком-л* [СРС, 192].

муррьтэ – уничтожить [АА].

муррьтэ – разбивать, ломать, дробить, разрушать *что* [СРС, 199].

мушишлэм пēйв – поминки, поминальный день [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 [АА].

мушитлэмуши – поминки [АА].

Зажиточные люди уготовляют для провожающих похороны небольшой пир, а большая половина сего и не затевает [ГРГ, 56]. 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 [ХР 1890, 325]. После похорон устраивали поминки [ЛУК, 117]. Поминают на девятый, двадцатый, сороковой день, на полгода, год и после этого раз в год [АА].

мушитлэ – поминать (покойника) [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 [АА].

Устраивали после похорон. Блюда на столе были обыкновенные, специальных поминальных блюд у саамов не было [АА]. Для провожающих покойника делают пир; но этот обычай редок; большая часть этого не делает [ВЛК 1996, 57].

нарэд ләннѣт – похоронная процессия [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 [ХР 1890, 325].

ёна̄с о̄лмэ ла̄ннѣт – множество, толпа людей [АА]; *маңьмусс ва̄рр* – (проводить) в последний путь [АА; НА; ГП].

нӯллэ – истребить [АА].

ныйпэ̄нѣ чо̄ххкэ – заколоть ножом [АА].

чо̄ххкэ – колоть, выколоть [ССРРС, 107]; *чо̄ххкэ ныйпэ̄нѣ* – пронзить ножом [СРС, 399].

ня̄ввмӯши, ня̄вант – словесное завещание, т. е. наказ [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].

олтэ̄нѣ тунн алма – отошел на тот свет [АА].

памятнэ̄ххк – памятник [АА].

Иногда над лопарской могилой ставили небольшую деревянную покрывку, так называемый кивот. Это составленная из досок невысокая четырёхугольная рама, включающая в себя могильную насыпь; над четырёхугольником поднимается двускатная крыша; в раме или самой крыше делали 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 [ССРРС, 193]; *памятнэ̄хк* – памятник [СРС, 248].

пѣссытэ йңк – освободить душу [АА].

пїднэ – разорять кого-что (постоянно; иногда, бывало); *пїдсэ* – разорить кого-что (быстро); *пїдтэ* – разорять кого-что [СРС, 255].

проашишьемуши – прощение, прощание [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 какое-то время [АА].

оаррэ яммей луннѣ – ночное и дневное бдение у покойника (букв. сидеть около покойника) [АА]; *кѣдже проашишьемуж* – просить, спрашивать прощения, прощаться [АА]; *проашишьедтмуши яммьенѣ* – прощание с покойным [АА]

проашишьедтэ – прощаться, проститься [ССРРС, 75].

пудтэ – 1. кончиться, окончиться, закончиться 2. умереть, скончаться [СРС, 269]; *сѳн ѳллемь айй пудэ* – его время жизни кончилось [АА]; *сѳн аййк пудэ* – его время кончилось [АА]; *ныдтѣ сѳн ял пудэ* – смерть, кончина (букв. так его жизнь кончилась) [АА]; *айкалт пудэ* – безвременная смерть (кончина) (букв. рано умер) [АА]; *сѳнн айнханна пудэ* – он скончался неожиданно [СРС, 269].

пўлльле – *прям., перен.* сгореть (быстро) [СРС, 271]; *пўльсэ* – то же, что *пўлльле* [СРС, 271].

пуэлльтэ – жечь, сжечь, спалить [ССРРС, 76].

пуэлльтэ – уничтожить [АА].

пѣссэ яммей – обмывать покойника [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 недос-

татком их, старые женщины. В некоторых местностях вокруг покойника кадят до его омовения [ХР 1890, 323].

пэссэй – обмывальщик [АА].

рāбнэ кāльм – рыть могилу [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 [АА].

рāбнэ кāльм – вырыть могилу [СРС, 98].

рēшиклэ – застрелить (стрелой из лука, из ружья) [АА; ССРРС, 158].

рēшиклэ – 1. выстрелить 2. застрелить *кого*; *рēшиклэ пыссэсьт* – выстрелить из винтовки [СРС, 292].

роāввк – привидение, призрак [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 [АА].

рōдтѣ йук – лишить жизни [АА]; *пūtтѣкѣ йңк* – оторвать душу [АА].

рӯкант, рӯххкмушиш, чйгкмушиш – похороны, погребение (похоронный обряд) [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, обжав 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 употребляются. Лопарь убежден, что в противном случае его постигнет смерть [Нем-Данч 1877, 493]. 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 – начале 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]. 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].

рӯффь – гроб [АА].

Гроб изготовляли 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 [ЛУК, 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) [ИТК, 454].

рӯххкэ – хоронить [АА].

После того как покойника опустили в могилу, перед тем как её зарыть, на гроб дважды бросают горсть песка.

вуэлликтэ вўнтас куэммерь куэххта. – Бросить горсть земли дважды [АА].

рӯххкэ – 1) прятать; 2) запасать; 3) хоронить [ССРС, 83]; 1. приберегать/прибереечь, припрятывать/припрятать *что*; прятать/спрятать *кого-что*; 2. хоронить/похоронить, схоронить/захоронить *кого*; *ёльменъ йжсянт рӯһкэ* перен. – похоронить себя заживо [СРС, 302].

rūokad, rūgkam, rūэока, rūgkai, rūoken – закапывать, зарывать (с таким значением и корнем во всех диал.) [ИТК, 456].

рӯххкэм оāссэ – погребальные одежды [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 кверху носы. Смертная одежда обязательно должна была быть новой, с преобладанием белого цвета [ЛУК, 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 – *нызнэтъ сāmь оāссэтъ*. Обязательно надевали шамшуру. У

мужчин – поношенные пимы – *оанна пиматъ* [АА]¹⁷¹. Пожилым людям на ноги шили бурки [АА]¹⁷². 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].

оӱссэ копчма яммемь пӱййва – вещи, отложенные на смерть [АА].

рӱххма – могила [АА]; *эфтсэст рӱххма* – братская могила [АА].

рысст – крест [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].

¹⁷¹ пима – пимы (праздничная зимняя национальная обувь до бедер; шьется из белых койб, украшается орнаментом из койб контрастного цвета и цветного сукна) [СРС, 256]

¹⁷² бӱрка – бурки (до колен, женские или детские, шьются из койб, украшаются пошивом цветным сукном, передняя часть украшается койбами контрастного цвета с орнаментом, напр. головы оленя с рогами) [СРС, 31]

соаррьм – смерть [АА; ССРРС, 87]; смерть; кончина, гибель [СРС, 324].

соаррьм воӱльтэ – смерть взяла [АА]; *соаррьм кӱссэл* – эйй кугкь *кӱххчма* – смерть подкосила – недолго смотрел [АА]; *соаррьм пудӱ э уййтэдб* – смерть пришла и утащила [АА]; *соаррьм эстэ* – смерть застала [АА]; *пудӱ соаррьм час* – настал смертный час [АА]; *ӱйнханнэнч соаррьм* – неожиданная смерть [АА]; *эйй йжесь соаррьм* – не своя смерть [АА]; *йжесь соаррьм* – своя смерть [АА]; *кӱххьпсесь соаррьм* – легкая смерть [АА]; *лӱссесь соаррьм воӱльтэ* – трагическая смерть взяла [АА].

sorrm – смерть, конец, уничтожение (в кильдинском); *sorrmmaned*, *sorrmmanan* – смерть нашел [ИТК, 515] (умер).

соаррьмхаһтӱ – обессмертить кого-что [СРС, 324]. *соаррьмхэмэнч* (сделали бессмертным), *соаррьмхэмесь* – бессмертный (так говорят о хорошем человеке, которого будут помнить, пока будут жить, о таком человеке много говорят) [АА].

суххп кӱсс куэххьц ветб – сухие еловые (хвойные) ветки [АА].

У современных саамов путь перед похоронной процессией устилается хвойными ветками. Это означает, что память об умершем будет храниться вечно [АА]. В этнографической литературе упоминания об этом обычае у саамов не встречается.

тӱкгэ – уничтожить [АА].

тыввнаххьтэ йммей – одевать покойника [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 кверху 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].

пārррьктэ я̄ммей – заплетать косу покойнице [АА; НА]; *чōгкэ я̄ммей* – расчёсывать покойницу [АА; НА].

В ритуал приготовления к погребению входило расчёсывание и плетение кос, повязанье платка [АА].

уййтэ нымьп аллма – уйти в другой мир [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]. Злая Ябме-акка – мать смерти. Она живёт в стране, которая называется по её имени – Ябме-акко-абимо. Это страна мёртвых, в которую 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 [ХР 1890, 156].

тудт алльм – тот свет (букв. то небо) [АА]; *нымьп аллма* – в другой мир [АА]; *тунн аллма* – тот свет [АА]; *уйтэ тунн аллма* – ушел на тот свет [АА]; *чиннэ тунн аллма, вӯлкэхьт* – отправить на тот свет (подготовить) [АА].

алльм – небо, небеса [ССРРС, 183]; *алльм* – небо [СРС, 24].

тудт э́ллманнт – потусторонний мир [СРС, 423]; *сāһтэ э́ллмантэсьт* – сжить кого со света [СРС, 423]; *уййтэ э́ллмантэсьт* – распрощаться с жизнью (букв. уйти со света) [АА]

э́ллманнт – мир, свет, земной шар, планета, вселенная [СРС, 423].

тудт пё́ль мырр – потусторонний мир [АА]; *мудта мырр* – иной мир [АА]; *я̄ммье мырра (мырр)* – в царство (мир) мертвых [АА]; *уйтэ я̄ммье мырра (мырр)* – перешел в царство (мир) мертвых (мир) [АА].

мырр 2 – мир (отсутствие войны) [ССРРС, 60]; *мырр* – мир, спокойствие, согласие [СРС, 200].

уййтэ агас сэ́гкэ – уйти на вечный покой [АА].

уйннладт родэсгуэйм – встретится со всей родней [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 [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 [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 [ССРС, 105]; закопать, зарыть *кого-что*; закрыть *что чем* [СРС, 392]; *чйгкэ кӕльм* – зарыть могилу [СРС, 392].

tsi⁻gka, tsiegka, tsi⁻gkem – прятать, закапывать, зарывать, рыть, хоронить, погребать (во всех восточных диалектах) [ИТК, 661].

чоӕххьпесь рыбпехь – чёрный платок [АА].

