

УДК 398.21/398.22+398.21:59

О.А.Бодрова

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СКАЗКИ И ПРЕДАНИЯ КОЛЬСКИХ СААМОВ В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XIX-XX ВВ.

Аннотация

Исследуются жанровые особенности и сюжетное наполнение фольклора кольских саамов, в частности, их фольклорные сказки и предания. От сборников русских сказок записи саамских сказок и преданий отличаются своей спецификой, а именно отсутствием разработанной жанровой классификации и четких границ между жанрами самобытного саамского фольклора, для которого не подходит терминологический аппарат, принятый в русской фольклористике. Кратко рассматриваются такие жанры, как исторические предания, героический эпос, тотемные сказки о животных, предания о колдунах и сейдах, заимствованные сюжеты и другие.

Ключевые слова:

саамский фольклор, фольклорная сказка, исторический эпос, мифологические предания, жанровая классификация сказочных сюжетов.

O.A.Bodrova

FOLK TALES AND LEGENDS OF THE KOLA SÁMI IN PAPERS OF RUSSIAN RESEARCHES OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Abstract

The article studies the genre features and narrative content of the Kola Sámi folklore, and, in particular, their folk tales and legends. Sámi fairy tales and legends show their own peculiarities, namely the lack of developed genre classification and clear boundaries between the genres of the original Sámi folklore. That is why the terminological apparatus of Russian folklore studies can not be appropriated for the aims of the Sámi folklore researches. The article briefly presents such genres as historical tales, heroic epic, totemic animal tales, legends about the wizards seyds, borrowed tails plots, etc.

Key words:

sámi folklor, folk tale, historical epic, mythological stories, genre classification of fairy plots.

Между разнообразными памятниками устной народной словесности (песнями, пословицами, поговорками, причитаниями, заговорами и загадками) весьма видное место занимают сказки. Тесно связанные по своему складу и содержанию со всеми другими памятниками народного слова и исполненные древних преданий, они представляют много любопытного и в художественном, и в этнографическом отношениях.

А.Н.Афанасьев. Из Предисловия ко 2-му изданию «Русских народных сказок»

Во второй половине XIX в. в российской этнографии укоренилось мнение, что у кольских саамов «нет преданий, нет народной поэзии» [Немирович-Данченко, 1877: 195]. Даже близкий к саамам священник

Г.Терентьев считал, что «лопарь сказок не говорит, песни поет только русские» [Там же: 196]. Первым исследователем, который не поддержал эту общепринятую точку зрения, стал писатель-этнограф В.И.Немирович-Данченко, считавший, что не может существовать народа «без сказки и без песен <...>, как нет человеческого организма без сердца» [Там же: 195-196]. Мнение писателя разделил В.Ю.Визе, который спустя несколько десятков лет был удивлен тем, что почти все путешественники, побывавшие на Кольском полуострове, говорят о почти полном отсутствии фольклора у саамов [Визе, 1911: 481]. По словам исследователя, «если это было бы так, то лопари составляли бы действительно единственное исключение из всех народов, стоящих даже на самом низком уровне духовного развития» [Там же: 482].

Проблема исследования и сохранения фольклора саамов тесно связана с общей проблемой отношения к культуре малых народов. По мнению В.И.Немировича-Данченко, саамы оказались в таких условиях, когда они были вынуждены скрывать свою фольклорную традицию: «Я не понимаю, ради чего лопари скрывали богатую и поэтическую область своих сказаний. Боялось ли это запуганное и загнанное племя всякого, кто не из его среды? Или просто оно «совестилось» за свои сказки и песни, потому что над ними беспощадно смеется русский промышленник и норвежец, потому что их, как суеверие, как пагубную ересь, осуждали наши священники?» [Немирович-Данченко, 1877: 196]. Н.Н.Харузин также отмечал нежелание саамов делиться с русскими исследователями произведениями своего народного творчества: «Лопари некоторых местностей даже неохотно поют свои национальные песни и рассказывают свои бывальщины: они предпочитают и даже считают, так сказать, хорошим тоном петь русские песни» [Харузин, 1890: 394]. В этой связи А.Л.Яценко рассказывал, что на все его вопросы о преданиях и сказках саамы отговаривались незнанием. Тогда ему пришлось «прибегнуть к общему методу – выпытыванию путем наведения и, рассказывая русские былины о богатырях и сказки, вызывать на взаимную откровенность» [Яценко, 1892: 22]. В.Ю.Визе подтвердил, что саамы неохотно сообщают свои сказания незнакомым людям: «В первый мой приезд в Лапландию мне стоило больших усилий добиться от них хоть каких-нибудь сведений о существовании преданий и сейдов в частности. На все мои попытки завести с ними разговор на эту тему, я получал всегда одни и те же стереотипные ответы: «не знаю, не знаю» или «а кто его знает» и т.п. [Визе, 1912а: 396]. О «каком-то недоверии» у своих информантов при рассказывании сказок упоминал и священник К.П.Щеколдин [Щеколдин, 1890а: 17]. Подобное недоверие к исследователям приводило в некоторых случаях к тому, что саамы за свой фольклор выдавали русские песни и сказки, признаваясь в том, что собственные фольклорные произведения «совестно было говорить; думали – смеяться станут, мы русские сказки по-нашему им (собираателям. – *О.Б.*) говорили, а они записывали» [Немирович-Данченко, 1877: 196].

Собирание фольклора, особенно сказок, было весьма популярно среди исследователей XIX-XX вв. В это время в России было опубликовано множество народных сказок из разных областей страны: «Сказки и предания Самарского края» Д.Н.Садовникова (1884), «Северные сказки» Н.Е.Ончукова (1909), «Великорусские сказки Пермской губернии» (1914) и «Великорусские сказки Вятской губернии» (1915) Д.К.Зеленина, «Сказки и песни Белозерского края» Б. и Ю.Соколовых (1915) и мн. др. Группировка сказок в этих сборниках

осуществлялась по различным критериям: наряду с географическим принципом составители размещали сказки по исполнителям (сказителям), жанрам (как А.Н.Афанасьев во втором издании своих знаменитых «Народных русских сказок») [Новиков, 1966]. При жанровой классификации сказки обычно делились на три группы: сказки о животных, волшебнo-фантастические и бытовые (новеллистические), хотя в силу отсутствия четких границ между некоторыми жанрами и разработанного терминологического аппарата в сборниках встречались расхождения между обозначением жанровой принадлежности многих сказок.

Сбором и публикацией саамского фольклора во второй половине XIX – начале XX вв. занимались К.П.Щеколдин, В.И.Немирович-Данченко, А.Л.Ященко, Н.Н.Харузин, Д.Н.Островский, Н.В.Пинегин, Н.Брискин и некоторые другие авторы. В советское время их дело продолжили В.В.Чарнолуцкий, В.К.Альмов, А.Я.Комшилов, Н.Н.Волков, З.Е.Черняков, Г.М.Керт и ряд других исследователей. От сборников русских сказок записи сказок кольских саамов отличались своей спецификой. Как правило, сказки рассказывались на одном из саамских диалектов¹ и записывались на русский язык с помощью переводчика, что позволяло в общих чертах сохранить сюжет, но не передавало художественных особенностей фольклорных произведений. Некоторые исследователи дополнительно подвергали перевод сказки литературной обработке или сокращали сюжет. Таким образом, большинство саамских сказок, дошедших до наших дней, можно назвать фольклорными с большим допущением. Скорее, читателю придется иметь дело с набором саамских сказочных сюжетов или литературными сказками.

Большинство исследователей саамского устного творчества были далеки от фольклористики, лишь некоторые из них пытались зафиксировать обстоятельства, при которых получили материал от информантов. Так, В.Ю.Визе указывает имена рассказчиков [Визе, 19126]. В.И.Немирович-Данченко отмечает гендерные различия в исполнении определенных фольклорных жанров: «...никогда не пели мужчины, а женщины, никогда не рассказывали женщины, а мужчины» [Немирович-Данченко, 1877: 198]. Правда, сведения писателя не подтверждали другие авторы. Н.Н.Волков писал, что у саамов не было особых правил, связанных с рассказыванием сказок, их могли рассказывать как женщины, так и мужчины, хотя мужская роль была более активной [Волков 1996: 60]. К.П.Щеколдин отмечал, что «нередко одно и то же лицо рассказывает одну и ту же сказку различно» [Щеколдин, 1890: 17]. К сожалению, исследователи не ставили перед собой задачи записать все варианты сказочного сюжета и ограничивались сбором фольклора в пределах одного-двух погостов, а также были мало знакомы с проблемами жанровой классификации сказок. Поэтому, как бы ни была подробно описана традиционная культура кольских саамов, в изучении их фольклора до сих пор остаются пробелы.

Среди собирателей саамских сказок дореволюционного периода не существовало ни классификации сказочных жанров, ни стройной схемы расположения сказочных сюжетов. Н.Н.Харузин был единственным исследователем этого времени, который уделил внимание проблеме жанрового

¹ Больше всего сказок было изложено в переводе с кильдинского диалекта.

определения саамского фольклора. Он считал, что в содержательном плане следует различать древнее и современное саамское устное творчество. К древнему фольклору ученый относил животный, мифологический эпос, а также исторические предания об исторических фактах и богатырях [Харузин, 1890: 342]. Более поздним эпическим жанром Н.Н.Харузин называл нравоучительные песни и бывальщины [Там же: 392]. Некоторые исследователи отмечали заимствование сюжетов (или, скорее, фабул) у соседних народов: «...Лопари ныне имеют более или менее частые сношения с Русскими сказками и некоторые, кажется, Лопарями получены от них» [Щеколдин, 1890: 17]; «Большинство сказок заимствованы от норвежцев, финнов или русских» [Островский, 1889: 15].

Выделение сказочных жанров у исследователей фольклора кольских саамов серьезно расходилось с классификацией В.Я.Проппа, которую сейчас можно считать классической. В.Я.Пропп выделял такие жанры сказок, как волшебные, кумулятивные, сказки о животных, сказки о предметах и стихиях, бытовые сказки о людях, небылицы и докучные сказки [Пропп, 1998: 32-33]. Собиратели саамского фольклора к числу сказок отнесли также разного рода предания, хотя, в строгом смысле, между ними существует принципиальное различие: если сказка основана на вымысле, то предание подразумевает, что в него верят. Н.Н.Харузин решил это противоречие следующим образом. По его словам, саамские сказки, вероятно, происходят от исторического эпоса, и в их основе, действительно, находятся реальные происшествия, «сильно поразившие воображение лопаря» [Харузин, 1890: 359]. Рассказы об этих событиях передавались из поколения в поколение, иногда от одного погоста к другому «с разными прикрасами и постепенно обращались в сказку. Но в то время как лопари не верят в сказки, они верят в эти рассказы, как бы сказочны они ни были» [Там же]. При этом исследователь выделял две группы сказочных сюжетов, весьма далеких от «обыденной жизни»: а) нашествие чужих племен и борьба с пришельцами (к этим рассказам, как правило, относятся предания о чуди) и б) предания о нойдах-колдунах [Там же].

В середине XX в. были продолжены попытки предложить некоторую типологию устного народного творчества кольских саамов. Н.Н. Волков назвал основными сказочными жанрами у саамов героические сказания (богатырский эпос), мифологические сказания (с двумя группами сюжетов: преданиями о сейдах, окаменевших людях и колдунах, а также сказками, связанными с антропоморфизмом), бытовые сказки, русские сказки. [Волков, 1996: 60-65]. З.Е.Черняков считал, что фольклор саамов включает в себя сказки о животных, героические легенды, волшебные сказки, разные предания [Черняков, 1998: 60]. Составитель сборника саамских сказок² Е.Я.Пация, осознавая все сложности их жанровой классификации, пишет о том, что эта ситуация осложняется тем, что у саамов в одну сказку могут объединяться несколько сюжетов из различных жанров [Саамские сказки, 1980: 6]. Не вдаваясь в объяснения по поводу противоречий в классификации сказочных жанров, Е.Я.Пация объединяет некоторые жанры в одну группу и располагает собранные тексты по следующим

² К настоящему времени это наиболее полный сборник сюжетов сказок и преданий кольских саамов с указанием автора записи, места и имени рассказчика, от которого был получен сюжет.

разделам: героические и исторические сказания и сказки (в которые входят предания о вражеских нашествиях), волшебные сказки (сюда составитель относит все рассказы о нойдах, окаменевших людях, а также заимствованные сюжеты волшебных сказок), тотемно-волшебные сказки о животных (справедливым образом они не названы просто сказками о животных, так как «животный эпос» у русских и саамов представляет два различных жанра, за исключением заимствованных русских сказок), бытовые сказки.

Предания являются, вероятно, самым древним и распространенным эпическим жанром в фольклоре кольских саамов. Как уже было сказано, теоретически отнесение преданий в разряд сказок является довольно спорным. Хотя, по замечанию В.Я.Проппа, отличие легенды от сказки не всегда очевидно, тем не менее они являются разными жанрами [Пропп, 1998: 34]. Однако следует заметить, что описание саамских преданий как сказочного жанра закреплено во всех сборниках саамских сказок и является определенной литературной традицией. Так как среди собирателей фольклора кольских саамов второй половины XIX – начала XX вв. не был разработан терминологический аппарат, жанр преданий в трудах исследователей зафиксирован под самыми разными обозначениями: как предания, сказки, эпос, рассказы [Немирович-Данченко, 1877; Харузин, 1890 и др.] и даже сказки-бывальщины [Пинегин, 1910: 30].

Исторические предания о нашествиях

Предания о вражеских нашествиях входят в самую многочисленную группу саамских фольклорных сюжетов. У саамов не было зафиксировано определенных циклов исторических преданий, исследователи имели дело с отдельными произведениями, которые впоследствии по какому-либо критерию включались в циклы составителями сказочных сборников. Историческая основа рассказов о борьбе саамов с *чудью*³ не вызывает сомнения. Н.Н.Харузин отмечал, что предания о нашествиях чуди были наиболее распространены в погостах, находящихся вблизи от Скандинавии, хотя верования в нее как в сверхъестественную силу наблюдались среди всех русских саамов [Харузин, 1890: 362]. В.И.Немирович-Данченко писал, что в северо-западных погостах (Сонгельском, Мотовском, Печенгском, на Туломе) циркулировали рассказы не о чуди, а о шведах, тогда как о чуди говорилось в центральных погостах (Массельском, Экостровском, Бабенском, Ловозерском), в которых существовали сюжеты, почти дословно сходные с северными преданиями [Немирович-Данченко 1877: 207]. Писатель также считал, что исторически нашествие чуди на земли кольских саамов случилось задолго до освоения Кольского полуострова новгородцами, так как во всех этих преданиях не встречается ни слова о русских, за исключением одной легенды, в которой говорилось о русском серебре, которое грабила чудь [Там же: 205].

О реально-исторических истоках преданий о нашествиях свидетельствует и четкая привязка сюжетов к конкретной географической местности, обозначенной саамской топонимикой. Так, название острова Немецкий на реке Туломе отражает исторические события о набегах шведов,

³ Собирательный образ врага в саамском фольклоре. Многие исследователи полагают, что под чудью следует понимать финно-угорские племена.