Принадлежность траурной женской одежды более позднего времени, заимствовано у русских, поскольку у саамов траурная одежда была светлой, нарядной [АА].

чӕххклуввэ, чӕххклувэ – заколоться [АА]; *чӕххкэ, ёдтэ* – зарезать [АА];

чӕһкэ ныйпэһ – пронзить ножом [СРС, 399].

эһтэ йммьле йһк – отдал Богу душу [АА].

юххтлаххьтэ – утопить [АА].

я́мма, я́ммей – умерший, мертвый, усопший, мертвец, покойник [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 [ШФР, 341], поэтому старались покинуть то место, где умер кто-то из семьи (оставить покойника одного в веже, на 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 [АА].

еамм – мертвый [ССРРС, 32].

Ја́ттеі – мертвый, труп; *Ја́тте-олта́нтс* – умерший человек, мертвое тело (в диалектах) [ІТК, 49].

я́мме – умереть, издохнуть, подохнуть [АА; ЕО; НА].

я́мме (*я́ма, я́мм, еа́ме*) – 1) умирать, умереть; 2) неметь (*терять чувствительность*), онеметь [ССРРС, 115].

пуарэсмэ еаме – умереть от старости [АА]; *йжесь пейв райя еаме* – преждевременно умереть (букв. умереть до своего дня) [АА]; *эйй ё вуйн* – не дышит уже [АА; ЕО].

Ја́тте (*ја-*), *јатат*, *јаттеп* – умирать, умереть, скончаться; умира-ние (во всех диалектах) [ІТК, 49].

я́ммей родт – родственники покойного [АА].

я́ммье кáлльм – могила [АА].

Моги́лы ры́ли чре́звычайно́ мелкими́ – 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. Моги́лы ли́бо просто засы́пали землёй, ли́бо, 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 годы 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 [ЛУК, 116-117]. По захоронении вокруг моги́льного 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].

я́ммье кáлльм – могила [ССРРС, 35; СРС, 98].

я́ммье сайй – место погребения, *я́ммье сыййт*, *я́ммье ланнѣ* – кладбище, город мертвых [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 [АА; ХР 1890, 323]. В этом случае над могилой ставили крест или какую другую метку [АА; РАЕ, 236].

ја́теј-ру́һкѣм-сајј – кладбище [ІТК, 49]. *тѕіе́ккәм-сајј* – кладбище, место захоронения [ІТК, 661]

13. Тематическая группа «Лексика народного искусства»

13.1. Лексика песенного творчества

й̆н̆н̆к к̆с̆сей лув̆в̆т – заунывная песня [АА].

к̆лл оалт̆н̆ч – звонкоголосая (о певиче) [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, при надлежащих 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 ме-

ня 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 [АА]; *мун кёлл оалтэнч* – мой колокольчик (звонкоголосая) – о своей дочери могли сказать [АА].

кёлл алтэнч – 1) оленуха-вожак (стада); 2) звонкоголосая (о певице) [СРС, 105].

кыгкэ – мурлыкать себе под нос (мелодия без слов) [АА; ММ; НА; ЕО; ЛГ].

лāвл – русская песня [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 нонье 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 райдами¹⁷³ 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.

– 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,

¹⁷³ Райда (*рāййт*) – олений обоз [СРС, 287].

вместо лопарской песни неоднократно исполнял мотив с завыванием, в котором звучала своеобразная музыка [ЗЛТ 1927, 18].

лāввл – русская песня [АА].

лāввл – песня [ССРРС, 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 «кентище» 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 запоем – старики плачут» [Нем-Данч 1876, 168].

лāввлэ йнн пайя – петь полным голосом [СРС, 151].

лāвлсэ – петь (*что*) быстро [СРС, 151].

лоавлче – певать (*бывало, иногда*) [СРС, 152].

луввьт – саамская песня [ССРРС, 194]; своеобразная саамская песня [ССРРС, 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 Немирови-

чем-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 [ЯЩН, 26]. Однообразные мотивы песен веют окружающею 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, оленей-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 [Визе, 485]. Мы имеем тут дело с очень древней музыкой [Визе, 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 лебеде, раз-

любившем 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 пение. 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 упрощенно. 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 лāввл – песня-плач [АА].

лыввѳт – саамская песня (со словами) [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 этой 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 знакомой 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. Многое, 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 [ЛВВ, 93, 96].

лыввьт – народная песня, мелодия (без постоянных слов) [СРС, 172].

мйлкнесь луввьт – медленная песня [АА].

мōджесь лыввтъей – красиво поющий (-ая) [АА; НА].

мушитсэллэм лāввл – песня-воспоминание [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, 377].

пēджсь лыввьт – грустная песня [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 [ХР 1890, 378]. Лирическая песня может стать эпической благодаря приставкам при передаче её другим лицом [ЛВВ, 95].

пэрьмусс лыввтѣй – лучший певец [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].

руэньсэсс лāввл, луввт, лыввт – веселая песня [АА].

Встречаются у лопарей и песни шуточного содержания, над которыми они сами же откровенно посмеиваются. Такие песни имеют иногда сатирический смысл [ЛВВ, 94].

суммь – мелодия, мотив [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 пастьбы 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-Гдк, 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,

26, 27]. «Всё, что может интересовать погост, всё складывается в песнь или бывальщину» [ХР 1890, 380].

суммь – мелодия [ССРС, 175], мелодия; мотив, напев [СРС, 331].

13.2. Лексика танцевального искусства

к̄ārrнас пляссьемуши – танец ворона [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.

к̄ēһпсэ́нне пляссье – легко танцевать [СРС, 257].

кадриль – кадриль (пляска, танец) [ММ; АА].

Заимствованный танец. Саамы любили танцевать кадриль, которая на Кольском полуострове имеет свои особенности по сравнению с кадрилию, исполняемой за рубежом [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 пустого места и все как бы топчутся в общей массе [ЗЛТ 1927, 13]. Этот танец был распространен на всех вечеринках и свадьбах. Специально для вечеринок снимали дом, где проводили танцевальный вечер, там молодежь и танцевала кадриль до 12 раз подряд [АА; ЗЛТ 1927, 19]. На вечеринке в состоятельном доме танцевали под гармонью кадриль, «светлый месяц», новые и «норвежские» танцы, завезенные сюда колонистами из Дроздовки с Мурманского побережья... Особенно хорошо и весело танцевали кадриль, с выбеганием в одних платьях на улицу (вечеринка проходила зимой, на Крещение – Б.В.)

с̄āмь кадриль – саамская кадриль, любимый танец саамов [АА].

кояввсэллмуши (-ж), кояввсэннтмуши – повороты (в танце) [АА].

кояввсэ – 1) вернуться; 2) повернуться; 3) превратиться; 4) заехать [ССРС, 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 [ССРС, 34]; *каввсэллэ* 1. поворачивать, разворачивать *кого-что* (*постоянно*); 2. переворачивать, поворачивать *кого-что* (*другой стороной*) [СРС, 94]; (ср.: *кавьесе* – 1) изменить; 2) направить; 3) повернуть [ССРС, 34]; 1. повернуть, развернуть *кого-что*; 2. перевернуть, повернуть *кого-что* (*другой стороной*) [СРС, 94].

коаххче пляссье – пригласить на танец [ЕО; АА].

коаххче – 1) звать (по имени); 2) звать, приглашать; 3) подзывать; 4) называть (давать имя, заглавие); 5) вызывать [ССРС, 41]; 1. звать, вызывать, подзывать *кого*; 2. звать, называть *кого-что*; 3. звать, приглашать *кого* [СРС, 115].

лояффкэ (от *лаффьк* – шаг) – двигаться шагом [АА].

лаффьке – 1) шагать; 2) маршировать [ССРС, 50]; шагать [СРС, 156].

мйлкнесьт пляссьемуши – медленный танец [АА; ММ].

нарэд пляссьемуж – народные танцы [НА; ММ; СРС, 257].

нючке – 1) прыгать, прыгнуть; 2) скакать, скакнуть; 3) плясать, танцевать [ССРС, 65; СРС, 223]; прыгать [СРС, 223] – обозначают разновидности танцевальных движений

нючкмуши – танцы, прыганье [АА; ЮА; ММ].

нючкмуши – спорт. прыжок [СРС, 223].

пляссье – плясать, танцевать [АА; ММ; ССРРС, 73].

пляссье – плясать/сплясать, танцевать/станцевать *что и без доп.* [СРС, 257]; *пляссьяссьтэ* – поплясать, потанцевать (*немного, недолго*) [СРС, 257].

пляссьей – танцор, танцовщица [АА; ММ; ГВ]; танцор, плясун (плясунья); плясунья (в смысле мастер танца) [АА; ММ; ГТ]; *танец пляссьей* – исполнитель танца [АА; ММ].

сбнн лй чёпесь пляссьей – он хороший танцор [СРС, 257].

пляссьей нючкнэллэ – подпрыгивание [АА] (букв. танцевать подпрыгивая)

пляссьемуши – кадрили (коллективный танец) [АА, ММ]; заимствованный танец

пляссьемуши – танцы, пляски [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].

пляссьемуши, пляссьнэгк – танец [ССРРС, 73]; *пляссьемуши (пляссьемуж)* – пляска, танец [СРС, 257].

пуаз пляссьемуши – танец оленя [АА; ММ]; подражательный танец

сām блмэ пляссьемуж – саамские народные танцы [АА; ММ].

тал пляссьемуши – танец медведя [АА; ММ]; подражательный танец.

тоавврэиши, кӓнни – кавалер в танце, напарник в танце [ГА; АА; НА; ММ].

кӓннѣц – друг [ССРРС, 36]; друг; приятель, товарищ; подруга [СРС, 99]; *тоӓвврэиши* – товарищ [ССРРС, 94], друг, приятель, товарищ [СРС, 353].

удлэсь пляссьемуши – быстрый танец [АА; ММ; НА].

13.3. Лексика музыкальных инструментов

вӓнтас – песок [АА; ССРРС, 23; СРС, 57].

Этот природный материал использовался для изготовления сосудов-погремушек.

гармошка, гармонь – гармошка [ГВ; ГП; ГТ; АА].

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 [Визе, 483].

еаффэ – греметь [АА].

еаффэ – шуметь, греметь [ССРРС, 32]; 1. шуметь; гудеть; 2. *перен.* шуметь, ругаться [ССРРС, 85].

келля руввьт нючкагуэим – языковые колокольца [АА].