которые перебили жителей Нотозерского и Сонгельского погостов [Там же: 199]. Существуют предания, объясняющие ту или иную природную особенность: например, форму двух гор, расположенных в Хибинах, которые похожи на одну, расколовшуюся вертикально пополам⁴. Есть предание, в котором рассказывается о том, как появилась красивая варака (сопка) на озере Имандра: на этом месте саамский богатырь сначала заманил угощением, а потом перебил и похоронил войско чуди⁵ [Там же: 202-203].

В цикле саамских преданий о вражеских нашествиях сохранились некоторые исторические факты, объяснить которые информанты-рассказчики за давностью времени уже не могли. Среди саамов были распространены рассказы о том, что они прятались от чуди «в землю», упоминается о существовании целого подземного города на реке Туломе [Немирович-Данченко, 1877: 201]. В.И.Немировичу-Данченко саамы рассказывали, что прятались во рвах, следы которых писатель видел вдоль реки Колы [Там же: 199]. Д.Н.Островский описывает подземные укрытия саамов как ямы [Островский, 1889: 6]. Судя по фольклору, саамы прятались не только в таких «землянках», но и в расщелинах гор, если вспомнить сюжет о расколе горы на две части. Сведения об уходе под землю встречаются и в предании, записанном Н.В.Пинегиным: «И жили в те года под землей: яму выроют, камнями заложат. Весь погост так. И как прознают, что опять шиши⁶ идут, завалят ямы совсем, тяжелое там оставят: может не найдут, другое на «ташках⁷» в варьки (вараки, сопки. – О.Б.) унесут с собой, куда дикари только ходят. Нотозерские лопари порато жить боялись: все их резали» [Пинегин, 1910: 29].

В саамских преданиях в гору хоронится (или ее хоронят) и чудь. Там она шумит, разговаривает, беснуется во время бурь и непогоды [Немирович-Данченко, 1877: 203]. В свою очередь, с помощью бури саамские колдуны иногда избавляются от врагов. Вера в чудь как в нечистую силу была широко распространена среди саамов. От чуди существовало определенное заклятье, которое произносилось во время ненастья⁸. Хотя исследователи фольклора саамов обычно разделяют циклы преданий о нашествии чуди и рассказы об окаменевших нойдах и сейдах, мотив «окаменения» чуди и представления

⁴ Лопь спасалась от чуди в горе. Саамский ведун знал волшебное слово, чтобы раскрыть гору. Но главный чудин подслушал это слово, ввел свое войско в гору, однако не смог вывести воинов, так как не знал слова, открывающего гору. С чудью оказалась саамская девушка. По просьбе ее отца ведун отворил гору, но не смог уже закрыть [Немирович-Данченко, 1877: 199-200].

⁵ Немного другая вариация этого сюжета встречается у А.А.Ященко. В записанном им предании фигурирует не богатырь, а обычный саам [Ященко, 1892: 28].

⁶ Разбойники.

⁷ Изогнутый прут, переплетенный веревками, к которому привязывается кладь. С помощью ремней перекидывается через плечи.

⁸ «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, чудь некрещеная схоронись в камень, размечись по понизью, не от меня грешного, а от креста Христова, не я крещу – Господь крестит, не я гоню – Господь гонит. Молитвенники соловецкие Зосима и Савватий – наши заступники, а Трифон печенгский – предстатель и защитник наш и Варлаам Керетский – надежа, во веки веков аминь!» [Немирович-Данченко, 1877: 203-204].

о ее сверхъестественных способностях позволяют по-новому исследовать жанровые границы между этими группами сюжетов.

С нашествиями чуди связан мотив клада. В некоторых сюжетах это клад, оставленный чудью, получить который сможет только тот, кто убьет 50 диких оленей (в другом варианте – родного сына) [Там же: 200, 202]. В других рассказах клад предстает как накопленное саамами добро, которое они прячут от врагов. Мифическое былое богатство саамов является объяснением вражеских набегов: «Чудь потому так воевала, что лопь была очень в то время богата» [Там же: 207]. В одном из сюжетов хранителем клада являлся саамский колдун, который чудесным словом делал невидимым саамское добро, которое прятали у камня. После смерти колдун был похоронен под этим камнем, а клад так и не нашли, потому что никто не знал больше волшебного слова: «...Потом долго все хотели клад тот взять; не дается, слова настоящего не знают, раньше колдуны хорошие были, а потом совсем плохие стали: слова не знали. Дед мой хороший колдун был, а тоже не мог достать!» [Пинегин, 1910: 29]. В соответствии с преданием сам камень среди местных жителей также стал называться кладом [Там же].

В записках отдельных собирателей фольклора встречаются упоминания о Сталло – еще одном враге саамов. Д.Н.Островский, который помимо цикла сюжетов о нашествии чуди, приводит рассказы о Сталло, считал, что его фигура означает человека, закованного в латы, и «если название Чудь относится главным образом к Финляндцам, то Сталло представляет русского или норвежца, собирающего дань, угнетающего лопарей» [Островский, 1889: 9-10]. В отличие от чуди, которая всегда приходила войском, Сталло являлся один со своей собакой. Саамы считали Сталло человеком, которому от дьявола была дана большая сила, который может делаться оборотнем [Там же: 10]. Эти представления во многом были связаны с чуждым саамам способом захоронения, принятым у Сталло, который зарывает тела убитых им людей в землю и сам желает быть зарытым, тогда как саамы покрывают умершего камнями или просто оставляют его под открытым небом [Там же]. Подземное царство (и все, что находится под землей) ассоциировалось у саамов с хтоническим миром – преисподней, источником оборотничества и сверхъестественной силы, поэтому понятно, что Сталло – это не просто исторический прообраз конкретного врага, но и мифологический персонаж. Н.Н.Харузин считал, что цикл сказаний о Сталло являлся переходной ступенью от мифологического к историко-героическому эпосу [Харузин, 1890: 353].

Героический эпос. Предания о богатырях

В.И.Немирович-Данченко пишет, что в преданиях о нашествиях чуди и шведов саамы почти всегда играли страдательную роль [Немирович-Данченко, 1877: 200] и на сказания о саамских богатырях надо смотреть как на исключения [Там же]. Действительно, в эпических рассказах саамы обычно спасаются с помощью колдунов, сказочных персонажей (чахкли) или благодаря буре (часто насылаемой самими нойдами). Исключение составляют герои, наделенные необычными способностями. Оружием саамов против захватчиков является не сила, а хитрость, находчивость, отличная ориентация на местности. Эпическим героем, демонстрирующим эти качества, является, например, Лаурекаш – саам-проводник на службе у чуди, заманивающий и убивающий вражеское войско хитростью [Островский, 1889]. Рассказы о Лаурекаше, известном в Финляндии

под именем Лаурукайнен, приводит, в частности, М.Кастрен, в записях которого саамский проводник предстает как борец с русскими⁹, карелами и чудью [Кастрен, 1860: 14-15].

В финском и карельском фольклоре были известны предания о роде саама Пэйвио, который крестился и прославился как борец за христианство [Там же: 10-11]. У Пэйвио было три сына, каждый из которых был наделен определенным чудесным качеством: Олаф был силач, Исаак – стрелок, Иоганн – колдун [Там же: 11]. В фольклоре кольских саамов также фигурируют отдельные сюжеты преданий об этих братьях-богатырях, однако из трех братьев остается только два: Юлоф (Кузьма) и Иван [Харузин, 1890: 370-371]. Возможно, к сказаниям о героических сыновьях Пэйвио также восходят рассказы о братьях Лейнах, записанные Н.Н.Волковым [Волков, 1996: 62] (как вариант – об одном богатыре Лейне [Керт, 1961: 44-47]). У В.И.Немировича-Данченко и А.Л.Ященко встречаются сходные сюжеты о борьбе трех братьев-богатырей с чудью¹⁰ [Немирович-Данченко, 1877: 204-205; Ященко 1892: 30].

В различных вариациях немногих саамских сюжетов о героях фигура богатыря может замещаться нойдой или просто безымянным саамом. Многие предания сохранили имена саамских борцов с чудью, являвшихся, вероятно, реальными личностями, что также свидетельствует об исторической основе героического эпоса у саамов. Среди таких героев встречаются имена богача и колдуна Максима [Харузин, 1890: 365], Михайлы [Там же: 365-366], Няла (родоначальника рода Егоровых) [Там же: 366-368].

Предания о принятии христианства

Разновидностью исторических преданий у кольских саамов являются устные рассказы, относящиеся к первым временам крещения. Аналогичные сказания существовали и у скандинавских саамов, принявших лютеранство. В Финляндии и Карелии был распространен сюжет о том, как некий саам (в записях М.Кастрена – отец трех братьев-богатырей Пэйвио, у Д.Н.Островского – герой-силач без конкретного имени), боготворивший камень, разочаровался в язычестве, бессильном помочь ему в ловле, и крестился в христианство, после чего ему была ниспослана удача в промысле [Кастрен, 1860: 10-11; Островский, 1889: 10].

Среди кольских саамов сохранились предания о первом саамском крестителе преподобном Трифоне¹¹ и его борьбе с язычниками и идолами.

⁹ Считается, что под русскими в данном случае подразумевается не этническая группа русских, а крещеные карелы.

¹⁰ Младшего брата в этих рассказах убивают, старшего, преданного женой, уводят в плен, где он живет у короля чуди в почете и уважении. Жену наказывают сами враги, убивая как предательницу.

¹¹ В одном предании преподобный Трифон воспылил гневом против идола, перекрестил его, и крест запечатлелся на скале. Колдуны, которые несли жертву к камню, сами окаменели. Летом трава зеленеет на их плечах на месте жертвы, которую они несли [Островский, 1889: 10-11]. В другом сказании языческие колдуны назло крещеным саамам вздумали запретить Печенгский и Кольский заливы и для этой цели поплыли к ним на отделившейся земле. Когда нойды подплыли к заливам, их заметили на берегу люди и закричали: «Земля идет!». Кричавшие окаменели, а земля остановилась и образовались острова Айновы и Кильдин [Щеколдин, 1890б: 165]. Однако в большинстве сюжетов запретить залив или губу с помощью отделившейся земли пытаются с мирными целями.

Распространенный в саамском фольклоре мотив окаменения колдунов объясняется в сказаниях о принятии христианства могуществом Трифона, обратившего язычников в камень. Подобные сюжеты имеют отчасти этиологический характер и объясняют происхождение ряда природных памятников. Д.Н. Островский считал, что такие сказания, возможно, указывали на доисторические времена жизни саамов на Севере, ставших свидетелями какого-то громадного геологического переворота [Островский, 1889: 12]. Некоторые авторы упоминают о преданиях, объясняющих ряд медицинских проблем у саамов отдельных погостов. К примеру, плешивость саамов Массельгского, Нотозерского, Сонгельского погостов объясняется тем, что саамы, отказываясь принять крещение, таскали преп. Трифона за волосы, так что он оплешивел (и в таком виде изображается на иконах), за что Бог наказал их такой напастью [Харузин, 1890: 210; Пришвин, 1982: 264]. Согласно другому преданию, «за Колой, к западу живут лопари «больные». Волос у них нет на голове да и все они в струпьях и болячках. Нет между ними ни одного здорового. Лопари объясняют это тем, что кого крестил преподобный Трифон печенгский¹² – у тех рождаются дети, как следует, а кого он не крестил, у того пошло такое уродливое потомство» [Немирович-Данченко, 1877: 206].

Мифологические предания

Н.Н.Волков считал, что у саамов не сохранилось мифологии как более или менее связанного цикла религиозно-космологических сказаний [Волков, 1996: 65]. Исследователями саамского фольклора XIX-XX вв. был записан только ряд отрывочных сюжетов, имеющих мифологический характер. Однако в древности, по мнению Н.Н.Волкова, и мифологический, и историко-героический эпос кольских саамов был намного богаче [Там же].

Примером мифологического предания можно считать цикл сказаний о дочери солнца и сыновьях солнца, из которых наиболее полно сохранилась «Сказка о лягушке» [Островский, 1889; Щеколдин, 1890а; Харузин, 1890]. Н.Н.Харузин считал, что это сказание состоит из двух эпических произведений, соединенных в одно целое: о жене солнца и о дочери солнца [Харузин, 1890: 351]. Лягушка заменила собой первоначальную фигуру дочери месяца, именно в таком варианте этот сюжет существовал у скандинавских саамов [Там же: 352]. Образы солнца и луны, отраженные в фольклоре, имели большое значение для формирования концепции времени у саамов; в кильдинском диалекте слово *riejjuv* обозначает одновременно солнце и день, а *mann* – луну и месяц [Sergejeva 2000]. Если в преданиях о дочери солнца отразились мифологические представления саамов о небесных светилах, то в цикле о Сталло – о подземном царстве [Харузин, 1890: 357].

Тотемные сказки о животных

Сказки о животных в саамском фольклоре представляют собой принципиально другое фольклорное явление, чем животный эпос в европейской литературе, в том числе в русских сказках. Исключение составляют сюжеты,

¹² Сохранена орфография и пунктуация автора.

заимствованные из русского, а также из норвежского и финского фольклора¹³. Возможно, животный эпос когда-то был развит среди саамов не меньше, чем в устной традиции других народов, но со временем забыт [Яценко, 1892: 346], что объясняет, почему он «в чистом своем виде» редко встречается у кольских саамов [Там же: 342]. Малочисленность таких сказок, а также отсутствие в них образа северного оленя, с которым тесно связана жизнь саамов, указывают на их заимствование из другой, несаамской среды.

Не совсем правильно относить саамские сказки о животных и к волшебным сказкам, так как структура сюжета волшебной сказки, описанная В.Я.Проппом, за исключением отдельных мотивов имеет мало общего с саамскими фольклорными произведениями. К тому же следует учитывать, что сказки о животных в древности рассказывались не как истории, основанные на вымысле, а как предания, носившие сакральный характер [Черняков, 1998: 60]. Вероятнее всего, на наш взгляд, саамские сказки о животных могут быть определены как жанр тотемно-мифологических сказок или преданий.

Значительная часть саамских тотемно-мифологических сказок носит этиологический характер. Иногда сказки объясняют происхождение или свойство какого-либо животного, например, как предание из Сонгельского погоста о том, почему лисица стала жить в лесу. Н.Н.Харузин считал этот сюжет очень древним. На это указывали мотив о накоплении лисицей богатств, а также отраженные в сказке остатки представлений о том, что сосна и береза могут вылечить от слепоты [Харузин, 1890: 344].

Часто животные, особенно медведь, принимают в сказках участие наравне с людьми или божеством. Об особом положении медведя в мифологических представлениях саамов свидетельствует сказка о том, почему медведь равен человеку [Там же: 199]. Подобные сюжеты, как и предания о происхождении диких оленей, явно относятся к мифологическому эпосу. В образах героев-животных этих сказок Н.Н.Харузин видел бывшие древние божества [Там же: 346], что особенно отчетливо проявляется в преданиях о происхождении диких оленей, породивших у саамов культ Мяндаша [Чарнолуцкий, 1966; 1972].

Собирателями саамского фольклора было записано несколько вариаций сюжета о происхождении диких оленей от матери получеловека-полуживотного. В общем виде сюжет выглядит следующим образом. У одной старухи был сын. В вариантах, записанных К.П. Щеколдиным («Собачья сказка») и Н.Брискиным («Пеный Альке»¹⁴), старуха – наполовину собака (у Н.Н.Харузина – просто зверь, без указания, что это за животное [Харузин, 1890: 345]). Собакой, судя по названию сказки и упоминанию о том, что когда сын возвращается с охоты, раздаётся собачий лай [Щеколдин, 1890б: 161-162], является и сын старухи, который попросил мать сосватать ему жену-человека¹⁵. В другом варианте опускается информация о матери – наполовину животном, и сын, превратившись в человека-саама, сам сватается к старику, у которого было три

¹³ Например, А.Л. Яценко передает сюжеты саамских сказок «Кот», «Медведь и лиса», «Лопарь и лиса», заимствованных из русского фольклора.