Изготавливались из металла. Использовались для украшения оленьей упряжи, при передвижении издавали металлический звук.

кӓлл – колокол [СРС, 105], *руввьт* – 1. железо; 2. капкан; 3. ножницы [СРС, 299].

кӓнца – постучалки [АА; ММ].

Изготавливались из оленьих копытцев. Копытца привешивались один к другому и при движении издавали постукивание

кӓнни – 1) ноготь; 2) коготь; 3) копыто [ССРРС, 47; СРС, 147].

кядка м̄эки шуря – природные камушки [АА].

Использовались для наполнения какой-то ёмкости, например высушенного зоба птицы, ракушки и др., чтобы издавали гремющий звук. Так изготавливали погремушки для детей.

к̄ēdd̄k – 1. камень (мн. *к̄ēdd̄k*); 2. каменный [СРС, 104; ССРРС, 37].

м̄урр лувта – деревянные выструганные пластинки [АА], использовались для постучалок, завывалок, жужжалок.

навът – 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 *навът* завывалка, *хоуфф* жужжалка, *келлах* колокольчики, придуманные самими участниками ансамбля – постучалки, оленье копытца, природные камушки» [КСЛ, 169].

н̄урр н̄удз̄я чуарва – рожки молодого оленя [АА; ММ].

Рога использовались для изготовления постучалок.

чуэррьв – рог [ССРРС, 109]; *н̄удз̄я чуэррьв* – оленье рога [СРС, 407].

нуэйт куэммдэс – бубен шамана [АА; ММ; ЛГ]. Материалом одного из специфических образцов саамского бубна – чашеобразного типа – является березовый или сосновый нарост – кап [СЛВ, 12].

оаллвэ – завывать [АА; ММ].

Звук, издаваемый завывалкой.

оаллвэ – выть (*о звере*) [ССРРС, 66]; выть (*сильно, громко – о животных*); рыдать, плакать (*сильно, громко*) [СРС, 230]).

оаресь н̄удз̄я (̄ерьк) чуэррьв в̄эдт – основание рога самца оленя [АА].

Использовалось для изготовления колотушки саамского бубна. Основной корпус инструментария составляют кости и иные анатомические

части животных – рога, копыта, шкура и сухожилия оленя, медвежьих, волчьих клыки и когти, щучьи и лосиные зубы, горло арктической гагары, терева и гуся. Музыкальные инструменты выполняли *культовую* и *хозяйственно-промысловую* функцию [СЛВ, 12].

помчас – зоб [АА; ММ].

Использовался для изготовления погремушек/музыкальных инструментов.

пыннем сйрр (кāvввн) – рамные погремушки [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].

руввът нюля – стрелы из металла [АА].

Использовались для изготовления подвесок-погремушек.

руввът 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].

тāгкэ – 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. прибивать/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 [АА; ММ; ЛГ].

чўнне чонт кѡшикта с кядкагуэйм сїссенѳ – гусиное горло [АА; ММ; НА].

Высушенное гусиное горло употреблялось для изготовления погремушек.

чуэrrрь (мўrrр) вечра куэмдас такгкэм гуэйка – колотушка для бубна [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 тимпан¹⁷⁴ 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].

вѳччер – молоток [ССРРС, 18].

шэрдэск – погремушка [АА; ММ; НА]. ср.: *шэрэдэ* – греметь [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, от чего у погремушки получался разный звук.

13.4. Лексика декоративно-прикладного искусства

браслет – браслет [АА].

брошка – брошь [АА].

¹⁷⁴ Имеется в виду шаманский бубен, но т.к. во времена Шеффера специального термина ещё не существовало, для его обозначения Шеффер 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).

бӯрка – бурки [АА; ГА; ММ; НА; ЕО].

До колен, женские или детские, 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 – выделявать шкуру крюком [АА; ГА].

валлэ – выделявать/выделывать (*шкуру крюком; см. круһкь*) [СРС, 36].

вӕллэм – инструмент, орудие для выделки шкуры [АА; ГА]

вӕнницӕтб куаррэй чӕххьп – мастерица шить обувь [АА; ГА]; *вӕнницэ чӕххьп* – мастерица шить обувь [АА; ГА].

вӕррэ – тесать [АА].

вӕррэ – тесать, обтесывать/обтесать *что* [СРС, 41].

вӯсс – мешок, сумка [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].

вӯсс – мешок из оленьей или нерпичьей шкуры, украшенный орнаментом [ССРС, 23]; *вӯсс* – киса, 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 [АА; ГА].

вуэррь – шило [ССРС, 25; СРС, 63].

вуэррьт нйвьл – граненая игла [АА].

вуэррьт нйвьл – граненая игла для шитья меховых изделий [СРС, 211].

выппи – пряжа [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 [АА; ГА; НА].

вышэвайе – вышивать что; *вышэваййлэ* – то же, что *вышэвайсэ* [СРС, 70]; *вышэвайсэ* 1. вышить что (быстро) 2. повышивать что (немного, недолго) [СРС, 71]; (см. *кырьхе*, *кыррье*).

вэйе – кроить, выкраивать, раскраивать что [СРС, 34]; *пёррэ вай* – сделать (вырезать) выкройку [СРС, 35]; *вэййе* – кроить [ССРС, 27] (см. *ёдтэ*).

вэйем рўвьт – ножницы для раскроя шкур [СРС, 300].

гарас – гарус, тонкая пряжа [АА].

Из гаруса, чаще всего синего или зелёного цветов, плели мужской шерстяной пояс – кушак, предназначавшийся для праздничной одежды [КУЛ, 22].

ēdtэ – вырезать [АА].

ēdtэ – резать, отрЕзать, разрЕзать, нарЕзать [ССРРС, 30]; *ēdtэ* – 1. резать, разрезать/разрезать, отрезать/отрезать *что* 2. резать *что* и без доп. [СРС, 78] (см. *вэйе, пыллэ*).

ērрь – 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 одевают меховую ниже колен обувь «тобры».

ērрь – яры (короткие кожаные штаны с пришитыми к ним 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 оллма 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 (*нйййт 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 [КУЛ, 15].

кабперь – шапка; *коаннѣт кабперь* – меховая шапка; *кабперь кӓллесъ* – эвф. черт (ср. *чӓнн*) [СРС, 93].

кӓлл – шкурки со лба [АА; ГА].

Шкурки со лбов оленей употреблялись при декорировании женских сумок [КСМ 2002, 27].

кӓлл – 1) лоб (животного); 2) шкура со лба животного [ССРПС, 35]; *кӓлл* – шкура с головы оленя (*прочно для подошв тоборок*) [СРС, 97].

кӓлл, коӓммас куськѣнѣ – коврик из меха [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].

кӓллч – жемчуг [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 по-

стоянного 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 порожиста, ехать на карбасе нрельзя, – 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 доныне на окладах икон в северных церквях, в зажиточных крестьянских семьях, и на женских уборах у богатых поморок и лопарок. Теперь же нет уже специально жемчужного промысла: это, так сказать, баловство, занятие между прочим. Подспорье. На жемчуг нужно счастье: нужно место знать. лопари утвер-

ждает, что окраска жемчуга зависит от окраски воды данной реки; может быть, нужно сказать, от окраски того материала, которым питается жемчужница [ДРЛ 98-100].

к̄а̄л̄л̄ч – раковина моллюска [СРС, 98].

к̄а̄л̄л̄ч ко̄а̄л̄вас – жемчужные бусы (обычно в 4 ряда); женское украшение, которое надевалось поверх праздничной одежды [АА].

к̄а̄л̄л̄ч пуалл – перламутровые пуговицы [АА].

Изготавливались из раковин моллюска.

пуалл – пуговица [ССРПС, 75; СРС, 268].

к̄а̄р̄р̄ – посуда [ССРПС, 36]; *к̄а̄р̄р̄* – 1. деревянная посуда (см. *п̄ёссь* *к̄а̄р̄р̄* – посуда из бересты); 2. деревянное блюдо [СРС, 100].

к̄а̄р̄р̄ к̄ӯль̄я вӯэнч вӯэлла – чаша для рыбы (мяса) [АА].

к̄а̄р̄р̄ м̄ӯр̄р̄ – дерево, из которого можно делать посуду [СРС, 100].

к̄ё̄б̄б̄н – игла [АА].

к̄ё̄б̄н – игла для вязания сетей [ССРПС, 37].

к̄ӣд̄т т̄ӯе п̄э̄р̄рт – мастерская ремёсел [АА].

к̄ӣд̄т т̄ӯе чугка – изделия из бересты [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, вычерпывания 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 [КСМ 2002, 58]. На кольских берестяных изделиях (коробах и скатертях) есть оригинальные композиции из геометрических узоров, исполненные контурной резьбой и аппликациями [КСМ 2002, 59].

чӯһкь – ящик; *мӯрр чӯһкь* – деревянный ящик; [СРС, 402].

кїдт тўйй – рукоделие [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. Орнаментика 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].

ко̄влас р̄иммьн куэжэс̄ – воротник из лисьей шкуры [АА]; *р̄иммьн коавлас* – лисий воротник [СРС, 292]

ко̄влас-ныссерко̄влас – ожерелье из бисера [АА].

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

коадтма кырьнэз – узорное вязание [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 петлём 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 суххк – вязаный чулок (разной длины) [АА; НА].

коадтма сугк – вязаные чулки [СРС, 329]; *лоая сугк* – шерстяные чулки [СРС, 329].

коадтэ – вязать [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].

коӓммас – гладкошерстные шкурки с ног оленя [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 изготавливались из наиболее прочной оленьей шкуры, содранной с нижних конечностей оленьих ног (койб) шерстью наружу. Женские яры изготавливались 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) [АА].

Внутри 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 стельной кожи, сшитой на фасон тобурок. На месте каблуков и подошв у износившихся каньг пришивают один-два небольших куска 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].

коаннѣт сѹнн – нитка из оленьих жил, сухожилий [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 (конѣт сунн). Вытянутые из спины и ног оленя жилы сушились, затем расщеплялись пальцами на тонкие волокна, из которых руками сучились любой толщины нити, прижимая волокна к щеке [ВЛК 1996, 46].

коѣбнэ – выдалбливать [АА].

коабнь (мн. *коабь*) – яма [ССРРС, 39; СРС, 113].

кругя – кружочки [АА].

Элемент саамского орнамента.

круххък – инструмент, орудие для выделки шкуры [АА; ГА].