¹⁴ «Собачий сын».

¹⁵ Вероятно, здесь в один сюжет соединяются разные сказки. Логичнее предположить, что герой должен быть оленем, а не собакой, а «собачьи» образы пришли из других сюжетов.

дочери [Ященко, 1892: 24-25; Чарнолуцкий, 1972: 114-117]. По очереди герой женится на каждой из трех дочерей. Старшие нарушают его запреты, и он их убивает. С младшей они живут душа в душу, рождается сын, но жена не смогла углядеть за ребенком и нарушается самый главный запрет – не намочить оленью шкуру, чтобы в веже не появился человеческий дух. Почуввав человеческий запах, олень (собака) вместе с сыном-оленьком (оленьятами) навсегда убегает из вежи. Жена напоследок дает совет младшему олененку остерегаться человека, но не бояться аркана, так как одомашнивание не несет в себе угрозы. По варианту К.П.Щеколдина, после того как мужчины-олени ушли жить на волю, от оставшихся женщин (старухи и жены) родились дикие олени [Щеколдин, 1890б: 162]. В варианте, записанном Н.Брискиным, прослеживается влияние сюжета русской сказки о лягушке-царевне. Сын на ночь сбрасывает собачью шкуру, мать похищает эту шкуру, чтобы сын остался в человеческом облике, но ему приходится покинуть семью и навсегда стать собакой [Брискин, 1917: 7-9]. Еще один сюжет о происхождении диких оленей (либо, возможно, вариант предыдущего сюжета) был записан К.П.Щеколдиным под названием «Дикая старуха»: старуха-нойда в облике важенки родила сына, который, узнав, что его отец – олень-ирвас, ушел от нее в тундры – «свое отечество» [Щеколдин, 1890 (б): 163].

В саамском фольклоре существует ряд сказок о медведях-оборотнях. В записках Д.Н.Островского человек превращается в медведя от голода [Островский, 1889: 13-14]. У К.П.Щеколдина медведь-оборотень указывает бедной семье на место, где утонул в проруби другой оборотень, и тем самым помогает обрести богатство [Щеколдин, 1890б: 158]. В любом случае, животные-оборотни в саамских рассказах не враждебны к людям. Медведь часто является главным героем или антигероем в сказке. Так как, по представлениям саамов, он равен человеку, то и ведет себя в сказках как человек. Сходство с человеком по поведению и выполняемым в сказках функциям привело к тому, что Н.Брискин, который привел несколько сюжетов сказок о Талушке (Талом) («Талушка»¹⁶, «Кичкушка и Кочкушка»¹⁷, «Пашк-Талый»), считал, что в образе Талушки воплощается фигура «человека, которого боялись, но старались одурачить» [Брискин 1917: 3]. Очевидно, собиратель не совсем правильно понял сюжет со слов переводчика и не был знаком с другими вариантами изложения сказки, поэтому не знал, что Талушка – это медведь (саам. тәлл – медведь

¹⁶ Талушка сосватал у старика-саама трех дочерей. Старших двух умертвил, третья нашла их тела и оживила прутиком. Она велела мужу отнести три раза гостинцы в мешке родителям и не заглядывать в него, а то она увидит и услышит. Талушка три раза относил мешок, в котором прятались сестры. Каждый раз, когда он хотел туда заглянуть, сестры говорили ему: «далеко слышу и далеко вижу». Пока Талушка относил мешки со старшими сестрами, младшая нарядила камень в амбаре. Талушка попытался его ударить, отбил себе руки, ноги, голову.

¹⁷ Талый женился обманом на одной девушке. Ее два брата, чтобы он их не убил, притворились маленькими и велели матери качать их в керёже вместо колыбели, а сестре сказали продержаться три дня, потом притвориться, что заболела, и вывести у Талого, где у него смерть. Он рассказал жене, что надо дойти до камня, где расходятся три тропинки и караулят волки и медведи, потом проплыть на лодке через озеро на островок, где на большом дереве сидит орел и охраняет три яйца. Если их повязать, то жена выздоровеет. Девушка рассказала об этом братьям, они победили Талого и его мать. Один из братьев ушел на небо, и теперь его можно увидеть во время сполохов.

[Саамско-русский словарь, 1985: 344]). Именно медведь в качестве героя сказки фигурирует в сборнике Г.М.Керта [Керт, 1961: 87-90] в сюжете, аналогичном «Талушке» Брискина. В сюжетах обеих сказок заметно сильное влияние русских фольклорных сюжетов: сказок «Маша и медведь», «Кашей бессмертный», соединившихся с саамскими фольклорными мотивами, которые можно наблюдать и в других сюжетах (например, брак тотемного животного с тремя человеческими девушками, души мертвых, появляющиеся во время северного сияния, лечение болезни с помощью повязывания особых предметов)¹⁸.

Предания и сказки о сейдах, нойдах и окаменевших людях

Среди фольклорных эпических произведений о сейдах, нойдах и окаменевших людях можно выделить два жанра: предания и сказки. Сказки этого вида можно отнести к жанру бивальщин, в которых герой встречается с нечистой, как, например, в сказке про мужа-сейда, который преследует жену после смерти. В одном варианте этого сюжета избавиться жене от сейда помогает ямщик-колдун, в другом – Никола-угодник [Яценко, 1892: 31-32, 32-33]. По всей видимости, сюжеты подобных сказок являются заимствованными из русского фольклора.

Большая часть произведений этого тематического раздела является преданиями, привязанными к конкретным природным объектам, как правило, к скалам и камням. Можно сказать, что эти предания – история определенных сейдов¹⁹, имеющих обычно собственное имя и место локализации. Одним из самых богатых в сюжетном отношении рассказов о сейдах является история происхождения Куйвы (Старика)²⁰ (рис.1). В наиболее развернутом варианте этот сюжет встречается в статье В.Ю.Визе, записавшего его сразу от трех рассказчиков: саамов Кузьмы Данилова, Семена Галкина и Филиппа Сорванова [Визе, 1912б]²¹. Предание объясняет происхождение двух сейдов из трех, расположенных в районе Сейдозера – священного озера у саамов.

¹⁸ В сказке «Кичкушка и Кочкушка» это «палемышки» (значение и этимология слова неизвестны, возможно, слово неправильно было записано Н.Брискиным. – *О.Б.*).

¹⁹ В представлениях саамов сейд являлся одновременно камнем (по мнению В.Ю.Визе, это мог быть не только камень, а практически любой природный объект) и духом, который мог поселиться в этом камне. В сейд, как правило, превращался нойда после своей смерти. Но и сам сейд был живым: рождался, охотился, умирал.

²⁰ Сейд в районе Сейдозера: трещины на скале Куйвчорр, имеющие очертания человеческой фигуры.

²¹ Саамы сбежали от войска чуди на один остров на Ловозере, где стоит сейд «Старуха», которой приносят гостинцы, когда идут на охоту. Чудь отправилась в погоню, и Старуха по просьбе саамов сделала «большую погоду», так что войско потонуло в озере. В живых остались только предводитель чуди и повар-колдун. Повар сбежал от саамов, поплыв, как щука, к Сейдозеру, вылез на берег и окаменел (теперь на этом месте стоит гора Павратчорр). Начальника чуди ранили в ногу, чтобы взять живым. Он сдался, согласился принять крещеную веру и в знак повиновения надел на левую ногу каньгу (саамский башмак), которую можно видеть в силуэте Куйвы до сих пор. Он еще некоторое время жил среди саамов, а когда состарился, пошел на тундру, да там и остался камнем [Визе, 1912б: 455-456]. В другом варианте предводитель чуди не сдался, а бежал в тундру, где и окаменел. В том месте, где он бежал, до сих пор виден кровавый след. В записи А.Л.Яценко саамы сами убили чудьжёре – предводителя чуди, после того как надели ему башмак в знак покорности. С тех пор он сидит там, камнем сделался и стал сейтом [Яценко, 1892: 32].



Рис.1. «Куйва», Сейдозеро (фотография Г.Иванова)

Интересное предание с неочевидной привязкой к местности представляет собой сюжет, впервые приведенный В.И.Немировичем-Данченко²², о сейде, переселившемся с острова вблизи Экостровского погоста в Хибинны «на большое озеро» [Немирович-Данченко, 1877: 210]. Писатель описывает новое место поселения сейда как громадный камень, издали похожий на дом, щели в котором похожи на окна и дверь. В этом месте сейд стал шутить над людьми: кто едет по озеру да засмеется или скажет громкое слово – поднимется буря или просто в самую ясную погоду челнок на дно пойдет. Сейд пропал, когда саамы стали христианами. Согласно другому варианту, сейд превратился в четырех воронов, живущих в окнах и дверях этого дома, кричащих, когда саамы промышляют на озере [Там же]. Хотя в записях саамского фольклора нигде не было указано точное местоположение

²² На острове напротив Экостровского погоста есть остров, где жил сейд (в изложении В.И.Немировича-Данченко – бог). Он не любил, когда мимо проезжали ночью, и за это страшно наказывал пловцов. Ему приносили в жертву оленье рога, и они загромоздили весь остров. Как-то раз, после заката солнца, проезжал мимо старик со старухой. Сейд рассердился и свернул старухе голову лицом назад, затылком вперед. Старик отомстил сейду. Он дождался утра, приплыл на остров и начал разбрасывать оттуда рога на все стороны. Когда выбросил он последнюю охапку рогов, омрачилось небо, загремел гром и на острове послышался страшный рев. Дух оставил свое место, в виде тучи поднялся оттуда и поселился на большом озере в Хибинских горах [Немирович-Данченко, 1877: 210]. В варианте, записанном А.Л.Яценко, старик был «маленько колдун» [Яценко, 1892: 31].

«громадного камня», кроме указаний на Выдозеро²³ [Яценко, 1892: 30-31] и описания М.М.Пришвина²⁴, не так давно была осуществлена попытка локализовать место поселения сейда, которое предположительно было найдено в районе Вудъявра в Хибинах. Материалом для поисков послужили заметки В.И.Немировича-Данченко, А.Л.Яценко, М.М.Пришвина, В.Рамзая и полевые исследования местности [Лихачев, 2013].

К преданиям о сейдах, колдунах и окаменевших людях отчасти можно отнести ряд мифологических сюжетов об образовании островов (окаменении земли) и появлении каменных глыб (рис. 2), так как акантами в этих рассказах являются колдуны или другие лица, наделенные сверхъестественной силой (например, святые). Так, существуют различные варианты сюжета о том, как колдун (колдунья) плыл на отделившейся части «большой земли» (например, острова Рыбачий), чтобы закрыть Кольскую губу (залив) от непогоды, и окаменел вместе с землей, когда его заметили на берегу и закричали люди. Таким образом в саамских преданиях объясняется происхождение Айновых островов, острова Кильдин²⁵ [Островский, 1889; Щеколдин, 1890б; Пришвин, 1982; Алымов, 1929 и др.]. Окаменением колдуна объясняется также происхождение каменных фигур, например, в районе Кольской губы, Кит-камня на озере Имандра²⁶ [Пришвин, 1982: 274].

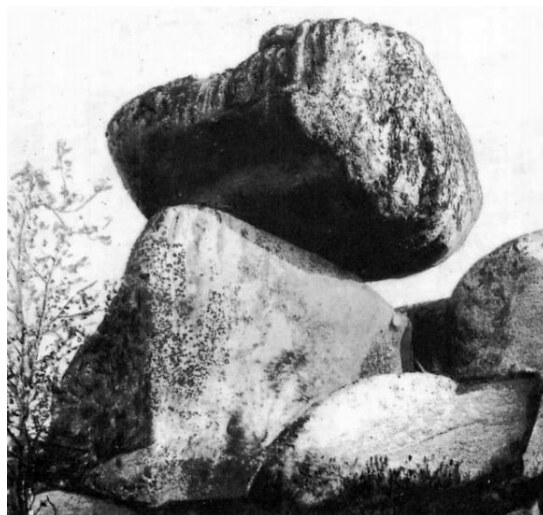


Рис.2. Сейд (из книги В.В.Чарнолуского «В краю летучего камня»)

²³ Сейчас озеро Большой Вудъявр, г.Кировск.

²⁴ «В горах есть какое-то озеро, я забыл его название, к которому лопари питают суеверный страх. Это озеро со всех сторон защищено горами и потому почти всегда тихое, спокойное. Высоко над водой есть пещера, и там живут злые духи» [Пришвин, 1982: 277].

²⁵ Оригинальный, не опубликованный больше ни в одном издании вариант этого сюжета можно найти в сборнике «Саамские сказки» составителя Е.Я.Пацяя.

²⁶ Возле Имандры сошлись и заспорили два колдуна, что один из них может обернуться китом и уйти незамеченным под водой. Но он немного не доплыл до берега и показал спину. Второй колдун на берегу заметил его и крикнул. Тот окаменел.

Заемствованные сюжеты

Как уже было отмечено, значительная часть сюжетов саамских сказок была заимствована от русских и скандинавских соседей. Собственно говоря, сам сказочный жанр явно не является исконно саамским, в отличие от преданий. Правда, сюжеты преданий также могут быть заимствованы, как и в случае со сказками. Вероятно, скандинавское происхождение имеют эсхатологические сюжеты в саамском фольклоре. В.И.Немирович-Данченко дословно цитирует предание о конце света²⁷, в котором, по его словам, «очевидно влияние скандинавского старого культа» [Немирович-Данченко, 1877: 209]. Интересно, что этой легенды стыдились и сам рассказчик, и другие саамы-слушатели, упрекая его в том, что он говорит «неподобное» [Там же: 210]. Вероятно, причиной чувства неловкости информантов являлись отчетливо выраженные языческие корни предания. Возможно, и сам сюжет по причине его заимствования не воспринимался саамами как правдивый и достойный рассказа, в отличие от собственно саамских легенд, всегда ориентированных в прошлое, а не в будущее.

Волшебные сказки

Волшебная саамская сказка является, безусловно, жанром, заимствованным из русского фольклора, хотя полный сюжет волшебной сказки (включающий 31 функцию), описанный В.Я.Проппом, в фольклоре кольских саамов встречается довольно редко. Тем не менее, существует ряд сказок, в структуре которых имеются все функции волшебной сказки, например, сказка о том, как брат выручал сестру, украденную Сталло [Харузин, 1890: 353-357].