крѹһкъ – крюк для выделки шкур, койб [СРС, 126] (см. *вѣллэм*).

куадтѣй – вязальщица [АА].

куаррма нѹдзэ нѣрас (*вышиваййма*) – вышитая семья оленей [АА].

куаррмуши – шитье (процесс действия) [АА].

В условиях приполярной зоны мех и кожа были наиболее употребительным и древним материалом для шитья одежды и различных бытовых изделий. В XIX в. из шкур и кож саамы Кольского полуострова шили и украшали прежде всего зимнюю одежду: печки (*пецѣк*), головные уборы (*кабперь*), рукавицы (*кест*), обувь с длинными до бедра голенищами (*яры*, *ѣрь*), которые прикреплялись к коротким кожаным штанам (*огузенье*, *цѣгъ*), а также каньги (*кѣамме*). 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 (*вӯсс*) различной величины и назначения, а также чехлы для колыбелей, коврики [КСМ 1993, 12]. Для пошива и отделки одежды и обуви использовали оленьи шкуры, дублённые 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 [АА].

куаррэ – шить [ССРС, 42]; шить/сшить, зашивать/зашить *что*, обшивать/обшить *кого-что* [СРС, 127].

куаррэ кублэгкэгуэй – шить присбаривая [АА] (см. *кубблэ*).

куаррэ куськэгуэйм – меховая мозаика [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 пысьсьрэнб – вышивать бисером; *пысьсьрэтб лаххьтэ* – нанизывать бисер [СРС, 278].

куаррэ пэйель сёкксэм – шов через ворсинку [АА; ГА].

куаррэй – швея [АА; ММ].

куаррэй – швея; портной (портниха *ж*) [СРС, 127].

кубблэ – присбаривать материал при шитье из меха [АА].

кубблэ – собирать сборки (*на подошве мягкой обуви вокруг пятки и носка*) [СРС, 128].

кудт̃ с̃аввна – двойной шов [АА].

ку̃зель – прялка (из доски) [АА].

Саамские прялки были двух конструкций: «копанки», вырезанные из нижней части ствола дерева вместе с корнем, и складывающиеся пополам. Название *ку̃зель*, а также узколопастная форма говорят в пользу заимствования этого приёма изготовления нитей из карельской среды [КСМ 2002, 49].

кукесь савв̃н – длинный стежок [АА].

ку̃ль куаж̃а (куэ̃ишь) – шкура рыбы [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 [АА].

куэ̃ссьтэ – красить кожу [АА].

Дублением кожи занимаются почти все лопари, 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 остынет, 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 дыют ей высохнуть [ХР, 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. [Озерецковский, 77-78].

куэссытэ – дубить (*кожу*) [СРС, 138]; *ку́стнэ* – дубить (*кожу – постоянно; иногда, бывало*) [СРС, 138].

куэшишь – кожа, шкура животного (*невыделанная*) [АА].

Кроме оленьих шкур для пошива и отделки одежды использовались дублёные кожи, лисьи, заячьи и бобровые шкурки, которые вырабатывались в домашних хозяйствах [КУЛ, 5]. Шапки носят с околышками, на которые употребляют российские лопари, 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].

куэшишь – 1) кожа (*невыделанная*); 2) шкура (*кроме оленьей*) [ССРС, 45]; 1. шкура мелкого животного; 2. кожа (*выделанная шкура животного*) [СРС, 138].

кыррый сугк – чулки с орнаментом [СРС, 329]; *кыррый кáнтт лоая сугк* – шерстяные чулки с цветным орнаментом на пятке [СРС, 329].

кыррый, кырыйнэсс – орнамент, узор [АА].

Саамы орнаментировали 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, костяные 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

но 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 – тканьё художественных изделий на ткацких станках. Постепенно утратили своё значение и домашние производства, связанные с декорированием кости и дерева [КСМ 2002, 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 вдавливался тупым ножом или костью [ВЛК 1996, 49].

кыррыйнэ – украшать, расшивать орнаментом, рисунком, узором (*постоянно; иногда, бывало*) [СРС, 142].

кыррыйнэз эввѣн руэскэнѣ – орнаментация цветным сукном [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].

кырьй – украшение [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 кырьетъ, кырьинээтъ – делать орнамент, орнаментировать [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 йхтэнь, тулльй куськна – рисунок из ткани – аппликация [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 пессьренъ – расшить бисером [АА].

кэсс нйввьл – толстая иголка [АА].

кяртиэ – сучить пряжу, нить [АА; ССРРС, 48; СРС, 106].

ламьп лоаишь – озерко на болоте для замачивания шкур, чтобы шерсть сошла [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].

лāмьп – 1. болото; 2. болотный [ССРРС, 49]; *лāмьп* – болото, топь *ж* [СРС, 154]; *лоаххтэ* – мочить, замачивать, вымачивать [ССРРС, 51]; *лоаххтэ* II мокнуть, вымачиваться/вымочиться) [СРС, 163].

лаххътэ – 1) нанизывать; 2) вдевать нитку в иголку [АА; ССРРС, 50]; вдевать/вдеть (*нитку в иголку*); низать, нанизывать/нанизать (*бисер*) [СРС, 156].

лаххьтэ писсар – нанизывать бисер [АА].
лаххьтэ пыссьрэтб – нанизывать бисер [СРС, 278].

лйййн – лен [ССРРС, 50].

Цветное сукно, покупной материал, который использовали при декорировании меховых изделий [КСМ 1993, 15].

лиййн сунн – хлопчато-бумажные нитки [АА].

лиййн тāвяр – льняная ткань [АА].

липта – липты [АА].

Липты – меховые чулки, изготовлены из шкур молодого оленя, надеваются под пимы [КУЛ, 29]. Внутри 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].

лоāдтма, куаррма кырыйнэз – узорное плетение, тканье [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.) [КСМ 2002, 51].

луайя – 1. шерстяные нитки, пряжа; 2. шерстяной (связанный, сплетенный из шерсти) [ССРРС, 52].

луая выппи – моток [АА]

лоая выппи – моток шерстяной пряжи [СРС, 69].

луая куаррэм нйввьл – большая игла для штопки [АА].

луая куаррэм нйввьл – игла (с большим ушком) для штопки пряжей [СРС 211].

луэннтэ – колоть [АА].

луэннтэ – колоть (раскалывать) [ССРРС, 53; СРС, 171].

мāлець – малица (зимняя одежда) [АА; ЕО; НА].

Малица сшита шерстью внутрь. Поверх малицы для защиты от дождя и снега одевается из какой-нибудь чёрной материи маличная рубаша. 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 полосы красного и синего сукна. Поверх мужской малицы надевается маличная рубаша – обтяжка из прочного материала, поверх женской – из атласного шёлка, в холодное время мужчины и женщины надевали поверх малицы совик [КУЛ, 21].

мāххьтэй чēххьл – умелая мастерица [АА; ГА; ММ].

мѣвв сѣввн – мелкий шов, стежок [АА; ГА].

мѣйтэ тўльй крукенѣ – выделывать шкуру крюком [СРС, 126].

Выделка шкур и шитьё одежды производятся ручным способом исключительно женщинами [ИвД, 63].

моажьнэ – украшать [АА].

моажьнэ (*моажьна, моажянт*) – украшать [ССРРС, 58].

моажьнэмусс пессьренѣ – украшение из бисера [АА].

мўрр – 1) дерево; 2) ствол [ССРРС, 60]; *мўрр* – 1. дерево; 2. дрова [СРС, 198].

Материал для изготовления изделий быта; «всякую деревянную посуду, чашки, стаканы и прочую, которую либо украшают недурной резьбой, либо обкладывают костью, оловом и рогом» [ГРГ, 52].

мўрр нїввьл – деревянная [АА]; *руввьт нїввьл* – стальная игла [АА]; *руввьт* – 1) железо, металл; 2) утюг; 3) капкан; 4) ножницы [ССРРС, 83] *руввьт* – ножницы [АА]; *рўввьт* – 1. железо 2. капкан 3. ножницы [СРС, 299]; *вэйем рўввьт* – ножницы для раскроя шкур [СРС, 300].

нѣввьт – 1) зверь (любой); 2) волк; 3) мех [ССРРС, 61]; *нѣввьт* – 1. зверь 2. волк 3. пушнина [СРС, 204].

нѣвьт куажа – шкурка пушнины [АА].

нїввьл рѣййк – игольное ушко [СРС, 211].

нїввьл – игла [АА; ЕО; ММ; НА; ГА].

нїввьл – игла, иголка (любая) [ССРРС, 62]; *нїввьл* – игла, иголка [СРС, 211]; *машина нїввьл* – машинная игла [СРС, 211].

нйввьл куэдтб – игольница (на поясе женщины) [АА; ГА; НА]
нйввьл куэдтб – игольник [СРС, 211].

ноӱлльтэ – веретено [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].

ноӱлльтэ – веретено [СРС, 215]; *поаннэ уллэтб ноалльтэнб* – прясть шерсть веретеном [СРС, 215]; *ноалльтье кйссэ лоая* – навивать шерстяную пряжу на веретено [СРС, 215].

нуэрый куэшиш – шкура тюленя [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 [ССРРС, 64]; *нуэррый* – тюлень [СРС, 218].

ныййп – нож [АА; ССРРС, 64; СРС, 63].

нӱннсэ – пришить что-либо к чему-то [АА].

нядтӱ, нядтбле; куарсэ – пришить [ССРРС, 205]; *нядтӱ* – прикреплять/прикрепить что (нитками в отдельных местах); пришивать/пришить (пуговицы) [СРС, 225].

нюреуьк – летние каньги (см. *коаммэ*) из выделанной оленьей или другой кожи с приподнятыми вверх носками, в которые набивали траву [КУЛ, 26]

ня̄ввь – шерсть под шеей [АА; ЕО].

ня̄ввь – длинная шерсть на шее оленя [СРС, 224].

ня̄ввь сѣфс (сэкс) – ворсинка, которую вкладывали в шов второго ряда [АА].

нямь – клей [АА].

Клей делали из крутого отвара рыбы [АА].

ням – клей; *нямдэ* – приклеить; *нямхэ* – клеить, наклеить, склеить [ССРС, 66]; *нямдэллэ* *прям., перен.* – приклеивать что к чему (*постоянно*); *нямдэлнэ* *прям., перен.* – приклеивать что к чему (*иногда, бывало*); *нямсэ* – приклеиться [СРС, 227].

оан̄хэсь савв̄н – короткий стежок [АА].

о̄рк оан̄н̄м – подвязки повседневные [АА].

Использовались для ношения чулок, могли быть повседневными и праздничными.

о̄ссэ̄т̄ (о̄сскэ̄т̄) куаррэм – швейная машинка [АА].

Современный атрибут женского рукоделия.

куаррэм машина – швейная машина [СРС, 128].

п̄рк – кора [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].

п̄ррк – кора (деревьев) [СРС, 249].

п̄арк нийдэ – снять кору целиком [АА].

Кору целиком снимали весной, потому что тогда она снимается легче.

парьксэм – пояса-оборы для канег, шерстяные завязки для канег (см. *каньги*) (длинные – в несколько раз вокруг ноги) [АА].

п̄аррк – кора березы, ольхи, ивы [АА]; кора (*дерева*) [ССРРС, 70]; кора (деревьев); *л̄ёнп̄ь п̄аррк* – кора ольхи; *субп̄ь п̄аррк* – кора осины; *кып̄п̄тэ п̄аркэн̄ь цыдз* – сварить из коры деревьев краску для сетей [СРС, 249].

п̄ёлл̄ь р̄йнӯьке – сережки [АА; ГА].

К наряду их принадлежат также ошейные повязки, маленькие, из пестрой российской набойки, запоны, перстни, кольца и серьги, к коим прикрепляют 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]. Девушки носят... большие тяжелые серьги [КЗМ 1915, 5].

п̄ёлл̄ь р̄йнӯьк – серьги [ССРРС, 72; СРС, 253]; *п̄ёлл̄ь р̄йнӯьк* – серьги (букв. кольцо для уха) [СРС, 292].

п̄ёссь – берёста, *п̄иссет̄ь кышишкэ* – содрать берёсту [АА].

п̄ёссь – береста [ССРРС, 72]; *п̄ёссь* – 1. береста; *п̄ёссь кушиш* берестяной кузовок 2. Гнездо; *п̄ёссь-м̄урр* [СРС, 254]; *п̄ёссьм̄урр* – береза [ССРРС, 72]

п̄ёссь к̄аррь – 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 – В.Б.) глубокое корытце для складывания вынутого из супа мяса [ИвД, 53-54].

к̄эзь вуэнч̄ь к̄арра – вынь мясо на деревянное блюдо [СРС, 100].

пёссь корэбл – берестяной короб [АА].

пёссь нйввьл – обыкновенная игла [АА].

пёссь нйввьл – обычная (неграненая) игла [СРС, 211].

пёссь чугкэнч сўль вуэlsa – солонка из бересты [АА].

пёссь кушиш – берестяной кузовок, туесок [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 кушиш – берестяной кузовок [СРС, 254].

пессь туэль койтнэсс – берестяная скатерть [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 фигуры (шевроны), наклонные полосы, зигзаги и другие мотивы. Эти орнаменты, характерные для позд-

несаамских скатертей и отчасти коробов, перекликаются с узорами на лепной керамике эпохи железа восточной Фенноскандии [КСМ 2002, 59].

пѣццк – 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 [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 саами, 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 ткаными 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].

поайн – краска [АА].

При изготовлении обор, чулок, поясов и рукавиц шкурки красили настоем 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 [ССРРС, 73]; 1. красить/выкрасить, покрасить, окрашивать/окрасить что; 2. краситься; *стён вьл поаййнэв* стены еще красятся; *тэдта оаз паййн* эта вещь линяет [СРС, 259].

поаннэ – прясть [АА].

поаннэ (*поана, поанн*) – 1) скручивать, вить (*веревку*); 2) прясть [ССРРС, 74]; *прясть что* [СРС, 261].

поаннэй – пряха; [СРС, 261].

пōгкэ – сверлить [АА].

пōгкэ – сверлить [ССРРС, 74]; сверлить/просверлить *тж. перен.*, бурить/пробуравить *что* [СРС, 264].

подвесськ – подвязка для тоборок, пим (под коленями) [АА; ГА; НА; ММ].

пōнне – скручивать в два ряда из 2 клубков [АА; ГА].

пōнне – *прям., перен.* крутить, скручивать/скрутить, закручивать/закрутить кого-что; *пōнньлэ* – *прям., перен.* скрутить кого-что; *пōнньлэ кōллм сун эххэтэ* – скрутить 3 нитки в одну; *поаннэ* – прясть что [СРС, 261].

пōннье – скручиваться само по себе [АА].

пуалл – пуговица [ССРС, 75].

пуалл рāййк – петля [СРС, 268].

пудзэ пиджян куэшишь – шкурка с хвоста оленя [АА].

Из крупных прямоугольных шкурок с голов и хвостов оленей шились меховые коврики [КСМ 2002, 27].

пуйхкэгуэйм коадтма суххквуэййв – вязаный носок [АА].

пуйхък – спица (вязальная) [АА]; *пуйххк* – спицы [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]. Варезки, чулки, носки кольские женщины вязали на спицах, а летние шлемообразные головные уборы (капоры), вышедшие в настоящее время из употребления, – 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 [ССРС, 76]; *пујјк* – спица (вязальная); *коадтэ пујкэгуэйм* – вязать на спицах; *пујкэнб коадтэм чальм коальтсэ* – зацепить петлю спицей [СРС, 270].

пуэгенъ – пояс из цветной пряжи [АА] (пряли 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, плетёный 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 [ССРРС, 76]; женский пояс (*сплетенный из шерстяных ниток*) [СРС, 273].

пыллэ – пилить [АА]; *пыллэ* – пилить, распиливать [ССРРС, 77]; *пыллэ* – 1. пилить/распиливать что 2. *перен.* пилить, упрекать, укорять кого [СРС, 277] (см. *вэйе, ёдтэ*)

пысьсърассътэ – расшить что-л. бисером (*немного, быстро*) [СРС, 278].

пысьсърень куарант – вышивка бисером [АА]; *пёсьсърень (пысьсърень) куаррмуши* – шитье бисером [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].

чо̄а̄ххьпэсь пыссьренѣ куарант – вышивка черным бисером [АА].

пыссьренѣ куаррэй чѣххьп – мастерица по работе с бисером [АА].

пыссяр – бисер [АА; ММ; НА; ПМ; ЕО].

В течение последних двух столетий цветной фарфоровый бисер был у кольских саамов наиболее распространённым материалом для декорирования суконных, нередко кожаных и даже меховых изделий. В XX в. вместо фарфорового мелкого бисера они стали употреблять стеклянный крупный бисер, которым и поныне орнаментируют предметы одежды и быта (обувь, настенные коврики и т.д.). Распространяться фарфоровый бисер начал у народов Севера не ранее середины XVIII века, 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 «*кѣддьк*» – камень [КСМ 1993, 60]. Это был покупной материал, разноцветный бисер

использовался при декорировании меховых изделий [КСМ 1993, 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 [АА].

пёссяр – бисер [ССРРС, 72]; *пыссяр* – бисер [СРС, 278].

пыссяр куаррэм нйвьл – иголка для бисера [АА].

пыссяр туй – изделия из бисера [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 сшитыми 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 [АА; ГТ; ЕО; ГА; СРС, 409].

пыссярлуввэ – 1. обзавестись (обеспечить себя) бисером 2. быть расшитым бисером [СРС, 278].

п̄йхх̄т с̄в̄в̄н – потайной шов (шитьё через ворс) [АА; ГА].

п̄рмас – опушка [АА].

п̄рмас – опушка (*на обуви*) [СРС, 283].

п̄ррмса̄нт̄ – 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].

п̄ррмэ – обшить по краям мехом [АА]; *п̄ррмэ* (*п̄рма, п̄ррм*) подгибать, подогнуть, подрубить, подрубить (*край одежды, материи*) [ССРС, 79]; подшить, подрубить *что* [СРС, 284].

р̄ммь, р̄мм̄н – мужской ремень [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].

р̄ммь, рем̄н̄ – ремень [ССРС, 81].

р̄м̄н кӯшиш – лисья шкура [АА].

Шкура лисы широко использовалась в отделке одежды и головных уборов [КСМ 1993, 14].

роаммплэ – плести, ткать (одеяло из овечьей шерсти) [СРС, 296].

р̄в̄в̄т – ножницы [АА; ГА];

р̄в̄в̄т – 1) железо, металл; 2) утюг; 3) капкан; 4) ножницы [ССРС, 83]; 1. железо 2. капкан 3. ножницы [СРС, 299].

рув̄в̄т̄бе – плести веревку, аркан, кожу, пояс [АА; ЛГ; ГВ; ГП].

руййсэ – пришивать/пришить (головки тоборок к голенищам);
руййсэнтэ пришивать (головки тоборок к голенищам – постоянно; иногда, бывало) [СРС, 300].

руэсск руйпъсесь – цветное яркое сукно (разноцветное) [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); *руэсскишэ* – 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 [АА].
сāввьн – шов [СРС, 311].

сайй сунн – нитки из становой жилы (вдоль позвоночника с двух сторон) [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 сӯн – 1) становая жила 2) нитки из становой жилы (*напр. оленя*) [СРС, 331].

с̄аррьк сыська гуэйтэ – войлок, грубое сукно для подкладки [АА].
Привозной материал, явление достаточно позднее [КСМ 2002, 29].
с̄аррьк (с̄арьк) – грубое сукно; *с̄аррьк м̄ацэх* ‘юпа из грубого сукна’,
с̄аррьк сугк ‘суконные чулки’ [СРС, 316].

с̄е̄нькэсь н̄иввъл – тонкая иголка [АА].

с̄идцэ – ситец [АА].

Покупной материал, из которого шили мужскую и женскую одежду. К нижней плечевой одежде саамов конца XIX в. относится ситцевая мужская рубаша туникообразного покроя длиной до колен, с прямым воротом, длинными прямыми рукавами с ластовицами [КУЛ, 43]. Из ситца шили са-
рафан (также из сатина, тика) – высокую юбку на узких лямках, ткань бра-
лась яркая однотонная (часто красного, голубого, жёлтого цвета) или пёст-
рая [КУЛ, 41]. Из ситца шили мужскую рубашу разных цветов, иногда
штаны [КУЛ, 39].

соавьнтъ рышиэ – распарывать швы [СРС, 311].

со̄а̄ффкэ – сметать, приметать [АА; ГТ; ГА].

со̄а̄ффкэ – сметать, приметать [СРС, 324].

совехь – совик.