Специфика саамских волшебных сказок заключается в смешении жанров (например, волшебной и бытовой сказки), русских и саамских реалий (в сказках встречаются такие персонажи, как русский царь и саам-промышленник), фольклорных героев (Иван-царевич и Сталло). Примером такой сказки является «Шапка-невидимка», в которой наряду с каноническими функциями недостачи, отправки, дарителя и прочими наблюдаются элементы, переосмысленные в соответствии с реалиями саамской культуры: герой пытается достать звезду с неба, скитаясь по высоким тундрам, волшебные каньги заменяют сапоги-скороходы, посох *собб* обладает волшебным свойством насыпать на вражеское войско моровую язву [Щеколдин, 1890б: 165-168]. В некоторых сказках при сохранении общей канвы русского волшебного сюжета русские фольклорные персонажи замещаются саамскими образами: Кашей-бессмертный – Сталло,

²⁷ «Великий горный дух, ростом с десять старых сосен, охотится с своими собаками, каждая с быка (оленья-самца) величиною, на большого белого оленя с черною головой и золотыми рогами. Охота эта продолжается уже несосветимо сколько лет, и когда дух пустит в оленя первую стрелу – будет первое землетрясение: все старые каменные горы рассыдутся, выбросят огонь, реки потекут назад, озера иссякнут, море оскудеет... высохнет. И когда «великий охотник» пустит в оленя вторую стрелу, которая вопьется ему в черный лоб, между двумя золотыми рогами, огонь охватит всю землю, горы закипят, как вода, на место морей поднимутся другие горы и тоже, как факелы, загорятся, озаряя ту далекую землю, откуда идут к нам льды и дуют холодные ветры. А когда на оленя кинутся собаки и растерзают его, когда охотник вонзит нож в его сердце – звезды попадают с неба, старая луна потухнет, солнце утонет где-то далеко, далеко. На земле не останется ничего живого – и миру конец» [Немирович-Данченко, 1877: 209].

вурдалак – умершим нойдой, Змей Горыныч – Крокрокровичем-Верверновичем²⁸. При этом, по замечанию Н.Н.Волкова, заимствованные русские сказки саамскими рассказчиками чаще передаются на русском языке [Волков, 1996: 66].

В некоторых случаях может заимствоваться не сюжет сказки, а отдельный сказочный мотив или персонаж. Так, образ чаккли (рис.3) в саамском фольклоре если и не был полностью заимствован, то испытал явное влияние со стороны образа гномов или скандинавских нибелунгов, на что указывают такие признаки, как их внешний вид (крохотный рост), обитание под землей, волшебные способности, владение драгоценным кладом. Правда, Н.Н.Харузин писал о том, что сам образ племени карликов в фольклоре скандинавов, в свою очередь, «есть нечто иное. как лопарское племя» [Харузин, 1890: 22]. Происхождение названия этих человечков, очевидно, происходит от топонима Чакше варон (Чакли варр – лесная гора), возле которого старик в сказке «Нагой человек» поймал маленького голого человечка [Щеколдин, 1890б: 162-163].

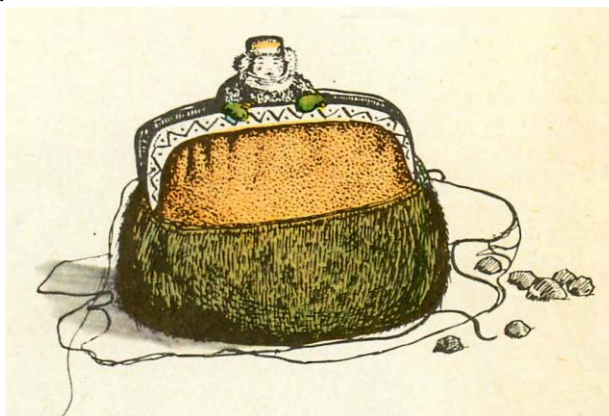


Рис.3. Чаккли (из книги В.В.Чарнолуского «В краю летучего камня»)

Чаккли (или чаклын) описываются как «какие-то карлики», которые «вели веселый образ жизни, жили как лопари и обладали большими богатствами. Их веселость доходила до кривлянья, кувырканья и передразнивания друг друга» [Яценко, 1892: 25]. По другим описаниям, это «маленькие люди: на земле водятся. Голые ходят, деньги есть у них» [Пинегин, 1910: 31]. Любовь к передразниванию становится причиной того, почему чаккли оказывается в плену у человека: он подражает сааму в завязывании оборы на каньгах и путается в завязках [Немирович-Данченко, 1877: 201-202; Щеколдин, 1890б: 161-162; Яценко, 1892: 33]. В другом сюжете саам проводит тупой стороной ножа по горлу, чаккли подражает ему и погибает²⁹.

Рассказы о чаккли в саамском фольклоре несут в себе скорее черты преданий, чем волшебных сказок. В частности, на это указывает привязка к местности: в большинстве сюжетов, связанных с чаккли, в качестве места обитания этого народа называется район реки Туломы [Немирович-Данченко,

²⁸ У трех братьев Крокрокрович-Вервернович похитил мать (мотив, встречающийся в сюжете русской сказки «Кашей бессмертной») [Яценко, 1892: 35-36].

²⁹ Сюжет был записан В.К. Алымовым, опубликован в сборнике «Саамские сказки» [1980].

1877: 201; Яценко, 1892: 33]. В некоторых случаях героем предания о чаккли является не фольклорный герой, а реальный человек. В записях К.П. Щеколдина чаккли ловит «лопарь Кондратий» [Щеколдин, 1890б: 162-163], у Н.В.Пинегина – «один колдун», у которого «сын сейчас жив, лет 20, Елисей» [Пинегин, 1910: 31]. В большинстве сюжетов герой получает у чаккли выкуп за его освобождение, однако наряду с мотивом выкупа в сказках кольских саамов существует мотив проклятия богатства чаккли, что сближает их с нибелунгами из скандинавского эпоса. Если герой жадничает и забирает у чаккли все, что тот имеет, то сам разоряется [Щеколдин, 1890б: 163]. В.В.Чарнолуцкий пишет о чаккли: «добра от них не жди» [Чарнолуцкий, 1972: 151]; встретив их в лесу, человеку самому надо откупиться от чаккли монеткой [Там же: 152]. Все же в большинстве случаев чаккли не вредят людям. Напротив, существует сюжет, согласно которому чаккли замещает собой фигуру саамского героя-богатыря и спасает саамов (или своих приемных родителей) от чуди³⁰ [Немирович-Данченко, 1877: 201-202; Яценко, 1892: 33].

Бывальщины, бытовые, нравоучительные сказки

В российской фольклористике бывальщины и бытовые (новеллистические) сказки принято рассматривать как разные жанры. Однако, как уже было отмечено, среди собирателей саамского фольклора XIX – начала XX вв. не было разработано четкой терминологии в отношении устных жанров. Для обозначения жанра бытовых сказок обычно использовали термин «бывальщина», что может создать определенное непонимание у современного читателя.

Бытовые сказки³¹, рассматриваемые фольклористами как «сказки о реальных людях» [Пропп, 1998: 31], – это группа сказок, героями которых являются не волшебные-фантастические персонажи, а обычные люди, попадающие в бытовые жизненные ситуации. Н.Н.Харузин указывал на сюжетное сходство между бытовыми сказками и песнями у кольских саамов, разница между которыми заключается только в том, что «песня поется, бывальщина сказывается» [Харузин, 1890: 375]. В бытовых сказках влияние русского фольклора проявляется наиболее отчетливо: как в сюжетном отношении, так и в использовании русскоязычной лексики. Подавляющее большинство сюжетов бытовых сказок было записано уже в XX в., по мере усиления культурной ассимиляции кольских саамов с русскими, что также указывает на позднее появление этого жанра в саамском фольклоре, в котором бытовые сказки до этого времени встречаются в единичном количестве. Примером бытовой сказки можно считать сюжет, о котором упоминается почти в каждом этнографическом очерке исследователей культуры кольских саамов³².

³⁰ В записях В.И.Немировича-Данченко сюжет соединен из двух рассказов: поимка чаккли, победа чаккли над чудью.

³¹ Другие определения: реальные, новеллистические.

³² Коляне захотели отнять падун (водопад на реке Туломе) у саамов. Те на суйме решили отправить послов к царю Петру. Царь Петр, который «очень лопарей любил», хорошо их принял и дал им большой указ на Тулому с падуном, но велел держать этот указ в лесу, в тайном месте, где он лежит и теперь, пробитый копьём [Немирович-Данченко, 1877: 208].