Для поездки по тундре в сильные морозы у некоторых лопарей име-
ются совики, надеваемые поверх малицы и печка. Формой они напомина-
ют малицу, но значительно шире её и сшиты шерстью наружу. Совики
обычно шьют из старых оленей [ИвД, 62]. Верхняя меховая одежда с ка-
пюшоном, 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 наши-
вались по три узких орнаментальных полосы. В посёлках и саамские, и

коми женщины носили белые нарядные совики и надевали их на тканевую одежду [КУЛ, 21].

совехь – совик (верхняя зимняя меховая одежда ворсом наружу, шьется из оленьих шкур, надевается поверх малицы, украшается цветным сукном или контрастным мехом) [СРС, 325].

сўнн – [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 [АА].

сўрмас – кольцо [АА].

Кольца и перстни также в большом употреблении [КЗМ 1915, 5].

сўрмас – кольцо (*украшение*) [ССРПС, 89]; *коаль сўрмас* – золотое кольцо; *чалъм сўрмас* – перстень [СРС, 332].

сўррмгэдт куэдтб – футляр для наперстка на поясе женщины [АА]

сўррмгэдт – наперсток [ССРПС, 89]; *сўррм-куэдтб* – наперсток [СРС, 332].

суххквуэйв – носок [ССРПС, 89]; *суһк* – чулок [СРС, 329].

сумка, вусс – сумка [АА].

суммьк – сумка [ССРПС, 88].

сыллп – серебро [ССРПС, 90; СРС, 336].

сылли лянңт – парчовая лента [АА].

сэкс, сэфс – шерсть, мех, ворс [ССРРС, 90]; *сэфс* – шерсть ж (животного) [СРС, 338].

сэрв тўлльй – шкура лося [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 [АА].

Для шитья одежды саамы использовали покупные ткани: сукно, ситец, шёлк.

тāвяр – 1) ткань; 2) товар [ССРРС, 91]; *тāвяр* – ткань ж. [СРС, 341].

таннѳ – олово [СРС, 345].

Материал для изготовления нитей.

тāннѳ сўнн – оловянная нить [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 волоченым оловом, серебром, мишурой и шерстью узоры и упражняются в красильном искусстве. Пояс, к которому также привешивают табачный прибор, вышивают почасту волоченым оловом. Они носят также и по голове сделанные шапочки, которые всегда либо узорчато вышивают волоченым 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 бумаг 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].

тāхтэсьт, тāфьтэсьт ыишьтья, корба – из кости шкатулки, коробки [АА].

тāххьт – кость [ССРРС, 167; СРС, 347]. Материал для изготовления различных бытовых изделий у саамов.

тāххт нйвьл – костяная игла [АА].

Там же у меня хранится костяная игла длиной несколько более двух дюймов, круглая, резная, с отверстием на конце [ШФР, 283]. Костяные иглы (нигель) вышли из употребления, по-видимому, в еще далекие времена [ВЛК 1996, 46].

тѣнь-налиэм кырыйнэз – треугольники [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 традиционных 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].

тѣххьп – шахматный порядок треугольников, прямоугольников из сукна [АА].

тѣххьп – украшение (в виде цветных треугольников из сукна) [ССРРС, 92].

торячка вїллькесь сїнн – катушка (для ниток) [АА].

торячка – катушка [ССРРС, 95]; *сїнн турэшиик* – катушка ниток [СРС, 331].

тõххтэ куэшишь – шкура гагары [АА].

Для шитья различных изделий (кисетов, мешочков для мелких вещей, ковриков) широко использовались и шкурки водоплавающих птиц, особенно гагар. 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 [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 [АА].

тубэрк – тоборки [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. Заимствована у коми. Тоборки надевали на каньги, сшитые из мягкой, хорошо выделанной кожи, или же вставляли внутрь липты [КУЛ, 28].

туввнэ – штопать [АА].

туввнэ – чинить (одежду, обувь), ставить заплату, латать [ССРРС, 96; СРС, 359].

тўвнас – заплата [АА].

тўвнас – заплата, латка [СРС, 359].

тўлльй – шкура [ССРРС, 97]; *тўлльй* – шкура (крупного животного) [СРС, 362]

тэйттиэ коāввнэтб – резьба по кости [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 по-

вторяют костяные ременные накладки эпохи железа из северо-восточной Норвегии [КСМ 2002, 66]. На различных бытовых изделиях из кости у кольских саамов выявляется существенная деталь: технические приёмы 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 [КСМ 2002, 66, 67]. Композиции узоров в резьбе по кости во многом повторяют резные орнаменты по дереву, но более разнообразны [КСМ 2002, 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 [КСМ 2002, 73].

тя́рас – узкие полоски из сукна, кожи [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].

т̄яши – тяж (длинный ремень из тюленьей шкуры, соединяющий упряжь с санями) [СРС, 367].

уййв – пух водоплавающих птиц [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 [АА].

уййв перен̄ – перина [АА].

уййв – пух [СРС, 369].

улл сэфс – овечья шерсть [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 [ССРРС, 100]; *улл* – шерсть *ж* (годная для изготовления пряжи, чаще овечья или верблюжья) [СРС, 372].

хѣбрхэ – украшать [АА].

хѣббрэ (*хѣбра*, *хяббр*) – украшать [ССРРС, 101].

цѣгкь – короткие штаны из дублёной кожи (к которым пришиваются меховые чулки) [СРС, 378].

цуаткэнч – бусинка [АА].

цуэттѣк – бусы [АА; ММ].

Бусы использовали при декорировании меховых изделий [КСМ 1993, 15].

цуэттѣк – бусы, ожерелье [ССРРС, 103]; 1. бусинка; 2. четки [СРС, 382].

цуэттѣк коѣвлас – ожерелье из бус [АА].

Девицы носят повязки и ожерелья, большею частью из красного бисера, стекларуса или янтаря [КЗМ 1915, 5].

цулѣк – шелк [АА].

Зажиточные саамы использовали для пошива сарафанов и передников дорогую ткань – шёлк [КУЛ, 41].

цулѣк – шелк [ССРС, 242]; *шѣлѣк* – шелк [ССРС, 242].

цулѣк сѹнн – шелковая нитка [СРС, 331].

чепесь куаррѣй шыишьнѣнѣ – мастерица по работе с кожей [АА; ГА].

чиввкѣ сѹн – затянуть нить, затягивать [АА].

чѹлмѣдѣ – 1. завязать узел; *чѹлмѣдѣ сѹн* завяжи на нитке узел; 2. *перен.* нахмурить (*брови*) [СРС, 403]; связать (*вместе*), завязать [ССРС, 108].

чѹххпѣ – резать, обрѣзать, нарѣзать [АА; ССРС, 108]; *чѹһпѣ* – резать, разрезать/разрезать *что* [СРС, 402].

чуѣррѣв пуал – костяные пуговицы [СРС, 268].

шѣмми – шамшура, женский головной убор, украшенный бисерной вышивкой [АА].

Головной убор замужней женщины, называемый шамшура (шамшѣд), 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 шестцветные бисерные узоры стилизованного геометрического характера [ВЛК 1996, 45]. Праздничный женский головной убор; надевает-

ся 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 расшивалась 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 шёлковый платок, чаще с длинными кистями [СРС, 409].

рўптьсесь руэсск шāмми – шамшура из красного сукна [СРС, 409].

шшшшенъ – выделанная кожа, шкура без ворса [ССРРС, 110].

шшшшенъ – кожа (*шкура без ворса*) [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, осо-

бенно в меховой одежде, у саамов считались «щегольскими». Будничную одежду шили преимущественно из тёмных оленьих шкур [КСМ 2002, 35].

ишиишенъ – кожа (*ишура без ворса*) [ССРРС, 165]; *иыишенъ* – кожа (*ишура животного после дубления*) [СРС, 415].

ишиишенъ куськенъ – кожаные (замшевые) кусочки [АА].

Использовалась при декорировании предметов домашнего обихода, при пошиве одежды.

элэлэ кўсстъей – чуть заметный шов [АА].

югке куэишь куськэнъ куаррма – аппликация кожей [АА].

Сумочки эти изготовлены из кусков шкуры с оленьего лба; они украшены квадратами белого, коричневого и серого меха и снабжены костяными 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 орнаментации современных изделий (в декоре меховых бурок и домашних туфель). Узоры современной аппликации отличаются от традиционного орнамента в корне. В круг современных мотивов входят довольно натуралистически 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 [КСМ 1993, 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 [КСМ 1993, 42]. Аппликация кожей по берёсте отмечена на единичных изделиях, это древняя техника аппликации, неизвестная у других народов Севера [КСМ 2002, 37].

югке мўрр коāвьнэ́тб – резьба по дереву [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-плетёчной резьбой. В XIX – начале XX в. у саамов, особенно у русских, украшение дерева ленточно-плетёчными узорами встречалось редко. Лишь на единичных изделиях фиксировались элементы, которые с натяжкой можно отнести к ленточным мотивам. В резьбе по дереву раннесредневековая 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 тканья 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 [КСМ 2002, 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 [КСМ 2002, 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 [КСМ 2002, 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 [КСМ 2002, 65].

югке руэссск куськэнб куаррма – аппликация цветным сукном [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 в. 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 [КСМ 2002, 37].

югке шиишшенб куаррма – аппликация замшей [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 сочета-

ния. 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].

ишиишенъ – кожа (*ишура без ворса*) [ССРРС, 165]; *шыишенъ* – кожа (*ишура животного после дубления*) [СРС, 415].

югке сэфс куськэнъ куаррма – аппликация мехом [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 [КСМ 2002, 37].

сэкс, сэфс – шерсть, мех, ворс [ССРРС, 90]; *сэфс (сэ́кксэм)* – шерсть (*животного*) [СРС, 338].

я́нтарь – янтарь [АА].

13.5. Лексика саамского орнамента

воа́рр – петля (в вышивке) [АА].

Треугольник с петелькой сверху напоминает фигуру человека, цепочку из таких треугольников называют «саамским хороводом» [ИВН, 49].

воа́рр – петля [ССРРС, 20]; петля (*на аркане, веревке*) [СРС, 49].

вуййк пāнъ – прямые линии [АА].

пāннъ – зуб [ССРРС, 70]; 1. зуб; *пайй пāнъ* – верхние зубы; 2. зубец; *сāгк пāннъ* – зубец пилы [СРС, 248]; *вуййк* – прямой, ровный [СРС, 54].

мāнн – луна, месяц [ССРРС, 56]; *мāнн* – 1. месяц; 2. месяц, луна [СРС, 182].

мопки-мопки п̄ан̄б – зигзагообразные линии [АА; ЕО].

н̄эммп я ч̄ад̄з̄ь ч̄уллм – волна и водяной узел [АА].

ōйяр – 1. кружение воды (когда вода обтекает камень), 2. хоровод [АА]. *ōййяр* – круг на воде [ССРРС, 68].

п̄анн̄б ц̄я̄ххкас – зубчатые линии [АА].

п̄еййв – солнце [АА].

п̄еййв – 1) день; 2) солнце [ССРРС, 71; СРС, 252].

пыла п̄ан̄б – зубчатые линии, узор «пила» [АА].

п̄ялт воарагуэйм – квадрат [АА].

п̄ялта – ромб [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 к̄ййе – следы (лапки) куропатки [АА].

рысст – крест [АА]; *лоаннь рыст* – косые кресты [АА].

рыст-рыст куаррэ – вышивка крестом [АА; ПМ].

саййм чалма – сетевые ячейки (узор из бисера) [АА].

тāссът – круг [АА]; звезда [ССРРС, 91; СРС, 346].

чувнюлл – луч света [АА]; *чуввнюлл* – луч [ССРРС, 107].

чуэйй – полоса узоров [АА].

чуэйй – полоса [ССРРС, 109; СРС, 406].

14. Тематическая группа «Лексика праздников»

Ажсь пēййв – Пасха [АА; ММ; НА].

У саамов каждый день Пасхи назывался по-разному: 1 *день* – *Ажсь пēййв*, «отцовская Пасха»; 2 *день* – *Ённъ пēййв*; «материнский День»; 3 *день* – *Рыстажсь 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 [АА; БЛШ, 398]. Из далёких погостов приезжали в ловозерскую церковь на службу [НА].

Вера, Надежда, Любовь – празднуется 30 сентября [АА].

Вйзня – Воздвижение Креста Господня, празднуется 27 сентября [АА; БЛШ, 405].

Вйресъ пēййв – Крещение Господне, празднуется 19 января [АА; БЛШ, 390].

Праздник этот издавна известен среди саамов [ШФР, 326-329]. Мы приехали за день... до Крещенья, – 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 санях, править упряжкой и сам проходить через воду в проруби, в другом случае он шел по краю проруби, а оленей направлял в воду [АА].

Вуэјјтэм Пёййв – День Победы [СРС, 61].

Вэррьп Пёййв – Вербное воскресенье [АА; БЛШ, 398].

Выррьп пассьпёййв – Вербное воскресенье [АА]; *Выррьп нёдтэль* – Вербное воскресенье [АА].

Кэрхэллэм пёййв – День оленеводов [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 сйр – Игры летние [АА; ММ; ЛГ].

Кыдт сйр – Саамские весенние игры [АА].

Лавизья – Благовещение Пресвятой Богородицы, 7 апреля [АА].

В это время встречаются две зари – утренняя и вечерняя.

Мыккла Пеййв – Николай Чудотворец (19 декабря) [АА; БЛШ, 390];
Меэkkal-b – св. Николая день [ИТК, 351], (имя *Мыккла* соответствует русскому Николай) [БЛШ, 109].

нэмм пеййв – день рождения [СРС, 267].

Одт Ыгкь – Новый год [АА; ММ; ЛГ; СРС, 418].

Оарькеремь – Успение, до 14 октября [АА].

пассьпеййв – воскресенье [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*: *holy* – «святой»))¹⁷⁵. В саамском языке слово праздник также содержит идею сакральности и переводится букв. *святой день* – *пассь пеййвь*. В названиях праздников оставил своеобразные следы процесс христианизации саамов, который протекал с XVI в.

пассьпеййв – воскресенье [СРС, 250]; 1) выходной день; 2) воскресенье [ССРС, 70].

Педар пеййв – Петров день, отмечался 12 июля. В это время саамы живут в основном на островах, поэтому только по возможности съезжаются 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].

¹⁷⁵ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Наука, 1994. С. 14.

Пёрвэ майй пёййв – Первое Мая. Советский праздник [СРС, 267].

празднэхьк – праздник [АА].

празднэхьк – праздник [ССРРС, 203]; *празнэһкь* – праздник, празднество, торжество [СРС, 267]; *нарэд празнэһкь* – «национальный праздник»; *пйрас празнэһкь* – «семейное торжество» [СРС, 267].

prāznek, praznehk – праздник [ИТК, 400].

прāздушишэ – праздновать [ССРРС, 75]; *празнужнэ* – праздновать (постоянно; иногда, бывало); *празнужсэ* попраздновать (недолго); *прāзнушишэ* праздновать [СРС, 267].

Проашьемь пассьпеййв – Прощеное воскресенье [АА].

пудзэ ляшкант – Имание 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 печки и липты, как мужчины, так и женщины, и превращались в «олений». В руки брали рога, и как только над окрестными холмами поднималось солнце, мужчины-«хирвасы» запевали протяжную песню и начинали медленный, всё ускоряющийся 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 «Алхалалалай»¹⁷⁶.

ляшикэ – ловить арканом, арканить (оленя) [СРС, 178].

Ростэ нёййв – Рождество, 7 января [АА; ГА; ЕО; ГВ; ГП; БЛШ, 390].
rostopaiv – рождество [ИТК, 351].

Сāмь нёййв – День саамов, празднуется ежегодно 6 февраля с 1992г. [АА; ММ; ЛГ; ЕО; ГВ; ГТ; БЛШ, 395].

Сāмь сань нёййв – 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 [АА; БЛШ, 401].

Сāмь сīрэ нёййв – День саамских игр, летние саамские игры [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 нёййв – Медвежьи игрища [АА, ММ].

Этот праздник в 1996 г возродил Национальный культурный центр Ловозера: В старину у саамов существовал и особый праздник, который

¹⁷⁶ Большакова Н.П. Алхалалалай: Роман-эссе. Мурманск: Кн. изд-во, 2003. С. 179.

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].

Тāльв сīр – Саамские зимние игры [АА].

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

Троцца – Троица [АА; ММ; НА].

Увван пēййв – 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 Пēййв – Усекновение главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 11 сентября [АА; БЛШ, 405].

Увван Эвван Пēййв – День Иоанна, празднуется 12 сентября [АА], считается что в это время снова встречаются две зари: вечерняя и утренняя.

Христос шэнтэ – Пасха [АА].

Чāзьрыст – букв. крещёная вода, так одинаково называются праздники Ивана Купалы, Петров день, Ильин день, дни 14 и 19 августа – Макковей и Преображение Господне, Яблочный Спас, Медовый Спас [БЛШ, 402].

Чēххч сйр – Саамские осенние игры [АА].

Шўрр Пёййв – «праздник», день, в который не работают [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)») ¹⁷⁷.

шўрр – большой [СРС, 413], 1) большой, крупный; 2) огромный; 3) великий [ССРРС, 111]; *пёййв* – 1) день; 2) солнце [СРС, 252, ССРРС, 71].

Reiv – день; солнце (во всех четырех кольских диалектах) [ИТК, 350].

Бльй 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].

Яммье Ажь Пёййв – Пасха усопших [АА; БЛШ, 398].

¹⁷⁷ Papp I. Finn-magyar szotar. – Budapest: Akademiai Kiado, 1978. С. 619.

15. Список использованной литературы

1. Австрия: Лингвострановедческий словарь / Н.В. Муравлёва, Е.Н. Муравлёва. М.: Русский язык-Медиа, 2003. 656 с.
2. Антонова А.А. Букварь: для подготовительного класса саамской школы. Л.: Просвещение, Ленинградское отделение, 1982. 128 с.
3. Антонова С. «Йсус пәррнэ кәннЪц» [Текст] / Пые рӯшш кйлэсьт Куэлнэгк нәрк соаме кйлтэ кйлле Сәнндра Антонова, Луяввьр. Стокгольм – Хельсинки: Библия нымьп кйлле пыйей Институт, 1996. 64 с.
4. Аппоев А.К. Этнографическая лексика карачаево-балкарского языка: дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2003. 129 с.
5. Берков В.П. О словарях XXI века: (Из лексикографической футурологии) // Мир русского слова. – 2000. – № 3.
6. Богданов Н.Б. Саамы Кольского Севера на пороге третьего тысячелетия // Наука и бизнес на Мурмане. – 2000. – № 4. – С. 5-7.
7. Бодрова О.А. Специфика описания культуры саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX века [Электронный ресурс] // Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова. Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера / Режим доступа: <http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=opensource/40>, свободный. Загл. с экрана.
8. Большакова Н.П. Жизнь, обычаи и мифы Кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Кн. изд-во, 2005. 416 с.
9. Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб.: «Норинт», 1998. 954 с.
10. Бубрих Д.В. О древней прибалтийско-финской речи // Известия Карело-финск. научно-исслед. базы АН СССР. – 1949. – № 1.
11. Бурак А.Л., Тюленев С.В., Вихрова Е.Н. Россия: Русско-английский культурологический словарь / Cultural Guide to Russia / Под общ. рук. С. Г. Тер-Минасовой. М.: АСТ / Астрель, 2002. 128 с.
12. Бурыкин А.А. Саамско-английский словарь Стефена Барроу 1557 г. // Вопросы уралистики. Научный альманах. СПб.: Наука, 2009. С. 111-119.
13. Веденина Л.Г. Послесловие // Франция: Лингвострановедческий словарь / Под ред. Л.Г. Ведениной. М.: Интердиалект+, 1997. 1078 с.
14. Великобритания: Лингвострановедческий словарь / А.Р.У. Рум, Л.В. Колесников, Г.А. Пасечник и др. М.: Русский язык, 1978. 560 с.
15. Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Наука, 1994. 126 с.
16. Всероссийская перепись населения [Электронный ресурс] Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской пере-

писи населения 2010 года / Режим доступа: <http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main/>, свободный, Загл. с экрана.

17. Гвоздарев Ю.А. Современный русский язык. Лексикология и фразеология: учеб. пособие. Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2008. 352 с.

18. Горюшина Р.И. Лексика христианства в русском языке (системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов): автореферат дис.... канд. филол. наук. Волгоград, 2002. 20 с.

19. Господа мій Ісуса Христа Пась Евангеліе Матвеєсть. Саме киле. Архангельск, 1884.

20. Грушевицкая Т.Г. и др. Словарь по мировой художественной культуре: 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.