По словам русских путешественников XIX-XX вв., саамы рассказывали им о царском указе, хранящемся в секретном месте в лесу, как о достоверном факте.

В сборнике саамских сказок в разряд бытовых сказок попадают и нравоучительные сказки, например, записанная В.В.Чарнолуским сказка «О чем котлы говорили»³³ [Саамские сказки 1980: 280-282]. Н.Н.Волков выделял морально-поучительные сказки в отдельную группу, но вслед за Н.Н.Харузиным считал, что их сюжеты относятся к саамским песням, как и в случае бытовых сказок [Волков 1996: 66].

Жанр бывальщин (быличек) в саамском фольклоре носит следы заимствования из русских сказок. В этих устных рассказах отражаются народные представления о демонологии, воплощенные в мифологических существах, за которыми закрепилось обозначение «нечистая сила». В большинстве случаев это «страшные рассказы» о духах природных стихий: леших, русалках, домовых, а также о мертвецах, заклятых кладах, чертях, оборотнях, ведьмах и колдунах, знахарях и т.д. [Пропп, 1998: 33]. Фольклорист Э.В.Померанцева относит рассказы такого рода к суеверным представлениям (суеверному меморату) [Померанцева, 1975]. Бывальщины как жанр отличаются от волшебных сказок, хотя в последних могут встречаться те же персонажи. Разница между этими жанрами заключается в оппозиции достоверность/вымысел. Бывальщина «со всей серьезностью повествует о встрече с представителем потустороннего мира, в отличие от волшебной сказки, упивающейся игрой фантазии» [Там же: 4-5]. В фольклоре кольских саамов зафиксированы сказочные сюжеты, основанные на мотиве встречи с нечистым (чертом, дьяволом)³⁴, водяной (русалкой)³⁵, лешим и другими сверхъестественными существами.

Несмотря на довольно значительный объем фольклорного материала, записанного и опубликованного в XIX-XX вв., эта часть духовной культуры кольских саамов по-прежнему оставляет обширное поле для исследований. В частности, дальнейшей разработки и описания требует жанровая классификация устных эпических жанров в саамском фольклоре, установление их жанровых и сюжетных особенностей, изучение отдельных вопросов происхождения и заимствования повествовательных сюжетов.

Список литературы

Алымов В.К. Живая лопарская древность // Карело-Мурманский край. 1929. № 8-9.

³³ Разговорились два котла: один из них принадлежал чистоплотной хозяйке, второй – неряшливой. Котел, с которым обращались небрежно, решил проучить хозяйку, и она исправилась.

³⁴ Нечистый предлагает выкупить у саама то, что «вернее тебя». Оказывается, что вернее всего не жена, как сначала думает герой, а собака [Немирович-Данченко, 1877: 205-206; Визе 1917: 70-71].

³⁵ Два брата увидели девушку, которая сидит на камне и золотым гребнем расчесывает волосы. Один брат хотел ее застрелить и забрать себе гребень, второй брат спас от стрелы. Первого брата водяная погубила, второй – стал богат и имел от нее много детей [Немирович-Данченко, 1877: 209; Щеколдин, 1890б: 164].

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Вып. 1-4. М.: К. Солдатенков и Н. Щепкин, 1858-1860.

Брискин Н. Лопарские сказки. Архангельск: Губернская тип., 1917.

Визе В.Ю. Лопарская музыка // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного края). Архангельск, 1911. № 6. С. 481-486.

Визе В.Ю. Лопарские сейды // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912а. № 9. С. 395-401.

Визе В.Ю. Лопарские сейды // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912б. № 10. С. 453-459.

Визе В.Ю. Народный эпос русских лопарей: Материалы // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1917. № 2. С.65-73.

Волков Н.Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Каутокейно; СПб., 1996.

Кастрен М.А. Путешествие в Лапландию 1838 г. // Собрание старых и новых путешествий. Ч. 2: Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849). М: тип. Александра Семена, 1860. С. 3-48.

Керт Г.М. Образцы саамской речи: Материалы по языку и фольклору саамов Кольского полуострова (Кильдинский и Иоканьгский диалекты). М., Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Лихачев В.А. Сейд у Большого Вудьявра // Земля Тре: историко-краеведческий альм. Апатиты: ИП Лихачев, 2013. С. 17-20.

Немирович-Данченко В.И. Страна холода: виденное и слышанное. СПб.; М.: тип. М.О. Вольфа, 1877.

Новиков Н.В. К проблеме сказочного сборника // Принципы текстологического изучения фольклора / отв. ред. Б.Н.Путилов. М.; Л.: Наука, 1966. С. 72-101.

Островский Д.Н. Лопари и их предания. Сообщение Д.Н.Островского (Читано в Отделении этнографии 4 ноября 1888 г.) // Изв. Русского географического общества. 1889. Т. 25. С. 316-332.

Пинегин Н.В. Из сказок Лапландского Севера: Листки из записной книжки туриста // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 17. С. 27-33.

Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.

Пришвин М.М. За волшебным колобком: Из записок на Крайнем Севере России и Норвегии // Собр. соч.: В 8 т. М.: Худ. лит., 1982. Т. 1. С. 181-386.

Пропп В.Я. Поэтика фольклора / сост., предисл. и коммент. А.Н.Мартыновой. М.: Лабиринт, 1998.

Саамские сказки / ред. Г. Керт; сост. Е. Пация. Мурманск: Кн. изд-во, 1980.

Саамско-русский словарь: 8000 слов / Н.Е. Афанасьева, Р.Д. Куруч, Е.И. Мечкина и др.; под ред. Р.Д. Куруч. М.: Рус. яз., 1985.

Харузин Н.Н. Русские лопари. М., 1890. 472 с.

Чарнолуцкий В.В. В краю летучего камня. Записки этнографа. М.: Мысль, 1972.

Чарнолуцкий В.В. О культе Мяндаша // Скандинавский сборник. Таллин: Ээсти раамат, 1966. Вып. 9. (Отдельный оттиск). С. 301-317.

Черняков З.Е. Очерки этнографии саамов / под ред. Лейфа Рантала. Рованиemi, 1998.

Щеколдин К.П. Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецьком погосте, пограничном с Норвегией // Живая старина. 1890а. Вып. 1. С.17-25.

Щеколдин К.П. Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецьком погосте, пограничном с Норвегией // Живая старина. 1890б. Вып. 2. С. 158-168.

Яценко А.Л. Несколько слов о Русской Лапландии (Из поездки) // Этнографическое обозрение. 1892. № 1. С. 10-37.

Sergejeva Je. The sun as Father of the Universe in the Kola and Skolt Sami Tradition // Sami Folkloristics / Ed. by Juha Pentikäinen. Turku: Nordic Network of Folklore, 2000. P. 233-253.

Сведения об авторе

Бодрова Ольга Александровна,

кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН

Bodrova Olga Aleksandrovna

PhD (History), Research Fellow of the Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre, RAS

УДК 393:316.346.3-053.81

И.А.Разумова

**«ЧЕМ ПРОЩЕ, ТЕМ ЛУЧШЕ»
(ОТНОШЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ К ПОГРЕБАЛЬНОМУ ОБРЯДУ)¹.**

Аннотация

Рассматриваются типы отношения современной молодежи к погребальным традициям. Социально-антропологическое исследование основывается на текущих полевых материалах, собранных в малых северных городах. Участие в погребении рассматривается как инициационная ситуация, связанная с приобретением нового социального опыта. Автор выявляет отношение молодежи к различным способам погребения, ритуалу в целом и его отдельным атрибутам.

Ключевые слова:

обряды погребения, ритуальный сценарий, современная молодежь, социализация.

¹ Статья выполнена по материалам исследований, проведенных при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Погребально-мемориальная культура «советских» городов в XX – начале XXI вв.».