21. Гурина Н.Н., Хлобыстин Л.П. Заселение Арктики // Памятники культуры. Новые открытия: письменность, искусство, археология. М.: Наука, 1975. С.404-411.

22. Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят: автореферат дис.... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2001. 21 с.

23. Дьячков М.В. Социальная роль языков в многоэтнических обществах: Пособие для ун-тов и пед. ин-тов. М.: Ин-т национ. проблем образования МС РФ, 1993. 115 с.

24. Зайков П.М. Бабинский диалект саамского языка (фонологоморфологическое исследование). Петрозаводск: Карелия, 1987. 201 с.

25. Иванищева О.Н. Лексикографирование культуры в двуязычном словаре: Докт. дисс. СПб., 2005. 410 с.

26. Иванищева О.Н. Полевые исследования оленеводческой лексики саамского языка: сопоставительный анализ западных и восточных диалектов (к обоснованию темы) / Диалог культур: культурные стереотипы в эпоху глобализации: сборник статей. Мурманск: МГПУ, 2008. С.25-30.

27. Иванищева О.Н. Проблемы сохранения языка коренного малочисленного народа Кольского Севера и перспективы двуязычного образования // Материалы Международной научной конференции «Двуязычное образование: теория и практика» (26–28 апреля 2011 г., Хельсинки, Финляндия). Хельсинки: Хельсинский университет ; СПб.: Златоуст, 2011. С. 108-109.

28. Иванищева О.Н., Бутылева А.М. Оленеводческая лексика кильдинского диалекта саамского языка // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – Вып. 11. – 2008. – С.166-173.

29. Иванищева О.Н., Прахова А.Д. Ситуация языкового сдвига в местах распространения языка кольских саамов // Конференция по уральским языкам, посвященная 100-летию К.Е. Майтинской. М., 12-16 ноября 2007 г.: Тезисы. М.: РАН Институт языкознания, 2007. С.81-84.
30. Кабакчи В.В. The Dictionary of RUSSIA (2500 cultural terms): Англо-английский словарь русской культурной терминологии / В.В. Кабакчи. СПб.: Союз, 2002. 576 с.
31. Керт Г.М. Значение саамского языка для финноугорского языкознания // Прибалтийско-финское языкознание. Выпуск XII. Труды Карельского филиала Академии Наук СССР, 1958. С. 104-117.
32. Керт Г.М. Основные сходства и различия в саамских диалектах Кольского полуострова // Труды Карельского филиала АН СССР. Прибалтийско-финское языкознание. – 1960. – Вып. XXIII. С. 110-134.
33. Керт Г.М. Проблемы возрождения, сохранения и развития языка и культуры кольских саамов // Наука и бизнес на Мурмане. – 2007. – № 5. – С. 9-16.
34. Керт Г.М. Саамская топонимная лексика. Петрозаводск, Карельский научный центр РАН, 2009. 179 с.
35. Керт Г.М. Саамско-русские языковые контакты // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1994. С. 99-116.
36. Киселев А.А. Очерки этнической истории Кольского Севера. Мурманск: МГПУ, 2009. 145 с.
37. Кодухов В.И. Лексико-семантические группы слов. Лекция. Л.: Просвещение, 1955. 29 с.
38. Костина Г.В. Саамский язык в полилингвистической и поликультурной среде Кольского полуострова: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений филологических специальностей. Апатиты: Кольский филиал ПетрГУ, 2007. 11 с.
39. Кошечкин Б.И. Древние религиозные представления и обряды кольских саамов // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 118-124.
40. Кошечкин Б.И. История изучения саамов Кольского полуострова // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 58-65.
41. Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2 / Глав. ред. и автор проекта С.Я. Левит М.: «Российская политическая энциклопедия», 2007. 1184 с.
42. Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007. 23 с.
43. Лиханова Н.А. Лексикографирование культуры в региональных словарях: автореф. дисс.... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2011. 24 с.

44. Лобазова О.Ф. Религиоведение: учебник / Под общ. ред. проф. В.И. Жукова. 3-е изд. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К^о», 2005. 384 с.
45. Манюхин И.С. Происхождение саамов (опыт комплексного изучения). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2002. 243 с.
46. Махътвеест пась-евангели. Самас. Евангелие от Матфея (на русско-лопарском языке). Helsingissa, 1878.
47. Митина Е.А. Способы фиксации природной лексики в двуязычных электронных словарях (на примере саамско-русского словаря А.Г. Юрьева) //Саамская идентичность: проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С.33-37.
48. Мосолова Л.М., Вагинова Л.С. История культуры Кольского Заполярья: курс лекций. СПб.: Астерикон, 2006. 150 с.
49. Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. докт. филол. наук, проф. Н.Ю. Шведовой. 13-е изд, испр. М.: Рус. яз., 1981. 816 с.
50. Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солонь). 174 с.
51. Попова З.Д. Общее языкознание: учеб. пособие. М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. 408 с.
52. Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. 1256 с.
53. Розин В.М. Метаморфозы российского менталитета: Философские этюды. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 160 с.
54. Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь: Вып. I / И.С. Брилева, Н.П. Вольская, Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, В.В. Красных. М.: Гнозис, 2004. 320 с.
55. Саамская библиография: лит. на рус. и саам. яз.: (1776-1996) / сост.: Ю.Г. Земская, Е.Р. Михайлова. Мурманск: Мурм. гос. обл. универс. науч. б-ка, 2005. 175 с.
56. Складаревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. СПб.: Наука, 2000. 280 с.
57. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры; 2-е изд. М.: Академический проект, 2001. 990 с.
58. Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. 176 с.
59. Таратынова Н.Ю. Лексика свадебного обряда (по материалам псковских говоров): дис... канд. филол. наук. Псков, 2007. 291 с.
60. Терешкин С.Н. Йоканьгский диалект саамского языка: дис. ...канд. филол. наук. СПб., 2002. 145 с.

61. Ткачева И.О. Политическая лексика в современном русском языке: Семантические особенности и проблемы лексикографического представления: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. 320 с.
62. Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской народной культуры: источники и методы / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1989. С. 219-229.
63. Тростеруд Т. Роль языковой технологии в сохранении и ревитализации языка // Саамская идентичность: проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С.4-12.
64. Уфимцева А.А. Опыт изучения лексики как системы (на материале английского языка). М.: Едиториал УРСС, 2004. 288 с.
65. Ушаков И.Ф. Избранные произведения: В 3-х т.: Историко-краеведческие исследования. Мурманск: Книжное изд-во, 1998. Т.2.: Кольский Север. 376 с.
66. Филин Ф.П. Очерки по теории языка. М.: Наука, 1982. 336 с.
67. Хайду П. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985. 430 с.
68. Харузин Н.Н. Русские Лопари (Очерки прошлого и современного быта). М.: Высочайше утвержденное Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсонъ, 1890. 472 с.
69. Хужева Л.К. Религиозная лексика в кабардино-черкесском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2002. 20 с.
70. Шаршина Н.С., Шеллер Э. (в сотрудничестве с Антоновой А.А.) Грамматика. Ч.1. Ловозеро, 2008. 50 с.; Они же. Грамматика. Ч.2. Ловозеро, 2008. 42 с.
71. Шейгасанова Г.М. Понятийно-тематические и морфологические особенности лексики кумыкского языка в религиозно-мифологических текстах: дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2006. 142 с.
72. Шеллер Э. Ревитализация кильдинского языка – неиспользованные ресурсы// Саамская идентичность: проблемы сохранения языка и культуры на Севере: материалы международной научной конференции. 10-11 марта 2011 г. Мурманск: МГГУ, 2012. С. 38-47.
73. Шеллер Э. Ситуация саамских языков в России // Наука и бизнес на Мурмане. – 2010. – № 2. С. 15-27.
74. Щеколдин К. Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии. Архангельск, 1895. 22 с.
75. Эндюковский А.Г. Саамский (лопарский) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. 1: Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. М.-Л.: Учпедгиз, 1937. 125-162 с.

76. Genetz A. Orosz-lapp nyelvtudományok. Mate evangelioma es eredeti textusok // Nyelvtudományi közlemények, 1, 15, 1879, 291 s.
77. Papp I. Finn-magyar szotar. – Budapest: Akadémiai Kiado, 1978. 1119 s.
78. <http://www.gov-murman.ru/natpers/info/>
79. Sammallahti P., Хворостухина А. Unna sámí-cāmь sátnegirjjáš. Ohcejoka, 1991. 94 s.
80. Uralistica [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://uralistica.com/group/mordva?groupUrl=mordva&id=2161342%3AGroup%3A2795&page=16>, свободный, Загл. с экрана.

Содержание

1. Предисловие. Краткие сведения о саамском языке.....	3
2. Лексика саамского языка как отражение духовной культуры народа.....	25
3. Тематические группы лексики духовной культуры кильдинского диалекта саамского языка.....	35
4. Тематическая группа «Лексика верований».....	39
5. Тематическая группа «Лексика обрядов жизненного цикла».....	41
6. Тематическая группа «Лексика народного искусства».....	42
7. Тематическая группа «Лексика праздников».....	42
8. Словарь лексики духовной культуры кольских саами как лингвострано- ведческий словарь.....	43
9. Построение словарной статьи.....	53
9.1. Использование графической системы.....	53
9.2. Алфавитный принцип построения.....	53
9.3. Грамматическая характеристика слов.....	54
10. Список сокращений, принятых в словаре.....	54
Словарь	59
11. Тематическая группа «Лексика верований».....	59
11.1. Лексика дохристианских (языческих) верований.....	59
11.1.1. Лексика анимизма.....	59
11.1.2. Лексика фетишизма.....	65
11.1.3. Лексика шаманизма.....	69
11.1.4. Лексика магии.....	75
11.1.5. Лексика тотемизма.....	76
11.2. Лексика христианских верований.....	79
12. Тематическая группа «Лексика обрядов жизненного цикла».....	92
12.1. Лексика родильно-крестильного обряда.....	92
12.2. Лексика свадебного обряда.....	112
12.3. Лексика погребально-поминального обряда.....	128
13. Тематическая группа «Лексика народного искусства».....	147
13.1. Лексика песенного творчества.....	147
13.2. Лексика танцевального искусства.....	155
13.3. Лексика музыкальных инструментов.....	158
13.4. Лексика декоративно-прикладного искусства.....	161
13.5. Лексика саамского орнамента.....	207
14. Тематическая группа «Лексика праздников».....	209
15. Список использованной литературы.....	216